



UNIVERSITAT DE
BARCELONA

Los orígenes del derecho al trabajo en Francia (1789-1848)

Pablo Scotto Benito

ADVERTIMENT. La consulta d'aquesta tesi queda condicionada a l'acceptació de les següents condicions d'ús: La difusió d'aquesta tesi per mitjà del servei TDX (www.tdx.cat) i a través del Dipòsit Digital de la UB (diposit.ub.edu) ha estat autoritzada pels titulars dels drets de propietat intel·lectual únicament per a usos privats emmarcats en activitats d'investigació i docència. No s'autoritza la seva reproducció amb finalitats de lucre ni la seva difusió i posada a disposició des d'un lloc aliè al servei TDX ni al Dipòsit Digital de la UB. No s'autoritza la presentació del seu contingut en una finestra o marc aliè a TDX o al Dipòsit Digital de la UB (framing). Aquesta reserva de drets afecta tant al resum de presentació de la tesi com als seus continguts. En la utilització o cita de parts de la tesi és obligat indicar el nom de la persona autora.

ADVERTENCIA. La consulta de esta tesis queda condicionada a la aceptación de las siguientes condiciones de uso: La difusión de esta tesis por medio del servicio TDR (www.tdx.cat) y a través del Repositorio Digital de la UB (diposit.ub.edu) ha sido autorizada por los titulares de los derechos de propiedad intelectual únicamente para usos privados enmarcados en actividades de investigación y docencia. No se autoriza su reproducción con finalidades de lucro ni su difusión y puesta a disposición desde un sitio ajeno al servicio TDR o al Repositorio Digital de la UB. No se autoriza la presentación de su contenido en una ventana o marco ajeno a TDR o al Repositorio Digital de la UB (framing). Esta reserva de derechos afecta tanto al resumen de presentación de la tesis como a sus contenidos. En la utilización o cita de partes de la tesis es obligado indicar el nombre de la persona autora.

WARNING. On having consulted this thesis you're accepting the following use conditions: Spreading this thesis by the TDX (www.tdx.cat) service and by the UB Digital Repository (diposit.ub.edu) has been authorized by the titular of the intellectual property rights only for private uses placed in investigation and teaching activities. Reproduction with lucrative aims is not authorized nor its spreading and availability from a site foreign to the TDX service or to the UB Digital Repository. Introducing its content in a window or frame foreign to the TDX service or to the UB Digital Repository is not authorized (framing). Those rights affect to the presentation summary of the thesis as well as to its contents. In the using or citation of parts of the thesis it's obliged to indicate the name of the author.



UNIVERSITAT^{DE}
BARCELONA

Los orígenes del derecho al trabajo en Francia

1789-1848

Pablo Scotto Benito



UNIVERSITAT DE
BARCELONA

Facultad de Filosofía

Programa de Doctorado en
Ciudadanía y Derechos Humanos

**LOS ORÍGENES
DEL DERECHO AL TRABAJO
EN FRANCIA (1789-1848)**

Director y tutor: Dr. Ricardo García Manrique

PABLO SCOTTO BENITO
BARCELONA, 2019

Los orígenes del derecho al trabajo en Francia (1789-1848)

The origins of the right to work in France (1789-1848)

Pablo Scotto Benito, 2019

Para la realización de esta tesis he contado con una Beca de "la Caixa" para estudios de doctorado en universidades españolas (convocatoria 2015). Esta ayuda me ha permitido formar parte, durante los últimos cuatro años, de la sección de Filosofía del Derecho del Departamento de Ciencia Política, Derecho Constitucional y Filosofía del Derecho de la Universidad de Barcelona.

E tra di noi divideremo
lavoro, amore, libertà.
E insieme ci riprenderemo
la parola e la verità.

L'Internazionale di Franco Fortini.

Agradecimientos

Quiero dar las gracias a todas las personas que, de una forma u otra, me han influido y ayudado en el curso de esta investigación.

Muchas gracias a todos los miembros del Departamento de Ciencia Política, Derecho Constitucional y Filosofía del Derecho de la Universidad de Barcelona, y en particular a los profesores y profesoras de la Sección de Filosofía del Derecho. Agradezco con especial cariño a mi director de tesis, Ricardo García Manrique, el haberme orientado, con sus clases y sus escritos, hacia el estudio de la historia y teoría de los derechos humanos. Gracias también a Víctor Méndez, Héctor Silveira y Xavier Pedrol, así como a los compañeros Alonso, Pol, Marc y Martí, por su buena compañía durante estos años.

Al inicio del doctorado asistí a un postgrado sobre teoría republicana, organizado por la revista Sin Permiso y el Ateneu Roig, y también a un curso sobre derechos fundamentales y mundo del trabajo, celebrado en el Observatori DESC. Guardo muy buen recuerdo de ambos. El seguimiento de las clases de Antoni Domènech, David Casassas, Jordi Mundó, Florence Gauthier, Yannick Bosc y José Luis Rey, entre otros, así como la realización del trabajo final del postgrado, me permitieron hacer una primera aproximación al objeto de esta investigación. Más adelante pude discutir con los amigos Edgar, Bru y Julio este primer proyecto. Sus minuciosos comentarios fueron de gran ayuda para darle una mejor orientación.

Ringrazio i professori dell'Istituto Tarello per la Filosofia del Diritto dell'Università di Genova; Giovanni Battista Ratti, per la sua cordiale e calorosa accoglienza, e Pierluigi Chiassoni, per il suo interesse e la sua disponibilità. Grazie anche al fantastico gruppo di dottorandi e giovani professori dell'Istituto, che hanno reso molto piacevole il mio soggiorno: Natalia, Luca, Alejandro, Elena, Mattia, Andrea, Luís, Mauricio, Julieta e Guillaume.

Un gros merci à Florence Gauthier, Yannick Bosc et Christopher Hamel pour leur accueil chaleureux et toutes leurs indications et suggestions. Le séjour au Groupe de Recherches d'Histoire de l'Université de Rouen, ainsi que la participation au séminaire

L'Esprit des Lumières et de la Révolution à l'Université Paris Sorbonne, ont été très importants pour la clarification définitive du propos de cette thèse.

He tenido la oportunidad de presentar y discutir resultados parciales de este trabajo en foros diversos. Además del Seminario de nuestra sección de Filosofía del Derecho, ha sido un verdadero placer para mí asistir y participar en el Seminario de Filosofía Política de la Universidad de Barcelona, dirigido por José Manuel Bermudo y Lluís Pla. Agradezco a Fabio Mengali el haberme invitado a la Universidad de Trento, y a David Casassas la invitación a la contigua Facultad de Economía de la UB, en ambos casos para presentar una ponencia relacionada con mi tesis. Gracias, en fin, a todos aquellos con quienes pude discutir mi trabajo en Braga, Zaragoza, Alicante, Alcalá de Henares, Manchester y Ferrol.

Esta tesis le debe mucho a mi madre, que —aunque sea de otra manera— también estudia el sustrato de las cosas. *A babbo, che la sera, d'estate, parlava di come "li presero in giro" col palazzo del Lussemburgo.* Al gran Diego. A la abuela, *la nonna*, y todos sus descendientes. A Paz, Rodolfo, Lucas y Ramón. Y más que a nadie, le debe mucho a Sara. Juntos hemos hecho este proceso, juntos hemos llegado hasta el final. Gracias a ella el camino ha sido ultraligero.

Título: Los orígenes del derecho al trabajo en Francia (1789-1848)

Title: The origins of the right to work in France (1789-1848)

Resumen: El derecho al trabajo, que forma parte de la teoría socialista de Charles Fourier, adquiere en 1848 un nuevo sentido. Louis Blanc, el principal representante del socialismo jacobino del XIX francés, hace entonces una interpretación de ese derecho que conecta con el programa de “economía política popular” teorizado por Robespierre durante la Revolución Francesa. En ambos casos, la limitación de las grandes concentraciones de propiedad se considera una condición indispensable para avanzar hacia una sociedad en la que todos puedan trabajar en libertad y vivir con dignidad.

Abstract: The right to work, which is part of Charles Fourier’s socialist theory, acquires a new meaning in 1848. Louis Blanc, the main figure of French Jacobin socialism in the 19th century, makes then an interpretation of this right that recalls the “popular political economy” programme theorized by Robespierre during the French Revolution. In both cases, the limitation of large concentrations of property is an indispensable condition for moving towards a society in which everyone is able to work in freedom and to live with dignity.

Palabras clave: derecho al trabajo; derecho a la existencia; asistencia pública; libertad de trabajo; propiedad; República; democracia; Revolución Francesa; Revolución de 1848; Robespierre; Fourier; Louis Blanc; historia del socialismo.

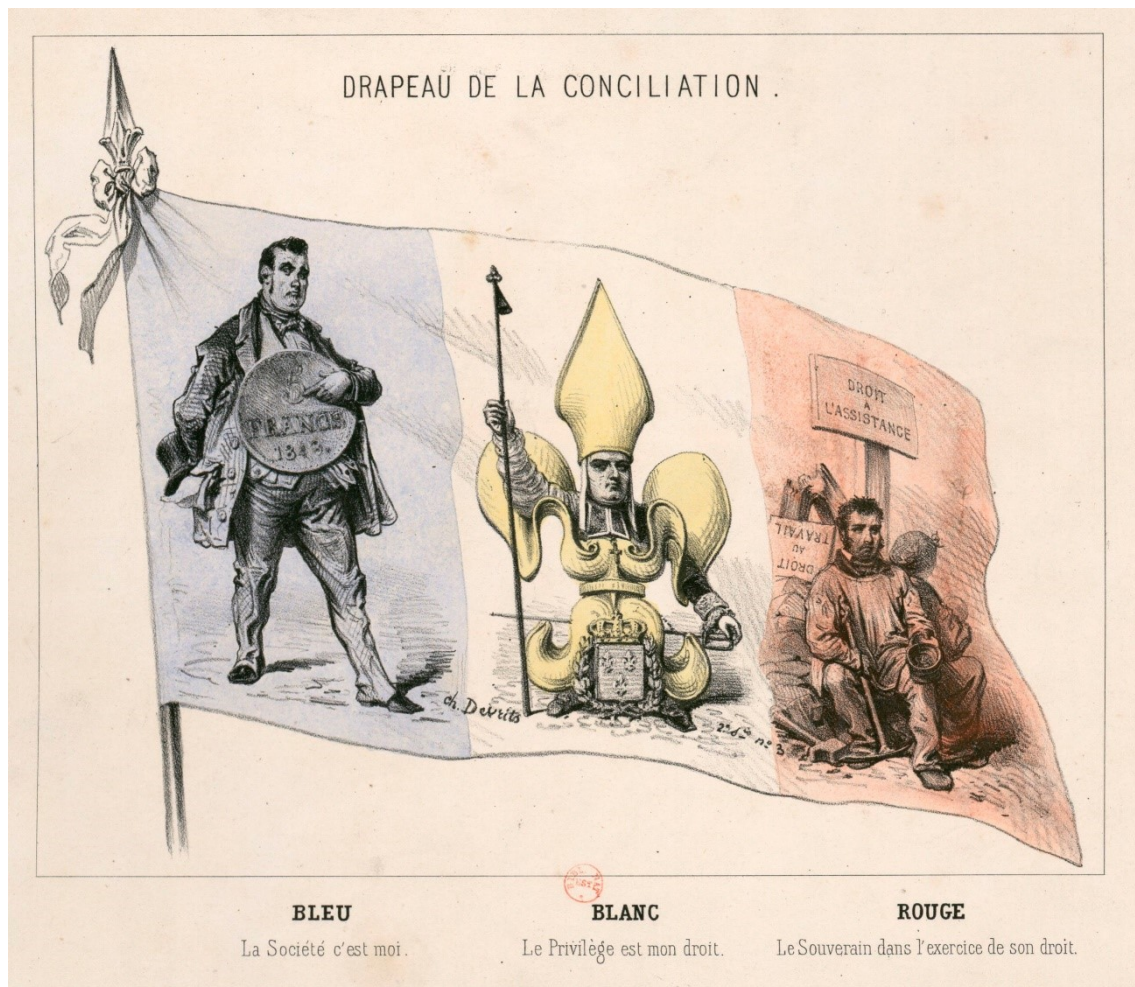
Keywords: right to work; right to existence; public relief; freedom to work; property; Republic; democracy; French Revolution; 1848 Revolution; Robespierre; Fourier; Louis Blanc; history of socialism.

Prefacio

La bandera y la balanza

Prefacio

Esta litografía de Devrits representa la bandera de la República francesa de 1848, fruto de la “conciliación” entre los tres grandes actores políticos de la época: los azules, los blancos y los rojos.



“Drapeau de la conciliation”, litografía de Charles Devrits, impreso por Becquet frères, c. 1848.

Fuente: *Collection de Vinck. Un siècle d'histoire de France par l'estampe, 1770-1870*, volumen 112, dedicado a la República de 1848, imagen nº 14097, disponible en Gallica:

<https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b530143950>.

Los primeros son los republicanos moderados o burgueses, que empiezan brindando por la fraternidad de Lamartine, y acaban empuñando los fusiles de Cavaignac. Los segundos son los contrarrevolucionarios de diverso signo, que toleran la naciente República hasta que se ven con la fuerza suficiente para conspirar contra ella. Los terceros son los partidarios de la República democrática y social, que tras la derrota del proyecto de Blanc se refugian en el gestualismo anacrónico de Ledru-Rollin. A grandes rasgos, los azules representan a la burguesía, los blancos a la Iglesia y a la aristocracia, y los rojos a las clases trabajadoras.

El burgués de bolsillos llenos sostiene sobre su cuerpo, y señala, una gran moneda de cinco francos. Es el símbolo de su poder. En las postrimerías de la Revolución Francesa, el sistema métrico decimal y el franco habían sustituido a las viejas unidades de medida e intercambio. Medio siglo después, el franco es el medio con el que la burguesía sustituye todo lo viejo por el frío interés, y por el duro pago al contado. La gran moneda de plata representa el mercado universal de mercancías mensurables e intercambiables, un espacio en el que el burgués se mueve a sus anchas. Eso es lo que enseña con orgullo, mientras oculta, con la otra mano, la fuente oscura de esa riqueza resplandeciente. Bajo el sombrero está, naturalmente, todo aquello que no puede ser mostrado. Están el humo, la suciedad y el despotismo de la fábrica. El burgués dice: “La Sociedad soy yo”, reformulando la famosa sentencia atribuida al Rey Sol. Aspira a ser, en efecto, el monarca absoluto de la incipiente sociedad industrial.

A su derecha está el obispo, vestido de flor de lis. El pétalo superior le sirve de mitra. A sus pies el escudo de los Borbones. El báculo pastoral en su mano derecha, el sable enfundado en la izquierda. De un lado vestido con el hábito eclesiástico, del otro con el uniforme militar. Este curioso personaje, mezcla de Iglesia y Espada, representa el clericalismo, el conservadurismo, el orden, la tradición. Enemigo del espíritu igualitario de la Revolución Francesa, no está dispuesto a que, ahora que ha vuelto la República, el discurso de los derechos vuelva a poner en cuestión sus privilegios. Acepta, reticente, el nuevo tablero de juego, siempre que sus prerrogativas estén incluidas en la lista: “El Privilegio es mi derecho”.

En el margen, ondeando al viento de la competencia, está el trabajador desocupado. Una mujer, apoyada en su espalda, sostiene a un niño entre sus brazos. El hombre agarra el pico con su mano derecha: no tiene trabajo, pero está dispuesto a trabajar. Quebrada la esperanza de que la República garantice el derecho al trabajo, se ha visto reducido a la mendicidad. La Revolución ha reconocido, es cierto, que el pueblo es el único soberano, y los poderes públicos han sido elegidos, por primera vez en la historia, mediante sufragio universal masculino. Una cabeza, un voto: el burgués y el obispo son ahora sus iguales, al menos desde un punto de vista político. El problema es que él, bajo la coerción del hambre, no puede practicar esa soberanía de la misma forma que ellos. El único “derecho” que puede ejercer realmente es el derecho a la asistencia, es decir, a pedir limosna a las gentes de bien.

¿Cómo se ha llegado hasta aquí? En febrero, los azules y los rojos hacen juntos la Revolución, poniendo fin a una monarquía que, a pesar de sus ropajes ciudadanos e igualitarios, seguía estando bajo el control de los blancos. Juntos traen la República, pero pronto surgen las discrepancias sobre el tipo de República que debe ser puesta en marcha. Los azules, asustados por el cariz que van tomando los acontecimientos, o quizás por sus propios fantasmas, se convierten desde junio en los sangrientos garantes del orden. Ahogan a los rojos en su roja sangre, pero al hacerlo firman su propia derrota política. No se dan cuenta de que, si de Orden se trata, los blancos llevan siempre las de ganar. La capitulación de los rojos a manos de los azules es la antesala, en fin, del progresivo blanqueamiento de estos últimos.

* * *

Dos años más tarde —y pasamos ya a la litografía de Daumier—, nos encontramos a los blancos haciendo piña contra la República. Esta, serena y mirando de frente a sus adversarios, sostiene la urna del sufragio universal, al tiempo que pone su cuerpo entre los intrigantes y la Constitución.



“Suffrage universel”, litografía de Honoré Daumier, no publicada, c. 1850.

Fuente: Loys Delteil, *Le peintre-graveur illustré (XIXe et XXe siècles)*, volumen 25, el sexto dedicado a Daumier, imagen nº 2000, disponible en la National Gallery of Art: <https://www.nga.gov/collection/art-object-page.6378.html>.

A primera vista, puede parecer que es la República la que tiene más peso, la que está bajando en la balanza, mientras los hombrecillos de la izquierda se esfuerzan por no caer al precipicio, agarrándose como pueden al tablón de madera. En realidad, está

sucediendo justamente lo contrario. El 30 de mayo de 1850, el parlamento aprueba una ley que suprime el sufragio universal masculino. El proyecto de ley es obra de una comisión de 17 miembros, los llamados Burgraves. En su elaboración y defensa destacan las figuras de Thiers, Molé, Montalembert y Berryer, y también la de Faucher, que es el encargado de presentar el proyecto ante la Asamblea.

No está en la balanza el católico Montalembert, al que Daumier suele dibujar con aureola o con un cono apagavelas (*éteignoir*) en la cabeza, pero se puede reconocer a los demás, o al menos a algunos de ellos. Colgado a la izquierda, haciendo fuerza hacia abajo, se distingue claramente a Thiers, ese “gnomo monstruoso”, siempre mutando, cuya alargada sombra se extiende desde Lyon hasta París, es decir, desde la represión del 34 hasta la del 71. Sentado en el centro, con ojos de susto, está el legitimista Berryer. No cabe duda de que su presencia contribuye decisivamente a que el plato descienda. El hombre que está a su derecha, de rostro alargado y con patillas, podría ser el economista Faucher, gran teórico anti-derecho-al-trabajo. De espaldas, tirando de la cuerda, sobresale una nariz que tal vez sea la del conde Molé.

Estos monárquicos, como no se atreven a aparecer abiertamente como blancos, se esconden en un caballo de Troya llamado César, garante igual que ellos del orden y la prosperidad. Tras haber apoyado la candidatura del sobrino de Napoleón a la presidencia de la República, y haber tenido éxito en su empeño, ahora le siguen, con mayor o menor entusiasmo, en sus aventuras militares y en sus ataques al parlamento. De ahí que quien presida la escena, con bigote a la imperial y barba de chivo, porra disuasoria y sombrero de medio lado, sea Ratapoil (*rat à poil*), la figura con la que Daumier simboliza el bonapartismo. Militar retirado, veterano de las grandes batallas del Imperio, ahora viejo demacrado, este *alter ego* del general Rapatel representa a una conjunción de elementos sociales dispares: son todos aquellos que, durante la Segunda República, se encargan de propagar el nuevo bonapartismo de forma expeditiva, preparando el terreno para el futuro golpe de Estado. Utilizado como marioneta por los blancos para desestabilizar la República, Ratapoil acaba engullendo a sus titiriteros. Si uno se fija bien en la imagen, verá que detrás, en la sombra, aparece una figura borrosa... con el bicornio de Napoleón.

¿Cómo se ha llegado hasta aquí? En el 48, la República del sufragio universal consigue aligerar el peso de los guardianes del privilegio, alejándolos del suelo, despidiéndolos hacia arriba. Sin embargo, al no ir acompañada esta igualdad política de esa igualación de las condiciones sociales que representa el derecho al trabajo, la República va perdiendo aplomo. Ya no puede contar con el apoyo masivo de las clases trabajadoras, que no perciben mejoras sustanciales en sus condiciones de vida desde la llegada del nuevo régimen. Tiene que hacer frente, además, al poder paralelo de Luis Napoleón, quien, situado al frente del ejecutivo, aguarda a que llegue el momento de darle a Marianne su golpe de gracia. En 1850, la balanza está a punto de sufrir un vuelco. Pronto la urna de barro se hará añicos contra el suelo. Es el preludio del 18 de brumario de 1851, y de la supresión, al año siguiente, de la propia República.

El derecho al trabajo y el sufragio universal son dos de las grandes cuestiones que ocupan a los protagonistas de la revolución francesa de 1848. El comentario de las litografías de Devrils y Daumier ha pretendido mostrar que la derrota del primero, en el 48, y la supresión del segundo, en el 50, no son acontecimientos independientes. El miedo de los azules a una República democrática y social conduce, tras el interregno de la República celeste, a la desaparición de la propia República. En cualquier caso, no es esta causalidad histórica, tomada en sí misma, lo que me interesa destacar aquí, entre otras razones porque va más allá de los límites temporales de nuestro relato (1789-1848). Si estas dos imágenes pueden servir de prefacio a la tesis es porque, me parece, nos dicen algo importante sobre el sentido que cabe atribuir al derecho al trabajo en 1848.



Las páginas que siguen pretenden explicar la historia del derecho al trabajo en Francia, desde su aparición en el socialismo de principios del siglo XIX hasta su auge y derrota en el 48. Al poner la lupa sobre sobre esta idea, me he encontrado con que había otras unidas a ella, tan firmemente que si se intentara separarlas solo se conseguiría romperlas. Esas otras ideas se llaman Revolución Francesa, caridad y derechos, Gironda y Montaña, propiedad y trabajo, República, democracia y socialismo.

Este prefacio se puede entender como una pequeña guía para no perderse cuando empiecen a aparecer las ramificaciones, que espero no resulten excesivas. Si ahora hemos mostrado la importancia de los vínculos entre el derecho al trabajo y el sufragio universal para el devenir Segunda República, en lo sucesivo intentaremos hacer algo similar para explicar cómo surge y se desarrolla la propia idea del derecho al trabajo. Lo que quiero decir es que, en lugar de avanzar rectos, iremos haciendo una suerte de vaivén, yendo de un lado a otro de ese eje que conecta la esfera social con la esfera política, el pan con el poder de decisión, el bienestar con la libertad. La idea que nos ocupa es hija, es cierto, de un socialismo peculiar, literario, incluso fantástico (en todos los sentidos de la palabra), pero acaba transformándose en algo bien distinto. El derecho al trabajo del 48 es fruto de la unión entre ese socialismo, inicialmente apolítico, y la recuperación del discurso republicano y democrático de la Revolución Francesa. No se alcanza a entender su significación plena si se lo concibe únicamente como la garantía, por parte del Estado, de un puesto de trabajo para los desempleados. Eso está flotando en el aire, no cabe duda, pero lo que está en juego es algo distinto.

En el 48, los socialistas pretenden que la República se haga cargo de las cuestiones sociales, pero al mismo tiempo aspiran a que la esfera social esté regida por los principios igualitarios de la esfera política. Consideran que las instituciones deben garantizar a todos las condiciones materiales e inmateriales de la libertad, pero al mismo tiempo entienden que la libertad en el trabajo es la condición insoslayable de toda verdadera prosperidad. ¿Si el sufragio universal ha sido reconocido en la esfera política, por qué no reconocerlo también en la económica? ¿Si ya no somos súbditos, sino ciudadanos de la República, no deberíamos ser tratados como tales también en nuestras respectivas industrias? ¿Es posible una República que no sea democrática y social? Preguntas audaces: impertinentes y peligrosas para algunos, oportunas y necesarias para otros... presentes, en cualquier caso, en el vivero de ideas del 48. Es de este denso ecosistema de donde intentaremos rescatar al derecho al trabajo.

Índice

Resumen	xi
Prefacio	xiii
INTRODUCCIÓN	1
CAPÍTULO 1: EL DERECHO A LA EXISTENCIA EN LA REVOLUCIÓN FRANCESA	11
1. El descubrimiento de la piedra filosofal	13
1.1. Las comunidades de comercio, artes y oficios	13
1.2. El derecho a trabajar de Turgot	18
1.3. Economía política y trabajo moderno	23
1.4. Ese inmenso y precioso semillero	32
2. La productividad del tercer estado	39
2.1. Los trabajadores útiles y los privilegiados	39
2.2. La nación y el individuo	46
2.3. Los privilegios y la propiedad	50
2.4. Gente respetable e instrumentos de trabajo	53
2.5. Ciudadanos activos y pasivos	58
3. Los derechos del hombre y del ciudadano	65
3.1. La Asamblea nacional y la municipalidad de París	65
3.2. La abolición de los privilegios y la Declaración de derechos	68

3.3. Los proyectos de Declaración.....	72
3.4. La marcha sobre Versalles y la ley marcial.....	79
4. El Comité para la extinción de la mendicidad.....	86
4.1. El surgimiento del Comité.....	86
4.2. El Plan de trabajo.....	90
4.3. El Primer Informe.....	94
4.4. El Cuarto Informe.....	97
4.5. El Sexto Informe.....	102
4.6. Libertad de trabajo y derecho a la asistencia.....	103
5. Capitalismo utópico y fusiles.....	107
5.1. El decreto de Allarde.....	107
5.2. La ley Le Chapelier.....	110
5.3. La masacre del Champ-de-Mars.....	114
5.4. La Constitución de 1791.....	116
5.5. Le Chapelier y Robespierre.....	117
6. La rueda de la Revolución.....	120
6.1. El sufragio censitario y los derechos del hombre.....	120
6.2. De la Asamblea legislativa a la Convención.....	126
6.3. El primero de los derechos del hombre.....	130

7. Los <i>sans-culottes</i>	137
7.1. ¿Qué es un <i>sans-culotte</i> ?	137
7.2. Las supuestas contradicciones y confusiones de los <i>sans-culottes</i>	142
7.3. Pena de muerte para los herejes.....	149
8. En torno a la Constitución de 1793	151
8.1. Nuevos proyectos de Declaración	151
8.2. El proyecto de Robespierre.....	158
8.3. La economía política popular de Robespierre	164
8.4. Excurso sobre la democracia	178
8.5. Las jornadas del 31 de mayo y 2 de junio de 1793.....	180
8.6. La Declaración de derechos de 1793	184
8.7. La Convención <i>montagnarde</i>	187
9. La reacción de Termidor.....	191
9.1. Gracchus Babeuf, Boissy D’Anglas y Thomas Paine	191
9.2. Excurso sobre el manuscrito de Babeuf	198
10. Tres proyectos sociales.....	199
CAPÍTULO 2: EL SURGIMIENTO DEL SOCIALISMO JACOBINO	205
1. Las nuevas leyes civiles.....	207
1.1. Lo civil en el Código civil	207

1.2. Derecho natural y leyes positivas	209
1.3. Leyes civiles y leyes políticas en Montesquieu.....	210
1.4. Leyes civiles y leyes políticas en Portalis	212
1.5. Personas y ciudadanos	217
1.6. La libertad de los modernos	219
1.7. La propiedad y el trabajo	220
2. El contrato de arrendamiento de obra e industria	224
2.1. El contrato de arrendamiento.....	224
2.2. El arrendamiento de obra y los servicios de los criados.....	226
2.3. El carácter privado de la prestación de servicios.....	229
2.4. La dualidad del arrendamiento de obra	230
2.5. El cambio introducido por el Código	231
2.6. <i>Gens de travail y entrepreneurs d'ouvrages</i>	236
3. El delito de coalición	242
3.1. El derecho de asociación	242
3.2. La ley Le Chapelier después de 1793	243
3.3. La prohibición de las coaliciones en 1803.....	246
3.4. La asociación y la coalición en el Código penal de 1810.....	248
3.5. El delito de coalición después de 1848.....	249

4. Transformaciones en el mundo del trabajo.....	254
4.1. Condiciones de trabajo y de vida.....	254
4.2. Las corporaciones	256
4.3. El <i>livret ouvrier</i>	258
4.4. Los tribunales laborales	260
5. Los críticos con el nuevo orden.....	263
5.1 Saint-Simon, Sismondi y Fourier	263
5.2. Saint-Simon y los zánganos.....	266
5.3. Sismondi y el palo de escoba.....	270
5.4. Fourier y la civilización.....	277
6. La Revolución de 1830.....	288
6.1. Las promesas de libertad	288
6.2. La fábula de Menenio	292
6.3. Socialismo y republicanismo.....	296
7. De París a Lyon	302
7.1. Los <i>canuts</i> entre 1831 y 1834.....	302
7.2. La asociación	307
7.3. La segunda revuelta de los <i>canuts</i>	311
8. Socialismo y republicanismo en la Monarquía de julio	314

8.1. De las leyes de septiembre a la insurrección de 1839	314
8.2. La prensa obrera	317
8.3. La cuestión social	325
8.4. Proudhon y la propiedad.....	329
8.5. Blanc y la organización del trabajo	334
8.6. A cada cual según su capacidad, a cada capacidad según sus obras	341
8.7. De cada cual según sus capacidades, a cada cual según sus necesidades	343
8.8. Justicia productiva: otra forma de entender derechos y deberes	351
8.9. La República al servicio del socialismo	354
8.10. Un socialista jacobino.....	359
9. El derecho al trabajo entre 1836 y 1845	362
9.1. La polémica entre el <i>Journal des débats</i> y Vincens	362
9.2. El artículo de Paget.....	365
9.3. Los artículos de Considerant	368
9.4. Los redactores de <i>La Phalange</i> contra Arago	374
9.5. Proudhon y Dameth.....	380
9.6. El artículo de Pompéry	382
9.7. Flora Tristán y la Unión obrera	384
9.8. El socialismo de <i>La Réforme</i>	394

9.9. Blanc y Lamartine	400
9.10. El manifiesto de <i>La Démocratie pacifique</i>	404
9.11. <i>L'Atelier</i> y los derechos del trabajo	407
9.12. El artículo de Lamartine	412
9.13. El artículo de Fix	417
9.14. Bastiat contra Lamartine.....	419
9.15. Los artículos de Cantagrel	422
9.16. El manifiesto de <i>La Réforme</i>	425
10. El sufragio universal y la democracia.....	428
10.1. La invención del sufragio universal.....	428
10.2. La palabra democracia.....	433
10.3. La democracia en la Monarquía de julio	435
CAPÍTULO 3: EL DERECHO AL TRABAJO EN 1848	443
1. El Gobierno provisional de febrero	445
2. Primeras decisiones	449
2.1. El decreto que garantiza el derecho al trabajo.....	449
2.2. Apunte sobre la popularidad de la expresión ‘derecho al trabajo’	459
2.3. La bandera roja	463
2.4. El apoyo del socialismo y del comunismo al gobierno	464

2.5. Los talleres nacionales y el Luxemburgo	470
3. Las grandes manifestaciones	478
4. De las elecciones de abril a las jornadas de junio.....	484
5. El primer proyecto de Constitución.....	489
6. El derecho al trabajo y las jornadas de junio	492
7. La expulsión de la Declaración de derechos	498
7.1. El segundo proyecto de Constitución	498
7.2. La intervención de Cousin.....	501
8. El debate parlamentario en torno al derecho al trabajo	502
8.1. El debate más largo y solemne	502
8.2. La enmienda de Mathieu de la Drôme.....	503
8.3. Las cuatro posturas	508
8.4. Los economistas: el liberalismo reaccionario.....	510
8.5. Los burgueses: el problema de cómo mandar	514
8.6. Los <i>montagnards</i> : incomprensión teñida de sentimentalismo	527
8.7. Los socialistas: la República al servicio de los trabajadores	534
8.8. El discurso tardío de Pyat	550
9. De la Constitución a Napoleón.....	555
10. Marx y el derecho al trabajo	557

10.1. La tragedia y la farsa	557
10.2. De la fórmula torpemente enunciada a la apropiación de los medios de producción	563
10.3. El derecho a la pereza.....	565
CONCLUSIONES	571
CONCLUSIONS	583
BIBLIOGRAFÍA	593
Referencias bibliográficas	595
<i>Encyclopédie</i>	626
Publicaciones periódicas.....	626
Discursos parlamentarios.....	628
Textos jurídicos	629

Introducción

Introducción

El derecho al trabajo se reconoce en el artículo 23(1) de la Declaración Universal de los Derechos Humanos (1948):

Toda persona tiene derecho al trabajo, a la libre elección de su trabajo, a condiciones equitativas y satisfactorias de trabajo y a la protección contra el desempleo.

A pesar de no tener fuerza jurídica en sí misma, la Declaración ha servido de referencia para muchos tratados de Derecho internacional, así como para la elaboración de diversas constituciones en todo el mundo. Entre los primeros, el derecho al trabajo figura, por ejemplo, en el artículo 1 de la Carta Social Europea (1961; revisada en 1996) y en el artículo 6 del Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales (1966).¹ Por otra parte, está reconocido —entre otras— en las constituciones de Italia, Japón, India, Noruega, Francia, Suecia, Portugal, España, México, China, Brasil, Bélgica y Argentina.

Esta amplia presencia del derecho al trabajo en los textos jurídicos nacionales e internacionales contrasta con la insuficiencia de los mecanismos institucionales destinados a garantizarlo. Además, el nivel de discrepancias sobre el contenido específico del derecho es mayor que en otros casos. En el Reino Unido, el derecho al trabajo suele significar, simplemente, permiso para trabajar: es el derecho a firmar un contrato de trabajo. En los Estados Unidos, es el derecho a no afiliarse a un sindicato.²

En cualquier caso, el significado del derecho al trabajo que prevalece a nivel internacional es el expresado en la mencionada Declaración de 1948. Se interpreta como el compromiso, por parte del Estado, a emprender acciones encaminadas a la reducción del desempleo involuntario, incluyendo (a) libre elección de empleo, (b) trabajo digno, garantizado a través de una serie de derechos laborales, y (c) protección frente al desempleo. El derecho a elegir libremente una profesión (a) y las prestaciones por

¹ Para más información, véase O’Cinneide (2015: 99-122).

² Sobre la historia del derecho al trabajo en Estados Unidos, véase Cedric de Leon (2015).

desempleo (c) pueden incluirse dentro de los derechos laborales (b): tienen que ver con el acceso al trabajo y la ausencia de trabajo, no con su desarrollo, pero no son sustancialmente diferentes de las demás condiciones que hacen digno el trabajo. Por lo tanto, en aras de la simplicidad, se puede afirmar que el derecho al trabajo consta actualmente de dos elementos: la extensión del trabajo asalariado y el fomento del trabajo digno o no explotador.

La segunda característica es tan necesaria como la primera para poder hablar de derecho al trabajo. Como señala Virginia Mantouvalou, “para que el derecho al trabajo contribuya positivamente a una lista de derechos humanos, debe concebirse como el derecho a un trabajo no explotador” (Mantouvalou, 2015: 39). Pues bien, creo que el estudio de la historia del derecho al trabajo, especialmente desde la Revolución Francesa hasta 1848, puede contribuir a ensanchar el debate sobre la mejor manera de entender este trabajo no explotador.

* * *

El objetivo principal de esta tesis es relatar el nacimiento y los primeros pasos del derecho al trabajo. En el título he preferido hablar de orígenes, en plural, porque no me limito a registrar las primeras apariciones de la expresión, sino que intento dibujar el contexto más amplio que las hace posibles.

Es habitual, no solo entre los filósofos, sino también entre los propios historiadores, emplear la expresión ‘derecho al trabajo’ para hacer referencia a ideas que fueron expresadas, en su época, con otras palabras, como ‘asistencia a través del trabajo’, ‘garantía de trabajo’ o similares. No pretendo afirmar que sea ilegítimo hacerlo, pero sí quiero advertir que esta investigación otorga bastante importancia a la presencia o no de la expresión en su literalidad. No con un afán arqueológico, sino debido a la sospecha de que, en este caso, el uso de las palabras influye decisivamente en el sentido de las ideas.

El ‘derecho al trabajo’ nace y se desarrolla en Francia. Más allá de una primera aparición aislada en un manuscrito de Babeuf, es Fourier —en 1808 y otros escritos anteriores, y sobre todo en 1822— quien introduce la expresión. Esta permanece muy

vinculada a la escuela fourierista hasta 1848, momento en el que se populariza, modificándose notablemente su significado. El hecho de que la tesis se centre exclusivamente en Francia, por lo tanto, no se debe solamente a los gustos o preferencias de quien escribe, sino que es una decisión impuesta por el objeto de estudio.

Las ideas centrales de esta investigación son, básicamente, las dos siguientes: a) el derecho al trabajo surge en la sociedad francesa post-revolucionaria, en el seno de un socialismo que, no por casualidad, siente desconfianza hacia todo lo que tiene que ver con la política; b) la recuperación del discurso republicano, que se produce en Francia a raíz de la Revolución de 1830, da lugar a un nuevo tipo de socialismo, que en 1848 hace una interpretación jacobina del derecho al trabajo.

La exposición es cronológica, y está dividida en tres capítulos. Cada uno se compone de diez secciones, que a su vez suelen dividirse en varios apartados.

En el primer capítulo, explico la importancia que el discurso de los derechos naturales del hombre tiene en el desarrollo de la Revolución Francesa. Me centro, especialmente, en el programa político desarrollado durante la Convención *montagnarde*, al que podemos llamar, siguiendo a Robespierre, “economía política popular”. Este programa antepone la garantía de la libertad y del derecho a la existencia —a todos los miembros de la República— no solo a las prerrogativas del viejo orden feudal, sino también a aquellas que tienen que ver con las grandes concentraciones de propiedad.

En el segundo capítulo empiezo explicando, aunque sea de forma parcial, la reconfiguración de la sociedad francesa después de la Revolución. Doy cuenta, a continuación, del socialismo de Charles Fourier, en el que surge la idea del derecho al trabajo. Me ocupo, en fin, de la forma en que, después de 1830, se produce la unión entre los tres elementos siguientes: el socialismo, inicialmente apolítico; la recuperación del discurso republicano de la Revolución Francesa; y las ideas y preocupaciones de los movimientos populares. Surge entonces un socialismo al que se puede llamar jacobino, y cuyo exponente más destacado es Louis Blanc.

El tercer capítulo gira en torno a la Revolución de 1848 en Francia. Considerant, el principal discípulo de Fourier, contribuye entonces a que el derecho al trabajo sea incluido en el primer proyecto de la futura Constitución. Poco después, los trabajadores de París, descontentos y apremiados por la escasa dimensión social de la nueva República, inician una insurrección, que es aplastada por las fuerzas del orden. A partir de ese momento, el derecho al trabajo queda asociado a los insurrectos y al socialismo, y en consecuencia es expulsado del texto constitucional. Si bien algunos herederos superficiales de los *montagnards* pretenden defender el derecho al trabajo renunciando a las ideas socialistas, hay quienes son capaces de explicar que el socialismo, bien entendido, es el verdadero continuador del discurso democrático de la Revolución Francesa.

Hay dos cosas que escapan al objeto de esta tesis. Por un lado, es indudable que podrían establecerse conexiones interesantes entre los orígenes del derecho al trabajo en Francia (1789-1848) y la génesis de ideas muy similares en otros países, durante el mismo período.³ Por otra parte, dado que la historia del derecho al trabajo no termina en 1848, sería pertinente explicar su evolución desde ese año hasta hoy.⁴

Este es, en resumen, el contenido general de la investigación. En cuanto a las contribuciones de la misma —esto es, cuál es el sentido y el alcance de la tesis—,

³ Sobre el jacobinismo inglés durante el período 1792-1796, y su persistencia en el movimiento obrero inglés de principios del siglo XIX, véase Thompson (2012), capítulos 5 y 16. En otros países, las conexiones entre el republicanismo democrático y las ideas socialistas tardan más tiempo en desarrollarse. Sobre la historia del *labor republicanism* en Estados Unidos, desde el primer agrarismo hasta los Knights of Labor, véase Gourevitch (2015), capítulos 3 y 4. No leo alemán, así que en este caso no puedo hacer indicaciones relevantes. Me limito a señalar la peculiar unión que Fichte establece, en su filosofía política, entre las ideas republicanas y el socialismo: véase Fichte (2012) y Léon (1914). Sobre el republicanismo de Marx, así como sobre el olvido de la tradición republicana en la socialdemocracia alemana del siglo XIX, véase Domènech (2004), capítulo 4; más recientemente, sobre el primer tema, véase Leipold (2017). Sobre las conexiones de los bolcheviques con los jacobinos, se pueden consultar los artículos de Albert Mathiez sobre el asunto, recopilados por Yannick Bosc y Florence Gauthier (2017).

⁴ Una breve historia del derecho al trabajo, desde Fourier hasta su reconocimiento en el Derecho internacional público, pasando por las dos revoluciones francesas, el comunismo del siglo XX, las políticas del New Deal y el caso sueco, se puede encontrar en Harvey (1998: 1-46). Sobre el derecho al trabajo en la actualidad, véase, entre otros: Caracuel (1979: 5-39), Campbell (1983: 171-192), Peces-Barba (1990: 3-10), Gil y Gil (2012: 949-1015).

indico a continuación las que creo que son las tres principales aportaciones. En cualquier caso, para más detalles, remito al lector a las conclusiones.

La primera aportación está directamente relacionada con el objeto de estudio. Quien esté interesado en la historia del derecho al trabajo puede encontrar aquí un análisis detallado de su génesis y desarrollo. En el capítulo 1, su aparición aislada en Babeuf (apartado 9.2). En el capítulo 2, su surgimiento en Fourier (apartado 5.4), así como las discusiones en torno al mismo entre 1836 y 1845 (sección 9). En el capítulo 3, su reconocimiento en febrero (apartados 2.1 y 2.2) y su significado después de junio (secciones 6, 7 y 8). Más allá de esto, la tesis permite comprender la significación histórica del derecho en el 48 y, en particular, su conexión con el derecho a la existencia de la Revolución Francesa.

Una segunda aportación de la tesis es la traducción —del francés al español— de un buen número de textos. Muchos de ellos no estaban disponibles hasta ahora para el público hispanohablante. Me he esforzado para que las traducciones sean precisas y, al mismo tiempo, acordes con las expresiones y los usos habituales en castellano. Las citas son numerosas, y en ocasiones bastante largas. Mi pretensión es que, a través de los textos de la época, el lector pueda comprender el tipo de expresiones y de debates que existían entonces, y que en ocasiones son bastante distintos a los actuales. Espero que las aclaraciones hechas sobre ciertos términos, así como el propio relato de la historia, puedan ayudar a una mejor interpretación y comprensión de estos testimonios, ya sean textos clásicos o escritos menos conocidos.

Por último, creo que la historia que vamos a relatar, a pesar de estar centrada en Francia, y a pesar de terminar hace casi dos siglos, puede tener interés para los debates contemporáneos en filosofía política y jurídica. Permite confrontar, en particular, el derecho contemporáneo al trabajo, tal y como es ampliamente reconocido internacionalmente después de la Segunda Guerra Mundial, y el sentido más radical que este tenía en el 48. El derecho a un trabajo digno se entiende, en la actualidad, dentro de los límites del trabajo asalariado, y por lo tanto como el derecho a un trabajo subordinado al capital. Hubo un tiempo, en cambio, en que el derecho al trabajo fue el

estandarte de un proyecto de reorganización profunda de las actividades productivas, guiado por el ideal de una asociación de productores libres e iguales.

* * *

He trabajado con un buen número de fuentes primarias, que en su mayoría están disponibles en Gallica, Internet Archive y Google Libros. Detallo, a continuación, las fuentes secundarias que me han servido como referencia a la hora de orientar el estudio. No se trata de una lista exhaustiva, sino simplemente de aquellas obras que, echando la vista atrás, considero que han influido más en la interpretación que hago de las Revoluciones de 1789 y 1848, así como del período que media entre ambas.

Son muchos los libros que conectan 1789 y 1848. El más conocido, probablemente, es el de Eric Hobsbawm, *La era de la revolución (1789-1848)*. Más concretamente, en lo relativo a la asistencia pública, *Gouverner la misère. La question sociale en France (1789-1848)*, de Giovanna Procacci, relaciona el origen y la forma de abordar el pauperismo del siglo XIX con una serie de problemas no resueltos por la Revolución Francesa. En lo que respecta al derecho al trabajo, Fernand Tanghe establece interesantes vínculos entre ambas épocas en *Le droit au travail entre histoire et utopie*, aunque desde una perspectiva distinta a la de esta investigación.

Hay dos libros que han sido especialmente importantes en el enfoque de la tesis. *La libertad de todos. Una defensa de los derechos sociales*, de Ricardo García Manrique, conecta las revoluciones de 1789 y 1848 desde la teoría de los derechos fundamentales. Esta misma conexión entre las dos revoluciones francesas, pero en lo que concierne al lenguaje revolucionario y a las formas organizativas de los movimientos populares, está explicada de forma particularmente clara en el libro de William H. Sewell, *Trabajo y revolución en Francia. El lenguaje del movimiento obrero desde el Antiguo Régimen hasta 1848*.

La comprensión de la importancia de los derechos naturales en la Revolución Francesa, además de un mapa sobre los mecanismos represivos que acompañaron a la implantación de la libertad económica, se los debo al libro de Florence Gauthier, *Triomphe et mort de la Révolution des droits de l'homme et du citoyen (1789-1795-*

1802).⁵ La obra de Yannick Bosc, *La terreur des droits de l'homme. Le républicanisme de Thomas Paine et le moment thermidorien*, me ha permitido entender el significado del momento termidoriano, en particular lo mucho que tiene de reacción frente al poder igualitario de los derechos del hombre. Una explicación de la manera en que se reconfigura la sociedad francesa durante el Imperio napoleónico, así como la idea de buscar en el republicanismo de la Revolución Francesa el origen de —al menos una parte de— las ideas socialistas, las he encontrado en el libro de Antoni Domènech, *El eclipse de la fraternidad. Una revisión republicana de la tradición socialista*.

Sobre la Revolución de 1848, el historiador de referencia es Maurice Agulhon. Además de *1848 ou l'apprentissage de la République (1848-1852)*, que probablemente sea su obra más conocida, su libro *Les Quarante-huitards* contiene gran cantidad de información valiosa, incluyendo numerosos textos de la época. Más centrado en el Derecho Constitucional, me ha resultado de gran utilidad el libro de Arnaud Coutant, *1848, quand la République combattait la Démocratie*. La obra de Leo A. Loubère, *Louis Blanc. His Life and his Contribution to the Rise of French Jacobin-Socialism*, ha sido muy importante para terminar de precisar el significado histórico de la figura de Blanc.

Finalmente, *Homo Faber. Historia intelectual del trabajo, 1675-1945*, de Fernando Díez Rodríguez, me ha permitido entender el surgimiento y desarrollo de la idea moderna de trabajo. En lo que respecta a la idea de democracia antes del 48, me he basado en diversos estudios de Pierre Rosanvallon, así como en *Democracia y socialismo*, de Arthur Rosenberg.

⁵ Título en la edición original de 1992: *Triomphe et mort du droit naturel en Révolution, 1789-1795-1802*.

Capítulo 1

El derecho a la existencia en la Revolución Francesa

1. El descubrimiento de la piedra filosofal

1.1. Las comunidades de comercio, artes y oficios

En septiembre de 1774, poco después de ser nombrado controlador general de las finanzas del reino, Anne Robert Jacques Turgot impulsa un edicto que establece la libertad ilimitada del comercio del grano. La primavera siguiente estalla la “guerra de las harinas”, una serie de motines de subsistencias que se extienden por buena parte del territorio francés y que son reprimidos por el ejército.⁶ Pasados unos meses, a principios de 1776, Turgot presenta ante el Consejo del rey sus conocidos Seis Edictos. Dos de ellos generan mucha oposición, provocando su cese ese mismo verano. Son los que suprimen la corvea real (*corvée royale*) y los gremios (*jurandes et communautés de commerce, arts et métiers*).

La corvea es la realización obligatoria de trabajo no remunerado, consistente principalmente en la construcción de caminos y su mantenimiento (Conchon, 2016). Turgot propone sustituir este trabajo por la imposición de cargas fiscales. Afirma lo siguiente:

Robarle tiempo al trabajador, aunque se le pagase, equivaldría a un impuesto. Robarle tiempo sin pagarle es un doble impuesto, y resulta desproporcionado cuando recae en el simple jornalero, que solo cuenta con el trabajo de sus brazos para poder subsistir (Turgot, 1844 [1776], 2: 288).

Turgot critica la corvea por su ineficacia económica. El carácter obligatorio del trabajo y la ausencia de recompensa hacen que los resultados no sean buenos: los trabajadores van despacio y ejecutan mal las tareas. Dejan de hacer, además, sus trabajos habituales, lo que redundaría en una disminución del producto nacional. La corvea, concluye, le cuesta al pueblo y al Estado entre dos y tres veces más que si el trabajo fuera realizado a precio de mercado. Este es el sentido general de su argumentación, aunque también critica este trabajo obligatorio por su injusticia:

⁶ Véase: Meuvret (1977), Gauthier e Ikni (1988), Bouton (2000).

Todo el peso de esta carga recae, como no podría ser de otro modo, en la parte más pobre de nuestros súbditos, en aquellos que solo son propietarios de sus propios brazos e industria, en los agricultores y ganaderos. Los propietarios, casi todos privilegiados, están exentos o contribuyen muy poco.

Sin embargo, es a los propietarios a quienes les resultan útiles los caminos públicos, debido al valor que la multiplicación de las comunicaciones otorga a las producciones de sus tierras. No son los actuales agricultores, ni los jornaleros a quienes se hace trabajar, quienes se benefician. [...]

Es, pues, la clase de los propietarios de la tierra la que recoge los frutos de la construcción de los caminos; es solamente esta clase la que debe dar el adelanto, ya que será la que retire los intereses (Turgot, 1844 [1776], 2: 291).

Incluso cuando se opone a la corvea por razones morales, el telón de fondo de su pensamiento sigue siendo económico. La preocupación fundamental de Turgot es el aumento de la productividad de la agricultura. La mejora de los caminos le interesa en la medida en que esta permita una mejor distribución de los productos del campo por el conjunto del territorio francés.

El que más nos interesa, con todo, es el segundo edicto, que suprime los gremios en nombre del derecho a trabajar. Antes de centrarnos en este decreto, conviene explicar brevemente las características fundamentales de esos gremios a los que se opone Turgot. Las corporaciones que en España se llaman gremios reciben en Francia el nombre de comunidades de oficios (*communautés de métiers*). El edicto, como ya hemos dicho, habla de *jurandes et communautés de commerce, arts et métiers*. En lo que sigue explicaré brevemente el motivo de esta larga denominación, lo que nos ayudará a comprender mejor el ataque lanzado por el ministro.⁷

Las comunidades de oficios son la forma de organizar las actividades manufactureras en las ciudades. En tanto que fenómeno estrictamente urbano, tienen un peso económico relativamente minoritario. Francia es entonces un país de campesinos, y la agricultura representa el grueso de la actividad económica nacional. Incluso la industria textil en auge se desarrolla fundamentalmente en el medio rural, a cargo de campesinos pobres a

⁷ Me basaré en Sewell (1992: 37-95).

quienes los comerciantes urbanos proporcionan el material necesario. Los oficios artesanales organizados en gremios se desarrollan generalmente en pequeños talleres, en los que unos pocos trabajadores cualificados, llamados oficiales (*compagnons*), están supervisados por un maestro (*maître*). Este no desempeñaba únicamente tareas directivas, sino que es él mismo un artesano. De hecho, una de las condiciones para obtener dicho estatus es realizar una “obra maestra”, que sea evaluada positivamente por los compañeros de profesión. El maestro, además, no solo elabora las piezas, sino que también se encarga, habitualmente junto a su mujer, de vender los productos fabricados en el taller: de ahí que el edicto hable de comunidades de *comercio*, artes y oficios. Además de los oficiales, cada maestro tiene, por lo general, un aprendiz a su cargo.

Este sector corporativo ocupa una posición intermedia en la jerarquía social urbana. Por debajo de las *gens de métier* están las diversas clases de trabajadores no cualificados, las *gens de bras*, que quedan al margen del orden corporativo. Estos *hommes de peine* son, igual que los mendigos, las prostitutas, los vagabundos y los pequeños delincuentes, hombres y mujeres *sans état*. Por encima están los grandes comerciantes y financieros, los eclesiásticos, los nobles y los cargos reales o municipales, así como los profesionales de las distintas artes liberales. El trabajo de las “gentes de oficio”, aunque inferior al de las artes nobles —en las que el intelecto pesa más que la mano—, es asimismo claramente distinto del trabajo de las “gentes de brazos”. La actividad de los distintos gremios, aunque manual, se considera incluida dentro de la categoría de las artes, debido a la combinación en la misma de esfuerzo corporal y leyes de la inteligencia: de ahí que el edicto hable de comunidades de *artes* y oficios.

Los estatutos de cada gremio recogen una serie de privilegios, siendo el más importante el derecho exclusivo a ejercer el oficio en un determinado territorio, generalmente una ciudad. La ratificación jurídica de los estatutos de un oficio organizado corporativamente lo convierte en un oficio jurado (*métier juré* o *jurande*), denominado así porque a los maestros se les exige un juramento de lealtad para poder entrar. Se llama jurados (*jurés*), además, a los cargos que los maestros de un mismo oficio eligen como delegados. Se encargan de garantizar la calidad de las mercancías, solucionar conflictos laborales o representar al oficio ante las autoridades. Cuando un oficio es

reconocido como *jurande*, todos los que lo practican quedan incluidos en un “cuerpo y comunidad” (*corps et communauté*) con personalidad jurídica propia, pasando a disfrutar de una posición estable dentro de las jerarquías feudales. La pertenencia de un artesano a su oficio fija su lugar en el orden social, de un modo análogo a como lo hace, en un nivel superior, la pertenencia de los súbditos a uno de los tres *états* del reino (clero, nobleza y tercer estado). En el siglo XVIII, y especialmente en París, la mayoría de las comunidades de oficios son *métiers jurés*, aunque no todas gozan de dicho reconocimiento: de ahí que el edicto distinga entre *jurandes* y otras *communautés*. Estas últimas tienen, en cualquier caso, las mismas características esenciales que las *jurandes*.

Cada oficio suele tener asociada una cofradía, es decir, una asociación de legos, constituida bajo patronazgo de la Iglesia, para la práctica de una devoción común. Es decir, que las comunidades de oficios están unidas no solo profesionalmente, sino también desde un punto de vista espiritual. Son comunidades morales, unidas por vínculos de compromiso y hermandad. Esto no quiere decir que sean comunidades igualitarias. Los estatutos que regulan cada gremio se aplican a maestros, oficiales y aprendices por igual, pero las decisiones las toman, sobre todo, los primeros.

Tanto aprendices como oficiales están sometidos a la autoridad paternal de su maestro. El aprendiz es un joven de entre trece y veinte años. Vive en casa del artesano, y le obedece en tanto que padre de familia. La situación de los oficiales es más ambigua. De mayor edad y destreza, muchas veces tienen casa propia. Es bastante habitual, además, que cambien de maestro a lo largo del tiempo. Sin ser pupilos como los aprendices, tampoco son considerados, por lo general, como miembros de pleno derecho de las comunidades corporativas. No disfrutan, pues, de los derechos derivados de la pertenencia a la corporación, como las ayudas en caso de infortunio o enfermedad. Tanto aprendices como oficiales dependen en esto de la buena voluntad del maestro. Además, como la obtención de la categoría de maestro artesano se ve muy facilitada por los vínculos de parentesco —los hijos de maestros pagan cuotas de entrada reducidas, por ejemplo—, muchos oficiales se ven abocados a permanecer en esa situación incierta de por vida.

A medida que avanza el siglo XVIII, la situación de los oficiales se adecúa cada vez menos a la naturaleza a la par jerárquica y orgánica de las corporaciones. Aumenta la movilidad, y los trabajadores se sienten menos apegados a una casa en concreto. Los vínculos que mantienen unidas a las comunidades de oficios se debilitan. Esto dice Louis-Sébastien Mercier, en la víspera de la Revolución, a propósito de la “insubordinación”:

Es visible en el pueblo desde hace algunos años, y sobre todo en los oficios. Los aprendices y los ayudantes [*garçons*] quieren mostrarse independientes; no tienen respeto por el maestro, crean corporaciones. [...]

Antaño, cuando yo entraba en una imprenta, los ayudantes se quitaban el sombrero. Hoy se contentan con quedarse mirando, burlones; y en cuanto estás saliendo por la puerta les oyes hablar de ti de una manera más atrevida que si fueras su camarada (Mercier, 1788, 12: 196).

Las organizaciones de oficiales, que existen desde antiguo, reciben en el siglo de las luces un impulso renovado. Estas hermandades no están reconocidas jurídicamente, pero son toleradas, en la medida en que sirven para tapar los agujeros que el sistema gremial va dejando abiertos. En algunos oficios, especialmente en aquellos en los que se hace el *tour de France*, estas organizaciones dan lugar al *compagnonnage*. El *tour* es un período itinerante en el que los oficiales jóvenes que han completado su aprendizaje van de ciudad en ciudad, con el objetivo de perfeccionarse en el dominio de su arte. Las organizaciones clandestinas que conforman el *compagnonnage*, aunque dedicadas fundamentalmente a apoyar a estos jóvenes en sus viajes, tienen la función más amplia de defender los intereses de los oficiales, en ocasiones en oposición a los de sus maestros.

Hay tres sectas de *compagnons*, fuertemente hostiles entre sí: los Hijos de Salomón (*Enfants de Salomon*), los Hijos del Maestro Santiago (*Enfants de Maître Jacques*) y, como escisión de esta última, los Hijos del Padre Soubise (*Enfants de Père Soubise*), formada inicialmente por carpinteros. La forma de organización del *compagnonnage*, aunque en buena medida imita a la de las corporaciones de oficios, introduce también algunas novedades importantes. Puede decirse que son asociaciones más abiertas y, al mismo tiempo, más cerradas que las de sus maestros. Por un lado, *compagnons* de distintos oficios y ciudades forman parte de una hermandad común a escala nacional.

Sin embargo, por otra parte, oficiales del mismo oficio y ciudad pueden ser enemigos mortales si pertenecen a sectas rivales.

Las diferentes sectas de *compagnons*, junto con algunas cofradías creadas aparte de las de sus maestros, son utilizadas por los oficiales para organizar sus enfrentamientos periódicos con los jefes artesanos. Estos complots (*cabales*), como les llama Kaplan, se originan por motivos diversos. Entre los principales: oposición de los trabajadores a los despidos, aumentos de salario y rechazo a las diversas formas de control ejercidas por los maestros. Dentro de esta última forma de *cabale*, los *compagnons* suelen reclamar la libertad de decidir dónde trabajar, así como la libertad de abandonar el taller (Kaplan, 1979: 30-65).

A pesar de estos enfrentamientos, las hermandades de oficiales no cuestionan la estructura general de las corporaciones de oficios. Reclaman libertad para poder abandonar el taller, pero al mismo tiempo defienden sus cofradías, que forman parte, aunque sea informalmente, del sistema gremial. Con mayor motivo, los maestros no son favorables a la supresión de los gremios. Turgot, por lo tanto, no está proponiendo darle el golpe de gracia a una forma de organizar el trabajo caduca e insostenible, rechazada por todos. Se está oponiendo a un sistema que, a pesar de sus problemas, se encuentra firmemente asentado, y cuenta con sólidos apoyos entre maestros y oficiales por igual. La mejor prueba de ello es que, como veremos en el próximo capítulo, algunas de sus prácticas sobreviven, aunque modificadas, a lo largo de la primera mitad del siglo XIX.

1.2. El derecho a trabajar de Turgot

La exposición de motivos del edicto empieza con estas palabras:

Debemos asegurar a nuestros súbditos el goce pleno y completo de sus derechos; debemos esa protección especialmente a la clase de hombres que, sin más propiedad que su trabajo e industria, tienen tanto más la necesidad y el derecho de emplear, en toda su amplitud, los únicos recursos que les permiten subsistir (Turgot, 1776: 1).

Más adelante se añade:

Dios, al darle al hombre necesidades, al hacer que sea necesario para él recurrir al trabajo, hizo del derecho a trabajar la propiedad de todo hombre, y esta propiedad es la primera, la más sagrada y la más imprescriptible de todas.

Consideramos como uno de los primeros deberes de nuestra justicia, y como uno de los actos más dignos de nuestra caridad, liberar a nuestros súbditos de toda violación de este derecho inalienable de la humanidad: queremos revocar, por lo tanto, esas instituciones arbitrarias que no permiten a los pobres vivir de su trabajo (Turgot, 1776: 5).

Como ya hemos dicho, cada oficio tiene el monopolio sobre su respectiva actividad económica. Para Turgot, esta prerrogativa va en contra del derecho natural de todo hombre a vivir de un trabajo libremente elegido. En consecuencia, las corporaciones deben ser totalmente suprimidas. La abolición de todas las trabas y prohibiciones impuestas por las corporaciones liberará, dice el ministro, las mejores fuerzas de la naturaleza humana, reprimidas hasta entonces por costumbres y leyes perniciosas.

Podría pensarse, a la luz de lo dicho hasta ahora, que la invectiva de Turgot se debe a la denuncia ilustrada de las injusticias del sistema gremial. El problema es que la defensa de la razón y la libertad no explica, por sí sola, la voluntad de eliminar por completo las corporaciones. La crítica de los privilegios y las irracionalidades en el seno de los gremios es compatible con la defensa de su mantenimiento. Tiene que haber una razón más profunda que explique el ataque radical de Turgot.

El ministro tiene estrechas relaciones con los *philosophes*, pero pertenece de forma aún más clara, dentro de estos, al grupo de los *physiocrates*, que en la época son llamados simplemente *économistes*.⁸ Sus ideas económicas, aunque predominantes, no son compartidas por el movimiento ilustrado en su totalidad. Una de las polémicas más notorias de la Ilustración tiene que ver, justamente, con el libre comercio del grano, defendido por los fisiócratas y aplicado por Turgot, y criticado, entre otros, por Ferdinando Galiani en sus *Dialogues sur le commerce des blés* (1770), y por Gabriel Bonnot de Mably en *Du commerce des grains* (1775).

⁸ Dejo de lado la explicación, innecesaria para nuestros propósitos, de aquellos aspectos en los que Turgot discrepa de las teorías de Quesnay y sus discípulos.

Turgot no ataca los gremios (solamente) porque estos sean contrarios a la razón, sino porque defiende un modelo económico alternativo, que está en trance de devenir hegemónico. Los comerciantes, huyendo de las exigencias impuestas a los oficios en las ciudades, se sirven cada vez más del trabajo doméstico de los campesinos para impulsar sus negocios, así como de las *gens de bras* de los suburbios. Nobles y grandes burgueses se benefician de las plantaciones de café y azúcar en las colonias de las Antillas, sostenidas en el trabajo de los esclavos.⁹ Es en este contexto más amplio de desarrollo del *doux commerce* donde hay que situar el edicto de Turgot.

Si se tiene esto en cuenta, no sorprende que la liberación del trabajo de Turgot, hecha en nombre de los derechos naturales de la humanidad y cuyo objetivo declarado es mejorar la suerte de los pobres, no encierre, sin embargo, una concepción igualitaria de la naturaleza humana:

Aquellos que saben cómo funciona el comercio, saben también que toda empresa importante de tráfico o de industria exige el concurso de dos tipos de hombres; los Empresarios [*Entrepreneurs*], que avanza las materias primas, los utensilios necesarios para cada comercio; y los simples trabajadores [*simples ouvriers*], que trabajan por cuenta de los primeros, a cambio de un salario acordado. Tal es el verdadero origen de la distinción entre los Empresarios o Maestros [*Entrepreneurs ou Maîtres*] y los trabajadores u oficiales [*ouvriers ou compagnons*], la cual está fundada en la naturaleza de las cosas, y no depende en absoluto de la institución arbitraria de los oficios jurados (Turgot, 1776: 6-7).

Los maestros no son tales por una mayor destreza en la práctica de su profesión, evaluada y reconocida de acuerdo con las normas que regulan cada oficio. Los Maestros o Empresarios se distinguen de los trabajadores en que son ellos quienes arriesgan su capital, proporcionando los medios necesarios para la producción. Son ellos quienes emplean a los “simples trabajadores”. Los primeros ponen el capital a cambio de futuros beneficios, los segundos el trabajo a cambio de un salario. Esta diferencia entre dos clases de hombres se basa, dice el ministro, en “la naturaleza de las cosas”. Es decir:

⁹ Sobre la relación del fisiócrata Le Mercier de La Rivière con el comercio de ultramar, véase Gauthier (2002: 51-71; 2004: 261-283).

una vez que se eliminen las corporaciones de oficio, la diferencia persistirá o, mejor dicho, podrá al fin desarrollarse en toda su plenitud.

La eliminación de los privilegios gremiales asegurará a los *ouvriers* su derecho a trabajar, y a los *entrepreneurs* su derecho a disponer sin trabas de su propiedad. El derecho a trabajar de Turgot, por lo tanto, no es un derecho universal. Tiene el punto de mira puesto en la parte más pobre de la población, y es el complemento necesario de la libertad de empresa de los nuevos maestros. Ambas libertades forman parte de un más amplio proyecto de liberalización de toda la actividad económica. Estando regidos la producción y el intercambio por leyes físicas (eso defiende, precisamente, la fisiocracia), la forma de optimizar la riqueza de la nación es dejar todo a la acción libre de los individuos en los mercados. En cuanto a la industria, se trata de *dejar hacer* a los empresarios, de no coartar su iniciativa, a fin de que puedan negociar con los trabajadores las condiciones en las que estos trabajarán. En cuanto al comercio, se trata de *dejar pasar* las mercancías, de no imponerles aranceles arbitrarios, que atentan contra el derecho de propiedad y matan la industria. *Laissez faire, laissez passer, le monde va de lui-même.*

La supresión de las corporaciones anunciada en este edicto se encuentra con la oposición del Parlamento de París —el tribunal supremo del reino—, compuesto por miembros de la nobleza.¹⁰ Así argumenta Antoine-Louis Seguier, abogado anti-ilustrado, el 12 de marzo de 1776:

La libertad [...] no debe entenderse como una libertad ilimitada [*indéfinie*] que no conoce otras leyes que sus caprichos, que no admite otras reglas que las que hace ella misma. Esta clase de libertad no es otra cosa que una verdadera independencia que pronto se transformará en libertinaje, abriendo la puerta a todo tipo de abusos.

[...] en un Estado bien ordenado [*État policé*], con verdadera libertad, no puede haber otra libertad que la que existe bajo la autoridad de la ley. Las saludables restricciones [*entraves*] que la ley impone no son un obstáculo al uso que puede hacerse de ella; son una previsión [*prévoyance*] contra todos

¹⁰ Para la recepción del edicto en el mundo corporativo, véase Kaplan (1986: 176-228).

los abusos que la independencia trae consigo (Flammermont, 1898, 3: 344-345).

Sin corporaciones para guiarlos y disciplinarlos, los artesanos dejarían de perseguir la perfección en su oficio, se extraviarían en empresas por encima de sus capacidades y, buscando solamente su interés particular, terminarían siendo deshonestos. El magistrado considera que la abolición de las corporaciones, lejos de estimular la industria y el comercio, liberaría las peores pasiones humanas, amenazando con ello el orden social en su conjunto. El ataque de Turgot es inaceptable para la nobleza, conviene aclararlo, no porque esta tenga especial simpatía por las artes mecánicas; más bien todo lo contrario. El ataque es inasumible porque, poniendo en cuestión las corporaciones, el ministro amenaza la estructura social jerárquica de la que aquellas forman parte.

Jacques Necker, el sucesor de Turgot al frente de las finanzas del reino, abandona estos proyectos liberalizadores. Las corporaciones son reestablecidas de forma casi inmediata, aunque la nueva legislación, promulgada entre 1776 y 1780, reduce las cuotas de entrada y el número de corporaciones, entre otras medidas. El desmantelamiento de Turgot se sustituye por la remodelación de Necker. Habrá que esperar a la Revolución Francesa para que el derecho a trabajar libremente vuelva a aparecer en escena.

Llegados a este punto, conviene hacer una aclaración terminológica. El derecho a trabajar de Turgot equivale a lo que habitualmente se llama “libertad de trabajo”, y es un derecho bastante distinto al derecho al trabajo que nos ocupará a partir del segundo capítulo. Todavía no hemos encontrado, pues, el punto de partida de nuestra historia. El derecho al trabajo del siglo XIX es más una reacción frente a la extensión del derecho a trabajar de Turgot que un heredero del mismo. De todas formas, si nos hemos detenido con cierto detalle en el edicto de Turgot no es solamente porque aparezca la expresión, sino, y sobre todo, porque es necesario para entender cabalmente lo que viene después.

El ministro, seguramente sin plena consciencia de lo que está en juego, pone sobre la mesa una figura que, a veces defendida, a veces combatida, más adelante resignificada, estará en el centro de las disputas políticas e ideológicas de los años siguientes. La generalización de la libertad de trabajo desata unas fuerzas y genera unos antagonismos que Turgot pudo tal vez intuir, pero que en sentido estricto pertenecen a un mundo que

difiere considerablemente del suyo. Eso es algo que espero se vaya aclarando a medida que avance la historia. Pero conviene ir paso a paso. Antes de continuar, me parece conveniente clarificar, aunque sea de forma breve, el tipo de trabajo que está contenido en la idea de que todos tienen derecho a trabajar libremente. Aunque nuestro relato está circunscrito a Francia, en el próximo apartado haremos una excepción y dirigiremos la mirada un poco más al norte, a fin de explicar la nueva idea de trabajo desarrollada por la economía política en el siglo XVIII.

1.3. Economía política y trabajo moderno

El mismo año en que Turgot publica sus Seis Edictos, aparece al otro lado del Canal un libro que capta y desarrolla, como ningún otro hasta la fecha, la nueva forma en que se entiende el trabajo en la Modernidad. Se trata de la obra más conocida de Adam Smith, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, que empieza con estas palabras:

El trabajo anual de cada nación es el fondo del que se deriva todo el suministro de cosas necesarias y convenientes para la vida que la nación consume anualmente (Smith, 1981 [1776], 1: Intro.1).

En la primera frase de una obra encargada de investigar las causas de la riqueza de las naciones, su autor afirma que las cosas necesarias y convenientes para la vida —que poco después identificará con dicha riqueza nacional— son creadas por el trabajo. Esta afirmación descansa en un presupuesto que, si bien hoy está firmemente asentado y nos resulta de lo más natural, suponía una novedad en la época de Smith. Me refiero a la idea de que la abundancia de aquello necesario y conveniente para la vida es uno de los objetivos centrales de la política, y de que el examen de sus causas puede ser objeto de investigación científica.

Smith entiende su investigación sobre la historia de la riqueza como la base sobre la que es posible construir una “ciencia del legislador”, unos principios filosóficos de buen gobierno basados en la experiencia.¹¹ Los gobiernos harán bien en tener en cuenta los

¹¹ Sobre la continuidad entre la filosofía moral, la teoría del buen gobierno y la economía política de Smith, véase Méndez Baiges (2004: 37-130).

conocimientos que les ofrece este saber si quieren favorecer el crecimiento de la riqueza nacional, que según Smith corre parejo al desarrollo del comercio. Solo así podrán situar a su país en la senda del progreso, en interés de los ciudadanos y del Estado por igual. De Smith en adelante, los economistas, nuevos consejeros de príncipes, pretenderán convencer a los soberanos de que la gloria de la nación se juega más en la expansión de los mercados que en la fuerza de la espada.

Pero volvamos a la idea que nos interesa a nosotros, recogida en la frase arriba citada. Con ella Smith favorece la aparición del concepto moderno de trabajo. Esto no quiere decir que Smith lo haya creado *ex nihilo*.¹² Ya los mercantilistas, entre los que cabe destacar al napolitano Antonio Genovesi, habían relacionado el trabajo con el desarrollo del comercio y el progreso de la sociedad. En Francia, los fisiócratas habían afinado el análisis.¹³ En cualquier caso, no es exagerado afirmar que es el filósofo escocés quien más decisivamente contribuye a la formación de un concepto de trabajo independiente de los sujetos que lo realizan, un trabajo abstracto considerado ante todo en su dimensión económica.

Para Smith, el trabajo no es la actividad concreta del agricultor o del artesano —el esfuerzo físico que transforma materialmente el mundo—, sino aquello que contienen las cosas necesarias y convenientes para la vida. Este concepto de trabajo no es el resultado de examinar cuáles son las características compartidas por las distintas prácticas de aquellos que trabajan. No recoge aquello que tienen de mínimo denominador común, pongamos, la labranza del campo, la fabricación de zapatos y la impartición de justicia. No surge de un proceso inductivo, sino que es un concepto instrumental, necesario para una investigación que tiene como objetivo descubrir el secreto de la riqueza de las naciones y encuentra en el trabajo su fuente, y también su vara de medir. En efecto, al ser el trabajo la actividad que crea todas las cosas necesarias y convenientes para la vida, es también, para los economistas clásicos posteriores a

¹² Sobre aquello que la obra económica de Smith debe a sus predecesores, véase: Rosanvallon (2006a: 61-65), Schumpeter (2015: 223-236).

¹³ Sobre la concepción del trabajo en Genovesi y los fisiócratas, véase Díez Rodríguez (2014: 21-41). Una sencilla introducción a las ideas de la escuela fisiocrática puede encontrarse en Meek (1975: 9-42).

Smith, el criterio fundamental que permite comparar dichas cosas entre sí a la hora de intercambiarlas. Como dice Dominique Méda, “el trabajo aparece como un instrumento de cálculo y medida, como un instrumento cuya cualidad esencial es permitir el intercambio” (Méda, 1998: 54).

Pero Smith no se detiene ahí. Ya en la introducción señala que la riqueza nacional depende en última instancia de dos factores. Es el resultado, por un lado, de la habilidad, destreza y juicio con los que se realiza el trabajo. Tiene que ver, por otra parte, con la proporción entre el número de quienes están empleados en un trabajo productivo y quienes no lo están. Los libros primero y segundo están dedicados, respectivamente, al examen de estos dos factores.

Según Smith, el primero es el más importante: la riqueza nacional depende más de la productividad del trabajo que de la proporción entre el número de trabajadores productivos e improductivos. La causa principal del aumento de la productividad, añade el filósofo, es la división del trabajo. Esta división va ligada a la acumulación de bienes en algunas manos, y a la consiguiente mercantilización del trabajo:

Tan pronto como el *stock* se ha acumulado en manos de determinadas personas, lo natural es que algunas de ellas lo empleen en poner a trabajar a gentes laboriosas [*industrious people*], a quienes suministrarán materiales y subsistencia, con el fin de obtener un beneficio de la venta de su trabajo, o de lo que su trabajo añade al valor de los materiales (Smith, 1981 [1776], 1: I.vi.5).

La acumulación de *stock*, unida al trabajo mercantil, da lugar a la creación del capital. Es a propósito de este proceso de formación de capitales que Smith se ocupa del segundo de los factores mencionados:

Hay un tipo de trabajo que aumenta el valor del sujeto al que se le concede, hay otro que no tiene ese efecto. El primero, en tanto produce un valor, puede llamarse trabajo productivo; el segundo, trabajo improductivo (Smith, 1982 [1776], 1: II.iii.1).

Si Smith empezaba el libro señalando que la riqueza nacional es creada por el trabajo, ahora precisa esta afirmación: la riqueza mensurable, aquella que puede distribuirse entre las diferentes clases sociales, deriva de aquel trabajo que crea valor, del trabajo útil o productivo.

El empleo del *stock* acumulado con fines productivos convierte a este *stock* en capital, mientras que su empleo para consumo individual hace que deje de ser capital:

Cualquiera que sea la parte de su *stock* que un hombre emplea como capital, siempre espera que este le sea devuelto con un beneficio. Por lo tanto, lo emplea solamente en mantener a manos productivas; después de haber servido como un capital para él, constituye un salario [*revenue*] para ellos. Cada vez que emplea una parte de dicho *stock* en mantener manos improductivas de cualquier tipo, esta parte es, a partir de ese momento, retirada de su capital, y colocada en la parte de su *stock* reservada al consumo inmediato (Smith, 1981 [1776], 1: II.iii.6).

Una misma cosa (el dinero incluido), si es empleada para dos fines distintos, tiene dos naturalezas distintas. Si la función del *stock* es obtener beneficios, acumular más *stock*, entonces es capital, y el trabajo que se emplee para alcanzar ese fin es productivo. Si el *stock* se usa únicamente para satisfacer necesidades individuales, entonces no es capital, y el trabajo empleado es improductivo. El trabajo de pintar un cuadro, pongamos por caso, es productivo si el resultado final se acaba vendiendo en el mercado y enriquece al marchante. Es improductivo si se trata de un pintor aficionado, pero también si el cuadro lo encarga un mecenas para exponerlo en su colección privada o ponerlo a disposición del público. El encargo del mecenas, en la medida en que el cuadro no genera beneficios económicos para el empleador, involucra un trabajo tan improductivo como el de quien se dedica a pintar por diversión.

Quienes realizan el trabajo productivo, dice Smith, mantienen a los demás habitantes de la nación:

Tanto los trabajadores productivos como los improductivos, así como los que no trabajan en absoluto, son mantenidos por igual con el producto anual [*annual produce*] de la tierra [*the land*] y el trabajo del país. [...] todo el producto anual, si exceptuamos las producciones espontáneas de la Tierra [*the earth*], es el efecto del trabajo productivo (Smith, 1981 [1776], 1: II.iii.3).

Los trabajadores productivos son todos aquellos que producen bienes económicos susceptibles de intercambio mercantil: los agricultores —como sostienen los fisiócratas—, pero también quienes se dedican a la manufactura. Son trabajadores productivos, además, las diferentes clases de comerciantes y transportistas, pues permiten que dichos bienes económicos realicen su valor en los mercados. Es

improductivo, entre otros, el trabajo de los sirvientes y el de los diferentes servidores públicos, desde el ejército a la judicatura. Muchos de estos trabajos improductivos son muy necesarios para la nación, y algunos se encuentran además entre los más honorables y respetados, dice Smith, pero eso no quita que, desde el punto de vista de la economía política, todos ellos sean igualmente improductivos.

Una persona se enriquece cuando emplea a gran número de trabajadores manufactureros y se empobrece cuando tiene que sostener a un gran número de criados. Esos criados pueden realizar trabajos muy útiles desde el punto de vista de los valores de uso creados, pero suponen siempre un gasto económico para quien emplea sus servicios. Desde el punto de vista del empleador, los sirvientes son siempre improductivos, por necesarios que puedan resultarle, mientras que los trabajadores que producen mercancías, en la medida en que estas sean posteriormente vendidas en los mercados, contribuyen a que su capital aumente. De la misma manera, la nación debe tener en cuenta la proporción entre el número de trabajadores productivos e improductivos, señala Smith, a fin de no hacer aumentar excesivamente el número de aquellos que viven a costa del producto anual de la nación, sin haber contribuido a su creación.

No nos interesa profundizar en qué entiende exactamente Smith por trabajo productivo e improductivo, algo que ha sido muchas veces malinterpretado y que es ambiguo en el propio autor (véase Marx, 1980 [1862-1863], 1: 137-281). Es una distinción que Smith toma de los fisiócratas, aunque para dotarla de un nuevo significado. Detenernos en ella nos llevaría a examinar aquello que tiene de intervención política contra determinados grupos sociales, o a favor del desarrollo de determinados sectores económicos (véase Rosanvallon, 2006a: 81-84). Ambas cuestiones van más allá de nuestro objeto de estudio. Independientemente de su ambigüedad o de su dimensión ideológica, la importancia de esta distinción para nosotros reside en que, a partir de entonces, el trabajo tenderá a asimilarse al trabajo productivo.

Resumamos lo dicho hasta el momento. Smith expone, de forma más clara y precisa que sus predecesores, la idea de que —en la sociedad comercial moderna— el trabajo que realmente contribuye a la riqueza de la nación es el trabajo productivo, el trabajo asalariado que produce plusvalía. Esta será la idea de trabajo con la que operará toda la

economía política clásica posterior. Más allá del campo de la economía, el trabajo productivo se convertirá en el núcleo del concepto moderno de trabajo.

Demos ahora un paso más. Se puede decir, a la luz de todo lo anterior, que la ciencia nueva de la economía política y la categoría instrumental de trabajo surgen y se desarrollan a la vez, como parte de un mismo proceso. Ambas son hijas de la incipiente revolución industrial, y de los esfuerzos teóricos por comprender el cambio que se está produciendo. Expliquemos con un poco más de detalle este parto gemelar.

Por un lado, la aparición de una disciplina como la “economía política”, cuyo nombre es el resultado de una paradójica conjunción entre el arte de gobernar un *oikos* (economía) y el estudio de las distintas formas de gobernar una *polis* (política), hubiera sido impensable en una sociedad agrícola tradicional, como lo era la sociedad feudal. En el campo, la hacienda era el centro de la economía, y en la ciudad el trabajo artesanal se realizaba en pequeños talleres bajo la autoridad paternal del maestro. Los gobernantes se preocupaban de las finanzas del reino, pero el trabajo y su forma de organización eran vistos como algo que poco tenía que ver con las mismas. La economía política solo podía surgir en un momento en que las actividades productivas y distributivas salen de la casa y su cotidianidad y empiezan a ocupar el espacio público. Es esta transformación social lo que posibilita que la economía deje de ser el gobierno de los propietarios y maestros sobre el *oikos*, y se convierta en la preocupación primera de quienes se encargan de la administración de la *polis*.

Al mismo tiempo, como decíamos, se crea la idea moderna de trabajo. Sería inadecuado pensar que los economistas del XVIII se apropiaron de un concepto preexistente de trabajo, y que después lo recortan hasta conseguir hacerlo útil a sus propósitos teóricos. Las distinciones entre trabajo y trabajo asalariado, o entre trabajo y empleo, son posteriores a la creación del concepto moderno de trabajo. Como explica Méda:

No conviene pensar, como todavía suele hacerse a menudo hoy en día, que los economistas hayan procedido a restringir una realidad y un concepto del trabajo, que de hecho habrían sido más amplios y ricos, una realidad que la economía habría recortado de algún modo. Sería un sinsentido, porque tal realidad o concepto más amplios del trabajo no existían por entonces, ni en sí, ni como representación (Méda, 1998: 56).

El mundo del trabajo en el Antiguo Régimen era de una gran pluralidad. Los trabajos urbanos estaban organizados en oficios cerrados, cada uno con sus normas particulares. Las normas que debían seguirse para hacer buenos zapatos eran unas, las normas que regulaban la fabricación de muebles eran otras distintas, y así sucesivamente. El objetivo último de cada gremio, al menos el declarado, era alcanzar la perfección en el desempeño del oficio. Lo único que los unía entre sí era su mayor estatus respecto a las tareas mecánicas de las *gens de bras* y su menor estatus respecto a las artes liberales. A su vez, estas normas de los oficios urbanos nada tenían que ver con las normas que regulaban el trabajo en el campo, en buena medida determinadas por el clima y las estaciones. El campesino y el trabajador urbano vivían en dos mundos distintos. En este contexto de oficios regulados y agricultura de subsistencia, y de divorcio entre la ciudad y el campo, no tenía mucho sentido pretender descubrir las leyes que regulaban *el* trabajo.

Este paso solo es posible si se acompaña de un proyecto de desarrollo social, que esté en grado de superar las determinaciones impuestas por la naturaleza y por la vieja sociedad. Ese es precisamente el tipo de proyecto que tienen en mente los economistas. El concepto moderno de trabajo surge en el momento en que la ciencia nueva de la economía política se da cuenta de que aquello que el campesino, el zapatero y el carpintero comparten es la realización de una actividad de cuyo desarrollo depende la riqueza de la nación. Concepto abstracto, instrumental, ciego a la riqueza de matices de cada actividad particular, pero que permite la construcción de un nuevo saber:

El mundo prosaico de las distinciones entre los trabajos vigente en la sociedad estamental, y parte constitutiva de su estructura social, cede ante la idea culta de trabajo de la economía política. Trabajo despojado del abigarrado colorido, de la idiosincrasia y del *pathos* de la distinción que caracterizaban el mundo de los oficios y las ocupaciones. [...] Frente a la distinción de los trabajos en productivos e improductivos, claudican las distinciones entre ocupaciones según principios inflexibles de estatus u honor social (Díez Rodríguez, 2014: 40-41).

Ahora bien, ¿cuál es la consecuencia principal de este desarrollo coetáneo de la economía política y de la idea de trabajo productivo? Es la entrada del mundo del trabajo en la esfera pública (véase Domènech, 2013: 61-88). El desarrollo del trabajo productivo, a través de la división de tareas y de la reducción del número de trabajos

improductivos, deviene una condición necesaria para alcanzar los fines a los que aspira toda sociedad bien gobernada. De esta manera, la economía política hace entrar en la *polis* a las clases en cuyo trabajo descansa la producción de aquello necesario y conveniente para la vida.

En cualquier caso, esta entrada es meramente conceptual. Lo que entra en la política es el trabajo productivo en abstracto, no la experiencia vital de los trabajadores. El trabajo, antes despreciado, es visto con nuevos ojos, pero al mismo tiempo se elimina:

La consideración del trabajo como un fenómeno inherente a la vida, a la vida de aquellos seres humanos que se desempeñan en ocupaciones y oficios concretos y para los que estos son una manera específica de estar en el mundo (Díez Rodríguez, 2014: 41).

La economía política saca a la luz el trabajo, pero desgajándolo del trabajo que no contribuye a la acumulación de *stock* —el trabajo improductivo—, así como de las propias características concretas de cada tipo particular de trabajo productivo. La producción de mercancías se disocia de la reproducción de la vida, y de la propia vida de los trabajadores productivos mientras trabajan. El trabajo, insistamos en ello, es un simple medio para aumentar la riqueza nacional.

Esta naturaleza instrumental del trabajo viene acompañada de su concepción como un mal necesario. Smith, aunque sea indirectamente —cuando se ocupa del valor de cambio—, define el trabajo como una actividad en la que un trabajador “en su estado normal de salud, fuerza y temperamento, de habilidad y destreza” sacrifica “su tranquilidad, su libertad y su felicidad” (Smith, 1981 [1776], 1: I.v.7). El trabajo es algo repulsivo, impuesto desde el exterior, un mal necesario para la satisfacción de las necesidades, una maldición. La vida empieza allí donde termina el trabajo. Como dice Marx en los *Grundrisse*, “Smith sólo piensa en los esclavos del capital. [...] incluso el trabajador semiartístico de la Edad Media no cabe dentro de su definición” (Marx, 2007 [1857-1858], 2: 120).

Es una concepción que representa bien la realidad del trabajo asalariado, y especialmente del trabajo fabril que Smith ve extenderse en la sociedad de su tiempo. Pero esta idea del trabajo como un mero instrumento, como un simple medio para

satisfacer las necesidades de la vida, no se ajusta bien —como dice Marx— a otro tipo de trabajos, como el que desarrollan los artesanos. Además, excluye la posibilidad de un trabajo distinto —atrayente, ligado a vida, liberador, forma de autorrealización del individuo—, una posibilidad que será explorada por los socialistas del XIX y que ocupa un lugar central en el debate sobre el derecho al trabajo en el 48.

Pero eso es algo que vendrá más tarde. Lo que hemos pretendido en este apartado es dar unas pinceladas sobre el concepto de trabajo de Smith, que será con el que opere, con más o menos variaciones, toda la economía política posterior a él. Se trata, recordemos, del trabajo productivo, que crea las cosas necesarias y agradables para la vida, permite su intercambio universal y, sobre todo, produce una plusvalía para el capitalista. Incluso las visiones posteriores de un trabajo diferente —de un trabajo más allá de las determinaciones impuestas por la sociedad moderna, de un trabajo no instrumental— se construirán sobre la base de este concepto abstracto de trabajo desarrollado por la economía política.

Ya podemos regresar a Francia. Los fisiócratas están pensando, aunque sea con una menor precisión en el análisis, en el mismo trabajo instrumental del que habla Smith. Las diferencias en sus teorías son sin duda notables, en buena medida debido a la diferente situación económica de cada país. En Francia no se ha iniciado la revolución industrial, al menos no al mismo nivel que en las Islas británicas, y los fisiócratas están preocupados fundamentalmente por el desarrollo del trabajo agrícola, oprimido según ellos por el sistema de Colbert. Pero, más allá de esto, comparten lo fundamental: una visión del trabajo como aquello que crea la riqueza nacional y, sobre todo, permite la acumulación de capital.

Turgot, que diez años antes había escrito su propio libro sobre la formación y distribución de las riquezas, pretende generalizar, en 1776, la libertad de trabajo en Francia. Ahora ya podemos entender mejor el tipo de trabajo en el que está pensando.¹⁴

¹⁴ Al decir esto no pretendo pasar por alto las diferencias que existen entre Turgot y Smith, que no son pocas. El primero, a decir de Schumpeter (2015: 288-294), anticipa algunas de las ideas sobre las que girará la ciencia económica desde finales del XIX en adelante. En cambio, la interpretación de Smith como el gran profeta del liberalismo económico, por común que haya sido y siga siendo actualmente, no

Su objetivo es que nadie sea privado de su rol como trabajador productivo que contribuye a la riqueza de la nación. Ese es el sentido de su edicto.

El concepto de trabajo productivo con el que nos hemos topado, además de permitirnos entender mejor el sentido que cabe atribuir al derecho a trabajar libremente —en Turgot y en la Revolución—, tiene, por así decirlo, un recorrido propio. El discurso revolucionario, como veremos, retomará la distinción entre las clases productivas o útiles y las que no lo son. No lo hará en el mismo sentido técnico de Smith, sino de una forma más imprecisa, con un sentido más político que económico. La oposición entre ambas clases estará presente desde el inicio mismo de la Revolución y, dotada de un nuevo significado, acompañará y legitimará las luchas de quienes pretenderán llevar la ruptura con el pasado hasta sus últimas consecuencias.

Una vez que hemos establecido la conexión entre libertad de trabajo y trabajo productivo, solo resta, antes de entrar en el período revolucionario, mostrar la influencia de este binomio en la nueva forma de entender la caridad hacia los pobres.

1.4. Ese inmenso y precioso semillero

La economía política, al basar sus principios de buen gobierno en el estudio de la sociedad comercial, y al ligar el desarrollo de la misma a la productividad del trabajo, sitúa las actividades productivas en el centro de la política. Como ya hemos explicado, esta introducción del *oikos* en la *polis* es meramente conceptual. El reconocimiento de la importancia del trabajo para la riqueza de la nación no incluye a los individuos que realizan dicho trabajo. Los trabajadores siguen sin formar parte de la esfera de los igualmente libres. En cualquier caso, una cosa no tardará en llevar a la otra.

Si hacemos caso a lo que escribe Nicolas Edme Restif de la Bretonne en sus manuscritos (el 7 de noviembre de 1785), los trabajadores parisinos son conscientes, en los años previos a la Revolución, de que se han convertido en una pieza decisiva en el engranaje productivo de la nación:

resiste a una lectura sosegada de su obra. Véase: Méndez Baiges (2004: 15-36 y 376-411), Casassas (2010: 49-54, 143-149 y 396-415).

Los trabajadores [*ouvriers*] de la capital se han vuelto intratables, porque han leído en nuestros libros una verdad demasiado fuerte para ellos: que el trabajador es un hombre precioso (Restif de la Bretonne, 1889 [1785]: 130).

No solo cambia la actitud de los trabajadores, sino también la de las clases gobernantes.

Como explica Castel:

El hecho de que la riqueza se considerara producida por el trabajo, y maximizada por la libertad de trabajo, podía ya entrañar un cambio profundo de la actitud con respecto a la masa, en general miserable y despreciada, que constituía la fuerza de trabajo de la nación. En adelante, la riqueza de la nación se basaría en el empleo racional de esa fuerza de trabajo. Incluso pobre, el trabajador era rico por su capacidad de trabajo, que bastaba con hacer fructificar. Tal como lo había anticipado el mercantilismo, la verdadera política del Estado debía consistir en desarrollar al máximo la capacidad de trabajo de su población (Castel, 1997: 178-179).

En su *Essai sur l'Établissement des Hôpitaux dans les grandes Villes* (1787), el arquitecto Claude Philibert Coquéau emplea una metáfora que ilustra bien esta nueva actitud hacia la plebe:

Es sin duda necesario prevenir el desorden y las desgracias que el exceso de miseria puede provocar en la clase más numerosa de la sociedad. Es una necesidad velar por la conservación de ese inmenso y precioso semillero [*pépinière*] de súbditos destinados a labrar nuestros campos, transportar nuestros alimentos [*denrées*], poblar nuestras fábricas [*manufactures*] y nuestros talleres (Coquéau, 1787: 13).

Al final de su ensayo, Coquéau vincula explícitamente la necesidad de asistir a los pobres con el hecho de que sean estos quienes producen con su trabajo las cosas necesarias y agradables para la vida:

si todo disfrute social está basado en un trabajo previo, resulta indispensable, por el interés mismo de la clase que disfruta, velar por la conservación de la clase laboriosa; la gran cuestión de la asistencia pública no es, pues, una cuestión *moral* o puramente caritativa, sino una cuestión de *Policía* y de *Administración* (Coquéau, 1787: 142).

Algunos notables dejan de ver, en el pueblo, a diversas clases de *gens de métier* y *gens de bras*, y empiezan a concebirlo como un gran conjunto de semillas que, adecuadamente sembradas y regadas, pueden hacer florecer a la nación. Donde antes estaban el zapatero, el herrero, el campesino y el pescador, cada uno ocupando su

posición en una sociedad jerárquica y orgánica, cada uno cumpliendo su función y siguiendo sus reglas particulares, ahora está el gran conjunto de los trabajadores productivos que, liberados de trabas, pueden aumentar de forma casi ilimitada la riqueza del país. En palabras de Castel:

Las lecciones de la economía, y no las inclinaciones del corazón, llevaron a posar sobre los desdichados una mirada nueva: el interés bien entendido de la colectividad nacional, y en primer lugar de las clases poseedoras, exigía imperiosamente que se instaurara una nueva política con las masas desfavorecidas (Castel, 1997: 180).

Velar por el bienestar de esta masa de trabajadores productivos empieza a considerarse una obligación de las clases gobernantes. Los derechos a la educación y a la asistencia, que se discutirán ampliamente en la Revolución, y obtendrán incluso respaldo constitucional, deben ser comprendidos teniendo en cuenta este trasfondo. Eso no quiere decir, ni mucho menos, que el surgimiento de esos derechos pueda explicarse exclusivamente por el interés de las clases pudientes en alimentar a la gallina de los huevos de oro, ni tan siquiera que este interés sea más determinante que otros factores. Quiere decir, únicamente, que la nueva forma en que se entienden la educación y la caridad a los pobres no se pueden dissociar de su nuevo rol de trabajadores productivos. En lo que sigue no hablaré del derecho a la educación —porque hacerlo nos desviaría de nuestro objetivo—, pero sí del derecho a la asistencia durante la Revolución. No me ocuparé, por seguir con la inquietante metáfora de Coquéau, de la forma de plantar las semillas, sino de aquello que los revolucionarios proponen hacer cuando hay alguna planta que empieza a marchitarse.

El objetivo de la ayuda suministrada a las plantas que han perdido verdor es que puedan volver a ocupar su lugar en el gran vivero de la nación, para seguir contribuyendo con su trabajo a la riqueza común. Es por esto que, al mismo tiempo que se desarrolla el derecho a la asistencia, se acrecienta la desconfianza hacia los excesos caritativos, que favorecen la pereza y el desorden social, contribuyendo a agrandar el problema al que pretendían dar solución. Turgot va, de nuevo, varias décadas por delante. Su artículo “Fondation” de la *Enciclopedia* (1757) empieza con un tono caritativo e ilustrado:

El pobre tiene derechos incontestables sobre la abundancia del rico; el sentido humanitario, la religión, nos obligan igualmente a aliviar a nuestros

semejantes caídos en desgracia: es para cumplir con estos deberes indispensables que tantos establecimientos de caridad se han levantado en el mundo cristiano para aliviar necesidades de todo tipo, que innumerables pobres son acogidos en los hospitales, o son alimentados a la puerta de los conventos gracias a suministros diarios (Encyclopédie, 1757, 7: 73).

Sin negar la existencia del derecho a la vida de los más pobres, ni del deber correlativo de los ricos de aliviar sus desgracias, el artículo de Turgot pronto se convierte en un duro ataque a los excesos de la caridad privada:

Hacer vivir gratuitamente a un gran número de hombres es dar primas a la ociosidad y a todos los desórdenes que de ella se derivan; es hacer preferible la condición del holgazán a la del hombre que trabaja; es reducir para el estado, en consecuencia, la suma del trabajo y de las producciones de la tierra (Encyclopédie, 1757, 7: 73).

La caridad, en la medida en que contribuye a sufragar la vida ociosa de los mendigos, es incompatible con ese vivero perfectamente ordenado y altamente productivo en el que debe convertirse la nación.

Todo hombre sano debe procurarse su subsistencia a través de su trabajo, porque si estuviera alimentado sin trabajar, lo estaría a expensas de aquellos que trabajan. Lo que el estado debe a cada uno de sus miembros es la destrucción de los obstáculos que los entorpecerían en su industria, o que los perturbarían en el disfrute de los productos que son su recompensa. Si estos obstáculos subsisten, la beneficencia particular no reducirá la pobreza general, porque su causa permanecerá intacta (Encyclopédie, 1757, 7: 74).

Como se habrá notado, la crítica a la caridad privada que hace Turgot en 1757 responde a las mismas motivaciones que le llevan a oponerse a los gremios en 1776. Estamos, en ambos casos, ante un proyecto liberalizador, que no puede despegar debido a las trabas impuestas por la vieja sociedad. En ambos casos, la idea central es el derecho-deber de todo hombre a vivir de su trabajo. Todo individuo tiene derecho a poder trabajar libremente, y en consecuencia el Estado está obligado a eliminar todo un sistema de privilegios y servidumbres que le impiden hacerlo. Al mismo tiempo, dicho individuo tiene el deber de trabajar, tiene el deber de contribuir como todos los demás a la creación de la riqueza de la nación, pues, en caso contrario, estaría aprovechándose del esfuerzo de sus semejantes. Como iremos viendo a lo largo del capítulo, este derecho-deber jugará un papel central en el tratamiento de la cuestión social durante la revolución.

En caso de que este derecho no se encuentre garantizado, en caso de que el individuo no pueda ganarse la vida gracias a un trabajo productivo, la sociedad debe acudir en su ayuda. El derecho a la asistencia —a los pobres— se convierte así en un anexo al derecho —de todo hombre— a insertarse en la sociedad a través de su trabajo. Se trata de una suerte de paliativo pensado para aquellos que, por las razones que sean, no encajan —temporalmente o de forma permanente— en el rol de trabajadores productivos. Los nuevos diseñadores sociales pretenderán evitar, además, que esta ayuda sea entregada de forma “gratuita”. La forma de ayudar a los pobres caídos en la indigencia no es alimentarlos a la puerta de los conventos, sino ponerlos a trabajar.

El propio Turgot dará un renovado impulso, en mayo de 1775, a los llamados “talleres de caridad” (*ateliers de charité*), que habían sido creados en 1770 (véase Olejniczak, 1990: 87-107; Conchon, 2011: 173-180). Estos talleres, enfocados fundamentalmente a la construcción de caminos, prestan asistencia a aquellos trabajadores a los que una coyuntura desfavorable ha privado temporalmente de su actividad. Organizados principalmente en el rural, se organizan sobre todo en invierno, cuando hay menos trabajo en el campo. Su promoción es el preludio de la ya mencionada supresión de la corvea, que Turgot pretende llevar a cabo en 1776.

En 1780, Pierre-Claude Malvaux publica *Les moyens de détruire la mendicité en France, en rendant les mendiants utiles à l'État sans les rendre malheureux*, donde escribe:

Desde hace mucho tiempo se busca la piedra filosofal: la hemos encontrado, es el Trabajo. Uno de los más grandes Genios de este Siglo, quien agrandó las ideas al tiempo que acortaba las expresiones, lo hizo notar sabiamente. Un hombre no es pobre porque no tiene nada, sino porque no trabaja; el que no tiene propiedades y trabaja, es tan dichoso como el que tiene cien escudos de renta sin trabajar.

Para destruir la Mendicidad se trata solamente de inspirar al Mendigo el gusto por el trabajo (Malvaux, 1780: 323).

El genio al que se refiere Malvaux, y a quien parafrasea, es Montesquieu (1824 [1748], 2, XXIII.29: 469). Para el abate, el trabajo es la piedra que, como señalan sabiamente los nuevos filósofos del comercio, posee la asombrosa cualidad de multiplicar el oro de la nación. La misión de aquel individuo que quiera disfrutar de los beneficios de la

sociedad moderna es dedicarse con empeño al trabajo. La obligación de la sociedad, por su parte, es estimular la laboriosidad de su población.

En Turgot, como ya hemos señalado, este deber de la sociedad hacia el individuo consiste principalmente en romper con las trabas de la vieja sociedad, a fin de que todos puedan dedicarse libremente al trabajo que quieran. Pero las obligaciones del Estado no terminan ahí: es necesario asegurar el derecho a la asistencia, a través del trabajo, a aquellos que se encuentren en estado de mendicidad. Se trata, por así decirlo, de un deber que se desdobra en dos obligaciones distintas. La primera y fundamental es extender la libertad de trabajo. La segunda consiste en rescatar a quienes, por circunstancias sobrevenidas, no pueden cumplir por sí mismos con su rol de trabajadores productivos.

Durante la Revolución, la gran confianza otorgada a la libertad de trabajo —y a la apertura de los mercados en la que esta se inscribe—, hará que el segundo deber tenga un alcance más restringido de lo que una retórica centrada en la “supresión de la mendicidad” podría dar lugar a entender. La utopía de la sociedad de mercado¹⁵ llevará a minusvalorar los efectos nocivos de la libre competencia.

Este riesgo de confiarlo todo al caballo ganador, de pensar que la apertura de los mercados acabará por sí sola con la indigencia —una confianza que se puede identificar ya en los textos de Turgot—, está muy presente, como veremos, en la manera de abordar el problema de la mendicidad por parte de los revolucionarios. En cualquier caso, no faltan las voces que, desde el inicio, alertan del problema que se está fraguando. Un buen ejemplo de esto último lo encontramos en el artículo “Mendicité” del *Supplément à l’Encyclopédie*, que se edita entre 1776 y 1780, ya sin la participación de Diderot:

Todo hombre que no tiene nada en el mundo, y a quien se le prohíbe mendigar, tiene derecho a exigir vivir de su trabajo [*vivre en travaillant*]. Cada vez que una ley se opone a la *mendicidad*, es necesario que esté precedida por un sistema de obras públicas, que ocupe al hombre y lo

¹⁵ Sobre el “capitalismo utópico”, véase Rosanvallon (2006a: 5-134).

alimento. Es necesario que al arrancarlo de la ociosidad, se le libre de la miseria.

[...] Hay tres estados en la vida que están exentos de trabajo: la infancia, la enfermedad y la vejez extrema; el primer deber del gobierno es asegurar a todos ellos asilos contra la indigencia: no me refiero solamente a los asilos públicos, tristes y lamentables opciones para los ancianos, los niños y los enfermos abandonados, sino a los asilos domésticos, es decir, a la existencia de un honesto desahogo en el interior de una familia laboriosa, capaz, gracias a su trabajo, de satisfacer sus necesidades.

Estos tres estados exceptuados, el hombre solamente tiene derecho a vivir de los frutos de su esfuerzo [*ses peines*], y la sociedad solamente le debe los medios para existir con esa condición; pero estos medios, se los debe: no basta con decirle al miserable que tiende la mano, ‘ve a trabajar’; hay que decirle, ‘ven a trabajar’ (*Supplément à l’Encyclopédie*, 1777, 3: 896-897).

La sociedad está obligada a dar trabajo a quienes no lo tienen, y el pobre válido está obligado a trabajar. Esta segunda obligación no es simplemente moral, sino también jurídica. Su incumplimiento provoca la imposición de sanciones. Durante la Revolución —y hasta mucho después—, el desarrollo de la caridad pública a través del trabajo se acompaña del recrudescimiento de la represión a aquellos mendigos válidos que se niegan a trabajar. Se les encierra en los *dépôts de mendicité*, o se les condena al destierro. Ahora bien: siempre que esté dispuesto a trabajar, dice el colaborador en el *Suplemento*, la sociedad debe proveer al pobre una subsistencia digna. No basta con darle facilidades para que se gane la vida a través de su trabajo: es el Estado el que debe asegurarle una ocupación de forma directa. Aparece anunciado aquí, con toda claridad, el derecho a la asistencia a través del trabajo. Propuesto ya en agosto de 1789, será finalmente incluido en las Constituciones de 1791 y 1793. Cuando se discuta el derecho al trabajo en 1848, su equivalencia o no con este derecho a la asistencia será uno de los asuntos más polémicos y debatidos.

Esta primera sección introductoria ha tenido como objetivo explicar tres cuestiones que, me parece, ayudarán a entender mejor la exposición que ahora sigue sobre la Revolución Francesa. En primer lugar, la pretensión de extender de la libertad de trabajo, y la sociedad de mercado en general, frente a las trabas impuestas a la producción por la diversidad de normas del Antiguo Régimen. En segundo lugar, la aparición de una literatura económica que ve en el trabajo un instrumento precioso para

aumentar la riqueza de la nación, y que conduce a establecer una distinción entre clases productivas e improductivas. De la combinación de estas dos primeras ideas nace un proyecto social que gira en torno al derecho-deber de todo individuo a ganarse la vida en un trabajo productivo. Por último, el plan en ciernes de un Estado providencia, encargado de rescatar a aquellos que no pueden aguantar el ritmo de la nueva sociedad de la industria y la competencia.

Son tres ideas que aparecen entrelazadas, y que muy pronto se verán sometidas a tensiones diversas, no solo las unas con las otras, sino cada una consigo misma. Todos tienen derechos a trabajar libremente... ¿casa bien esta nueva libertad con las coacciones ligadas al trabajo asalariado? El trabajo productivo es el que contribuye a la riqueza de la nación... ¿es equiparable la productividad de los capitanes de empresa en sus tareas directivas al sudor de sus empleados? La sociedad tiene el deber de asegurar los derechos de todos sus miembros... ¿es compatible la garantía de estos derechos con la acumulación de la propiedad en pocas manos? La Revolución irá dando, en sus fases sucesivas, respuestas cada vez más audaces a estos tres interrogantes.

2. La productividad del tercer estado

2.1. Los trabajadores útiles y los privilegiados

En agosto de 1788, con el Estado francés en peligro de quiebra inminente, Luis XVI (Louis XVI) anuncia la apertura de los Estados Generales. Se celebrarán a partir de mayo del año siguiente, en Versalles. El objetivo principal es la aprobación de un nuevo sistema de impuestos. Debido a que los Estados Generales llevan sin reunirse desde 1614, no está nada claro la estructura organizativa que deben tener, generándose un intenso debate sobre el asunto. Los sectores más conservadores abogan por una composición en tres asambleas separadas, correspondientes a cada uno de los estados, todas con el mismo número de representantes. Los “patriotas” defienden que se dé al tercer estado el doble de representantes, de forma que no se vea superado de forma automática por la suma de votos del clero y de la nobleza. El 27 de diciembre de 1788, el Consejo de Estado decide doblar el número de diputados del tercer orden. Tras esta duplicación y la negativa de la nobleza de Bretaña a acudir a la cita, los diputados del

pueblo llano son mayoría. Eso no significa que tal mayoría sea efectiva, porque está previsto que los votos sean por orden y no por cabeza. Esta y otras cuestiones son objeto de intensos debates y polémicas durante los meses previos a la cita.

El clima de efervescencia política favorece la aparición de numerosos panfletos. El más difundido e influyente es *Qu'est-ce que le Tiers-État ?*, escrito por un destacado miembro de los patriotas, el abate Sieyes.¹⁶ El gran éxito del panfleto autoriza a suponer que las ideas allí expresadas representan el sentir general de los protagonistas de esta primera fase de la Revolución. Su interés reside, pues, no solo en que es una de las expresiones más acabadas de las ideas políticas de Sieyes, sino en que arroja luz sobre algunos de los movimientos que se están produciendo entonces, y en que anticipa, además, algunos cambios futuros. Nos permite entender, por así decirlo, contra quién y para qué se inicia la ruptura con el pasado, así como las contradicciones o tensiones contenidas en el propio discurso revolucionario.¹⁷

¹⁶ Tanto la grafía como la pronunciación de 'Sieyes' han sido objeto de muchas variaciones. El propio Sieyes escribe su nombre de forma distinta a lo largo del tiempo: primero 'Sieyes', y después 'Sieys'; también se conservan algunos autógrafos en los que firma 'Siéyes'. Es probable, aunque sea difícil saberlo con seguridad, que Sieyes haya eliminado la segunda 'e' para evitar errores de pronunciación. En cualquier caso, firma 'Sieyes' en la mayoría de las obras que publica en vida, y nunca acentúa la segunda 'e'. Esta tilde, que aparece en la grafía más habitual hoy, 'Siéyès', se populariza en el siglo XIX, cuando se empieza a escribir 'Siéyès'. Mathiez dedica tres breves notas a la cuestión (1908: 346-347; 1925a: 487; 1925b: 583). Véase también Sewell (1994: 2).

¹⁷ No es mi intención dar cuenta de la totalidad del pensamiento político de Sieyes. Me voy a centrar en *¿Qué es el Tercer Estado?*, y para ello emplearé la edición crítica a cargo de Roberto Zapperi (1970), la única que recoge las diferentes variantes del escrito. A fin de aclarar algunas ideas que en el panfleto se mencionan solo de pasada, me referiré a los manuscritos de Sieyes, que no fueron publicados en vida del autor, y también a su *Ensayo sobre los privilegios*. Citaré estos textos por la edición de los escritos políticos de Sieyes elaborada por Zapperi (1985). Lo que me interesa de Sieyes es la forma en que, en su panfleto más conocido e influyente, conecta la esfera económica con la esfera política, creando un discurso o una retórica al servicio de la Revolución. Sobre esto —además de las introducciones a las dos ediciones de Zapperi—, véase la magnífica monografía de Sewell (1994). Véase también Reinhard Bach (2008; sin fecha), quien explica la forma en que Sieyes pone los conceptos políticos de Rousseau al servicio de las tesis económicas y sociales defendidas por los fisiócratas. Sobre la formación del pensamiento económico de Sieyes, véase Marcel Dorigny (1988).

Dos textos clásicos sobre Sieyes son los de John Harold Clapham (1912) y Paul Bastid (1970). Más recientemente, Sieyes ha sido objeto de una atención renovada. Una buena edición de los principales textos políticos del abate es la de Michael Sonenscher (2003). La edición más completa de sus manuscritos corre a cargo de Christine Fauré (1999 y 2007). Sobre la importancia de Sieyes en el desarrollo de la Revolución Francesa, véase Jean-Denis Bredin (1988). Sobre el carácter innovador de su pensamiento en materia de Derecho Constitucional, véase Pasquale Pasquino (1998). Sobre su contribución a la creación del vocabulario político moderno, véase Jacques Guilhaumou (2002). Sobre

El texto, publicado de forma anónima en enero de 1789, es un ataque frontal al privilegio. Empieza con tres incisivas preguntas y tres contundentes respuestas:

1. ¿Qué es el Tercer Estado? Todo.
2. ¿Qué ha sido hasta ahora en el orden político? Nada.
3. ¿Qué pide? Ser algo (Sieyes, 1970 [1789]: 119).

El tercer estado es todo, es “una nación completa”, en el sentido de que no necesita para nada a los privilegiados, mientras que estos dependen del trabajo del tercer estado para existir. Es esta primacía económica del tercer estado, que no se ve correspondida en el plano político, lo que hace urgente un nuevo contrato social, a fin de que el pueblo llano empiece a “ser algo”.

Puede decirse que una de las mayores aportaciones de Sieyes a la filosofía política es precisamente el haber integrado el discurso de la economía política, que toma de Turgot y los fisiócratas, pero también de Smith, en su teoría del contrato social, que bebe fundamentalmente de Locke, Rousseau y Montesquieu. El resultado es un producto original, en el que las ideas y conceptos prestados de aquí y allá adquieren un sentido propio. Este sustrato económico de su pensamiento político, que no siempre se ha destacado como se merece, es evidente desde el comienzo del panfleto:

¿Qué se necesita para que una nación subsista y prospere? Trabajos particulares y funciones públicas.

Todos los trabajos particulares pueden clasificarse en cuatro grupos:

1. Puesto que la tierra y el agua suministran las materias básicas de las necesidades humanas, la primera clase, en el orden de las ideas, será la de todas las familias vinculadas a los trabajos del campo.
2. Entre la venta inicial de las materias y su uso o consumo, una nueva mano de obra, más o menos numerosa, añade a estas materias un valor adicional más o menos complejo. De esta manera la industria humana consigue perfeccionar los dones de la naturaleza, y el valor del producto bruto se

Sieyes como precursor de la sociología, véase Jean-Louis Morgenthauer (2007). Sobre la teoría política de Sieyes en general, y sobre su idea de nación en particular, véase Ramón Máiz (2007).

multiplica por dos, por diez o hasta por cien. Tales son los trabajos de la segunda clase.

3. Entre la producción y el consumo, así como entre las diferentes fases de la producción, intervienen multitud de agentes intermedios, tan útiles para los productores como para los consumidores; son los comerciantes [*marchands*] y los mercaderes [*négocians*]. Los mercaderes, quienes comparan constantemente las necesidades de los diferentes lugares y momentos, especulan en base a los beneficios del almacenamiento y del transporte. Los comerciantes se encargan, por su parte, de la venta, ya sea al por mayor o al por menor. Tal género de utilidad caracteriza a la tercera clase de trabajos.

4. Junto a estas tres clases de ciudadanos laboriosos y útiles, que se ocupan de *objetos* destinados al consumo y al uso, la sociedad necesita también una multitud de trabajos particulares y de servicios que son *directamente* útiles o agradables para las *personas*. Esta cuarta clase de trabajos abarca desde las profesiones científicas y liberales más distinguidas, hasta los servicios domésticos menos estimados.

Tales son los trabajos que sostienen la sociedad. ¿Sobre quién recaen? Sobre el Tercer Estado (Sieyes, 1970 [1789]: 121-122).

A la sociedad jerárquica de su tiempo, dividida en tres órdenes o estados claramente separados, Sieyes opone una sociedad de iguales, en la que los individuos se distinguen solamente por el tipo de trabajo que realiza cada uno. Como explica Sewell, el panfleto de Sieyes supone una auténtica revolución en la forma de entender la sociedad:

El espíritu era la fuente del orden en el esquema tradicional: por tanto, el clero, que se dedicaba a asuntos puramente espirituales, era el Primer Estado; la nobleza, que defendía magnánimamente el reino y servía al rey con su consejo y como magistrados, era el Segundo Estado, y la gente común, que trabajaba con sus manos para obtener una ganancia material, era el Tercer Estado. Al descender por los órdenes se pasaba de los intereses más espirituales a los más materiales. En el esquema de Sieyes la fuente del orden no era el espíritu sino la naturaleza [...]. Cuando se pasa de la agricultura —la primera clase— a la industria, el comercio y finalmente los servicios, el esquema se aleja progresivamente de la naturaleza: del cultivo directo de los productos de la naturaleza, la transformación de esos productos mediante el trabajo humano, el intercambio de los bienes producidos mediante el trabajo, a los servicios, que no implican productos físicos (Sewell, 1992: 121).

Todas las actividades productivas que sostienen la sociedad y permiten su desarrollo corren a cargo del tercer estado. Los campesinos, los artesanos, los comerciantes y los

prestadores de servicios —desde los profesionales liberales hasta los domésticos—, a pesar de su diversidad, están unidos por el trabajo útil que todos ellos realizan, y que los distingue de la ociosidad de los privilegiados. Algo muy similar sucede con los servicios públicos:

De la misma manera, las funciones públicas pueden clasificarse, en la actualidad, en base a cuatro conocidas denominaciones: la Espada, la Toga, la Iglesia y la Administración. Resultaría superfluo analizarlas en detalle para demostrar que el Tercer Estado ocupa diecinueve de cada veinte puestos, con la diferencia de que se encarga de las tareas más penosas, de los servicios que el Orden privilegiado rechaza desempeñar. Solamente los puestos lucrativos y honoríficos están ocupados por Miembros del Orden privilegiado (Sieyes, 1970: 122).

Igual que sucedía con los trabajos privados, el tercer estado realiza el grueso de los trabajos públicos. En este caso, sin embargo, los mejores puestos están reservados a los privilegiados. Ello no se debe, dice Sieyes, a su mayor capacidad, sino a una pura y simple exclusión, que constituye un auténtico “crimen social”. Este monopolio no es solamente una injusticia, sino que resulta perjudicial para la cosa pública: al quedar fuera de la libre competencia, estos servicios se realizan peor y de forma más cara. El abate lo resume con la siguiente metáfora: el tercer estado es un hombre fuerte y robusto, un hombre completo, de la cabeza a los pies, pero que tiene un brazo encadenado; si se prescindiera del orden privilegiado, ese hombre no perdería nada, y se liberaría en cambio de sus cadenas (Sieyes, 1970 [1789]: 124).

Cuando Sieyes habla del “orden privilegiado” se refiere principalmente, como él mismo precisa a pie de página, a la nobleza. El clero, dice, no es un verdadero orden o estado. Los clérigos, siempre que desempeñen funciones útiles a la sociedad, no pertenecen a la casta de los privilegiados (*caste privilégié*), sino que forman parte de un cuerpo profesional que realiza un importante servicio para la sociedad. Recordemos que Sieyes considera que la Iglesia es la encargada de una de las cuatro funciones públicas principales, junto con el ejército, el sistema judicial y la Administración. En su *Projet d'un décret provisoire sur le clergé*, de febrero de 1790, propondrá, en efecto, que los eclesiásticos se conviertan en funcionarios públicos, asalariados a cargo de la nación. Por lo tanto, puede decirse que, al menos en el plano de las ideas, los clérigos forman parte de ese cajón de sastre que es para Sieyes el Tercer Estado, conformado por todos

aquellos que desempeñan una profesión útil a la sociedad, sea esta pública o privada. Los privilegios a los que Sieyes se opone con más vehemencia son los privilegios hereditarios de la nobleza, en la medida en que van en contra del mérito individual.

Esto queda confirmado si atendemos a su *Ensayo sobre los privilegios*, publicado a finales de 1788, a pesar de la amplitud de su definición de privilegio al inicio del texto:

Todos los privilegios, sin distinción, tienen ciertamente por objeto o bien *dispensar* de la ley o bien conceder un *derecho exclusivo* a algo que no está prohibido [*défendu*] por la ley. La esencia del privilegio es estar fuera del derecho común, y solo se puede salir del mismo de una de estas dos maneras (Sieyes, 1985 [1788]: 93).

Esta definición abarca mucho más que los privilegios específicos de la nobleza, pero lo cierto es que Sieyes acaba utilizando “privilegiado” prácticamente como sinónimo de “noble”.

Más allá de esta precisión, lo que nos interesa destacar es la oposición inicial que Sieyes establece en el panfleto entre los privilegios y la prosperidad de la nación, así como la conexión de esta última con el trabajo útil, sea público o privado. Si los trabajos útiles son los que sostienen la nación, la nobleza es extraña a la nación en razón, precisamente, de su ociosidad. Los nobles consumen la mejor parte del producto social, sin haber contribuido en nada a hacerlo crecer. Este carácter extranjero de la nobleza en sentido económico es inseparable de su carácter extranjero en sentido jurídico-político:

¿Qué es una nación? Un cuerpo de asociados viviendo bajo una *común*, y representados por el mismo *legislativo*.

¿No es cierto, sin embargo, que el orden de la nobleza posee privilegios y dispensas, que se atreve a denominar sus derechos, separados de los derechos del gran cuerpo de los ciudadanos? Se sustrae por ello al orden común, a la ley común. Así, sus derechos civiles lo convierten en un pueblo aparte en el seno de la gran nación. Se trata de un verdadero *imperium in imperio*.

En cuanto a sus derechos *políticos*, también los ejerce aparte. Posee sus representantes particulares, que en modo alguno se ocupan de los intereses del pueblo (Sieyes, 1970 [1789]: 126).

Los nobles viven bajo leyes privadas (*privilèges*), que los distinguen del orden común, siendo justamente estos privilegios los que los eximen de trabajar. Lo que separa a la nobleza del pueblo en el plano jurídico-político coincide exactamente con aquello que la separa en el plano económico: los derechos exclusivos que posee son los mismos que provocan su no participación en los trabajos útiles que contribuyen al bienestar general. Además, los nobles acaparan los mejores puestos en las funciones públicas, explotándolos en su beneficio particular. Dichos puestos son de su propiedad, de forma que pueden transmitirlos a su descendencia. El resultado es que no solo no trabajan, sino que además corrompen activamente la cosa pública. En definitiva: la nobleza posee prerrogativas tanto civiles como políticas; si las primeras establecen su inutilidad económica, las segundas consagran directamente su desutilidad.

Al argumentar de este modo, Sieyes está destronando al servicio público de la categoría especial de la que gozaba entonces, situándolo a la misma altura que los trabajos privados. Sewell considera que, al hacerlo, la distinción entre trabajos públicos y privados se diluye, y que Sieyes considera al servicio público, aunque sea de forma implícita, como un subtipo de su cuarta clase de actividad productiva, los servicios (Sewell, 1992: 122-123). Una prueba de ello sería que la exclusividad en el acceso a los cargos públicos por parte de los nobles es tratada por el abate como si fuera un monopolio industrial, que redundaría en trabajo malo y precios elevados, y que debe solucionarse abriendo el trabajo público a la libre competencia, de forma que el único criterio que cuente sea el mérito de cada uno.

Siendo esto cierto, seguramente sea más preciso decir que Sieyes, aun considerando que la razón de ser de ambos tipos de trabajo debe ser la misma (su utilidad social), mantiene la distinción entre trabajos privados y funciones públicas, sin mezclarlos. Prueba de ello es que elabora toda una teoría de la representación política. Pero pararnos en esto nos llevaría lejos, y no es este el asunto que nos ocupa. Para nuestro propósito, basta con retener que la crítica jurídico-política de Sieyes al privilegio es indisoluble de su aspecto económico. Dicho de otra manera: es porque el pueblo llano realiza todos los trabajos realmente útiles, y porque los privilegiados no son más que una carga para la sociedad, que el tercer estado es una nación completa, y que los privilegiados —a no ser que dejen de serlo— no pueden formar parte de ella.

Los privilegiados no pueden ser parte de la comunidad política porque no tienen nada que aportar. Recordemos: no son más que las cadenas que oprimen a un hombre fuerte y robusto. Sieyes finaliza el texto con otra metáfora más inquietante, pero que tiene el mismo sentido. Ahora el hombre no está encadenado, sino enfermo:

No preguntéis qué lugar deben ocupar las clases privilegiadas en el orden social: sería tanto como preguntar qué lugar se quiere asignar en el cuerpo de un enfermo al humor maligno que lo mina y lo atormenta. Hay que *neutralizarlo*, hay que restablecer la salud y el equilibrio de todos los órganos, lo suficientemente bien como para que no se vuelvan a formar esos malos humores [*combinaisons morbifiques*], que pueden viciar los principios más esenciales de la vitalidad. Pero se os dice que aún no sois capaces de soportar la salud; y vosotros escucháis este aforismo de la sabiduría aristocrática como los pueblos orientales reciben los consuelos del fatalismo. ¡Permaneced, pues, enfermos! (Sieyes, 1970 [1789]: 218).

2.2. La nación y el individuo

Junto a esta crítica radical al privilegio de los nobles, hay en el panfleto otra crítica, más soterrada, referida a los privilegios en el seno del tercer estado. En una sociedad sana, dice Sieyes, no existen más que trabajos privados y servicios públicos. Más allá de estos no hay sino “meras vacuidades, peligrosas quimeras”. ¿Qué lugar corresponde en esta sociedad a los privilegios gremiales? Siendo el objetivo del panfleto aglutinar a todo el tercer estado contra los privilegios de la nobleza, esta cuestión no aparece de forma clara en la superficie. Tendremos que buscar la respuesta, pues, a un nivel un poco más profundo.

Hay fragmentos lo suficientemente explícitos como para poder afirmar que los privilegios gremiales no tienen un fácil acomodo en el esquema de Sieyes:

Todo privilegio, nunca se repetirá lo suficiente, se opone al derecho común; por lo tanto, todos los privilegiados, sin distinción, forman una clase diferente y opuesta al Tercer Estado. Al mismo tiempo, hago notar que esta verdad no debe tener nada de alarmante para los amigos del pueblo. Por el contrario, apela al gran interés nacional, al dejar claro que deben ser eliminados inmediatamente todos los privilegios no hereditarios [*privilèges à terme*] que dividen al Tercer Estado y que condenan a este orden a poner su destino en manos de sus enemigos (Sieyes, 1970 [1789]: 130-131).

La crítica a los privilegios que dividen al tercer estado no es una crítica directa, sino a través de un rodeo muy interesante, que tiene que ver con el carácter performativo del panfleto. Sieyes argumenta del siguiente modo: a) el tercer estado es una nación completa; b) hay quienes, para dividir al tercer estado, se empeñan en ver intereses contrapuestos dentro del mismo; c) en realidad, el tercer estado tiene un interés común o compartido; d) como la comunidad política solo puede fundarse sobre aquellos intereses compartidos por todos, solamente el tercer estado, en tanto que nación, puede dotarse de una ley y una representación comunes. La crítica a las corporaciones de oficios aparece únicamente en la medida en que su existencia pone en riesgo esta estructura argumental.

Hay que tener en cuenta que Sieyes no pretende describir la realidad social de su tiempo, sino precisamente proponer una alternativa a la misma. El éxito del panfleto ha ocultado, en ocasiones, la complejidad de la sociedad de 1789, llevando al lector contemporáneo a no percibir otra cosa que una sociedad dividida en tres órdenes, siendo el clero y la nobleza los órdenes privilegiados. Hay quien ha hablado, en este sentido, de un “triunfo de la desinformación” (Durand, 1992: 295-323). La mayor crítica que hace Sieyes a las corporaciones es, precisamente, su ocultamiento. En el panfleto, los *corps* y comunidades de oficios (*corps et communautés de métiers*), cada uno con su interés particular (*intérêt de corps*), son sustituidos por el gran *corpo* de la nación: el tercer estado.

Me parece que no es casualidad, en efecto, que Sieyes utilice varias veces expresiones como “gran cuerpo del pueblo”, “gran cuerpo de la nación” o “cuerpo de representantes”, o que defina la nación como un “cuerpo de asociados”. Tampoco que emplee dos metáforas corporales, al principio y al final del panfleto (el hombre encadenado y el cuerpo enfermo), para hablar de la forma en que los privilegios oprimen al tercer estado. Para que el gran cuerpo de la nación funcione correctamente, para que pueda desarrollarse libremente, los diferentes cuerpos que lo componen deben olvidarse de sus intereses de parte e integrarse en él, como en la famosa portada del *Leviatán* de Hobbes.

Para entender esta crítica velada, insistamos en ello, es necesario tener en cuenta que el tercer estado de Sieyes no es una categoría sociológica, sino (al mismo tiempo)

económica y política. Es decir: el tercer estado no es una clase social específica, con unas características concretas o una identidad compartida, sino el conjunto de aquellos que realizan trabajos útiles a la sociedad.

Cuando, por el contrario, se desea sembrar la división en el seno del Tercer Estado, se procede a distinguir en su interior diferentes clases, excitando y sublevando unas contra otras, intentando oponer los habitantes de las ciudades a los del campo, los ricos a los pobres. [...] Se diga lo que se diga, no es la diferencia de profesiones, ni la de fortunas, ni la de niveles de educación [*lumières*] lo que divide a los hombres, sino la diferencia de intereses. Ahora bien, en la cuestión que nos ocupa no hay más que dos intereses, el de los privilegiados y el de los no privilegiados; todas las clases del Tercer Estado están vinculadas por un interés común contra la opresión de los privilegios (Sieyes, 1970 [1789]: 143).

Este interés común, fundado en la utilidad social del trabajo que realizan los miembros del tercer estado, debe dar lugar al establecimiento de una ley común:

Debe entenderse por Tercer Estado al conjunto de los ciudadanos que pertenecen al orden común. Todo lo que es privilegiado por la ley, de la manera que sea, está fuera del orden común, es una excepción a la ley común y, en consecuencia, no pertenece al Tercer Estado. Como ya hemos señalado: una ley común y una representación común son lo que constituye una nación (Sieyes, 1970 [1789]: 128).

Entre el interés común del tercer estado —contra los privilegiados— y los intereses particulares de cada ciudadano no debe haber ningún interés intermedio:

Observemos en el corazón de los hombres tres tipos de interés: 1) aquel por el cual los ciudadanos se asemejan entre sí; da la justa medida del interés común; 2) aquel por el cual un individuo se alía solamente con algunos; es el interés de corporación [*intérêt de corps*]; y finalmente, 3) aquel por el cual cada uno se aísla, pensando solo en sí mismo; es el interés personal.

El interés por el cual un hombre está de acuerdo con todos sus coasociados es evidentemente el *objeto* de la voluntad de todos y el de la asamblea común.

Cada votante puede llevar a la asamblea sus otros dos intereses; de acuerdo. No hay nada que temer del interés personal; está aislado. Cada uno tiene el suyo. Su diversidad es su verdadero remedio.

La gran dificultad proviene del interés por el cual un ciudadano está de acuerdo solamente con algunos. Este hace posible organizarse, aliarse; a través de este interés se preparan proyectos peligrosos para la comunidad; se

forman los enemigos públicos más temibles. La historia está llena de ejemplos que ilustran esta triste verdad.

No nos sorprendamos, pues, si el orden social exige con tanto rigor que no se permita a los ciudadanos corrientes disponerse en *corporaciones* (Sieyes, 1970 [1789]: 206-207).

La centralidad que otorga Sieyes al concepto de “interés” probablemente se debe a la influencia de Smith, aunque el tratamiento que hace este último de los intereses existentes en una sociedad comercial es mucho más complejo y matizado que el del abate (véase Méndez Baiges, 2004: 345-376). Para Sieyes, no debe haber ningún tipo de interés intermedio entre el interés individual y el interés general de la nación. Su crítica a las diferentes clases de corporaciones se debe a que son los vehículos por los que se expresan y desarrollan dichos intereses intermedios:

Cuando, en lugar de rendir homenaje a estas primeras nociones, a estos principios tan claros y tan ciertos, el propio legislador crea corporaciones en el Estado, reconoce todas las que se forman y las consagra en virtud de su poder; cuando, finalmente, osa convocar a las más grandes, a las más privilegiadas y, por consiguiente, a las más funestas, para formar parte, bajo el nombre de *órdenes*, de la representación nacional, creo que estamos ante un principio erróneo que lo echa todo a perder, que lo arruina todo, que lo trastorna todo entre los hombres. Para colmar y consolidar el desorden social, ya solo quedaba dar a esos terribles *oficios jurados* [*jurandes*] una preponderancia real sobre el gran cuerpo de la nación (Sieyes, 1970 [1789]: 207-208).

En este pasaje, y a diferencia de lo que sucede en el resto del texto, Sieyes liga explícitamente la existencia de corporaciones de oficios a la jerarquía que divide la sociedad en tres órdenes. La división del reino en tres estados no es más que el resultado final de un conjunto de divisiones más pequeñas, que atraviesan todo el tejido social, y que dan lugar a una sociedad fragmentada en pequeños grupos, cada uno con sus intereses y privilegios particulares. Es por ello que, al oponerse a los privilegios, Sieyes está yendo en contra no solo del clero y de la nobleza, sino de la forma en que está estructurado el propio tercer estado. Su panfleto no es tanto una toma de partido por una clase social frente a otras, como una propuesta de reforma social profunda, basada en unos intereses que —al menos en opinión del abate— son compartidos por la inmensa mayoría de la población.

2.3. Los privilegios y la propiedad

Recordemos que los privilegios de los nobles son políticamente inadmisibles porque consagran su ociosidad, su existencia al margen de la nación útil y laboriosa. Se puede deducir del texto, aunque el abate no lo diga de forma tan explícita, que los privilegios de los gremios son inadmisibles por una razón muy similar: refuerzan los intereses de parte, dividiendo con ello al tercer estado y no permitiendo el florecimiento de la industria y del comercio. No sucede lo mismo con las diferencias de propiedad: estas tienen que ver no con intereses intermedios, sino con simples intereses individuales. El juego de los mismos, siempre que no vaya en contra del interés común, no solo no impide el desarrollo económico, sino que contribuye activamente a la riqueza de la nación.

Las diferencias que existen entre los ciudadanos en cuanto a sus beneficios [*avantages*] están *más allá* del carácter de ciudadano. Las desigualdades de propiedad y de industria son como las desigualdades de edad, sexo, estatura, color, etc. No desnaturalizan la *igualdad* de la ciudad [*l'égalité du civisme*]; los derechos de la ciudad [*les droits du civisme*] no pueden estar vinculados a las diferencias. No cabe duda de que estos beneficios *particulares* están bajo la salvaguarda de la ley; pero no corresponde al legislador crear beneficios de esta naturaleza, dar privilegios a unos y negárselos a otros. La ley no concede nada; protege lo que existe, hasta el momento en que comienza a perjudicar al interés común. Solamente entonces empiezan los límites de la libertad individual. Yo me imagino la ley en el centro de un globo inmenso; todos los ciudadanos, sin excepción, están sobre la circunferencia, a la misma distancia de ella, ocupando lugares iguales; todos dependen igualmente de la ley, todos le ofrecen su libertad y su propiedad para que las proteja; a esto es a lo que yo llamo los *derechos comunes* de los ciudadanos, aquello en lo que todos se asemejan. Todos esos individuos se comunican entre ellos, negocian, establecen compromisos unos con otros, siempre bajo la garantía común de la ley. Si en ese movimiento general alguno pretende dominar a la persona de su vecino o usurpar su propiedad, la ley común reprime este atentado, pero no impide en modo alguno que cada cual, según sus facultades naturales y adquiridas, y según los azares más o menos favorables, haga crecer su propiedad con todo lo que el próspero destino o un trabajo más fecundo puedan añadirle, ni tampoco que cada cual pueda, sin *salirse* de la legalidad [*déborder sa place légale*], construirse o componerse de forma particular aquella felicidad más acorde con sus gustos, la más digna de envidia. La ley, al proteger los derechos comunes de todo ciudadano, protege a cada ciudadano en todo lo que este puede ser, siempre que sus iniciativas no perjudiquen los derechos de los demás (Sieyès, 1970 [1789]: 208-209).

La unión social solo es posible en base a los intereses compartidos de todos los ciudadanos. Estos intereses son los únicos que pueden dar lugar a derechos políticos, es decir, a la participación activa en la formación de la ley social. Los intereses particulares de cada individuo, siempre que no vayan en contra de los derechos de los demás, y siempre que no degeneren en intereses corporativos, deben ser protegidos por la ley. En cualquier caso, en tanto que meramente particulares, estos intereses no son representables. Las circunstancias singulares de cada individuo no interesan a la comunidad política y no pueden influir en ella. Las instituciones sociales, por lo tanto, deben limitarse a permitir que los intereses de todos puedan desplegarse libremente, sin interferir activamente en ellos.

Unos son jóvenes, otros son viejos; unos son altos, otros son bajos; unos son blancos, otros son negros... de la misma manera, unos son ricos y otros son pobres. Todas estas diferencias están más allá de la comunidad política. La igualdad ante la ley consiste precisamente en que su existencia sea compatible con una esfera de ciudadanos igualmente libres.

A aquellos que cuestionan esta equiparación entre las desigualdades de propiedad y las desigualdades de edad, sexo, estatura o color de piel, Sieyes les responde con una sorprendente nota a pie de página:

No asumo la tarea de responder a las simplezas discursivas [*pauvretés verbeuses*], tan agradables a veces por su ligereza [*par le non-sens*], pero tan despreciables por su intención, que pequeñas mujeres y pequeños hombres vomitan [*débitent*] ridículamente en nombre de la espantosa palabra de la *igualdad*. Estas maliciosas puerilidades solo tienen sentido en un tiempo muy concreto; una vez que ese tiempo haya pasado, un escritor se avergonzaría mucho de haber usado su pluma para refutar tan lamentables divagaciones, que entonces sorprenderían incluso a aquellos que hoy se enorgullecen de ellas, haciéndoles decir con desprecio: ¡*Este autor nos toma por tontos!* (Sieyes, 1970 [1789]: 209-210).

A diferencia de lo que pretenden unos infantiles cantos de sirena hechos en nombre del *petit peuple*, las desigualdades de riqueza deben ser tan indiferentes para la ley como las diferencias físicas, raciales o de género. Ambas son igualmente inevitables, y por lo tanto deben ser igualmente irrelevantes desde un punto de vista político. Las instituciones públicas deben limitarse a proteger lo existente, restaurando el estado

inicial en caso de que este se vea alterado por alguna ilegalidad; pero no deben intentar cambiar dicha realidad social. Deben proteger la propiedad, no redistribuirla igualitariamente. Intentarlo sería tan antinatural como pretender corregir las diferencias de altura existentes entre la población, tan monstruoso como aquello que hacía Procusto con los viajeros que se tumbaban en su lecho. Como ya lo había dicho el fisiócrata Le Mercier de La Rivière en *L'ordre naturel et essentiel des sociétés politiques* (1767), las desigualdades de riqueza son una ley natural:

La ley de la propiedad, esa ley fundamental de las sociedades, esa ley que es la razón primitiva de todas las demás leyes, excluye *necesariamente* la igualdad (Le Mercier de La Rivière, 1910 [1767]: 91-92).

El ideal de Sieyes es una sociedad escindida en dos planos claramente distintos. Por un lado, un espacio en el que rige la libre competencia, donde los individuos aislados, movidos únicamente por su interés particular, procuran progresar a través de su trabajo. Por otro lado, la esfera de la representación política, en la que deben tratarse únicamente aquellas cosas que comparten todos los ciudadanos, de forma que se asegure el interés general de la sociedad. Las leyes naturales del mercado deben regir el primer espacio, la ley común de la ciudad debe limitarse a gobernar el segundo.

Esta postura encierra una tensión que, como veremos, saldrá a la superficie en el curso de la Revolución. Sieyes, al mismo tiempo que hace de la utilidad económica del tercer estado su mayor argumento político, pretende que las desigualdades económicas queden fuera del terreno de la política. El trabajo útil, recordemos, es aquello que aglutina al tercer estado frente a los privilegiados, a quienes su ociosidad inhabilita para formar parte de la nación. Esta lógica retributiva, que hace depender la legitimidad política de los aportes en la esfera productiva, no se aplica a las desigualdades que existen en el seno de esta última. Las desigualdades de riqueza son el resultado de la capacidad de cada uno para hacer valer su interés individual en unos mercados abiertos y competitivos. No tienen nada que ver con los privilegios, unos derechos exclusivos que premian la incapacidad de sus tenedores y desalientan el talento de los demás. El fantasma de que estas desigualdades de riqueza puedan deberse a que unos se están enriqueciendo a costa del trabajo de otros permanece encerrado en un arcón.

Esta tensión, insistamos en ello, tiene mucho que ver con la peculiar relación que esa comunidad de iguales de la que habla Sieyes guarda con el trabajo. Por un lado, la realización de trabajos útiles es aquello que distingue al tercer estado de las clases ociosas, aquello que todo el pueblo llano comparte, y que lo habilita para fundar una comunidad política. Por otro lado, el trabajo, el esfuerzo y la iniciativa individuales, que dan lugar a las diferencias de riqueza y de propiedad, no existen a ojos de la ley: el Estado debe limitarse a proteger lo existente, sin favorecer o limitar a unos frente a otros. El trabajo, desde un punto de vista social, es la base sobre la que descansa la comunidad política. Desde un punto de vista individual, en cambio, debe ser invisible para el soberano. Se otorga una importancia nueva al trabajo para la prosperidad de la nación, pero al mismo tiempo la esfera pública se desentiende de su organización, haciéndola depender de las leyes del mercado.

Sieyes confía, igual que lo hacía Turgot, en que los individuos, una vez liberados de las ataduras del Antiguo Régimen, podrán vivir dignamente de su trabajo —e incluso ascender en la escala social—, debiendo limitarse la ley a controlar los excesos que puedan surgir del libre juego de las voluntades. Lo que este programa no tiene en cuenta, o no quiere tener en cuenta, es que las viejas ataduras son también protecciones frente a los efectos nocivos de la competencia. Eliminar estas restricciones pero conservar y proteger las diferencias de propiedad, ¿no será favorecer la aparición de nuevos intereses de parte, interpuestos entre el mero interés individual y el interés común?, ¿no será sustituir unos privilegios hereditarios por otros?, ¿no será cometer una injusticia contra aquellos que trabajan pero no son propietarios? Sieyes considera que no, pero pronto habrá quienes empiecen a hablar de una nueva casta privilegiada, la “aristocracia de los ricos”, y defiendan que no es posible asegurar realmente la igualdad de la ciudad si no se pone freno a la desigualdad económica.

2.4. Gente respetable e instrumentos de trabajo

Hay otra tensión en el texto de Sieyes, más evidente, que puede considerarse directamente una contradicción, y que también se irá clarificando a medida que avance la Revolución: la nueva importancia política otorgada al trabajo no se ve correspondida con el reconocimiento de derechos políticos a aquellos que realizan dicho trabajo.

Recordemos que, para el abate, los derechos políticos no pueden basarse en las diferencias, sino solamente en aquello que los ciudadanos comparten entre sí. Se opone con ello a una sociedad dividida por normas intermedias e intereses de parte. Propone, en cambio, una sociedad de ciudadanos iguales ante la ley, un círculo en el que todos ocupan la misma distancia respecto a la ley común. Lo que no se hace explícito en el panfleto es si esos puntos equidistantes se corresponden con el conjunto de la población o solamente con una parte de la misma. Sieyes no se pronuncia al respecto. Se limita a señalar, sin entrar a valorarlo, que el estatus de elector y el de elegible están vetados a las mujeres, los menores de edad, los mendigos, los domésticos y los extranjeros.¹⁸

¿Son estas exclusiones reconducibles al argumento principal del panfleto, según el cual el trabajo útil es aquello que habilita para la ciudadanía? A bote pronto, no lo parece. Solamente la exclusión de los mendigos es comprensible a partir de este esquema: desde el punto de vista del trabajo útil, los vagabundos y la nobleza pertenecen a la misma categoría. La exclusión de los extranjeros que trabajan en Francia, de los sirvientes, de las mujeres y de los niños (muchos de ellos trabajan también) debe estar basada en otras razones.

Sieyes no nos dice cuáles son, pero no es difícil intuir por dónde van los tiros. Se trata de exclusiones que, aunque se encuentran en tensión con la idea general de que el trabajo útil habilita para la ciudadanía, son explicables sin renunciar a la estructura argumental del panfleto. De acuerdo con unos presupuestos que no se hacen explícitos, pero que pueden suponerse, el trabajo de las mujeres, los niños y los domésticos no tiene entidad propia, sino que está incluido en el trabajo del director del *oikos*. De la misma manera, los intereses de todos ellos no son intereses propios, sino que dependen del interés del padre de familia. Es solamente el trabajo de la unidad productiva en su conjunto, a la cabeza de la cual está el maestro, lo que otorga el derecho a estar en el círculo de los igualmente libres. Algo similar sucede con los extranjeros no naturalizados: su lealtad a la nación no es plena, porque conservan intereses ligados a su lugar de origen, y esto les inhabilita para entrar en la comunidad política. Explicitados

¹⁸ Sobre el sentido y el alcance de la exclusión de las mujeres de la vida pública en el pensamiento de Sieyes, véase Jacques Guilhaumou (1996: 693-698).

estos presupuestos, parece que la ciudadanía de Sieyes estaría apoyada en tres patas: ser francés, ser padre de familia y realizar un trabajo útil.

Siguiendo con la metáfora del abate, podría decirse que los puntos situados a lo largo de la circunferencia ocultan una pirámide privada en su interior, en la que los diferentes miembros de la casa se hallan bajo la dependencia del ciudadano-maestro. Como dice Sieyes en sus “Observations sur le rapport du Comité de Constitution concernant la nouvelle organisation de la France”, aparecido en octubre de 1789, no pueden ser ciudadanos aquellos a quienes “una dependencia *servil* tiene apegados, no a un determinado trabajo, sino a las voluntades arbitrarias de un maestro” (Sieyes, 1985 [1789]: 256).

El argumento de Sieyes, aunque renqueando, está todavía en pie. Hay un pasaje del panfleto, en cambio, en el que se produce una inversión de los principios que venimos exponiendo hasta ahora. Para responder a la objeción de que el tercer estado haría mejor en escoger a sus representantes entre los miembros de la nobleza —debido a su mejor educación—, Sieyes no responde rechazando la mayor. Sin negar que *les lumières* sean el factor decisivo para ser elegible, afirma que estas no son patrimonio exclusivo de la nobleza:

Considerad las clases *disponibles*¹⁹ del Tercer Estado; como todo el mundo, llamo clases disponibles a aquellas en las que una cierta holgura [*une sorte d'aisance*] permite a los hombres recibir una educación liberal, cultivar su razón a fin de interesarse por los asuntos públicos. Estas clases no tienen otro interés que el del resto del pueblo. Decidme si no contienen suficientes ciudadanos instruidos, honestos, dignos en todos los aspectos de ser buenos representantes de la nación (Sieyes, 1970 [1789]: 143-144).

Las clases disponibles son aquellos propietarios que, al tener suficientes ingresos como para cubrir sus necesidades personales sin trabajar, pueden dedicar todos sus esfuerzos a las necesidades generales de la sociedad. Estos individuos esclarecidos son capaces de elevarse por encima de los intereses individuales de cada productor, y de reconocer el

¹⁹ La expresión “clase disponible”, poco común, aparece en las *Réflexions sur la formation et la distribution des richesses* de Turgot (1914 [1766], II: 541). Es probable que Sieyes la haya tomado prestada de aquí.

interés común que une a todo el tercer estado en tanto que nación. Su riqueza les libera de la presión diaria del trabajo y les da suficiente tiempo libre para ocuparse de los asuntos públicos. Estos son, dice el abate, los representantes naturales del tercer estado.

Ahora bien: al tiempo que vincula la representación política del tercer estado con los ciudadanos instruidos, Sieyes no plantea de forma abierta que deba excluirse de la política a aquellos que no posean esa holgura de la que disfrutaban las clases disponibles. De hacerlo, estaría introduciendo una consideración claramente incompatible con el principio general de que el trabajo implica ciudadanía y la ociosidad implica exclusión. ¿Existe realmente tal contradicción? Acudir a la obra no publicada de Sieyes puede ayudarnos a despejar la duda.

En un perturbador manuscrito titulado “Esclaves. D’une autre espèce qui ait moins de besoins et moins propre à exciter la compassion humaine”, ese hombre fuerte y robusto que es el tercer estado aparece dividido en dos:

Una gran nación se compone necesariamente de *dos pueblos*, los productores y los instrumentos humanos de producción, la gente inteligente y los trabajadores que solo tienen fuerza pasiva, los ciudadanos educados y los auxiliares, que no tienen ni el tiempo ni los medios para recibir una educación (Sieyes, 1985 [1770s – 1780s]: 75).

En “Grèce. Citoyen – Homme”, Sieyes duda de que ese pueblo pasivo y auxiliar pueda formar parte de la comunidad política:

Entre los desdichados dedicados a los trabajos penosos, productores de los goces de otros, que apenas reciben lo suficiente para sustentar sus cuerpos sufrientes y llenos de necesidades, entre esta inmensa multitud de instrumentos bípedos, sin libertad, sin moral, sin intelecto, que poseen solamente sus manos, con las que ganan poco, y tienen el alma absorta, que solo les sirve para sufrir... ¿están allí los que vosotros llamáis hombres? ¡Se les llama civilizados [*policés*]! ¿Hay uno solo entre ellos capaz de entrar en sociedad? (Sieyes, 1985 [1770s – 1780s]: 81).

En otra nota, que lleva el largo título de “La Nation. Une grande nation est nécessairement composée de deux espèces d’hommes, les citoyens et les auxiliaires. De deux peuples distingués par le fait de l’éducation”, Sieyes añade:

Por más que soñemos con el bien general de la especie humana, esta estará siempre dividida en dos partes esencialmente separadas por la diferencia de educación y de trabajo. Si en un plazo breve queréis establecer la igualdad, condenáis a la nación a una simplicidad de industria y de bienestar que solo se puede sostener a costa de la degradación de las facultades imaginativas y volitivas. Supondría hacer retroceder a la especie humana. No es posible. Hay que volver a la distinción entre gente respetable [*gens honnetes*] e instrumentos de trabajo. Ya no son los hombres iguales quienes se han reunido, sino los *jefes* de producción. La unión se basa en la perfección de la moral, y esta moral pertenece únicamente a una parte del pueblo [*peuple*]; el resto queda admitido en la sociedad únicamente como auxiliar.

No quiero dividir a mis hombres en espartanos e ilotas, sino en ciudadanos y oficiales de trabajo [*compagnons du travail*] (Sieyes, 1985 [1770s – 1780s]: 89).

Los intereses comunes que están en grado de fundar una comunidad política no pueden basarse simplemente en el trabajo. Existe un abismo insalvable quienes dirigen a los trabajadores y toman las decisiones, y quienes se limitan a ejecutar pasivamente aquello que se les ordena.²⁰ Los primeros son el verdadero pueblo industrial, con iniciativa propia, con un interés común. Son los verdaderos ciudadanos. Los segundos son simples instrumentos de trabajo: más que trabajar, permiten la industria de los primeros, igual que los animales y las máquinas. Deben permanecer, pues, en la esfera privada.

En definitiva: si atendemos a los papeles privados de Sieyes, la exclusión del círculo de los ciudadanos afecta, además de a las mujeres y a los domésticos, a buena parte del tercer estado. Esto, aparentemente, encuentra difícil acomodo en la ecuación enunciada al inicio de su famoso panfleto, según la cual el trabajo útil equivale a la ciudadanía. Lo único que permite salvar la contradicción es tener en cuenta que el trabajo útil de Sieyes está profundamente influenciado por el concepto de trabajo de la economía política. El fundamento de la comunidad de los igualmente libres no lo constituyen las ocupaciones concretas de los trabajadores, sino un trabajo abstracto, creador de riqueza, cuyo desarrollo depende del buen hacer de los capitanes de industria.

²⁰ No puedo entrar a discutir en profundidad si esta concepción del pueblo trabajador se corresponde con la realidad francesa de finales del XVIII, o si se trata más bien de una representación sesgada que bebe de la literatura fisiocrática. Baste con señalar que, por lo general, los ricos de la época son o bien grandes propietarios de tierras que viven de rentas, o bien mercaderes. Los campesinos no propietarios y los artesanos son quienes tienen el conocimiento técnico necesario para la organización de la producción. Los grandes directores de fábricas y el proletariado industrial no existen todavía, como explica Reddy (1984).

2.5. Ciudadanos activos y pasivos

El 20 y 21 de julio de 1789, Sieyes presenta su proyecto de declaración de derechos ante el Comité constitucional, ofreciendo una solución novedosa a la cuestión de los límites de la ciudadanía. El proyecto se titula “Préliminaire de la Constitution. Reconnaissance et exposition raisonnée des droits de l’homme et du citoyen”. En la exposición razonada que precede al articulado, el abate empieza hablando del estado de naturaleza, para explicar, a continuación, el paso al estado social. Se centra especialmente en la libertad del individuo. Su tesis principal es que dicha libertad no solo queda garantizada con el tránsito al estado de civilización, sino que incluso se ve aumentada (en contra, aunque no lo diga, de lo que sostiene Hobbes). Justo después, Sieyes hace algo que no es nada habitual en su época: coloca los derechos naturales junto con los civiles, oponiendo ambos a los derechos políticos.

Hasta ahora solamente hemos expuesto los *derechos naturales y civiles* de los ciudadanos. Nos falta identificar los derechos *políticos* (Sieyes, 1985 [1789]: 199).

A finales del XVIII, la sociedad civil no posee todavía el sentido que le dará Hegel, sino que conserva el significado que tenía para Locke: es la sociedad civilizada, la ciudad; es aquello que se opone al estado de naturaleza. Los teóricos del contrato de la Ilustración ya no usan habitualmente el término y hablan más bien de estado social o estado de civilización. La contraposición, en cualquier caso, sigue siendo la misma: una cosa son los derechos ligados a la naturaleza humana, que todo ser humano tiene por el hecho de serlo, y otra distinta los derechos de ciudadanía, o derechos civiles (en el estado de civilización), o derechos sociales (del hombre en sociedad), siendo estas tres expresiones intercambiables.

Si se lee con atención, se observa que Sieyes mantiene esta concepción tradicional. Cuando dice que hasta el momento se ha ocupado de los derechos naturales y civiles no los está equiparando, sino simplemente diciendo que se ha ocupado de los derechos en el estado de naturaleza y de la manera en que estos se trasladan al estado de civilización. Sin embargo, justo después, y aquí está la novedad, opone estos derechos naturales y civiles a los derechos políticos. No queda muy claro cuál es para Sieyes el origen de

estos últimos: ¿están presentes de algún modo en el estado de naturaleza o bien surgen *ex novo* en el estado de civilización? No podemos profundizar aquí esta cuestión, que nos llevaría a examinar las razones por las que Sieyes distingue tres etapas, y no dos, en su teoría del contrato social.²¹ Simplificando, la clave está en que los derechos políticos no son la traslación de unos derechos naturales del hombre al estado social, sino que son fruto de una convención voluntaria entre ciudadanos ya asociados (que ya han salido del estado de naturaleza). Estos deciden positivizar y precisar las condiciones de un acuerdo ya existente *de facto*.

En cualquier caso, lo que nos interesa ahora es la forma en que Sieyes opone los derechos naturales y civiles a los derechos políticos. Inmediatamente después de establecer la distinción, la reafirma en los siguientes términos:

La diferencia entre estos dos tipos de derechos consiste en que los derechos naturales y civiles son aquellos *para* cuyo mantenimiento y desarrollo se formó la sociedad; y los derechos políticos, aquellos *mediante* los cuales se formó la sociedad. Es mejor, en aras de la claridad del lenguaje, llamar a los primeros derechos *pasivos* y a los segundos derechos *activos*.

Todos los habitantes de un país deben disfrutar de los derechos de ciudadano *pasivo*: todos tienen derecho a la protección de su persona, de su propiedad, de su libertad, etc., pero no todos tienen derecho a participar activamente en la formación de los poderes públicos; no todos son ciudadanos *activos*. Las mujeres, al menos en el estado actual de las cosas, los niños, los extranjeros, aquellos que no contribuyen en nada a sostener la entidad pública, no deben influir activamente en la cosa pública. Todos pueden disfrutar de los beneficios [*avantages*] de la sociedad; pero solo los que contribuyen a la entidad pública son los verdaderos accionistas de la gran empresa social. Solo ellos son los verdaderos ciudadanos activos, los verdaderos miembros de la asociación (Sieyes, 1985 [1789]: 199).

En sus papeles privados, Sieyes distinguía claramente entre los empresarios y los instrumentos bípedos, reservando la condición de ciudadanos a los primeros. Ahora, en cambio, afirma que la ciudadanía (pasiva) abarca al conjunto de la población. El problema de esta categoría de ciudadano pasivo es su excesiva amplitud: las mujeres y los mendigos son ciudadanos pasivos, pero también lo son los niños, e incluso los

²¹ Para una buena explicación del contractualismo del abate, véase Sommerer (2011: 5-25).

extranjeros. La inclusión de los niños en la categoría impide que esta pueda entenderse como el ejercicio de derechos tales como la capacidad para firmar contratos o para desplazarse libremente por el territorio nacional. La inclusión de los extranjeros impide que la categoría pueda identificarse con la nacionalidad. Hay que concluir, pues, que la ciudadanía pasiva es una categoría básicamente retórica. Por mucho que el abate pretenda ligarla al disfrute de los derechos civiles (de la ciudad), con exclusión de los derechos de participación política, cabe sospechar que su alcance es incluso menor.²²

Por otra parte, Sieyes no aclara si los trabajadores son ciudadanos meramente pasivos o también activos. Su no inclusión en la lista de los ciudadanos pasivos podría dar lugar a pensar que, *a contrario sensu*, forman parte del otro grupo. La condición para ser ciudadano activo es, recordemos, contribuir a sostener la entidad pública. No queda claro si es suficiente con contribuir a través de un trabajo útil a la prosperidad de la nación o si es necesario, además, ser propietario y pagar una determinada cantidad de impuestos.

La duda queda despejada, aunque solo parcialmente, en el artículo 26 del proyecto.²³ En él Sieyes reduce el número de electores a quienes tienen interés y capacidad [*intérêt avec capacité*] en la cosa pública, añadiendo que la Constitución deberá determinar con precisión en qué consisten estas dos cualidades. Aunque el proyecto no lo especifique, parece que el abate tiene en mente a las “clases disponibles”.

Sin embargo, cuando Sieyes se pronuncia de forma más específica sobre la cuestión de los límites de la ciudadanía, su solución no es tan elitista como se podría pensar a la luz de todo lo dicho hasta ahora. Las tensiones en su discurso político existen, como hemos intentado mostrar, pero se encuentran imbricadas en un conjunto que, aun con algunas

²² En base a la distinción jurídica contemporánea entre ciudadano, persona con capacidad de obrar y persona, se podría decir que la ciudadanía pasiva no solo no incluye los derechos propios del ciudadano, sino que tampoco incluye los derechos propios de las personas con capacidad de obrar. Los derechos civiles que disfrutaban los ciudadanos pasivos son, únicamente, los derechos ligados al respeto de la persona.

²³ En una versión revisada y extendida, publicada el 22 de julio, se trata del artículo 30; en un segundo proyecto, con una exposición de motivos muy breve y titulado “Déclaration des droits de l’homme en société”, que Sieyes presenta ante la Asamblea el 12 de agosto, el artículo ocupa el lugar 28.

aristas, resulta razonablemente coherente y ordenado. En “Quelques idées de constitution, applicables a la ville de Paris”, aparecido también en julio de 1789, así como en otros escritos posteriores, Sieyes propone una pequeña contribución voluntaria (tres libras)²⁴ para ser ciudadano activo, y otra contribución voluntaria más elevada (doce libras) para ser además elegible (no tener solamente derecho a votar, sino a ser votado).

Esta propuesta de Sieyes de hacer depender los derechos políticos de una contribución voluntaria a las instituciones públicas es muy significativa. El ciudadano activo lo es para el abate en su sentido literal. Es el que *decide* serlo, el que tiene la voluntad de participar en la cosa pública y emprende acciones para hacer efectiva dicha voluntad. La objeción más evidente a esta forma de ver las cosas es que hay un salto entre querer participar y poder hacerlo realmente. No es solo una cuestión de dinero. Muchos no están “disponibles” no por falta de interés, sino porque carecen del tiempo o de los apoyos necesarios. Esta dificultad queda oculta bajo la confianza en el poder generador de una sociedad de mercado que, en ausencia de trabas, permitirá a los individuos demostrar su talento y recibir una recompensa acorde a sus méritos. Los trabajadores, si se esfuerzan, por muy modesta que sea su condición, podrán llegar a tener algún día una posición desahogada. Si se forman adecuadamente y permanecen alerta, interesados por el bien común de la nación, podrán llegar a ser auténticos ciudadanos activos. En definitiva: la ecuación entre trabajo y ciudadanía permanece en pie, pero en un sentido muy particular: en un contexto de competencia generalizada entre individuos, solamente aquellos que demuestren su capacidad económica e intelectual serán los que puedan influir activamente en la cosa pública.

El trabajo útil otorga a todos la posibilidad de ascender socialmente, lo cual a su vez permite formarse y disponer de ocio, elevarse por encima de los intereses particulares y ser, en fin, un ciudadano entregado al interés general de la nación, un ciudadano activo. La solución de Sieyes no deja de ser elitista, pero se inscribe en un proyecto de sociedad

²⁴ Que equivalen a unos treinta euros actuales. Utilizo un convertidor elaborado por Thomas Fressin: <http://convertisseur-monnaie-ancienne.fr>. La metodología empleada por el autor se puede consultar en la propia web.

meritocrática que da a todos la posibilidad de alcanzar la cima, a través del esfuerzo individual. Este proyecto, más allá de lo que pueda tener de proyección al conjunto de la sociedad de las aspiraciones (finalmente cumplidas) de un clérigo de orígenes modestos, es compartido, con más o menos matices, por una parte importante de los actores revolucionarios. Es una de las ideas motoras de una utopía mercantil que hoy, dos siglos después de su triunfo, puede parecernos demasiado ingenua o, siendo menos generosos, un poco cínica. Sin embargo, en su época, y aunque seguramente pueda ser ya acusada de cierta complacencia interesada, bebe, sobre todo, de la admiración hacia unas nuevas fuerzas sociales en pleno desarrollo, de un dinamismo y potencia sin precedentes.

La solución finalmente adoptada por la Asamblea nacional a los límites de la ciudadanía es más excluyente. Los derechos políticos se hacen depender de los impuestos ordinarios, y no de contribuciones voluntarias. Mediante decretos sucesivos, se establecen las siguientes condiciones para ser ciudadano activo: ser varón mayor de 25 años, no ser sirviente doméstico, haber residido en una misma localidad durante al menos un año, estar inscrito como guardia nacional en dicho municipio de residencia, haber prestado juramento cívico y haber pagado una contribución impositiva equivalente al valor local de tres jornadas de trabajo. Esta última condición, el pago de un impuesto directo equivalente a tres jornales, no la cumplen solamente los ricos: es una contribución que se exige a todos aquellos que tienen una propiedad, aunque sea modesta, y también a quienes, sin tenerla, perciben una renta superior al salario medio de un trabajador no cualificado. No es, pues, un tipo impositivo muy elevado. Al establecerse en función del territorio de residencia, es una condición que resulta más excluyente en las ciudades que en el campo, donde hay más pequeños propietarios, y donde los salarios son más bajos —y menor es, en consecuencia, el nivel de impuestos exigido—. Es probable que, en la práctica, resultaran más excluyentes tanto la condición de la residencia fija —la movilidad de las clases populares por el territorio es entonces muy considerable— como la de no ser doméstico —especialmente en el campo, donde los sirvientes son muy numerosos—. Las cifras son estimativas, pero se puede suponer que están excluidos de la participación en la vida política unos 2.700.000 franceses, más de la tercera parte de los hombres mayores de 25 años.

De todas formas, la principal fuente de exclusión se establece por una vía diferente. A propuesta, entre otros, del propio Sieyes, se crea un sistema electoral indirecto, de forma que las elecciones en las “asambleas primarias” sirven solamente para elegir a los electores secundarios, siendo estos últimos quienes eligen a los representantes nacionales. Las condiciones que se establecen para poder ser votado como elector secundario y como representante nacional varían a lo largo del tiempo. En un primer momento se plantea la condición de pagar unos impuestos equivalentes a diez jornadas de trabajo para lo primero, y por valor de un marco de plata (unas 50 libras) para lo segundo. Esta última condición solo la reúnen los grandes propietarios de tierras. Posteriormente se rebajan los requisitos de propiedad para los diputados, pero a cambio se aumentan considerablemente las exigencias para ser elector secundario, de forma que su número queda restringido a unas 50.000 personas. La Asamblea nacional, en definitiva, construye un sistema escalonado de derechos políticos basado en umbrales fiscales: excluye a los pobres y da a los menos pobres el derecho a designar a una minoría de electores ricos, quienes a su vez eligen a los representantes de la nación entre las clases más acaudaladas del reino.

Hay un abismo entre los meros ciudadanos activos y los electores, y otro salto considerable entre los electores y los potenciales representantes nacionales. Las exclusiones relacionadas con el sufragio censitario, por lo tanto, van más allá de la distinción entre ciudadanos activos y pasivos ideada por Sieyes. En cualquier caso, su importancia reside en que es una forma de justificar teóricamente la aparente contradicción que existe entre fundar la comunidad política en el trabajo de la nación y no reconocer, después, derechos políticos a los trabajadores. Ya hemos dicho que esta contradicción se salva parcialmente si se tiene en cuenta que ese trabajo no es para Sieyes el esfuerzo físico de los trabajadores, sino el trabajo culto de la economía política, al frente del cual se sitúan los directores de empresa: la exclusión de los trabajadores se debe a que son meros auxiliares, instrumentos que facilitan la industria de los emprendedores. A aquellos que no estén convencidos con esta explicación, el abate les intenta persuadir mediante otra estrategia, que en esta ocasión consiste en resignificar el concepto de ciudadanía: se puede ser ciudadano (pasivo) sin tener derechos políticos. La negación del derecho al sufragio a una parte de la población,

pues, no va en contra de la idea según la cual el trabajo habilita para la ciudadanía (pasiva).

La distinción entre ciudadanía activa y pasiva, aunque expresada en otros términos, estará en el centro de muchos de los debates teórico-políticos de los años siguientes. La dicotomía que Benjamin Constant (1819) establece entre la libertad de los antiguos y la libertad de los modernos, o la que Isaiah Berlin (1958) defiende entre libertad positiva y libertad negativa, son sin duda deudoras de la dicotomía del abate. Es una innovación que va en contra de toda la tradición de la filosofía política desde Grecia, según la cual ser un ciudadano libre consiste básicamente en ser, a la vez, gobernante y gobernado.²⁵

Una buena respuesta a la interesada dicotomía de Sieyès, que anticipa incluso el peligro de sus derivas posteriores, la encontramos ya en la propia Revolución Francesa. Afirma Maximilien Robespierre, en un discurso sobre el que luego volveremos:

No osando negar la cualidad de ciudadano a aquellos que desheredan políticamente, se han limitado a eludir el principio de igualdad que esa cualidad supone necesariamente, a través de la distinción entre ciudadanos activos y pasivos. Confiando en la facilidad con la que se gobierna a los hombres a través de las palabras, han tratado de ocultar, con esta expresión novedosa, la violación más manifiesta de los derechos del hombre.

Pero quién puede ser tan estúpido como para no percibir que esta palabra no puede ni cambiar los principios, ni resolver la dificultad; porque declarar que tales ciudadanos no serán activos, o decir que ya no ejercerán los derechos políticos vinculados al título de ciudadano, es exactamente lo mismo en el idioma de estos políticos sutiles. Ahora bien, yo no dejaré de preguntarles con qué derecho pueden condenar a la inactividad y a la parálisis a sus conciudadanos y comitentes: no dejaré de oponerme a esta expresión insidiosa y bárbara, que ensuciará al mismo tiempo nuestro código y nuestra lengua si no nos apresuramos a borrarla del uno y de la otra, a fin de que la palabra libertad no sea ella misma insignificante e irrisoria (Robespierre, 1952 [1791], 7: 162-163).

²⁵ Para una crítica del olvido de esta tradición en la filosofía política del siglo XX, véase Méndez Baiges, 2010: 9-43.

Añade, un poco más adelante: “No hay dos maneras de ser libres: es preciso serlo enteramente o volver a ser esclavo” (Robespierre, 1952 [1791], 7: 164). Ser libre pasivamente, modernamente, negativamente, es ser un esclavo.

Creo que habernos detenido tanto tiempo en el panfleto de Sieyes, lejos de retrasarnos, nos permitirá ir más rectos y disfrutar mejor del paisaje en lo que queda de viaje. Este texto representa, mejor que ningún otro, esa conjunción de espíritu universal y contradicciones latentes tan propia del discurso revolucionario. No cabe duda de que Marx —en la “Introducción” a la *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, en un momento en el que contrapone la Revolución Francesa a la posibilidad de una futura revolución en Alemania— está pensando en el panfleto del abate cuando escribe:

En Alemania, a cada clase particular le falta [...] esa grandeza de espíritu capaz de identificarse, aunque sea por un momento, con el alma de la nación, ese ingenio que hace de la fuerza material un poder político, esa audacia revolucionaria que lanza al adversario las desafiantes palabras: *No soy nada y debería serlo todo* (Marx, 1975 [1843]: 185).

A medida que vayan cayendo adversarios, y que las contradicciones internas del movimiento revolucionario se clarifiquen, esa audacia inicial de los patriotas será reeditada por otros. Los ciudadanos pasivos no tardarán en aprender a hablar el nuevo lenguaje revolucionario, reclamando a los notables el verdadero cumplimiento de los principios anunciados.

3. Los derechos del hombre y del ciudadano

3.1. La Asamblea nacional y la municipalidad de París

Al final del apartado anterior ha aparecido ya la Asamblea nacional, pero no hemos explicado todavía el proceso que lleva a su formación. Empezaremos este apartado hablando brevemente de ello, así como del cambio coetáneo que tiene lugar en el gobierno municipal de París. Como iremos viendo a medida que avance el capítulo, estas dos nuevas instituciones jugarán un rol central —a veces colaborando, otras veces enfrentadas— en el desarrollo de la Revolución.

Recordemos que, en los Estados Generales, los tres estados están divididos en tres parlamentos separados. El 10 de junio, los diputados del Tercer Estado, por iniciativa de Sieyès, invitan a los representantes de las otras dos asambleas a unirse a ellos. Algunos miembros del bajo clero lo hacen durante los días siguientes. El 17 de junio se constituyen como Asamblea nacional. Debido al cierre de la sala donde se estaban reuniendo, sus sesiones empiezan a celebrarse en una sala donde solía practicarse el juego de palma (*jeu de paume*). El 20 de junio, los diputados reunidos en esta sala juran no separarse hasta haber dado una Constitución al país, lo que se conoce como el *Serment du Jeu de paume*.²⁶ Más de un centenar de miembros del clero, junto a dos representantes de la nobleza, forman ya parte de la Asamblea nacional. El 23 de junio, el rey ordena su disolución, pero el 25 se suman a la misma otros 47 diputados de la nobleza. Pocos días después, el rey cede e invita a la nobleza y al clero a que se unan a la nueva Asamblea, que el 9 de julio adopta el nombre de Asamblea nacional constituyente. Forman parte de la misma nada menos que 1.145 diputados.

Mientras tanto, en París, el clima es cada vez más tenso. El precio del grano y el del pan no dejan de aumentar. La población es consciente de la crisis financiera del reino. Los periódicos se encargan de recordarlo diariamente. La sensación de que unos impuestos excesivos sirven únicamente para sostener el fasto de los privilegiados está generalizada entre los parisinos. Las pruebas están, además, a la vista de todos: desde 1784 se había levantado una muralla alrededor de París, con el objetivo de controlar y gravar la entrada de mercancías.²⁷

A lo largo del muro se sitúan 55 oficinas de arbitrios (*postes d'octroi*), generalmente llamadas barreras (*barrières*), en las que se cobran los derechos de entrada de diversos

²⁶ Que se suele traducir como Juramento del Juego de la Pelota.

²⁷ Su construcción es impulsada por la Ferme générale, una compañía financiera que disfruta de una concesión real para la recaudación de una parte de los impuestos. Incluso después de que Necker reduzca sus competencias en 1780, la influencia de estos recaudadores es enorme. Téngase en cuenta que París no está amurallada desde 1670, cuando Luis XIV (Louis XIV) ordena demoler el muro de su predecesor: los *fermiers généraux* hacen construir un muro de unos 24 kilómetros, a finales del siglo XVIII, en una ciudad que no conserva sus murallas medievales. Al ser vuelto a nombrar ministro de finanzas en 1788, Necker se opone de nuevo a los *fermiers*, paralizando las obras. En esa fecha, de todas formas, la muralla es ya una realidad.

productos. No hace falta leer a los *économistes* para convencerse de la existencia de obstáculos insoportables al desarrollo del comercio y a los derechos de todos. Las barreras a la libertad están ante los ojos del común de los mortales. *Le mur murant Paris rend Paris murmurant.*

A partir del 10 de julio de 1789, los parisinos toman las *barrières*, y algunas de ellas son incendiadas durante los días siguientes (Markovic, 2013: 27-48). A esta agitación popular viene a sumarse la torpeza del monarca. El rey, que había cedido a disgusto ante las exigencias de la Asamblea nacional y buscaba reafirmar su autoridad, destituye al ministro Necker el 11 de julio. Al día siguiente se inician las revueltas en París. Esa noche, ante los rumores de un complot de la aristocracia, un grupo de electores de París —aquellos que, en segundo grado, habían elegido a los diputados de los Estados Generales—, seguidos de una multitud de parisinos, se presentan ante las autoridades municipales para encargarse temporalmente del gobierno de la ciudad. Doce de ellos habían sido ya admitidos en el gobierno municipal, no sin reticencias, desde finales de junio. La administración municipal de París depende entonces del preboste de los comerciantes (*prévôt des marchands*), asistido por 4 regidores o escabinos (*échevins*), 36 concejales (*conseillers*), y 16 *quarteniers*, uno al frente de cada barrio o *quartier*.

El 13 de julio se crea una asamblea permanente, compuesta tanto por electores como por antiguos miembros del consistorio, y se mantiene por aclamación al preboste, Jacques de Flesselles. Para defenderse de un posible ataque de las tropas reales, y también para asegurar el orden en París, esta nueva autoridad municipal decide crear una milicia burguesa de 48.000 hombres, que posteriormente será llamada “Guardia nacional”. Se presentan numerosos voluntarios. A falta de uniforme, se elige como marca distintiva una escarapela (*cocarde*) con los colores de París, el rojo y el azul. El problema es que esta nueva milicia no tiene ni armas ni municiones. Para pertrecharla, los amotinados saquean el Garde-Meuble real. Al día siguiente asaltan el palacio de los Inválidos. Faltan solamente la pólvora y las balas. En la fortaleza de la Bastilla hay grandes cantidades de lo primero.

La toma de la Bastilla el 14 de julio, momento inaugural de la Revolución en París, precipita los acontecimientos. Flesselles es asesinado de un disparo y al día siguiente se

suprime el cargo de preboste. Los electores, reunidos en el Hôtel de ville (la sede del Ayuntamiento), nombran a Jean-Sylvain Bailly —uno de los líderes de los patriotas— alcalde (*maire*) de París. Ese mismo día 15, el marqués de La Fayette asume el mando de la nueva Guardia nacional. Poco después, la nueva guardia integra a las “guardias francesas”, un regimiento real con una presencia destacada en la capital, y que se había situado del lado del pueblo tanto en la toma de las barreras como en el asalto a la Bastilla.

El 17 de julio, Luis XVI visita la municipalidad y confirma los nuevos nombramientos. Dice la leyenda que es entonces cuando el blanco de la monarquía se une al rojo y azul de París. El 23 de julio se instaura una nueva estructura de gobierno municipal. Los 60 distritos de París —que habían sido creados el 13 de abril con motivo de las elecciones a los Estados generales— eligen representantes para la asamblea de la municipalidad. 60 de estos representantes conforman el consejo municipal. El 30 de julio, la asamblea general y el consejo se funden en un solo organismo de 120 miembros. Predomina la influencia de la burguesía, que sigue la política moderada marcada por la Asamblea constituyente. En los distintos distritos, en cambio, tienen cada vez más influencia las clases populares, que empiezan a arrogarse el derecho de subordinar las normas promulgadas por la municipalidad a sus decisiones.

3.2. La abolición de los privilegios y la Declaración de derechos

Una vez constituida la Asamblea nacional, las dos grandes preocupaciones de los patriotas pasan a ser la promulgación de una Constitución para Francia y, sobre todo, el restablecimiento del orden social.

Empecemos por lo segundo. En París la situación es tensa, pero la nueva autoridad municipal ha conseguido instaurar una cierta calma. En el campo, por el contrario, los motines de los campesinos contra sus señores van en aumento. Entre finales de julio y principios de agosto se desarrolla una revuelta campesina (*jacquerie*) de una extensión sin precedentes, que suele conocerse como el Gran Miedo. Los castillos son asaltados, se queman los títulos señoriales y los campesinos se reapropian de bienes comunales

que habían sido privatizados. La magnitud de la revuelta contrasta con la escasa violencia ejercida contra las personas.²⁸

Un poco antes, en Versalles, algunos de los patriotas más activos habían creado el Club Bretón —futuro club de los jacobinos—, a fin de preparar las sesiones parlamentarias y diseñar estrategias de acción conjunta. El 3 de agosto acuerdan proponer la abolición de los derechos señoriales, como una forma de controlar la revuelta en el campo. La tarde del 4 de agosto, tras una propuesta del vizconde de Noailles en ese sentido, el duque de Aiguillon, miembro destacado del club —y uno de los mayores terratenientes de Francia—, sube a la tribuna de la Asamblea para defenderla. La sesión se prolonga hasta las dos de la madrugada. Durante los días siguientes se concretan los términos de ese acuerdo nocturno. En el primer artículo del decreto del 4, 6, 7, 8 y 11 de agosto se proclama, de forma tajante: “La Asamblea nacional destruye completamente el régimen feudal”.

A pesar de la grandilocuencia de las palabras, lo cierto es que el decreto no entra en vigor hasta el 3 de noviembre de ese año. Además, debido a su falta de precisión, no resulta directamente aplicable. Las medidas concretas se van estableciendo a lo largo de los años siguientes, a través de diversos decretos. La abolición de los privilegios feudales, sin indemnización, no llega hasta el 17 de julio de 1793, como veremos llegado el momento. Puede decirse, pues, que la importancia de la noche del 4 de agosto ha sido, en cierta medida, magnificada. Igual de importantes fueron las sesiones de los días siguientes, que además no diseñaron un plan de acción acabado: simplemente marcaron la dirección de una senda que no se completaría hasta cuatro años más tarde.

Además, no debe olvidarse que, esa noche, la Asamblea ratifica —y solamente de forma parcial— aquello que los campesinos habían ya conseguido *de facto*. Puede decirse, pues, que esa sesión parlamentaria es importante no solo —ni principalmente— por aquello que se acuerda, sino por quiénes lo acuerdan. El pacto del 4 de agosto sirve para mantener o reeditar la alianza establecida en junio entre el Tercer Estado, la nobleza liberal y el bajo clero: los patriotas reafirman entonces su compromiso con la

²⁸ Véase: Lefebvre (1932; 1981: 179-202), Ado (1996).

Revolución, quedando definitivamente claro que la cosa no va de una apertura controlada de las cuotas de influencia. Francia se enfrenta a un cambio político y social de mayor envergadura.

Por otro lado, desde finales de julio se desarrolla un debate en la Asamblea nacional sobre la conveniencia o no de redactar de forma inmediata una Declaración de derechos, destinada a encabezar la futura Constitución. Uno de sus detractores más destacados es Pierre-Victor Malouët, gran terrateniente en Santo Domingo. El 2 de agosto, oponiéndose a Boniface de Castellane y Antoine Pierre Barnave, pronuncia un discurso contra su adopción. Afirma entonces que el restablecimiento del orden público y la reforma de las finanzas del Estado son cuestiones más urgentes que las “discusiones metafísicas”. No niega que las leyes sean el resultado y la expresión de los derechos y deberes naturales, pero opina que no conviene declararlos antes de que sean modificados y limitados por las normas sociales. En definitiva: se opone a declarar de forma absoluta los principios del Derecho natural sin el contrapunto del Derecho positivo, que será fijado en la futura Constitución.

Sé que los americanos no tomaron esta precaución; cogieron al hombre del seno de la Naturaleza y lo presentaron al Universo en su soberanía primitiva. Pero la sociedad americana, formada recientemente, está compuesta en su totalidad por propietarios ya acostumbrados a la igualdad, ajenos tanto al lujo como a la indigencia, apenas conscientes del yugo de los impuestos y de los prejuicios que nos dominan, sin haber encontrado en la tierra que cultivan rastro alguno de feudalismo. Tales hombres estaban sin duda preparados para recibir la libertad en toda su energía: porque sus gustos, sus costumbres, y su posición los conducían a la Democracia (Malouët, 1789: 4-5).

Malouët comprende perfectamente el carácter democrático de la Declaración de derechos, e insta a evitar tal proclamación antes de que esté lista la Constitución. Francia no es una sociedad de propietarios, sino repleta de aquellos a quienes Sieyes llama “instrumentos bípedos”. Si se tiene en cuenta la desigualdad de fortunas, es peligroso proclamar los derechos del hombre natural antes de haber establecido cuáles son sus límites.

¿Por qué empezar transportándolo a una alta montaña, y mostrarle desde allí su imperio sin límites, si después tendrá que bajar para encontrarse trabas a cada paso? (Malouët, 1789: 7).

Pronto se empezará a hablar de esa alta montaña como el nuevo Monte Sinaí, y de los derechos del hombre como los nuevos Diez Mandamientos. Dicen los libros sagrados que Dios entrega el Decálogo a Moisés, y el profeta baja de las alturas para darlo a conocer al pueblo de Israel. Ahora, el sentido de la marcha es ascendente y la llamada universal: a la nueva montaña, por mucho que sea alta y cueste coronarla, puede subir todo individuo mediante el uso de su razón, para reconocer desde allí los derechos naturales compartidos por la especie humana en su conjunto. Durante una fase posterior de la Revolución, en la que el parlamento pasará a llamarse Convención nacional, aquellos diputados que ocupan los asientos más elevados, y que se tienen a sí mismos como los defensores más consecuentes de los derechos naturales proclamados en el 89, serán conocidos precisamente como los *montagnards*.

Inmediatamente después de oponerse a los derechos del hombre, Malouët propone, el 3 de agosto, la creación de un sistema de “oficinas de socorro y de trabajo”. Ante la crisis del comercio y de la industria, dice, es necesario que el Estado asuma un nuevo gasto. En su opinión, ligar el socorro público al trabajo tiene la ventaja de que el gasto del Estado se vuelve productivo, al tiempo que se cumple con un deber sagrado de todos los ciudadanos:

Propongo: que sea establecido, por parte de las asambleas provinciales y municipales, en todas las ciudades [*villes*] y villas [*bourgs*] del reino, y en cada parroquia de las grandes ciudades [*grandes villes*], oficinas de ayuda y de trabajo [*bureaux de secours et de travail*] (Malouët, 1875 [1789]: 339).

Estas oficinas de trabajo están dirigidas a las *gens de bras*, a aquellos que ocupan el escalafón más bajo de la sociedad, y que propiamente no forman parte del tercer estado, encontrándose *sans état*. La ayuda a esta clase al borde de la indigencia viene acompañada de medidas represivas, hasta el punto de que ambas cosas resultan inseparables:

Todos aquellos que no consten en el registro de alguna parroquia, y sean sorprendidos sin pasaporte, serán arrestados como vagabundos; se formarán brigadas a disposición de los empresarios encargados de la construcción de los grandes caminos (Malouët, 1875 [1789]: 339).

Justo después de argumentar en contra de la necesidad de una declaración de derechos, Malouët pone sobre la mesa el que considera que es uno de los problemas más

acuciantes del reino: el aumento de los pobres válidos sin trabajo. Propone establecer oficinas de ayuda y trabajo para socorrerlos, que en su esquema no se distinguen claramente de las condenas a trabajos forzados. Como enseguida veremos, Malouët no tiene éxito en ninguna de sus dos pretensiones: la declaración se aprueba, y el establecimiento de las oficinas de socorro se deja para más adelante.

La opinión de aquellos que son favorables a la declaración de derechos se impone en la Asamblea. La arraigada tradición del Derecho natural medieval (Tierney, 2001), mediada por la Ilustración, así como el ejemplo de la Declaración de Virginia, hacen que la opinión de los partidarios de aprobar el texto finalmente triunfe. Los derechos se convierten a partir de entonces en el lenguaje común de los revolucionarios de distinto signo. Las contradicciones, las ambigüedades y las luchas ideológicas se libran desde entonces en base a este sustrato compartido (Gauchet, 2010; Gauthier, 2014).

3.3. Los proyectos de Declaración

Estamos a principios de agosto, y ante la Asamblea se van presentando diversos proyectos de Declaración.²⁹ Los primeros se habían propuesto ya en el mes de julio. La mayoría llevan la firma de diputados de la Asamblea, aunque también los hay escritos por personas ajenas a la misma. Uno de los más famosos es de autoría colectiva. El 1 de julio se habían creado en la Asamblea nacional 30 comisiones (*bureaux*), de 40 miembros cada una, a fin de evitar que los particularismos de los tres órdenes (y los geográficos) primasen sobre el interés general, así como para organizar el trabajo parlamentario en una asamblea muy numerosa. Una de estas 30 comisiones, la sexta, presenta un conocido proyecto de Declaración.

El 12 de agosto es nombrado un Comité de 5 miembros a fin de examinar las diferentes propuestas presentadas y hacer una síntesis. El resultado, leído el 17 de agosto por Honoré Gabriel Riquetti, conde de Mirabeau, encuentra una gran oposición. El 18, la Asamblea decide que el Comité tendrá por base los proyectos de La Fayette, Sieyès y la

²⁹ Para un análisis detallado sobre el contenido y el sentido de la Declaración de derechos de 1789, véase García Manrique (2001: 217-394).

sexta comisión. El 19 de agosto se adoptan, como base para la futura redacción del texto, la mayoría de disposiciones del sexto *bureau*. La discusión definitiva sobre la Declaración se lleva a cabo, artículo por artículo, entre el 20 y el 26 de agosto.

Aunque formulada en otros términos, esa idea de Malouët de establecer oficinas de ayuda y de trabajo a los desocupados aparece en algunos de los proyectos de Declaración de derechos. En el propuesto por Jérôme Pétion de Villeneuve, diputado por Chartres, puede leerse lo siguiente (artículo octavo):

Todo ciudadano debe tener una existencia asegurada, ya sea gracias a la renta de sus propiedades, ya sea a través de su trabajo y su industria; y si minusvalías o desgracias lo redujeran a la miseria, la sociedad debe proveerle su subsistencia (Fauré, 1995: 79; con cambios).

A primera vista, este texto podría interpretarse como una primera formulación del “derecho al trabajo”. Pétion estaría proponiendo asegurar a todo ciudadano el derecho a la existencia a través del trabajo. Pero el texto puede leerse también de otra manera. Según esta segunda interpretación, el artículo estaría dividido en dos partes. En la primera, Pétion simplemente recordaría que no puede ser un ciudadano libre aquel que no tiene una existencia asegurada, puesto que esta carencia le hace depender de otros en su vida cotidiana: solo puede ser miembro de la comunidad política aquel que, gracias a sus propiedades o su trabajo, puede vivir de forma desahogada. Si bien es cierto que este principio se formula aquí con un “debe”, no estaríamos ante un juicio normativo, sino condicional: gozar de una existencia material asegurada es una condición necesaria (o un requisito) para poder ser titular de los derechos de ciudadanía. El deber de la sociedad aparecería formulado únicamente en la segunda parte del artículo, pero ya no estaría dirigido a todos los ciudadanos, sino solamente a aquellos caídos en desgracia. El objetivo, además, no sería garantizarles una existencia digna, equiparable a la de aquellos que tienen propiedades o trabajan por sí mismos, sino únicamente permitirles subsistir. Ambas interpretaciones son posibles, y es difícil decir cuál de las dos es la correcta. A la vista de la trayectoria posterior de Pétion, no es descartable que la ambigüedad estuviera, de forma más o menos consciente, en el propio redactor del artículo.

Un diputado de París, Guy-Jean-Baptiste Target, propone un “Proyecto de Declaración de los derechos del hombre en sociedad” que incluye este artículo sexto:

El Cuerpo Político debe a cada hombre los medios de subsistencia, ya sea a través de la propiedad, del trabajo o de la asistencia [*secours*] de sus semejantes (Target, 1789: 2).

Este artículo, por su brevedad, es incluso más difícil de descifrar que el anterior, pero sabiendo de quién proviene todo indica que debemos optar por la interpretación más restrictiva: propiedad o trabajo como medios privados de ganarse el sustento necesario para ser ciudadano, asistencia como medio público para socorrer a aquellos que han caído en desgracia.

Ya hemos hablado del proyecto del abate Sieyes, diputado por París. La novedad de su artículo 25 es que establece no ya el deber de la sociedad de ayudar, sino el derecho a la asistencia:

Todo ciudadano que se encuentre en la imposibilidad de ocuparse de sus necesidades tiene derecho a la asistencia [*secours*] de sus conciudadanos (Sieyes, 1985 [1789]: 205).

Este matiz no reviste mayor importancia en 1789, pero —como tendremos ocasión de comprobar— será una de las fuentes principales de discrepancias cuando en 1848 se vuelva a discutir el derecho a la asistencia.

La versión revisada del primer proyecto, que Sieyes publica el 22 de julio, así como su segundo proyecto, que data del 12 de agosto, contienen también este derecho a la asistencia (artículo 27, en ambos textos):

Todo ciudadano que se encuentre en la imposibilidad de ocuparse de sus necesidades, o que se encuentre sin trabajo, tiene derecho a la asistencia [*secours*] de la sociedad, sometiéndose a sus órdenes (primer proyecto revisado: Sieyes, 1789: 47; segundo proyecto: Jaume, 1989: 128).³⁰

³⁰ El articulado de la versión revisada del primer proyecto (22 de julio) se parece mucho más al del segundo proyecto (12 de agosto) que al del proyecto original (20 y 21 de julio).

Se pueden apreciar dos variaciones con respecto a la primera versión. Sieyes precisa que el derecho a la asistencia no solo lo poseen los inválidos, sino también los pobres válidos que no pueden procurarse trabajo por sí mismos. Ahora bien, y esta es la segunda precisión, este derecho a ser ayudados está condicionado a que los rescatados se sometan a las condiciones que la sociedad establezca. No cabe duda de que el abate está pensando especialmente en los pobres válidos, y que esas exigencias tienen que ver fundamentalmente con el deber de trabajar. Volveremos sobre esto más adelante.

De entre los proyectos presentados en el verano de 1789, el de Jean-Paul Marat es el único que plantea algo similar a lo que en el siglo XIX será llamado “derecho al trabajo”. Escribe, en su “Projet de déclaration des droits de l’homme et du citoyen, suivi d’un Plan de constitution juste, sage et libre”:

En un Estado donde las fortunas son el fruto del trabajo, de la industria, de los talentos y del genio, pero donde la ley no ha hecho nada para limitarlos, la sociedad debe a aquellos de sus miembros que no tienen ninguna propiedad, y cuyo trabajo es apenas suficiente para cubrir sus necesidades, una subsistencia asegurada, suficiente para alimentarse, vestirse y alojarse adecuadamente; para curarse en sus enfermedades, en su vejez, y para criar a sus hijos. Esta es la recompensa del sacrificio que han sufrido en sus derechos comunes a los productos de la tierra, y del pacto por el que se han comprometido a respetar las propiedades de sus conciudadanos. Pero si la sociedad debe esta ayuda a todo hombre que respeta el orden establecido, y que pretende resultar útil, no le debe nada al perezoso que se niega a trabajar (Marat, 1789: 14).

Marat no habla aquí de ese derecho a la asistencia dirigido a las *gens de bras* del que se hacen eco Pétion, Target y Sieyes. Distingue, en cambio, dos clases de ciudadanos que en los anteriores proyectos estaban mezcladas: los propietarios y los trabajadores. Estos últimos contribuyen a la riqueza de la nación, pero, al no tener acceso a la propiedad, no disfrutan de ella. La sociedad les debe, por tanto, una existencia digna. Si el derecho a la asistencia hacia los miserables descansaba en la caridad, este derecho a la existencia es un deber de justicia: es un derecho natural, que debe encontrar ser mantenido en el estado social. De lo contrario, el pobre ya no está obligado ni a trabajar ni a respetar la propiedad de los ricos.

Marat considera que la garantía del derecho a la existencia requiere una redistribución de la propiedad. En una sociedad bien ordenada, afirma, los ciudadanos deben disfrutar

aproximadamente de las mismas ventajas. En caso contrario, el pacto social no está respetando los derechos naturales de todo individuo. Esto no quiere decir, como el propio Marat se encarga de precisar, que se deba instaurar una igualdad rigurosa o niveladora. Las desigualdades sociales, siempre que estén basadas en las desiguales facultades humanas, son tolerables y hasta justas. Ahora bien: la ley debe evitar que se conviertan en excesivas. Debe evitar, sobre todo, que una clase disfrute de todas las ventajas sociales, mientras el resto vive en un mundo de privaciones, fatigas y sufrimientos, con el agravante de que el bienestar de los primeros no se basa en el mérito, sino en “la intriga, la charlatanería, los favores, las malversaciones, las vejaciones y la rapiña” (Marat, 1789: 14-15). En una sociedad como esta, quienes disfrutan de lo superfluo deben contribuir a la satisfacción de las necesidades de quienes carecen de lo necesario.

En cualquier caso, ninguno de los artículos señalados aparece en la versión definitiva de la Declaración de derechos. El 26 de agosto se aprueba el último artículo, el 17, reconociendo el derecho de propiedad. La discusión continúa al día siguiente, proponiéndose, entre otras, la siguiente disposición:

Todos los miembros de la sociedad, si son indigentes o débiles, tienen derecho al socorro gratuito de sus conciudadanos (Baecque, Schmale y Vovelle, 1988: 195).

En el orden del día del 27 de agosto figura la discusión de una serie de artículos adicionales, pero Charles-François Bouche pide que su examen se lleve a cabo una vez se haya aprobado la Constitución, y su petición es aprobada por la Asamblea. Bouche propone, a continuación, que se apruebe el siguiente decreto:

La Asamblea nacional reconoce que la declaración de los derechos del hombre y del ciudadano no está acabada, y que ahora se va a ocupar sin descanso de la Constitución. Si durante el curso de su discusión se presenta algún artículo que merezca ser insertado en la declaración, será sometido a debate una vez concluida la Constitución (Mavidal, Laurent y Clavel, 1875, VIII: 492).

La propuesta no es aprobada, al considerar el presidente que sería repetir en otros términos lo que acaba de ser acordado por la Asamblea. En cualquier caso, lo relevante

es que se decide suspender la discusión sobre el texto de la Declaración. El artículo 17 cierra, así, el catálogo de derechos, entre los que no figura el derecho a la asistencia.

Con el paso de los años, ese texto apresurado e incompleto concluido el 26 de agosto se convertirá en uno de los más célebres de todos los tiempos. A pesar de todos los vacíos y carencias que puedan encontrarse, no se puede negar que hay buenos motivos para que así sea. Tras la afirmación de que todos los hombres “nacen y permanecen libres e iguales en derechos”, se pasa a enumerar estos “derechos naturales e imprescriptibles”: libertad, propiedad, seguridad y resistencia a la opresión, cuya conservación es la “finalidad de toda asociación política”. A continuación se esbozan los principios políticos en los que estará basada la futura Constitución: soberanía nacional, igualdad ante la ley, imperio de la ley, libertad de opinión y de culto, establecimiento de una fuerza pública en aras del bien común, impuestos equitativos, protección de la propiedad.

Todos estos derechos de ciudadanía, que no son más que la trasposición o la actualización de los derechos naturales de todo individuo, serán interpretados desde entonces de diferentes maneras. La soberanía reside en el conjunto del pueblo, pero ¿pueden las mujeres y los pobres elegir a sus representantes y ser elegidos como tales? La fuerza pública *para* el pueblo, ¿es también una fuerza pública *del* pueblo o queda reservada a los más ricos? ¿Los impuestos equitativos son impuestos progresivos? ¿La comunidad política debe limitarse a proteger la desigualdad de fortunas o debe procurar que la propiedad se universalice? Estas preguntas no tardarán en salir a la luz.

Los derechos naturales del hombre, una vez proclamados, se convierten en un arma en manos de quienes denuncian el mantenimiento de todo un conjunto de injusticias heredadas del viejo orden:

La Declaración de los derechos del hombre es, en cierta forma, el código de la teoría revolucionaria. Puede ser que la Constitución, o ciertas leyes, hagan concesiones a unas circunstancias que vienen dadas: la reivindicación revolucionaria no se hace por ello menos inquebrantable; ha encontrado su expresión definitiva, aunque no se haya convertido todavía en Derecho. Durante la Revolución se dan constantemente casos en los que las decisiones tomadas por la vía política se hallan en contradicción con la Declaración de derechos. Todavía no somos libres e iguales desde un punto

de vista jurídico; todavía no tenemos sufragio universal, todavía hay esclavos en nuestras colonias, todavía hay aristócratas que quieren ser más que el pueblo, todavía tenemos un rey. Tales son las objeciones que no tardarán en formularse. Hay en la Declaración de Derechos, en los principios fundamentales que establece de una vez por todas, una suerte de lógica inmanente que conduce a consecuencias cada vez más revolucionarias (Groethuysen, 1966: 171).

Los constituyentes de agosto pronto constatarán que el universalismo y el espíritu igualitario de su discurso apuntan más allá de lo que ellos mismos están dispuestos a llegar. Retrospectivamente, no es difícil apreciar esta contradicción, o esta falta de previsión, pero no se debe perder de vista que, como explica Aulard, en 1789 la declaración es, ante todo, una forma de romper con el Antiguo Régimen:

La podemos considerar desde dos puntos de vista: negativo o positivo, destruyendo el pasado o edificando el futuro.

Actualmente, de forma retrospectiva, la consideramos sobre todo desde el segundo punto de vista, es decir, como el programa político y social de Francia a partir de 1789. Los hombres de la Revolución la consideran sobre todo desde el primer punto de vista, como la notificación de defunción del antiguo régimen y, como afirma el preámbulo, como una barrera contra una posible resurrección de dicho antiguo régimen, de la misma manera que los americanos habían construido su Declaración de derechos como una máquina de guerra contra el rey de Inglaterra y el sistema despótico.

El otro punto de vista, a saber, la Declaración considerada como programa de una sociedad a organizar, los constituyentes lo dejaban de buen agrado en una cierta sombra [*dans une demi-ombre*], porque contradecía en parte el régimen burgués que iban a establecer.

El principio de la igualdad de derechos conduce a la democracia, conduce, por hablar solamente de sus consecuencias políticas, al sufragio universal; en cambio, iban a establecer un sufragio censitario.

El principio de soberanía de la nación conduce a la república; en cambio, iban a mantener la monarquía (Aulard, 1901: 45).

En 1789, los más hostiles a la Declaración son quienes rechazan toda norma que no provenga de la tradición. Incluso pudiendo compartir muchos de los principios en la teoría, estos abogados del Antiguo Régimen no ven con buenos ojos un proyecto que arranca a los hombres del lugar que les corresponde desde tiempos inmemoriales, haciéndoles subir y bajar de una peligrosa montaña rusa. Los abogados de la razón,

impregnados de esa grandeza de espíritu de quien está convencido de la justicia de su causa, triunfan en agosto, pero muchos de ellos no tardarán en traicionar dicho espíritu a pesar de conservar la letra.

3.4. La marcha sobre Versalles y la ley marcial

El 29 de agosto de 1789, la Asamblea establece la libertad ilimitada en el comercio de granos, igual que lo había hecho Turgot en 1775. Esta liberalización es la exigencia central que los grandes productores y comerciantes de granos y harinas habían formulado a la nueva autoridad desde su constitución. La ausencia de restricciones les permite controlar el precio de la materia prima de la que se alimenta toda Francia. Los campesinos responden con motines, en los que bajan por la fuerza el precio del grano.

A partir de septiembre, y a pesar de las buenas cosechas de ese año, en París el grano es de mala calidad; el pan, caro y escaso. En la mañana del 5 de octubre, las mujeres del mercado de abastos (*dames des Halles*), que pertenecen a una de las corporaciones de oficios de las que hemos hablado en el primer apartado, se unen para protestar por el alto coste de la vida. En su época se las llama despectivamente *poissardes*, que viene de *poisson*, pescado, y se usa para designar a mujeres groseras, poco honestas, vestidas con ropas mugrientas y con mal olor (un equivalente sería “verduleras”). A la protesta de las mujeres del mercado se va sumando cada vez más gente. Ante la negativa de las autoridades municipales a recibirlas, la multitud saquea un arsenal de armas en el Ayuntamiento y emprende una marcha hacia el palacio de Versalles. La idea no surge espontáneamente esa mañana. Se discutía asiduamente en los círculos revolucionarios. Además, como explica Haïm Burstin (2016: 192-200), en el Antiguo Régimen existía la costumbre de que la corporación de las mujeres del mercado fuera a ver al rey en procesión, para expresarle tanto agradecimientos como quejas. Estas mujeres, afirma, son consideradas en la época como una suerte de representantes oficiales del pueblo de París ante el rey. Nada más natural, pues, que su protesta tenga Versalles como objetivo.

Después de caminar alrededor de seis horas bajo la lluvia, a través de caminos embarrados, con el estómago vacío, cargando con armas y llevando probablemente en brazos algunos niños, llegan finalmente a la residencia real. Mientras tanto, en París,

miles de guardias nacionales, que son mayoritariamente favorables a la marcha, se manifiestan en la plaza del Ayuntamiento. La Fayette, aconsejado por el gobierno municipal, y a pesar de sus reticencias iniciales, decide dirigirlos hacia Versalles. Cuando llegan es ya de noche, y la multitud ha sitiado el palacio. A primera hora de la mañana siguiente, un grupo consigue acceder al interior y se producen enfrentamientos. Finalmente, el rey sanciona el decreto del 4 de agosto y la Declaración de Derechos, que aún no habían entrado en vigor. Esa misma tarde, el monarca y su familia vuelven a París, flanqueados por la multitud. A partir de entonces se instalan en el Palais des Tuileries.³¹

Sin entrar en si el episodio puede tener algo de maniobra de las élites revolucionarias para contentar a las masas populares y consolidar un cambio controlado de régimen, no deja de ser una escena impactante: una multitud de mujeres y hombres de muy baja condición se presenta en la lujosa residencia de un rey por la gracia de Dios, le obliga a firmar un texto en el que se dice que todos los hombres son iguales y consigue, finalmente, que el monarca se traslade a París, donde la gente se muere de hambre, para tenerlo realmente a su disposición. Escribe Jean-Paul Marat, en el número 27 de *L'Ami du Peuple*:

Es una fiesta para los buenos de los parisinos el tener a su Rey al fin entre ellos. Su presencia va a cambiar rápidamente las cosas; el pobre Pueblo dejará de morir de hambre. Pero este bienestar [*bonheur*] desaparecerá como un sueño si no garantizamos que la permanencia de la Familia Real en nuestro entorno dure hasta que la Constitución sea completamente consagrada.

L'Ami du Peuple comparte la alegría de sus queridos Conciudadanos, pero en ningún caso se entregará al sueño (*L'Ami du Peuple*, 7 de octubre de 1789).

Siguiendo al rey, la Asamblea constituyente se instala el 21 de octubre en el arzobispado de París.³² Ese mismo día se produce una pelea en una panadería de la

³¹ Que se suele traducir como Palacio de las Tullerías, aunque su traducción literal sería Palacio de las Tejerías.

³² A partir de noviembre se trasladará a la sala de Equitación, o *salle du Manège*, en el Jardín de las Tullerías.

capital, que termina desembocando en una agitación popular (véase Hayakawa, 2003: 1-19). El panadero Denis François, acusado de ocultar pan, es detenido y conducido ante el Ayuntamiento de París. Finalmente, la multitud allí congregada lo mata, colgándolo de una farola. La consecuencia inmediata es que, a petición de Barnave y Mirabeau, la Asamblea aprueba la *Loi du 21 octobre 1789 contre les attroupements, ou loi martiale*, que merece ser citada por extenso:

1. En caso de que la tranquilidad pública esté en peligro, los oficiales municipales [*officiers municipaux*] del lugar estarán obligados, en virtud del poder que han recibido del municipio [*de la commune*], a declarar que la fuerza militar debe ser desplegada de inmediato para restablecer el orden público, so pena de ser responsables, si no lo hacen, de los hechos que puedan seguir a su negligencia.
2. Esta declaración se hará mostrando una bandera roja en la ventana principal del ayuntamiento, y portándola por todas las calles y cruces; al mismo tiempo, los oficiales municipales requerirán a los jefes de los guardias nacionales, las tropas regulares y los gendarmes que les presten apoyo [*prêter main-forte*].
3. A la señal de la bandera, todas las manifestaciones [*attroupements*], con o sin armas, se volverán criminales y deberán ser disipadas por la fuerza.
4. Los guardias nacionales, las tropas regulares y los gendarmes requeridos por los oficiales municipales deberán marchar inmediatamente, comandados por sus oficiales, precedidos por una bandera roja, y acompañados, al menos, por un oficial municipal.
5. Uno de los oficiales municipales preguntará a las personas reunidas [*attroupées*] cuál es el motivo de su reunión, y cuál es el agravio que desean ver reparado. Se les permitirá designar a seis de entre ellos para exponer sus reclamaciones y presentar sus peticiones, y se les exigirá separarse inmediatamente y retirarse pacíficamente.
6. Si las personas reunidas no se retiran en ese momento, los oficiales municipales, o uno de ellos, les darán tres avisos [*sommations*] en voz alta, conminándoles a que se retiren tranquilamente a sus domicilios. El primer aviso se expresará en los siguientes términos: ‘Se advierte que se proclama la ley marcial, que todas las reuniones son criminales; vamos a abrir fuego; que los buenos ciudadanos se retiren’. En el segundo y tercer avisos bastará con repetir estas palabras: ‘Vamos a abrir fuego; que los buenos ciudadanos se retiren’. El oficial municipal anunciará que se trata del primer aviso, del segundo, o del último.

7. En el caso de que antes o durante el pronunciamiento de los avisos, la multitud [*l'attroupement*] cometa algún tipo de violencia, o en el caso de que, después de los avisos, las personas reunidas no se retiren pacíficamente, la fuerza de las armas será inmediatamente desplegada contra los sediciosos, sin que nadie sea responsable de los hechos que puedan sucederse.

[...] 12. Cuando se restablezca la calma, los oficiales municipales emitirán un decreto que pondrá fin a la ley marcial; la bandera roja será retirada y sustituida durante ocho días por una bandera blanca (Duvergier, 1834, 1: 52-53).

El mismo 21 de octubre, Robespierre interviene en la Constituyente para oponerse a la aprobación de la ley marcial, pero su moción es rechazada. Casi cuatro años más tarde, Robespierre vuelve sobre los hechos en su *Lettre aux Français* del 6 de abril de 1793. Detrás de la carestía posterior al verano habría estado la mano de Necker, interrumpiendo el avituallamiento de París. La Fayette, en tanto que responsable de la Guardia nacional, habría más bien instigado que intentado evitar la ejecución del panadero François. Son, en su opinión, los principales responsables de un complot que tendría como objetivo frenar la dimensión popular de la revolución.

El pueblo había derrocado [*terrassé*] de un solo golpe al despotismo y a la aristocracia; pero pronto la debilidad —y después la corrupción— de los primeros mandatarios alimentó el despotismo, rehabilitándolo bajo nuevas formas; envalentonó a la aristocracia, y el pueblo agitado pagó con su sangre esta pérfida protección dada a sus enemigos naturales. Desde entonces, estos aprovecharon la miseria pública para instigar movimientos dirigidos contra la libertad naciente. Mientras que Necker, a través de maniobras criminales, ocasionaba en París una carestía de alimentos temporal, que después no dejaría de agravar, La Fayette, su cómplice, provocaba un acto de violencia contra un desgraciado panadero e, imputando al pueblo el crimen de sus emisarios y el suyo propio, consiguió arrancarle a una asustada Asamblea constituyente la ley marcial, de la que la aristocracia abusaría tantas veces para sacrificar ante la tiranía a los más celosos defensores de la libertad (Robespierre, 1961 [1793], 5: 341).

Pero volvamos al período de la Asamblea constituyente. Una nueva *jacquerie* se desarrolla en el oeste y en el centro del país, de diciembre de 1789 a febrero de 1790. El 18 de febrero, los partidarios de fortalecer el poder del rey proponen poner a la Guardia nacional bajo sus órdenes directas. La discusión dura varios días. Finalmente, el proyecto de ley es rechazado. En cualquier caso, durante los días siguientes se refuerzan las políticas represivas. Robespierre se opone nuevamente a las mismas, pero sin éxito.

Se presentan varios proyectos de ley sobre el restablecimiento de la tranquilidad pública, entre ellos los de Mirabeau y Le Chapelier. Finalmente se otorga prioridad al de Boussion, en base al cual se promulga el *Décret du 23-26 février concernant la sûreté des personnes, des propriétés, et la perception des impôts*. El artículo 3 establece:

Los oficiales municipales emplearán todos los medios que la confianza pública pone a su disposición para la protección eficaz de las personas y de las propiedades públicas y particulares, así como para prevenir y disipar todos los obstáculos que se interpongan en la recaudación de los impuestos; y si la seguridad de las personas o de las propiedades, o la recaudación de los impuestos, se pusieran en peligro por la multitud sediciosa [*des attroupements séditieux*], dichos oficiales harán publicar la ley marcial (Duvergier, 1834, 1: 101-102).

A partir de entonces, tanto en las ciudades como en el rural, las autoridades locales se sirven de las leyes del 21 de octubre y 23 de febrero para reprimir los movimientos populares (Devenne, 1990: 49-66; Gauthier, 2014). Algunas leyes inmediatamente posteriores hacen referencia explícita a las mismas. El *Décret du 2-3 juin concernant les poursuites à exercer contre les individus qui séduisent, trompent et soulèvent le peuple* menciona la ley marcial en su artículo 10. Podrá ser aplicada, se afirma, ante aquellos que ejerzan violencia contra personas o propiedades (Duvergier, 1834, 1: 203). Un decreto sobre el diezmo del 18 y 23 de junio remite, en su artículo 5, a la ley del 23 de febrero. Se aplicará a todos aquellos que se opongan al cobro del diezmo (Duvergier, 1834, 1: 217). Esto es una muestra, por cierto, de que a pesar de la promesa del 4 de agosto, la legislación de la Asamblea constituyente confirma y protege muchos de los derechos señoriales del Antiguo Régimen (véase Kropotkin, 2015).

El 16 y 24 de agosto de 1790 se aprueba y promulga la ley que establece la nueva organización del poder judicial. El título XI, dedicado a los jueces en materia de policía, menciona expresamente la obligación de las autoridades municipales de aplicar la ley marcial, en el artículo 7:

Los oficiales municipales están encargados, especialmente, de disipar las manifestaciones [*attroupements*] y motines [*émeutes*] populares, conforme a las disposiciones de la ley marcial, y son responsables de su negligencia en esta parte de su servicio (Duvergier, 1834, 1: 332-333).

La ley marcial, por lo tanto, no es una medida temporal aplicada únicamente en situaciones de excepción. No cabe duda de que es entendida como la *ultima ratio* dentro de unas leyes de policía de un alcance mucho más amplio. Pero parece igual de claro que se concibe como parte de la forma normal de asegurar el orden público, y no como una alternativa a dicha normalidad. La amenaza de su aplicación, y en ocasiones su aplicación efectiva, es uno de los medios de los que se sirve la Asamblea nacional para hacer cumplir sus medidas económicas y sociales. Nos hemos detenido con cierto detalle en ella porque permite entender, de forma muy clara, la brecha que se va abriendo entre las élites revolucionarias, cuya mayor preocupación es el mantenimiento del orden, y unas clases populares que ven cómo la proclamación de sus derechos no se acompaña de una mejora de sus condiciones de vida.

A lo largo de 1790, en efecto, se van agrandando las diferencias entre la mayoría moderada de la Asamblea y quienes denuncian la traición a la revolución, especialmente desde los clubs y la prensa. La Asamblea constituyente está dominada por los patriotas, entre los que destacan Mirabeau, La Fayette, Bailly, el duque d'Aiguillon, Sieyes, Pétion o Le Chapelier. Se trata, recuérdese, de un grupo muy heterogéneo, fruto de una alianza, ni mucho menos completa, entre la burguesía revolucionaria, la nobleza liberal y una parte del clero. Muchos de ellos forman parte del ya mencionado Club Bretón, que con el traslado de la Asamblea a París se reconstituye bajo el nombre de “Sociedad de Amigos de la Constitución”. A esta sociedad pronto se la empieza a conocer como el club de los jacobinos.³³ El propósito de la sociedad sigue siendo básicamente el mismo: preparar las sesiones parlamentarias, discutiendo de antemano los textos que serán propuestos ante la Asamblea, todo ello con la mira puesta en la futura Constitución. Mirabeau es la figura más influyente en el club a lo largo de 1790, pero en 1791 pierde influencia en favor del “triunvirato” formado por Duport, Barnave y Lameth. Del club forma parte también Robespierre, que acabará siendo el líder de la sociedad después de que se produzca una escisión en su seno, como veremos más adelante.

³³ El motivo es que su sede se encuentra en el convento de los frailes dominicos de la calle Saint-Honoré, a quienes se les suele llamar frailes jacobinos, pues su convento más antiguo está situado en la calle Saint-Jacques de París.

Lo que hemos llamado mayoría “moderada” de la Asamblea es, en cualquier caso, de una moderación revolucionaria. A la derecha de estos patriotas amigos de la nueva sociedad están los *monarchiens*, como Mounier o Malouët, que son partidarios de una reforma controlada de las viejas instituciones. Y a su derecha hay todavía otro sector, más reacio a todo cualquier tipo de cambio. Unos y otros abogan, de una manera u otra, por la conservación del Antiguo Régimen. Estos contrarrevolucionarios de diverso signo cierran filas en torno al rey, a quien consideran el garante del viejo orden, pero tienen cada vez menos poder: su mundo se desmorona. Muy pronto se populariza la expresión “aristócratas” para referirse a estos sectores, aunque el significado del término se va ampliando a medida que avanza la Revolución.

Como decíamos, cada vez se hace más evidente la distancia entre esta Asamblea, fundadora de la nueva legalidad pero nacida del Antiguo Régimen, y aquellos actores revolucionarios que presionan para el advenimiento de los nuevos tiempos. Marat escribe desde septiembre de 1789 en *L’Ami du Peuple*, y un año más tarde Hébert empieza a lanzar sus diatribas desde *Le Père Duchesne*. En abril de 1790 se crea la “Sociedad de Amigos de los Derechos del Hombre y del Ciudadano”, conocida como el club de los cordeleros (*club des cordeliers*).³⁴ Forman parte del club Danton, Desmoulins, Marat o Hébert.

Mientras tanto, continúan las reformas en el gobierno de la capital. El 21 de mayo de 1790, un decreto de la Asamblea constituyente establece la nueva estructura municipal de París (Duvergier, 1834, 1: 179). Se suprimen los distritos y la ciudad queda dividida administrativamente en 48 secciones, que ejercen a su vez como circunscripciones electorales (asambleas primarias). Están encargadas de designar al alcalde y a 144 notables, que conforman el Consejo general de la Municipalidad de París (*Conseil général de la Commune de Paris*). Las secciones eligen también, entre estos últimos, a 48 oficiales municipales, que se conocen como el cuerpo municipal (*corps municipal*). Los 144 notables nombran, a su vez, a 16 administradores de entre los 48 oficiales elegidos. Estos 16 administradores constituyen la comisión municipal (*bureau*

³⁴ El motivo es que el club se instala en el convento de unos monjes franciscanos, capuchinos concretamente, que llevan por cinturón una simple cuerda.

municipal), mientras que los 32 oficiales restantes forman el consejo municipal (*conseil municipal*).

4. El Comité para la extinción de la mendicidad

4.1. El surgimiento del Comité

El 20 de agosto de 1789, Pierre-François Boncerf, antiguo colaborador de Turgot, presenta ante la asamblea del distrito parisino de Saint-Etienne-du-Mont una moción titulada *De la nécessité et des moyens d'occuper avantageusement tous les gros ouvriers*. Es publicada como panfleto poco después, a instancias de la Asamblea nacional. Para entender el sentido de la intervención de Boncerf, conviene tener en mente esa distinción que hemos hecho al inicio entre *gens de métier* y *gens de bras*. Su panfleto va dirigido a los segundos, y también a aquellos de entre los primeros a quienes los acontecimientos recientes han relegado a la condición de *hommes de peine*. La Revolución, afirma, ha hecho que muchos habitantes de las ciudades (*citadins*) se hayan quedado sin estado (*sans état*) y sin ocupaciones (*sans occupations*). Los acontecimientos recientes, continúa, afectan incluso más a los trabajadores no cualificados (*gros ouvriers*), que se encuentran cada vez más sin trabajo (*sans ouvrage*). Su plan, como decíamos, va dirigido a estos últimos, aunque es evidente que los primeros, especialmente aquellos de los oficios más precarizados, pueden fácilmente pasar a engrosar las filas del segundo grupo.

La desocupación, afirma Boncerf, aumenta el número de los “hombres peligrosos”. Es necesario ocuparlos cuanto antes en trabajos útiles, para impedir que la indolencia los corrompa y, sobre todo, para evitar que se reúnan, porque juntos son capaces de todo tipo de crímenes. Es extremadamente urgente asegurar el pan, a través del trabajo, a estos brazos hoy ociosos. Ahora bien: ¿de qué manera organizar los trabajos públicos para aliviar a los miserables?

En las urgentes circunstancias en las que se encuentra París actualmente, no es posible que la ciudad asuma las vastas operaciones requeridas por un plan general; hay que mirar hacia los alrededores, tanto para poner inmediatamente los brazos ociosos a la obra, como para acostumbrar a los individuos a separarse de esta Capital, que les ha ofrecido durante tanto tiempo

ocupaciones bien pagadas [*occupations chèrement payées*], y que les ha retenido por la atracción que ejercen los placeres fáciles y los goces continuos. No les podemos separar de una manera brusca, lo que les privaría de la esperanza de regresar; la moderación es indispensable cuando se trata de tantas personas corruptas. Hay que llevarlos a trabajar no muy lejos de aquí (Boncerf, 1789: 3-4).

En este pasaje se observa bien que el socorro a los pobres es indisociable de su disciplinamiento. Los desocupados merecen ser ayudados, pero al mismo tiempo son responsabilizados de su situación: su miseria material se liga a su miseria moral. La sociedad se ofrece a ayudarlos y a corregirlos, y no dudará en emplear la fuerza contra aquellos que se resistan. Se cuele, además, como no podía ser de otro modo en un discípulo de Turgot, la crítica a las corporaciones de oficios, que han ofrecido hasta ahora un trabajo demasiado bien pagado. Es necesario eliminar todos los obstáculos que se interponen en el camino de la nueva sociedad industrial. La propuesta de Boncerf se resume muy bien en una frase que él mismo destaca en cursiva: “*Los primeros acreedores de la Nación son los brazos que reclaman trabajo, y la tierra que espera a esos brazos*” (Boncerf, 1789: 14). La nación tiene una deuda con los pobres desocupados, pero no menos sagrada es su deuda con la tierra yerma. La forma de saldar las cuentas con ambos acreedores es reunirlos a las afueras de París, para que puedan contribuir a hacer de Francia un gran taller industrial y feliz.

Detrás de las obras públicas que se llevan a cabo durante los primeros meses de la revolución, no es difícil distinguir el espíritu del panfleto de Boncerf, sea por su influencia directa, sea porque se trata de ideas compartidas. La extensión de los talleres de caridad, de los que ya hemos hablado, había sido solicitada en muchos *cahiers de doléances*, como forma de ayudar a los pobres válidos. Una vez iniciada la Revolución, ante la llegada masiva de desempleados a París, el municipio los emplea para reparar las carreteras, demoler la Bastilla o construir una vía hacia Montmartre. El taller de caridad de Montmartre atrae rápidamente a miles de trabajadores. Aduciendo problemas de organización, pronto se decide clausurarlo. Los trabajadores son obligados a emprender el camino de vuelta. Poco después se inician otros trabajos públicos en la capital, pero la tendencia es endurecer cada vez más las condiciones de entrada a los talleres urbanos, desplazando la asistencia a las afueras o a las zonas rurales.

En la misma asamblea en la que Boncerf había presentado su moción a finales de agosto, se lee, unos meses más tarde —el 27 de noviembre—, una petición que lleva por título: “Adresse à l’Assemblée nationale à sujet d’en obtenir la formation d’un Comité dans son sein pour appliquer d’une manière spéciale à la protection et à la conservation de la classe non propriétaire les grands principes de justice décrétés dans la Déclaration des droits de l’homme et dans la Constitution”. Es obra de Jean-François Lambert,³⁵ que ya había publicado varios folletos filantrópicos, y que es inspector en el Hôpital Général pour le Renfermement des Pauvres de Paris, uno de los asilos más importantes de Francia. El autor recomienda el establecimiento de talleres de caridad para socorrer a los trabajadores desempleados. La libertad, afirma, resulta una palabra vacía para aquellos hombres que no tienen la seguridad de poder subsistir gracias a su trabajo.

No es hasta finales de enero de 1790 que la Asamblea accede a la petición de Lambert. Se crea un Comité, compuesto originalmente por cuatro personas, destinado a ocuparse de la clase más pobre de la población. El 2 de febrero celebra su primera sesión. El 1 de abril, dos meses después de su entrada en funciones, ya cuenta con 18 miembros (entre ellos, Boncerf y Lambert). Su nombre es Comité para la extinción de la mendicidad y está presidido por François Alexandre Frédéric de La Rochefoucauld, duque de Liancourt. Este gran señor liberal, fiel a Luis XVI, que se exilia después de la ejecución del rey, es el principal inspirador de los trabajos del Comité de mendicidad, que permanece activo hasta septiembre de 1791. El 29 de octubre de 1791 tiene lugar la primera sesión de su sucesor, el Comité de asistencia pública (*Comité des secours publics*), que desarrolla su actividad durante la Asamblea legislativa y la Convención. Aunque sin duda existen variaciones a lo largo del periodo revolucionario, creo que un examen de las propuestas del Comité de mendicidad es suficiente para comprender la forma en que se concibe la legislación promulgada por las distintas Asambleas en lo que respecta a la asistencia a los pobres válidos.

A partir del 26 de febrero, el trabajo del Comité se organiza en secciones. Cada una se ocupa, entre otros asuntos, de los niños abandonados, los pobres enfermos, los trabajos

³⁵ No confundir con el poeta Jean-François de Saint-Lambert.

destinados a los pobres válidos, la asistencia a los ancianos e inválidos, las casas de corrección, las prisiones y las deportaciones de mendigos. A pesar de esta división del trabajo por secciones, el hecho de que un mismo comité esté encargado de cuestiones tan diversas resulta chocante desde nuestra visión actual. El Comité de mendicidad organiza tanto el cuidado de los pobres enfermos como los trabajos destinados a los pobres válidos; asiste a los ancianos y a los niños, al tiempo que encierra y deporta a los mendigos y delincuentes. No hay una separación clara entre la sanidad, las obras públicas, la dependencia y el sistema penitenciario. Todo queda englobado en el difuso concepto de “asistencia” (*secours*). Se trata de ayudar a los desclasados: si es posible, poniéndolos a trabajar, y si no es posible, cuidándolos, encerrándolos o desterrándolos. Todo ello con el fin último de evitar que se altere el orden público. Esto no quiere decir que para sus promotores la asistencia no sea vista, al mismo tiempo, como una ayuda genuina, como un acto de caridad hacia personas caídas en desgracia.

La siguiente anécdota puede ayudar a entender la ausencia de límites precisos de la que hablamos. El 12 septiembre 1790, la Asamblea nacional acuerda crear, a propuesta de Guillotin, un Comité de salubridad (*Comité de salubrité*). Este quedará encargado de todas las cuestiones relacionadas con el aprendizaje de la medicina, de los diferentes tipos de establecimientos sanitarios de las zonas urbanas y rurales —desde hospitales a residencias de ancianos— y, en general, del mantenimiento de la salud pública. La propuesta de Guillotin, miembro del Comité de mendicidad, no es bien acogida por Liancourt, que protesta ante la Asamblea. La asistencia a los pobres enfermos, afirma, es una de las atribuciones de su Comité. Si bien es cierto que posteriormente ambos Comités conviven de forma pacífica, el hecho de que un comité encargado de lo que hoy llamaríamos “sanidad” sea visto como una injerencia por el comité de Liancourt, encargado de la asistencia a los pobres y de las obras públicas, es buena muestra de que, en la época, estas dos esferas se encuentran en buena medida solapadas.

Ahora nos centraremos en algunos informes del Comité, que nos permitirán hacernos una idea de sus actividades y, por extensión, de la forma en que se piensa la asistencia a

los pobres durante la Revolución.³⁶ No nos ocuparemos de los informes que podemos llamar “técnicos”, cuyo objetivo es establecer los principios y las normas de un nuevo sistema público de caridad. Hablaremos únicamente de los informes que tienen un carácter más filosófico: el Plan de Trabajo, así como el Primer, Cuarto y Sexto de los siete Informes teóricos elaborados por el Comité.

4.2. El Plan de trabajo

Empecemos por el Plan de trabajo, que se publica el 6 de junio de 1790:

Todo hombre tiene derecho a su subsistencia.

Esta verdad fundamental de toda Sociedad, y que reclama imperiosamente un lugar en la Declaración de los Derechos del Hombre, le parece al Comité que debe ser la base de toda Ley, de toda institución política que se proponga extinguir la mendicidad. Así, puesto que todo hombre tiene derecho a la subsistencia, la Sociedad debe proveer la subsistencia a todos aquellos de entre sus Miembros que carezcan de ella, y esta asistencia caritativa no debe ser vista como un favor; es, sin duda, un acto que deriva necesariamente de un corazón sensible y humano, el deseo de todo hombre que piensa, pero es también el deber estricto e indispensable de todo hombre que no está él mismo en un estado de pobreza; un deber que no debe envilecerse ni con el nombre ni con la naturaleza de la limosna; en definitiva: es para la Sociedad una deuda inviolable y sagrada (Bloch y Tuetey, 1911: 310).

La radicalidad de este párrafo, que parece anticipar reivindicaciones futuras, es matizada enseguida, en el párrafo siguiente:

Para dar a esta verdad toda su fuerza, hay que reconocer que el trabajo es el medio de subsistencia que debe darse a los pobres capaces de trabajar; que el pobre válido al que el vicio aleja del trabajo solamente tiene derecho a lo estrictamente necesario para la subsistencia, de modo que la sociedad no se convierta, al negársela, en culpable de su muerte; que, finalmente, los pobres inválidos tienen derecho a una ayuda completa; de todo ello se sigue que si bien es un deber exacto e indispensable de todo hombre en sociedad contribuir a la subsistencia de aquellos que no pueden ganarse la vida, toda contribución que la sociedad exija para este fin más allá de lo que es

³⁶ De todas formas, existen diferencias relevantes, tanto teóricas como prácticas, entre las diferentes fases de la Revolución. Véase: Parturier (1897), Dreyfus (1905). Sobre el Comité de mendicidad, véase Masméjan (2016: 1-22).

estrictamente necesario se convierte en una violación de la propiedad y, en consecuencia, en una injusticia (Bloch y Tuetey, 1911: 310-311).

Del derecho a la subsistencia de todo hombre hemos pasado, sin tiempo para digerir el cambio, a una clasificación entre tres tipos de pobres. A los pobres válidos que estén desocupados hay que ponerlos a trabajar. A aquellos que puedan trabajar pero se nieguen a hacerlo —en las condiciones que los empresarios privados o la fuerza pública establezcan, se sobreentiende— nada se les debe: hay que reprimirlos, asegurándose únicamente de que no se mueran de hambre. A los inválidos, puesto que no tiene sentido exigirles el deber de trabajar, hay que proporcionarles una ayuda equivalente al salario que reciben los pobres válidos que trabajan. Estas tres precisiones hechas al derecho a la subsistencia, se afirma finalmente, responden a la salvaguarda de otro derecho fundamental, este sí reconocido expresamente en la Declaración, en su último artículo. La ayuda a los pobres sale de los bolsillos de los ricos, a través del impuesto: llevarla más allá de ciertos límites sería cometer una injusticia contra los propietarios.

Más adelante se insiste en esta división tripartita, que es en realidad una distinción entre dos tipos de pobres: los buenos y los malos, los verdaderos y los falsos.

El efecto de las leyes sabias debe ser el de distinguir lo verdadero de lo falso, asistiendo a la pobreza honesta y desafortunada, y reprimiendo el vicio [...].

[...] las ayudas dadas a la pobreza no deben convertirse en primas a la pereza, el libertinaje o la imprevisión. No se puede pasar por alto que, si los asilos de pobres no son el resultado de una legislación a la vez humana y severa, el número de aquellos a los que se tendría que ayudar aumentaría hasta el infinito. [...]

Trabajo en abundancia para todos aquellos que pueden trabajar, eso es lo que la sociedad les debe. Un hombre sano y robusto que solo tiene sus brazos para subsistir es pobre; pero no es miserable cuando se le proporcionan los medios de trabajo. Si el trabajo le falta, cae en la miseria, y de la miseria a la desesperación hay solo un paso, como de la desesperación al crimen.

El deber de la sociedad es, por tanto, tratar de prevenir la miseria, socorrerla, ofrecer trabajo a quienes lo necesitan para vivir, obligarlos a hacerlo si se niegan y, por último, asistir sin trabajo a quienes la edad o la invalidez quitan todo medio de consagrarse a él.

Esta es la primera división que el Comité pensó que debía hacer en su plan, y este es el significado que le ha dado al axioma político según el cual *todo hombre tiene derecho a su subsistencia*, y a la verdad igualmente indiscutible de que la mendicidad no es un delito sino en aquel que la prefiere al trabajo.

Así, *primera división*: los verdaderos pobres, es decir, aquellos que, sin propiedad ni recursos, quieren ganarse su propia subsistencia a través del trabajo; aquellos a quienes la edad no permite todavía o ya no permite más trabajar; finalmente, aquellos que están condenados a una inacción permanente por la naturaleza de sus minusvalías, o a una inacción temporal por enfermedades pasajeras.

Segunda división: los malos pobres, es decir, aquellos que, conocidos bajo el nombre de mendigos de profesión y vagabundos, rechazan cualquier trabajo, perturban el orden público, son una epidemia en la sociedad y deben ser tratados con justa severidad (Bloch y Tuetey, 1911: 316-317).

La eliminación de los privilegios abre a todos el camino hacia la utilidad pública y la gloria personal. La sociedad debe acudir en ayuda de los que se caigan por el camino, siempre que se comprometan a trabajar o que estén incapacitados para ello. A todos los demás les espera la represión. Estas son, simplificando, las tres fases del plan del Comité para acabar con la mendicidad. Primero, libertad de trabajo. Después, asistencia para los caídos en desgracia. Por último, medidas represivas hacia aquellos que no se ajustan al plan. La mendicidad se elimina dando facilidades para que todos puedan desplegar sus talentos, ayudando a reengancharse a quienes han sido desafortunados o están impedidos, persiguiendo y encerrando a quienes ponen en peligro este proyecto de laboriosidad y prosperidad.

El punto más problemático de este esquema, aquello que tensa la cuerda del plan, es el tratamiento que merecen los pobres válidos sin trabajo, que pueden ser tanto *gens de bras* desocupadas como *gens de métier* a quienes las circunstancias han degradado a la condición de los primeros. Volveremos sobre ello repetidas veces, pero conviene señalar desde ahora que es ahí donde pondremos el foco, por ser el lugar donde mejor se aprecia el verdadero alcance de la legislación social propuesta por el Comité y, más generalmente, por las distintas Asambleas revolucionarias. De acuerdo con el plan trazado, los pobres válidos que se encuentren en la miseria pueden aspirar a salir de su situación a través del trabajo, convirtiéndose así en verdaderos ciudadanos. Ahora bien: en ningún momento quedan claras las medidas concretas que el Comité propone para

acabar con la desocupación involuntaria, ni tampoco el nivel de ayuda que merecen los pobres caídos en desgracia.

Sin duda, los pobres desocupados tienen, como todo hombre, derecho a la subsistencia. Ahora bien, ¿quién debe garantizarles dicha subsistencia? ¿El Estado, de forma inmediata? ¿O más bien se trata de un futurible, de un derecho condicionado al desarrollo de la sociedad en una determinada dirección? Como veremos enseguida, estamos más bien ante lo segundo, aunque eso no excluya algunas actuaciones dirigidas en el primer sentido. En estos casos, en los que el Estado se ocupa directamente de la suerte de los desgraciados, ¿qué nivel de ayuda debe proporcionarles? ¿Tienen los miserables derecho al mismo nivel de vida que los ricos? Es evidente que no. ¿Y al de los pobres que se ganan honradamente la vida con su trabajo? Enseguida veremos que tampoco.

Como ya hemos explicado a propósito del informe de Boncerf, los pobres sin trabajo que reciben asistencia pública tienen un derecho-deber a la subsistencia a través del trabajo, en unas condiciones que no son las mismas que las proyectadas para el común de los trabajadores. El Comité parece apuntar en la misma dirección. La asistencia pública propuesta no va dirigida a acabar con la mendicidad a través de la acción de las instituciones. Pretende ser, únicamente, un alivio transitorio hasta que los pobres válidos puedan ganarse la vida ellos mismos en los mercados de trabajo desregulados.

Es cierto que en el Plan de Trabajo el Comité menciona brevemente la posibilidad de vender en pequeños lotes una parte de los bienes nacionales confiscados, lo cual aumentaría el número de los propietarios:

El Comité, fiel a sus principios, y convencido de que la pobreza se extingue a través de la propiedad y se alivia a través del trabajo, examinará si no debe proponer a la Asamblea que se aprovechen las actuales circunstancias para aumentar el número de los propietarios, ordenando que la parte de los bienes de dominio público y de la Iglesia [*biens domaniaux et ecclésiastiques*] que la nación proyecta alienar sea vendida en lotes muy pequeños, puestos así al alcance de un mayor número de compradores, aunque suficientes para hacer vivir a una familia de agricultores (Bloch y Tuetey, 1911: 318-319).

Como es sabido, es una posibilidad que finalmente no se lleva a la práctica. La venta de los bienes nacionales favorecerá, esencialmente, a quienes ya eran propietarios. En

cualquier caso, incluso la propuesta del Comité, de carácter claramente redistributivo, no es una medida que pueda ayudar mayoritariamente a los pobres desocupados. Está más bien dirigida a aquellos que ya viven modestamente de su trabajo y tienen los ahorros suficientes para adquirir uno de esos pequeños lotes. En el Plan de Trabajo, el Comité no menciona la posibilidad de que se reparta una parte de los bienes nacionales entre los desocupados. En el Cuarto Informe, del que luego hablaremos, sí que se menciona esta posibilidad. Enseguida nos ocuparemos de ella.

La conclusión general que se puede extraer del Plan de Trabajo es que el Comité para la extinción de la mendicidad, a pesar de su nombre y de la retórica que emplea, centra sus esfuerzos en aliviar y controlar la miseria, no en acabar con ella. La suerte de aquellos que se encuentran *sans état*, por mucho que se les reconozca el derecho a la subsistencia, sigue rigiéndose por criterios distintos a los que operan en las relaciones entre ciudadanos.

4.3. El Primer Informe

El Primer Informe, publicado el 15 de junio de 1790, empieza insistiendo en las novedades que supone la existencia del Comité de mendicidad, la nueva perspectiva sobre la pobreza que este pretende inaugurar:

Este es el gran principio que durante mucho tiempo ha sido desconocido en nuestras instituciones sociales:

‘La miseria de los pueblos es culpa de los gobiernos’ (Bloch y Tuetey, 1911: 327)

La nueva comunidad política debe hacerse cargo de los pobres de una manera distinta a como lo ha hecho hasta ahora. Ya no se trata de aliviar la miseria por razones de caridad o de orden público, sino de asegurarse de que ese inmenso y precioso semillero de trabajadores productivos sea plantado, regado y acabe por florecer. El Comité se sirve del conocido principio roussoniano que culpa a los gobiernos de los males de los individuos, pero lo hace dándole un nuevo sentido. La miseria es culpa de los gobiernos porque estos, si siguen los principios de la ciencia nueva de la economía política, tienen en su mano asegurar la riqueza de las naciones. Si la nación está fundada en el trabajo,

entonces hay que situar las normas que regulan su administración y fomento entre los principios fundamentales de la comunidad política.

Hasta ahora, ningún Estado ha tenido en cuenta a los pobres en la Constitución. Muchos se han ocupado de proporcionarles ayuda, muchos han investigado sobre los principios que debían guiar esa administración, algunos se han acercado a ellos; pero en ningún país las leyes que los establecen forman parte de la Constitución. Siempre se pensó en hacer actos de caridad hacia los pobres, pero nunca en hacer valer los derechos del hombre pobre sobre la sociedad, y los de la sociedad sobre él (Bloch y Tuetey, 1911: 328).

Aunque no haya encontrado un lugar en la declaración provisional de agosto, el derecho a la subsistencia pertenece a todo individuo, y en consecuencia la sociedad tiene el deber de asegurar a todos este derecho. En el estado social, nadie puede encontrarse en una situación peor de la que tendría en el estado de naturaleza. En caso de que alguien no tenga la subsistencia asegurada, está legitimado a impugnar el pacto social. Ahora bien: a diferencia de lo que sucede con los derechos del 89, el derecho a la subsistencia del que habla el Comité no se ajusta perfectamente a la lógica de los derechos naturales. Si aquellos eran derechos imprescriptibles de todo individuo, finalidad de toda asociación política, este es un derecho situado al mismo nivel que los “derechos” de la sociedad sobre el individuo:

Si quien existe tiene el derecho de decirle a la sociedad: *hazme vivir*, la sociedad tiene igualmente el derecho de responderle: *entrégame tu trabajo* (Bloch y Tuetey, 1911: 327).

Dicho con otras palabras: en el caso del trabajo, y a diferencia de lo que sucede con otros asuntos, los derechos del individuo resultan inseparables de sus deberes. Por un lado, la sociedad debe al pobre su subsistencia, y el pobre tiene derecho exigirle una subsistencia digna. Por el otro, el pobre debe a la sociedad su trabajo, y la sociedad tiene derecho a exigirle que trabaje.

Así las cosas, la asistencia a través del trabajo se distingue difícilmente de la represión: si un pobre válido no quiere trabajar en la ocupación que se le ofrece, la sociedad debe obligarlo a trabajar. Por un lado, se proclama la libertad de trabajo frente a las trabas gremiales, pero por el otro se recurre al trabajo forzado para aquellos que hayan caído en la miseria. Es un trabajo forzado en el sentido fuerte de la expresión: no es solo que

aceptarlo sea una condición indispensable para poder disfrutar del derecho a la subsistencia, sino que es, además, una condición indispensable para no ser perseguido y reprimido como vagabundo. Además de obligatorio, es un trabajo mal remunerado:

El hombre rescatado por la Nación y que está a su cargo debe estar, sin embargo, en peores condiciones que si no necesitara ayuda y pudiera existir por sus propios medios (Bloch y Tuetey, 1911: 330)

El Comité dice, a este respecto, que no se debe confundir la justicia con la caridad. Dejarse llevar por los impulsos del corazón no soluciona el problema de la indigencia, sino que lo agrava, al conducir a los pobres por los caminos de la pereza y la ociosidad. La cuestión social debe ser organizada siguiendo unos principios racionales. Si se quiere extirpar el mal de la mendicidad de raíz, hay que fomentar la utilidad y laboriosidad de los pobres, ayudándolos únicamente en la medida en que ello les permita volver a entrar en los mercados de trabajo.

La cicatería en la distribución de la ayuda contrasta con las inmensas posibilidades que se atribuyen a la desregulación de los mercados. La supresión de las estructuras arcaicas en la organización del trabajo, herencia caduca de un régimen de privilegios, se concibe como el mejor medio de erradicar completamente la indigencia. El núcleo duro de los informes del Comité, en definitiva, es la extensión del derecho a trabajar de Turgot.

Se excluye, de forma explícita, la posibilidad de que el Estado ofrezca un puesto de trabajo a todo aquel que llame a su puerta. Hay que incitar al pobre a que se busque la vida por sí mismo:

Si el trabajo se le ofrece cada vez que se presenta, en el lugar más cercano y de la naturaleza más fácil, la sociedad le dispensa de la necesidad de intentar encontrarlo por sí mismo, y le prohíbe, por así decirlo, toda industria; dándole trabajo de esta manera, la sociedad cae en el inconveniente que quería evitar al negarle ayuda gratuita, favorece la pereza, la dejadez, cuando debería fomentar la actividad y la previsión. Si la sociedad no proporciona más que trabajos inútiles, comete el error de autorizar la holgazanería, porque el hombre trabaja mal en una tarea de la que sabe su inutilidad, así como de gastar sin provecho los fondos comunes. Sin duda, habrá momentos en los que la necesidad obligará a alejarse del rigor exacto de estos principios; y entonces estas ayudas seguirán siendo un bien y un deber; siempre serán mejor que el socorro sin trabajo. Pero estos principios esenciales para las buenas costumbres, para el orden público y para la moral

de un gobierno deben ser la regla que se siga habitualmente en la administración de las ayudas públicas (Bloch y Tuetey, 1911: 331).

Ofrecer un trabajo de forma abundante y con buenas condiciones es casi tan mala solución como ofrecer ayudas públicas sin pedir una contrapartida. Ambas estrategias favorecen la pereza. Al mismo tiempo, el trabajo ofrecido debe tener alguna utilidad para la sociedad: su finalidad no debe ser solo disciplinaria, sino ante todo productiva. Teniendo esto en cuenta, surge la pregunta: ¿qué tipo de trabajos públicos están en grado de cumplir con estos principios establecidos por el Comité? Deberán ser trabajos útiles y capaces de impulsar la laboriosidad, pero al mismo tiempo escasos y sacrificados. Uno tiene la sospecha (pronto veremos que confirmada) de que, a no ser que el país se encuentre en una situación de crisis, el Comité no es favorable a que el Estado se ocupe activamente de la cuestión del trabajo.

4.4. El Cuarto Informe

En efecto, el Cuarto Informe, publicado el 31 de agosto de 1790, refuta extensamente la tesis de que un gobierno sabio debe, en los tiempos ordinarios, proporcionar trabajo a todos los que no puedan procurárselo por sí mismos. Este informe puede ser leído como la justificación teórica del decreto de la Asamblea nacional promulgado ese mismo día. El artículo 1 suprime los talleres de caridad actualmente existentes en París, al tiempo que insta a la creación inmediata, tanto en París como en los diferentes departamentos, de otros nuevos. El artículo 2 divide estos nuevos talleres en dos clases: en los primeros, se pagará por pieza o tarea realizada; en los segundos, pensados para personas más débiles o poco acostumbradas a los trabajos en el sector de la construcción (*travaux de terrasse*), los trabajadores recibirán un jornal. En el artículo 3 se especifica que ambos tipos de salario deberán mantenerse por debajo del precio de mercado. En el artículo 4 se anuncian sanciones para aquellos que vayan contra las normas que serán establecidas. En el 5 se endurecen las condiciones de entrada para los talleres de París (Duvergier, 1834, 1: 350-351). En definitiva: los talleres de caridad, que desde entonces pasan a llamarse talleres de asistencia (*ateliers de secours*), se vuelven más jerárquicos y coercitivos. Es la antesala de su cierre, que se produce el verano siguiente. Desde julio de 1791, solo siguen funcionando los talleres de hilado, destinados a las mujeres y los niños. Habrá que esperar a 1793 para que vuelvan a entrar en funcionamiento.

Como decíamos, el Cuarto Informe rechaza la idea que el gobierno deba ocuparse de crear directamente puestos de trabajo. Tiene que limitarse a alentar el trabajo, a multiplicar los medios que hacen posible su desarrollo.

Para que el gobierno pueda dar trabajo individualmente a todos los que carecen de él, tendría que poder conocer con precisión quiénes son los que realmente no pueden encontrarlo, y tendría además que disponer de tareas útiles para dar en función de las necesidades de aquellos brazos que quisieran solicitarlas, y en función del momento en que las solicitaran; y ciertamente estas dos condiciones presentan terribles dificultades (Bloch y Tuetey, 1911: 427).

Una cosa es poner a trabajar a las afueras de París a las *gens de bras*, y otra distinta encontrar un trabajo a las *gens de métier* que hayan caído en desgracia, teniendo en cuenta las habilidades particulares de cada oficio. Lo segundo, opina el Comité, no resulta viable. De la misma manera, es muy problemático saber cuándo alguien no tiene trabajo porque no quiere o porque realmente no ha podido encontrarlo. El Estado debería ser capaz de distinguir estos dos tipos de pobres, si no quiere favorecer el gorroneo y la incuria. Dice el Comité de mendicidad:

El gobierno no debe dar trabajo más que a aquellos que no puedan procurárselo en absoluto.

Pero, ¿cómo reconocer de manera precisa esta imposibilidad absoluta? Habrá quien si no hubiera podido contar con la ocupación [*l'ouvrage*] proporcionada por el gobierno habría ido a buscarla a la distancia que fuera, pero, al tener la seguridad de encontrarla en su lugar de residencia, se presenta, dice que le falta, y efectivamente carece de ella. Otro evitará un trabajo penoso, seguro de recibir uno más agradable de los administradores a quienes vendrá a pedirlo. Un tercero se negará a comprometerse con una empresa que, ocupándolo durante varios meses, le habría proporcionado durante ese tiempo un salario razonable, porque, al no dudar de que lo encontrará el día y a la hora que quiera, esperará el momento de extrema necesidad para venir a exponer sus necesidades. La diferencia de salarios no será más que un débil obstáculo ante todos estos inconvenientes imposibles de evitar; porque la pereza, la independencia y la alegre capacidad de vivir al día tienen y tendrán siempre un gran atractivo para el común de los hombres. ¿De qué manera podrá el gobierno, por más multiplicados y por más divididos que se puedan imaginar sus medios de administración, reconocer la verdadera necesidad, la que se debe al imperio de las circunstancias, a desgracias que el trabajador no pudo prever, ni puede reparar por sí mismo, distinguiéndola de los pretextos, de las razones

engañosas que encubren más o menos hábilmente la pereza y la imprevisión? (Bloch y Tuetey, 1911: 427-428).

La principal preocupación del Comité, recordemos, es la existencia de pobres válidos que, por unos u otros motivos, no están empleando esa preciosa fuerza de trabajo que todos ellos poseen. ¿No la emplean porque no pueden o más bien porque no quieren? Si no quieren, la sociedad no les debe nada. Si realmente no pueden, se les debe proporcionar el trabajo necesario para su subsistencia. Ahora bien: el Comité alberga serias dudas de que el Estado sea el encargado de cumplir con este deber de forma directa. Su obligación consiste más bien en desregular el mundo del trabajo, en favorecer la libre concurrencia de los distintos agentes económicos, para que todos tengan la oportunidad de vivir de los frutos de su industria.

Puede parecer poco, pero el Comité se encarga de insistir repetidamente en que una asistencia más generosa acabaría teniendo unas consecuencias contrarias a las pretendidas. Queriendo estimular el trabajo, traería consigo la pereza y la imprevisión. Además, continúa el informe, el hecho de que los hombres no tengan que preocuparse por su subsistencia haría que los propietarios dejaran de tener mano de obra disponible a la hora de emprender grandes obras —y, aunque esto no se diga, que dejaran de poder imponer sus condiciones a los trabajadores—. El gobierno se convertiría en un industrial, entrando en competencia con los particulares, e incrementando el gasto público hasta límites inadmisibles. Esta objeción volverá a aparecer en los debates de 1848.

El Comité propone continuar con el establecimiento de talleres de caridad, pero como un recurso secundario. Su mantenimiento, se dice explícitamente, no tiene que ver con las grandes cuestiones que ocupan al Comité de mendicidad. Los talleres de trabajo no están en grado de extinguir la mendicidad. Pueden, a lo sumo, evitar algunas de sus consecuencias más perniciosas. Pero el verdadero objetivo del Comité es otro, a la vez más ambicioso y más indeterminado: no se trata tanto de asegurar un derecho a través de la acción gubernamental, como de favorecer el desarrollo de una nueva sociedad, más dinámica y ahorradora.

El gobierno no debe ser previsor para cada particular; debe inculcar en cada individuo esta necesidad individual; debe dejar que la influencia de las

diversas relaciones sociales actúe, y no favorecer la extinción de la caridad particular por un contexto que impide su ejercicio.

Pero si el gobierno no debe ser previsor para cada individuo, tiene el deber de serlo para todos. Es a través de su legislación general que debe garantizar, a todos aquellos para quienes el trabajo es necesario para existir, medios seguros para poder procurárselo (Bloch y Tuetey, 1911: 431).

Estos medios seguros no consisten en una ayuda directa, sino que se consideran establecidos por la simple demolición de los privilegios gremiales:

Es a través de una influencia general que el gobierno debe ocuparse de los medios de trabajo que debe crear; su intervención debe ser indirecta; se podría decir que debe ser el móvil del trabajo, pero evitar parecerlo (Bloch y Tuetey, 1911: 431).

El principal obstáculo a la industria, el de la desigualdad de derechos, está ya superado. Cada cual puede dedicarse al oficio que quiera. Todo trabajador puede aspirar, además, a ascender en la escala social a través de su esfuerzo individual:

La libertad, que da a cada ciudadano el orgullo de su importancia, que asegura a cada uno el fruto de su trabajo, es sin duda la esencia y el primero de los estímulos del trabajo (Bloch y Tuetey, 1911: 432).

La libertad de trabajo, y la liberalización más general de la economía, son la única forma de extinguir realmente la mendicidad, en la medida en que favorecen el desarrollo del trabajo productivo. Más allá de alguna actuación concreta destinada a socorrer a los miserables, los deberes fundamentales de la sociedad a la hora de asegurar el derecho a la subsistencia de los ciudadanos son deberes de abstención: las autoridades deben *dejar hacer* a los agentes privados.

Esta solución puede resultar paradójica, o incluso contradictoria con los principios enunciados por el propio Comité. Si realmente “la miseria de los pueblos es culpa de los gobiernos”, la consecuencia que se sigue necesariamente de esta afirmación, podría pensarse, es que los gobiernos deben ocuparse directamente de la cuestión. Las cosas, con todo, no son tan sencillas. En el plano teórico, la solución del Comité al problema de los pobres sin ocupación es clara: hay que asegurar su subsistencia poniéndolos a trabajar. El problema está en que este deber de la sociedad puede traducirse en medidas concretas de signo diverso, incluso contrario. No conduce, al menos no de forma

inequívoca, al reparto de tierras, ni tampoco a la contratación de trabajadores para la realización de obras públicas. Es un deber que puede considerarse colmado con la simple apertura de los mercados de trabajo. En un momento en el que se está saliendo de la vieja sociedad de los privilegios, la liberación del trabajo puede aparecer aun como la mejor forma de dar solución al problema de la desocupación.

Descartada la posibilidad de que el Estado se convierta en un empleador más, el Comité menciona brevemente la posibilidad de convertir a los pobres en propietarios:

La Asamblea nacional puede hacer todavía más; puede atacar con fuerza la pobreza aumentando el número de propietarios; las circunstancias actuales le otorgan la dichosa capacidad de hacerlo, y no cabe duda de que no dejará escapar esta oportunidad, que no se volverá a repetir. De quince a veinte millones de arpendes [*arpents*], que son bienes de dominio público [*biens domaniaux*], languidecen sin utilidad bajo la aridez de los páramos, el fango de los pantanos o la tiranía de las costumbres. Estas tierras podrían ser cultivadas por brazos indigentes, a quienes se pagaría una parte de su trabajo con la cesión de una parte del terreno que habrían vuelto fértil; esto los protegería para siempre de la miseria, extendiendo y asegurando el bienestar [*aisance*] de las familias desafortunadas; vuestra buena acción los uniría así a su patria por su propio interés (Bloch y Tuetey, 1911: 388).

Sin embargo, inmediatamente después, el Comité dice que esta cuestión escapa a sus competencias, y que deberá ser tratada por quienes se encarguen de las reformas agrarias. Como veremos, será Saint-Just quien, hacia el final de la Revolución, ponga esta idea en práctica.

La conclusión general que se puede extraer de este Cuarto Informe del Comité es que los deberes de la sociedad hacia los individuos, a la hora de asegurar su derecho a la subsistencia, quedan muy difuminados. Los deberes del individuo hacia la sociedad, en cambio, se entienden de forma mucho más estricta: al pobre que no quiere trabajar no se le debe nada; es más, hay que perseguirlo como a un individuo peligroso, erradicarlo como a una enfermedad. La otra cara del canto a la sociedad industrial es la criminalización de la ociosidad voluntaria.

4.5. El Sexto Informe

En el Sexto Informe, publicado el 31 de enero de 1791, el Comité de mendicidad se ocupa de la represión de los ociosos voluntarios. Cubre así bajo su manto las condenas implacables que se establecen, y se establecerán de forma creciente desde entonces, contra la mendicidad y el vagabundeo. No parece casualidad, en efecto, que sea el único de los siete informes sin firma. La argumentación inicial del Comité está basada en la teoría del contrato social. En el estado de naturaleza, se empieza diciendo, todo hombre necesita trabajar para asegurar su subsistencia. En el estado social, donde está extendido el reparto de funciones, los hombres trabajan los unos para los otros. Así las cosas, aquel que elude sus deberes de participación en el trabajo social se sitúa fuera del contrato, perdiendo con ello sus derechos:

El hombre sin recursos, que solo puede subsistir sin trabajo en detrimento de algún otro, puede ser obligado a trabajar por la propia naturaleza del pacto social, fundado en la utilidad recíproca de todos los miembros de la sociedad.

La represión de este hombre, que, sin poseer nada, quiere vivir sin trabajar, no es más que una consecuencia de la convención que él mismo estableció al pasar a formar parte de la sociedad, y que no puede romper sin hacer sufrir a los demás. Por lo tanto, la represión no daña los derechos del hombre, sino que los mantiene.

Sin duda, si se tiene en cuenta la acción de mendigar únicamente en sí misma, y sin tener en cuenta sus consecuencias, podría no parecer otra cosa que un ejercicio muy simple de la libertad que cada individuo tiene de actuar a su antojo, y como mejor lo considere, siempre que no atente contra la libertad de ningún otro. [...]

Pero la legislación no puede ver las acciones de los miembros que componen la sociedad de forma aislada; son sus consecuencias las que las hacen realmente buenas o malas, lícitas o ilícitas.

[...] El hombre que ejerce esta profesión parece decir a la sociedad en su conjunto: ‘Quiero vivir en la ociosidad; dadme gratuitamente una porción de vuestra propiedad; trabajad para mí’; proposición antisocial donde las haya; porque quien consume y no produce absorbe la subsistencia de un hombre útil (Bloch y Tuetey, 1911: 512).

El mendigo no solo es un parásito de la nación útil y laboriosa, sino que, al estar siempre al límite de la subsistencia, representa un peligro para el orden público:

Este estado de holgazanería y vagabundeo, que conduce necesariamente al desorden y al crimen, y los propaga, es un verdadero delito social; debe ser, pues, reprimido, y el hombre que lo ejerce castigado con el mismo rasero que todos aquellos que perturban el orden público con delitos más o menos graves. Este castigo no contradice en absoluto el ejercicio de los derechos del hombre, igual que no lo hace el castigo de un ladrón o un asesino; pues la libertad individual y civil no puede ser más que la capacidad de llevar a cabo libremente todas las acciones que no comprometen ni el interés general ni el interés legítimo de los demás individuos. No es cierto que un hombre rico tiene el derecho de dar su superfluo a un ser dañino para la sociedad, ya que entonces este hombre ejerce un acto malintencionado contra la cosa pública. Es indiscutible que si todos los propietarios hubieran decidido prender fuego a los alimentos que no les son necesarios serían culpables de una conspiración contra la humanidad. Así, quien da a un vagabundo conspira contra una parte de la sociedad, de la misma manera que el vagabundo, al recibir gratuitamente, conspira contra el individuo al que obliga a trabajar para él (Bloch y Tuetey, 1911: 513).

Al mendigo ocioso no se le debe nada. Ya no es solo que no se le deba proporcionar ayuda pública. El Comité proscribía incluso la limosna privada, en la medida en que su generalización permite la existencia de una clase de individuos que viven a costa de los trabajadores productivos. Esta dureza del Comité a la hora de justificar la represión de la mendicidad corre el riesgo de cometer una injusticia: legitimar las condenas a aquellos que quieren pero no pueden trabajar. El detalle no se le escapa al redactor o redactores del informe:

Es inútil repetir aquí que, para que esta verdad sea totalmente aplicable a la mendicidad, es preciso que el mendigo haya podido procurarse trabajo. Sin esta condición, la represión sería a su vez una injusticia, y en consecuencia un crimen cometido por la sociedad (Bloch y Tuetey, 1911: 513).

El problema está en que, como ya hemos visto a propósito del Cuarto Informe, el Comité no está pensando en que el Estado deba proporcionar trabajo a los pobres de forma directa. La exigencia de que el mendigo válido haya podido procurarse trabajo se considera realizada por la simple apertura de los mercados.

4.6. Libertad de trabajo y derecho a la asistencia

La diferencia de trato entre aquellos pobres que no están en condiciones de trabajar y aquellos que pueden y deben trabajar no es una novedad de 1789. Estaba muy presente en el Antiguo Régimen, y su origen se pierde probablemente en el origen de los

tiempos. A quienes no pueden valerse por sí mismos hay que ayudarlos. A quienes son válidos para el trabajo hay que pedirles que contribuyan. “No endurezcas tu corazón ni cierres tu mano a tu hermano pobre”, dice el *Deuteronomio* (15:7). “Si alguno no quiere trabajar, que no coma”, añade Pablo de Tarso en la *Segunda epístola a los tesalonicenses* (3:10). La posición del Comité de mendicidad sobre la cuestión social, que es la predominante a lo largo de toda la revolución, es el resultado de interpretar de una forma nueva esta vieja oposición.

En el terreno del socorro a los inválidos se sientan las bases de un sistema público de asistencia, que si bien es hijo de la caridad del Antiguo Régimen, se va alejando progresivamente de dicha herencia, sustituyendo la religión por la burocracia estatal, la fe por la razón. Con respecto a los válidos, la novedad es incluso más profunda. Tiene que ver con la transición hacia una ontología social diferente a la existente hasta entonces, un cambio al que nos hemos referido con cierta extensión al inicio del capítulo. Recordemos: se derrumba la sociedad de los privilegios, desaparece la distinción entre los tres estados, así como entre los maestros y los oficiales, y entre las *gens de métier* y las *gens de bras*. El vacío que deja esta demolición lo ocupa un proyecto en ciernes, que se irá haciendo realidad a lo largo de todo el siglo siguiente: una sociedad de ciudadanos iguales ante la ley y, en particular, igualmente libres para competir en los mercados de trabajo. La propia libertad de estos nuevos ciudadanos —su capacidad de iniciativa, esfuerzo e innovación— se concibe entonces como el instrumento más potente de integración y bienestar social. Las autoridades públicas tienen poco que hacer en este terreno, y deben limitarse, más bien, a eliminar todas esas viejas barreras que impiden el despliegue de las mejores fuerzas de la naturaleza humana.

En el caso de los pobres válidos, el derecho a la subsistencia de todo hombre va indisociablemente unido al deber de trabajar. Este derecho-deber, que se pretende realizar a través de la apertura de los mercados de trabajo, constituye la clave de bóveda del nuevo sistema de asistencia pública. Los individuos, porque tienen derecho a la subsistencia, tienen “derecho al trabajo” (en el sentido de Turgot). Es decir: tienen derecho emplear su trabajo productivo en igualdad de condiciones con respecto a cualquier otro ciudadano. Tienen derecho a ganarse la vida a través del trabajo.

Solamente en caso de necesidad tienen derecho a la asistencia pública, acompañado, de nuevo, del deber de trabajar. El derecho a la subsistencia del pobre válido se concreta, así, en dos derechos distintos: primero, el derecho al trabajo, entendido como libertad de trabajar; de forma subsidiaria, el derecho a la asistencia a través del trabajo.

Esta respuesta dual al problema de los pobres válidos sin trabajo encierra una tensión en su interior. A la nueva comunidad política se le imponen dos deberes difícilmente conciliables. Por un lado, abstenerse de intervenir en el ámbito del trabajo, a no ser que sea para impedir las coaliciones de parte. Por otro lado, establecer un sistema público de ayuda para los perjudicados por el nuevo escenario competitivo. Detrás de estos deberes hay dos ideas muy fuertes, que nacen al mismo tiempo. Por un lado, una sociedad móvil y abierta, en la que solamente el mérito individual debe permitir ascender en la escala social. Por otro lado, un Estado providencia que se ocupa del bienestar de los ciudadanos. Por mucho que este Estado salvador (todavía por construir) se conciba como un mecanismo que entra en funcionamiento solamente en caso de imperiosa y constatada necesidad, su existencia supone la aparición de una lógica de distribución de recursos que no casa bien con esa espontaneidad que supuestamente debe regir en el terreno de lo social. Como dice Castel, “implícitamente se hacían coexistir dos concepciones contradictorias del rol del Estado” (Castel, 1997: 193).

Esta combinación de libertad ilimitada y asistencia pública, de una posición liberal con otra estatista, se canaliza a través del lenguaje común de los derechos:

El sentido de la palabra ‘derecho’, cuando se refiere al socorro no es el mismo que cuando concierne al trabajo. En el primer caso, se trata de una deuda de la sociedad con el indigente. El Estado ‘debe’ (y quizá pueda) emplazar un sistema de socorro público, recaudar impuestos, reclutar personal, crear instituciones especiales, etcétera. No es lo mismo cuando se trata de ‘procurar la subsistencia por el trabajo’: el Estado se niega explícitamente a asumir la responsabilidad de asegurarle un trabajo a cada uno (Castel, 1997: 196-197).

¿La clase propietaria utiliza el discurso de los derechos de una manera cínica desde el principio, para encubrir bajo un manto de libertad sus intereses particulares?

No hay mucho mérito en interpretar la historia retrospectivamente, corrigiéndola a la luz de lo que ocurrió a continuación. Mi interpretación es

más bien que la ambigüedad constantemente subrayada a través del análisis de estas posiciones era una ambigüedad real, presente en los espíritus, porque estaba también en los hechos. Ésta es la razón por la cual, a una lectura cínica (la burguesía en ascenso lo manipuló todo en función de su interés), yo profiero otra, que permita reubicar este episodio revolucionario en el largo término e introduzca una mejor comprensión de las peripecias futuras de la cuestión social (Castel, 1997: 201).

La coexistencia de una posición maximalista en materia de derecho a la asistencia con una posición minimalista en materia de derecho al trabajo no es tanto falta de coherencia como expresión de una tensión todavía por desvelar. La tesis de Castel es que este discurso, del que hoy es fácil percibir su ambigüedad, tiene en la época un componente utópico, y que sin tenerlo en cuenta no se alcanza a comprender el problema en toda su complejidad. Las élites revolucionarias abogan por la extensión de las fuerzas más dinámicas en la sociedad de finales del siglo XVIII, sin advertir —o sin ser capaces de anticipar— las contrapartidas sociales de esta extensión, que no son plenamente inteligibles en aquel momento.

En ese momento se podía sostener sin demasiada mala fe un discurso ‘progresista’ como el que comentamos: el reino era todavía pobre, y la mayoría de los súbditos, desdichados, porque la sociedad estaba bloqueada. Se pensó entonces que, poniendo fin a esos bloqueos, la producción agrícola e industrial crecería, prosperaría el comercio, aumentaría la demanda solvente, revitalizando la producción y asegurando el progreso indefinido de la riqueza nacional. El propio trabajador participaría de los frutos de esa riqueza; su parte aumentaría en función del desarrollo de la fortuna común, y se aseguraría un empleo cuasi pleno gracias al crecimiento de la demanda (Castel, 1997: 204).

De todas formas, destacar el carácter utópico de este proyecto no debe llevarnos a ocultar que se trata de una utopía de élites. Es un plan que, a finales del siglo XVIII, empieza a desplegarse —aunque sea de forma parcial— a lo largo del territorio francés, al tiempo que avanza viento en popa en Inglaterra y, aunque de otra manera, también en las colonias de ultramar. Los intereses que están en juego, así como la cara menos amable de la utopía, están a la vista de quien quiera verlos. Muchos de los que están convencidos de las bondades de la sociedad de mercado están al tanto, y en ocasiones se encuentran al frente, de las empresas que se benefician de su avance imparable. Tienen a su alcance los medios, el uso de la fuerza incluido, para hacer de sus teorías un proyecto exitoso.

5. Capitalismo utópico y fusiles

5.1. El decreto de Allarde

Las corporaciones de oficios no son abolidas la noche del 4 de agosto, cuando la prioridad es controlar las revueltas de los campesinos contra los privilegios feudales. Durante el período en que se redacta la Constitución, la cuestión se encarga al Comité de finanzas (*Comité des finances*). El resultado de sus deliberaciones es el *Décret portant suppression de tous les droits d'aides, de toutes les maîtrises et jurandes, et établissement de patentes*, habitualmente conocido como el decreto de Allarde. Es adoptado el 2 de marzo de 1791 y sancionado el 17 del mismo mes. Se lleva a término esa supresión total de los gremios que Turgot había intentado en 1776.

Pierre Gilbert Le Roy, barón de Allarde, es el ponente del Comité ante la Asamblea. En su presentación del decreto, el establecimiento de un nuevo impuesto se coloca por delante de la abolición de las corporaciones. La “patente” —que es como se denomina el gravamen— tendrá que ser pagada anualmente por todos los pequeños productores y comerciantes. La abolición de las corporaciones, se argumenta, favorecerá la libertad de comercio, compensando con creces la carga impuesta por la patente y acarreando grandes beneficios a productores y consumidores por igual.

Tras varios artículos en los que se especifican los privilegios abolidos, en el artículo 7 se establece la libertad de trabajo:

A partir del próximo 1 de abril, toda persona será libre de dedicarse al tipo de comercio, o de ejercer el tipo de profesión, arte u oficio que estime conveniente; pero primero deberá obtener una patente, pagar el precio de la misma según las tasas que se determinen más adelante y cumplir con los reglamentos de policía que se dicten o puedan dictarse (Duvergier, 1834, 2: 231-232).

No he encontrado protestas de los maestros artesanos contra el decreto de Allarde. Es una falta de reacción que resulta sorprendente, al menos si se tiene en cuenta que estos

mismos artesanos no habían pedido la supresión de las corporaciones de oficios en sus *cahiers de doléances* de 1789.³⁷

Desde la prensa, Marat se muestra escéptico ante la nueva ley. Escribe en el número 401 de *L'Ami du Peuple*:

Nada mejor, sin duda, que liberar a los ciudadanos de las trabas que se oponen al desarrollo de los talentos, y que mantienen a los desgraciados en la indigencia. Sin embargo, no sé si esta libertad absoluta [*pléniaire*], esta exención de todo aprendizaje, de todo noviciado para ejercer tal o cual oficio, tal o cual profesión, es buena desde un punto de vista político.

Cuando un trabajador [*ouvrier*] puede trabajar por su cuenta, deja de querer trabajar por cuenta ajena, y entonces no más talleres, no más manufacturas, no más comercio (*L'Ami du Peuple*, 16 de marzo de 1791).

Este nuevo contexto de supresión de los gremios y libertad de trabajo modifica, a su vez, la forma en que se desarrolla el conflicto entre maestros y oficiales.³⁸ Las corporaciones de estos últimos —y el *compagnonnage* parisiense en particular— están muy activas en 1790 y 1791. Trabajadores de diversos oficios piden entonces salarios más elevados. En París, los mejor organizados son los carpinteros (*charpentiers*), que deciden formar una *Union fraternelle des ouvriers en l'art de la charpente*. En abril de 1791, estos oficiales carpinteros proponen a los maestros la redacción conjunta de un nuevo reglamento para el oficio, con la mira puesta en la fijación de un salario mínimo. Los maestros se niegan, y los oficiales elaboran las normas por su cuenta. Solicitan,

³⁷ Sewell dice (1992: 98) que no hay constancia de ello ni en Marsella, ni en Bourges ni en Ruan. Véase, respectivamente: Fournier (1908), Gandilhon (1910), Bouloiseau (1957). Se puede suponer, pues, que los maestros no están en contra de las corporaciones en 1789. Son favorables a la reforma del sistema gremial, no a su supresión. Algo, por otra parte, muy comprensible, pues es un sistema de organización del trabajo que les beneficia. No resulta fácil de entender, por lo tanto, la ausencia de resistencias a la ley tan solo dos años más tarde.

Una posible explicación es que los maestros, viendo el gran cambio que se está produciendo en las altas esferas, empiezan a ver sus privilegios como algo del pasado. Dos años de revolución son más largos que dos años normales. Los privilegios corporativos formaban parte de un complejo ensamblaje de derechos privados. Ahora que el clero y la nobleza están perdiendo estas prerrogativas, ahora que la pirámide se está desmontando en su cima, los que ocupan un escalafón inferior perciben que tampoco tienen sentido las suyas.

³⁸ Sobre los conflictos laborales durante la Revolución Francesa, véase Rudé (2009: 145-159).

además, la mediación de la autoridad municipal. El alcalde de París, Bailly, les responde:

Todos los ciudadanos son iguales en derechos, pero no lo son en facultades, en talento, en medios. [...] Una coalición de trabajadores que pretenda llevar el salario de su jornada a un precio uniforme, y forzar a los de su mismo estado a someterse a esa fijación, sería evidentemente contraria a sus verdaderos intereses (citado en Dolléans y Deehove, 1953: 129).

Los trabajadores deben comprender que su verdadero interés no es tener un salario fijado en función del precio de la vida, sino abrazar una ideología que los hace competir entre sí, retribuyendo las facultades y los talentos, y penalizando a los mediocres y a los débiles.

A principios de mayo, en nombre de la libertad de trabajo y la libre competencia, los maestros carpinteros solicitan a la autoridad municipal que prohíba las coaliciones de trabajadores. La municipalidad accede a la petición y declara nulos los reglamentos establecidos. A finales de mes, quizás ante la ineficacia o la insuficiencia de las medidas adoptadas, los empresarios se dirigen a la Asamblea constituyente. Acusan a los trabajadores de pretender revivir las viejas corporaciones de oficios. Los oficiales se defienden afirmando que en ningún caso pretenden reproducir unas instituciones asfixiantes y arbitrarias, causa de su opresión y de su miseria. Se dirigen a los nuevos representantes de la nación, en nombre de los principios revolucionarios:

La Asamblea, al declarar los derechos del hombre, sin duda previó que la declaración de derechos serviría de algo a la clase más pobre, que es desde hace tanto tiempo el juguete del despotismo de los anteriormente llamados maestros (citado en Dolléans y Deehove, 1953: 131).

Los trabajadores, a diferencia de los maestros y de las autoridades municipales, consideran perfectamente compatibles sus asociaciones con la nueva legislación revolucionaria. Lejos de verlas como un restablecimiento de los privilegios gremiales, las consideran la única forma de hacer efectivos los derechos del hombre y del ciudadano. Mientras tanto, los herreros (*maréchaux-ferrants*) empiezan a seguir los pasos de los carpinteros, reclamando un aumento del salario y una reducción de la jornada laboral. A principios de junio, los maestros de ambos oficios solicitan a la

Asamblea nacional la disolución de las asociaciones de *compagnons*, advirtiéndole de la magnitud del peligro:

Es la coalición general de 80.000 trabajadores en la capital; es la reunión de una masa inmensa de hombres que creen que deben tener intereses y principios distintos a los del resto de sus conciudadanos. Los cerrajeros [serruriers], los zapateros [cordonniers] y los ebanistas [menuisiers] empiezan ya a seguir los pasos de los carpinteros y de los herreros, y los demás simplemente esperan el triunfo de los primeros para extraviarse ellos también (citado en Martin, 1979: 233).

5.2. La ley Le Chapelier

El 14 y 17 de junio de 1791, la Asamblea legislativa aprueba la ley Le Chapelier. Mientras que el decreto de Allarde había pasado bastante inadvertido, esta ley encuentra una mayor oposición. Está escrita por uno de los hombres más importantes de la Asamblea: miembro del Comité constitucional (*Comité de Constitution*), Le Chapelier había presidido el parlamento la noche del 4 de agosto.

El discurso con el que justifica la ley recuerda mucho a la argumentación de Sieyès. Se ve con claridad esa nueva ontología social que pretende eliminar todo aquello que se sitúe a medio camino entre el interés particular de cada individuo y el interés general de la nación. Una forma de entender lo social que solo reconoce la existencia de una multitud de mónadas aisladas, por un lado, y un Estado garante de la cosa pública, por el otro; sin espacio, pues, para la fraternidad en el seno de la sociedad civil.

Sin duda debe permitirse a todos los ciudadanos reunirse, pero no debe permitirse a los ciudadanos de ciertas profesiones reunirse para defender sus supuestos intereses comunes. Ya no hay corporaciones en el Estado; solo existe el interés particular de cada individuo y el interés general. No está permitido a nadie inspirar un interés intermedio en los ciudadanos, apartarlos de la cosa pública por un espíritu de corporación (Buche y Roux, 1834, 10: 194).

El objetivo de las asambleas de *compagnons* que han sido creadas recientemente —en sustitución de las corporaciones ya suprimidas— es la de coaccionar a los empresarios, a los “anteriormente llamados maestros”. Para presentarse como asociaciones legítimas, han ocultado sus verdaderos fines, presentándose como meras compañías de ayuda mutua:

Las asambleas en cuestión [...] han dicho que están destinadas a proporcionar ayuda a los trabajadores de la misma profesión que estén enfermos o desempleados; estos fondos de ayuda pueden parecer útiles; pero que nadie se engañe sobre esto: corresponde a la nación y, en su nombre, a los funcionarios públicos, proporcionar trabajo a quienes lo necesitan para su existencia, y ayuda a los incapacitados. Las distribuciones particulares de ayuda, además de ser peligrosas debido a su mala administración, tienden a revivir las corporaciones; requieren reuniones frecuentes de individuos de la misma profesión, el nombramiento de síndicos y otros oficiales, la formación de reglamentos, la exclusión de aquellos que no se someten a estos reglamentos. El resultado sería el renacimiento de los privilegios, de las corporaciones de maestros, etc. (Buche y Roux, 1834, 10: 194).

Las intenciones de los oficiales no son tan inocentes como ellos quieren hacer creer a los representantes de la nación. Es más: incluso si lo fueran, la formación de asociaciones tendría con el tiempo el pernicioso efecto de revivir los intereses intermedios entre el individuo y la nación. Es por eso que, en opinión de Le Chapelier, deben suprimirse lo antes posible y desde la raíz.

Las relaciones de trabajo, igual que las demás relaciones sociales, deben tener como base la igualdad de derechos y la libertad individual. La relación que une al trabajador con su empleador es una simple convención, un contrato entre dos ciudadanos que se ponen de acuerdo sobre el salario y las demás condiciones de trabajo, y que no debe ser modificado por ningún tipo de coacción o de garantía externa. Ningún grupo de ciudadanos, del tipo que sea, puede intentar coaccionar, mediante la reunión de sus intereses de parte, la libre voluntad de otro ciudadano.

Debemos elevarnos hasta el principio según el cual son las convenciones libres, de individuo a individuo, las que deben fijar el jornal de cada trabajador; después corresponde al trabajador mantener la convención que ha establecido con quien lo ocupa. No debemos entrar a considerar cuál debería ser el salario razonable de una jornada de trabajo, admitiendo solamente que debería ser un poco más cuantioso de lo que es actualmente [...]; pues en una nación libre, los salarios deben ser lo suficientemente cuantiosos como para que quien los recibe quede fuera de esa dependencia absoluta producida por la no satisfacción de las necesidades básicas y que es prácticamente la dependencia propia de la esclavitud (Buche y Roux, 1834, 10: 195).

El objetivo de la ley, dice Le Chapelier, es impedir tanto las coaliciones de trabajadores, destinadas a aumentar el precio de la jornada de trabajo, como las coaliciones de

empresarios, destinadas a bajarlo. Solo impidiendo ambos excesos será posible que el libre juego de las relaciones mercantiles haga progresar a la sociedad.

Lo que queda oculto en la argumentación de Le Chapelier es, evidentemente, la desigualdad de poder existente en los mercados de trabajo entre la parte contratante y la parte contratada. ¿Hay un punto de mezquina hipocresía en la forma de presentar la ley, como un justo medio entre quienes quieren subir los salarios demasiado y quienes quieren bajarlos en exceso? No cabe duda de ello. La ley es, antes que cualquier otra cosa, una respuesta represiva a los movimientos asociativos de los oficiales de París.

En cualquier caso, tampoco debemos perder de vista el contexto más general en el que aparece la norma. Como ya hemos dicho, los mercados de trabajo generalizados, tal como los entendemos en la actualidad, no existen en 1791. Entonces se deposita una gran confianza en la tesis —todavía no probada, ni desmentida— de que la libertad de trabajo favorece antes que a nadie a los propios trabajadores. Solo si se tiene esto en cuenta es posible comprender, por mucho que nos siga pareciendo hipócrita, que se haga una ley prohibiendo a los trabajadores asociarse con el objetivo de aumentar sus salarios.

Hay quienes perciben con claridad, y desde el principio, la forma en que algunos retuercen los principios revolucionarios. Dice Marat en el número 493 de *L'Ami du peuple*:

Para prevenir las reuniones numerosas del pueblo al que ellos tanto temen, han retirado a la vasta clase de los obreros y los trabajadores [*des manœuvres et des ouvriers*] el derecho de asociarse, para deliberar en orden sobre sus intereses, bajo el pretexto de que estas asambleas podrían resucitar las corporaciones que han sido abolidas.

Solamente quieren aislar a los ciudadanos, e impedirles que se ocupen en común de la cosa pública. Así, por medio de algunos burdos sofismas y el abuso de algunas palabras, los infames representantes de la nación han despojado al pueblo de sus derechos (*L'Ami du peuple*, 18 de junio de 1791).

Vayamos ahora al articulado. El artículo 1 deja claro que la ley es una respuesta al movimiento de los carpinteros de París, que intentan recrear las corporaciones ya abolidas:

Siendo la supresión de cualquier tipo de corporación de ciudadanos de un mismo estado o profesión una de las bases fundamentales de la constitución francesa, queda prohibida su restauración *de facto*, bajo ningún pretexto o forma (Duvergier, 1824, 3: 25).

Si el artículo 1 prohíbe el restablecimiento de las asociaciones de ciudadanos de la misma profesión, el artículo 2 especifica que esta prohibición engloba cualquier tipo de actuación —ni constituirse como asociación, ni deliberar, ni establecer un reglamento común— basada en sus “supuestos intereses comunes”. El artículo 3 extiende esta prohibición a las comunicaciones o peticiones dirigidas a los órganos administrativos y municipales. El artículo 4 se refiere específicamente a aquellas deliberaciones o reuniones dirigidas a fijar el nivel de los salarios o de la ayuda mutua, imponiendo penas de multa y pérdida de derechos políticos. El artículo 5 impide a la administración contratar, para la realización de trabajos públicos, a aquellos empresarios o trabajadores que se encuentren asociados de alguna de las formas anteriormente descritas. El artículo 6 impone penas de multa y cárcel a aquellos que hagan discursos, difundan circulares o peguen carteles contra empresarios, trabajadores, jornaleros extranjeros o “aquellos que se contentarían con un salario inferior”. El artículo 7 sube el tono:

Quienes usen amenazas o violencias contra aquellos trabajadores [*ouvriers*] que ejercen la libertad de trabajo y de industria que les otorgan las leyes constitucionales, serán perseguidos por vía penal [*par la voie criminelle*] y castigados de acuerdo con el rigor de las leyes, como perturbadores del orden público [*repos public*] (Duvergier, 1824, 3: 26).

En cualquier caso, es en el artículo 8, el último, referido a las manifestaciones callejeras, donde se ve con más claridad el carácter represivo de la ley. De forma muy significativa, desaparece incluso una formalidad presente en el resto del articulado: si los anteriores artículos van dirigidos a los ciudadanos en general, o bien interpelan tanto a los empresarios como a los oficiales, en este caso los destinatarios son específicamente los trabajadores.

Toda multitud [*Tous attroupements*] de artesanos, trabajadores [*ouvriers*], oficiales, jornaleros u otras personas excitadas por ellos contra el libre ejercicio de la industria y el trabajo de todas las personas, y bajo cualquier tipo de condiciones pactadas de mutuo acuerdo, contra la actuación de la policía y la ejecución de las sentencias dictadas en esta materia, o contra a las subastas y adjudicaciones públicas de cualesquiera empresas, será considerada una multitud sediciosa [*seront tenus pour attroupements*]

séditieux] y, en tanto que tal, será disipada por los depositarios de la fuerza pública, de acuerdo con los requerimientos legales que se les harán, y los autores, instigadores y líderes de dicha multitud, especialmente aquellos que hayan cometido agresiones y actos de violencia, serán castigados con todo el rigor de la ley (Duvergier, 1824, 3: 26).

La calificación de los manifestantes como “multitud sediciosa”, así como la mención de los “requerimientos legales” a realizar antes de la dispersión —se trata sin duda del despliegue de la bandera roja y de los tres anuncios orales sucesivos—, permiten afirmar que la ley Le Chapelier es, entre otras cosas, una extensión de la ley marcial proclamada en octubre del 89 contra los motines de subsistencias. Recordemos que, el 23 de febrero de 1790, Le Chapelier se había mostrado a favor de la extensión de la ley marcial contra las revueltas campesinas. Ahora, en junio de 1791, el arsenal represivo se completa con la prohibición de las manifestaciones de los trabajadores urbanos.

5.3. La masacre del Champ-de-Mars

El 20 de junio de 1791, menos de una semana después de la aprobación de la ley Le Chapelier, el rey y su familia huyen hacia el extranjero. Son reconocidos en Varennes al día siguiente. El 17 de julio, una multitud se reúne sin armas en el Campo de Marte (Champ-de-Mars), para pedir la destitución del monarca. Bailly, el alcalde de París, y La Fayette, el jefe de la Guardia nacional, ordenan disparar sobre los manifestantes. La Asamblea constituyente aprueba la decisión, pero el alcalde se enfrenta a partir de ese momento al descrédito del pueblo de París. Su responsabilidad en esa jornada le acabará llevando a la guillotina, el 11 de noviembre de 1793. Según Blanc:

Bailly fue condenado a muerte precisamente por no haber llevado al Campo de Marte más que una especie de bandera de bolsillo [*drapeau de poche*]; por no desplegarla para advertir a la multitud, y por no haber hecho preceder el tiroteo de los tres avisos requeridos (Blanc, 1880, 1: 121).

El 26 y 27 de julio de 1791 se aprueba el *Décret relatif à la réquisition et à l'action de la force publique contre les attroupements*, que es sancionado el 3 de agosto. El artículo 9 define “multitud sediciosa” como cualquier reunión de quince o más personas que se oponga a la ejecución de una ley, una orden o una decisión judicial. El artículo 10 especifica que serán disipadas las multitudes sediciosas que se opongan a la percepción de tipos diversos de impuestos, la libre circulación de mercancías o la libertad de

trabajo, o que pretendan influir en el nivel de los salarios (Duvergier, 1824, 3: 163). El artículo 27 parece elaborado *ad hoc* para justificar la reciente tragedia del Campo de Marte:

Después de repetir tres veces el aviso, y también en caso de que, después de un primer o segundo aviso, no sea posible efectuar el segundo o el tercero, si las personas reunidas no se retiran pacíficamente, y también si quedan más de quince personas ejerciendo resistencia, la fuerza de las armas será desplegada al instante contra los sediciosos, sin ningún tipo de responsabilidad por los acontecimientos que se sucedan (Duvergier, 1824, 3: 165).

El 28 de septiembre y 6 de octubre se aprueba y sanciona una ley que, en su título segundo, regula la policía rural. Como veremos en el capítulo siguiente, campo y ciudad tendrán regulaciones distintas, en lo relativo a la policía, hasta 1864. El artículo 19 del mencionado título II establece que aquellos propietarios o granjeros del mismo cantón que se asocien para hacer que baje, o para fijar a un precio muy reducido (*à vil prix*), el jornal de los trabajadores (*ouvriers*) o el salario (*gages*) de los domésticos, serán castigados con multas —proporcionales a los impuestos pagados—, y con la posible detención de la policía municipal. El artículo 20 establece las penas para la otra parte:

Los segadores [*moissonneurs*], los domésticos y los trabajadores del campo no podrán aliarse entre ellos para hacer que aumente, ni para fijar, el precio de las retribuciones o de los salarios, so pena de una multa que no podrá exceder el valor de doce jornadas de trabajo y, además, de la detención por parte de la policía municipal (Duvergier, 1824, 3: 438-439).

Tras fuga del rey en junio, y de la mala aplicación de la ley marcial en julio, la revolución da una vuelta de tuerca. El 18 de julio, al día siguiente de la masacre del Campo de Marte, nace el club de los *feuillants*, fruto de una escisión del club de los jacobinos. Se trata de una reacción de los jacobinos favorables al rey ante a la creciente fuerza, dentro del club, de los sectores republicanos. Algunos de sus miembros más destacados son Barnave, Bailly, Duport, La Fayette, Lameth o Sieyes.³⁹

³⁹ Los miembros de este nuevo grupo se reúnen en el convento de los *feuillants*, unos monjes cistercienses con un régimen de alimentación estrictamente vegetariano: de ahí su nombre, que viene de *feuille*, hoja. A veces se les llama fulienses o fuldenses, pero quizás sería mejor denominarles “foliares”.

Las discrepancias en torno al rey no afectan solamente a las relaciones entre los jacobinos, sino que reconfiguran las posiciones de los actores revolucionarios en su conjunto. La postura mayoritaria de la Asamblea sigue siendo la de defender al rey, y esto agranda la distancia, ya existente, entre los representantes y los movimientos populares. Es además el momento en el que el pueblo rompe con el gobierno municipal, y también con la Guardia nacional, que hasta entonces no era controlable por las autoridades y se situaba habitualmente —como en la marcha del 5 de octubre de 1789— del lado de los manifestantes.

Hagamos un resumen de lo dicho hasta ahora. La implantación del capitalismo utópico va de la mano de la represión. Se reprime a aquellos que pueden trabajar y no trabajan —recuérdese el Sexto Informe del Comité de mendicidad—, a aquellos que perturban el orden público ante la falta de alimentos —ley marcial— y a aquellos que se asocian siendo del mismo oficio —ley Le Chapelier—. A todos aquellos, en definitiva, que no se ajustan al ideal del individuo laborioso que aspira a ascender en la escala social a través de su esfuerzo individual. La libertad en el comercio del grano —establecida desde finales de agosto del 89— y la libertad de trabajo —decreto de Allarde— se imponen por la fuerza, al tiempo que se prohíbe la libertad de asociación. Se prohíben los medios de proteger el derecho a la subsistencia, y se reprime a quienes se saltan dicha prohibición, al tiempo que se deja vía libre a los propietarios para que fijen sin cortapisas los precios de las mercancías. El contraste entre la forma de asegurar los derechos de unos y de otros es cada vez más evidente.

5.4. La Constitución de 1791

El 3 de septiembre de 1791, la Asamblea nacional promulga una nueva Constitución para Francia. Establece una monarquía constitucional con sufragio censitario y está encabezada por la Declaración de derechos de 1789. Basándose en esta, el preámbulo decreta la abolición irrevocable “de las instituciones que vulneren la libertad y la igualdad de derechos”. Junto a los privilegios de la nobleza, desaparecen los “oficios jurados” y las “corporaciones de profesiones, artes y oficios”. El decreto de Allarde y la ley Le Chapelier encuentran así la bendición de la ley de leyes.

Recordemos que el derecho a la asistencia propuesto por Pétion o por Sieyes, entre otros, no había sido finalmente incluido en la declaración de derechos del 89. Este vacío es subsanado en el Título I de la Constitución, que recoge las “Disposiciones fundamentales garantizadas por la Constitución”. En la séptima de estas disposiciones se puede leer:

Se creará y organizará un establecimiento general de asistencia pública [*Secours publics*], para educar a los niños abandonados, socorrer a los pobres inválidos [*infirmes*], y suministrar trabajo a los pobres válidos que no hayan podido procurárselo.

La ley fundamental insta a la creación de un sistema público de asistencia. Se podría ir incluso un paso más allá y afirmar que, en la medida en que una de las formas de proporcionar asistencia es “suministrar trabajo a los pobres válidos”, se está reconociendo también el derecho al trabajo. En mi opinión, a la luz de todo lo que llevamos dicho hasta ahora, ese no es el sentido que los constituyentes de 1791 pretenden darle a esta disposición fundamental, por mucho que sea una interpretación posible si atendemos a la literalidad del texto. La provisión pública de trabajo se limita a aquellos pobres válidos que no hayan podido conseguirlo en los mercados privados. No se entiende, pues, como un medio para garantizar un derecho de todos los ciudadanos, sino como una ayuda centrada en los pobres. El objetivo no es eliminar la miseria, sino sólo evitar que sea excesiva, a través de un sistema público de caridad.

Al mismo tiempo que la Constitución reconoce este derecho a la asistencia, establece un sufragio altamente censitario, del que ya hemos hablado a propósito de la distinción entre ciudadanos activos y pasivos. Como ya había adelantado el Comité de mendicidad, la suerte de los pobres merece, por primera vez en la historia, un lugar en la Constitución. No se reconoce todavía a esos pobres, en cualquier caso, como ciudadanos de pleno derecho.

5.5. Le Chapelier y Robespierre

A pesar de ya estar aprobada la Constitución desde principios de septiembre, la Asamblea constituyente sigue reuniéndose a lo largo del mes, hasta que la Asamblea legislativa la sustituye a partir del 1 de octubre. En la sesión del 29 de septiembre, Le

Chapelier presenta un proyecto de ley para restringir el margen de actuación de las sociedades populares. Argumenta que las asociaciones de ciudadanos, si bien fueron necesarias para derribar el Antiguo Régimen, deben disolverse ahora que el objetivo es instaurar un nuevo orden:

Vamos a hablaros de esas sociedades que el entusiasmo por la libertad ha formado.

[...] como todas las instituciones espontáneas que los motivos más puros contribuyen a formar, y que pronto se alejan de su propósito por un cambio en las circunstancias y por otras causas diversas, estas sociedades populares han asumido una especie de existencia política que no deben tener.

Mientras duró la Revolución, este orden de cosas fue casi siempre más útil que perjudicial.

[...] Pero ahora que la revolución ha terminado, ahora que la Constitución del imperio está establecida, ahora que han sido delegados todos los poderes públicos y se han nombrado a todas las autoridades, es necesario, para la salvación de esta Constitución, que todo vuelva al orden más perfecto, que nada obstaculice la acción de los poderes constituidos, que la deliberación y el poder estén únicamente allí donde la Constitución los ha situado, y que cada uno respete tanto los derechos del ciudadano como las funciones delegadas, de modo que nadie se exceda en el ejercicio de los primeros ni atente contra las segundas (Mavidal y Laurent, 1888, 31: 617).

El interés de esta intervención para nosotros reside en que Le Chapelier retoma la argumentación que había usado en junio para justificar la represión contra las reuniones de los ciudadanos de un mismo oficio. Los clubs, necesarios durante el proceso constituyente, son peligrosos ahora que Francia ya cuenta con una ley fundamental. La razón es que se interponen entre el ciudadano particular y el interés general de la gran nación. Al ocupar un lugar intermedio entre los meros intereses individuales, que rigen en la esfera privada, y la garantía del interés general, a cargo de las autoridades públicas, estas asociaciones representan un desafío para el buen funcionamiento de las instituciones recién constituidas.

Veamos brevemente la respuesta de Robespierre. No nos interesa tanto por el asunto concreto sobre el que se discute, sino por la clarividencia con la que detecta esa ambigüedad presente en ciertos sectores revolucionarios, que combina el nuevo

lenguaje de los derechos con el mantenimiento de los viejos prejuicios. El proyecto de Le Chapelier:

Encierra una ambigüedad y expresiones que atacan los principios de la Constitución; se ha sabido hablar el lenguaje de la libertad y de la Constitución para aniquilarlas, y para esconder concepciones personales y resentimientos particulares bajo el pretexto del bien, de la justicia y del interés público (Mavidal y Laurent, 1888, 31: 619).

Después, Robespierre justifica la existencia de los clubs como una forma de tender puentes entre los ciudadanos particulares y los principios establecidos en la Constitución:

Para que sea verdad decir que la Revolución ha acabado, es preciso que la Constitución se haya afirmado, ya que la caída y el quebranto de la Constitución deben necesariamente prolongar la Revolución, que no es otra cosa que los esfuerzos de la nación para conservar o para conquistar la libertad. ¿Cómo se puede proponer anular y quitar toda influencia al más poderoso medio de afirmarla, aquel que, según declara el propio ponente, ha sido ampliamente reconocido como necesario hasta este momento?

¿De dónde viene este extraño apresuramiento para quitar todos los puntales que soportan un edificio todavía poco consolidado? [...]

Os han representado a las sociedades patrióticas como si hubieran usurpado el poder público, cuando ellas no han tenido jamás la ridícula pretensión de constreñir a las autoridades constituidas, cuando no han tenido nunca otro objetivo que instruir, que ilustrar a sus conciudadanos sobre los verdaderos principios de la Constitución, y expandir las luces sin las cuales ella no puede subsistir (Mavidal y Laurent, 1888, 31: 620-621).

Lejos de imposibilitar el despliegue del interés general de la nación, todas aquellas instituciones que hagan de la sociedad civil una sociedad más civilizada y menos egoísta, más vigilante y menos corrupta, más ilustrada y menos despótica, son precisamente su garantía. El interés general, si no existen los medios concretos para su consolidación, es una mera entelequia. Aquellos que pretenden eliminar, en nombre de dicho interés general, todo aquello que vaya más allá del simple interés particular de cada individuo, están encubriendo bajo un lenguaje universalista el mantenimiento de su posición privilegiada.

6. La rueda de la Revolución

6.1. El sufragio censitario y los derechos del hombre

Es precisamente en los clubs donde a partir de abril de 1791 se lee y se discute uno de los discursos más conocidos de Robespierre,⁴⁰ que lleva por título “Sur la nécessité de révoquer les décrets qui attachent l’exercice des droits du citoyen à la contribution du marc d’argent, ou d’un nombre déterminé du journées d’ouvriers”.⁴¹ Estaba concebido para ser pronunciado en la Asamblea constituyente, pero nunca llegó a escucharse en sede parlamentaria, probablemente debido a obstrucciones deliberadas. Se inscribe en una serie de tomas de posición en las que, desde el otoño de 1789, Robespierre rechaza sin ambages el condicionamiento de los derechos políticos a la posesión de un determinado nivel de renta.

En este discurso se aprecia bien que, para el abogado de Arrás, los derechos del hombre y del ciudadano son los que *constituyen* la nueva comunidad política. Son, en este sentido, la verdadera *Constitución*, la norma fundamental que debe organizar la sociedad en su conjunto. Aunque no se hayan establecido todavía los detalles, no es exagerado decir que, para Robespierre, Francia tiene una Constitución desde agosto de 1789. La Declaración no es una simple recopilación de principios destinados a guiar al legislador, sino la primera ley social.

Cuando Robespierre afirma, al comienzo de su intervención, que las leyes que establecen un sufragio censitario son “inconstitucionales y antisociales”, lo que está diciendo es que se oponen a unos derechos naturales compartidos por todos, en base a los cuales se debe *constituir* la nueva *sociedad*. Esta argumentación iusnaturalista no es propia solamente de Robespierre. Se encuentra ampliamente generalizada. Es, como ya

⁴⁰ Sobre Robespierre, véase: Bouloiseau (1956), Gauthier (1994), Labica (2005), Belissa y Bosc (2013), Mathiez (2018), Gauchet (2018).

⁴¹ “Sobre la necesidad de revocar los decretos que vinculan el ejercicio de los derechos del ciudadano a una contribución de un marco de plata, o correspondiente a un número determinado de jornadas de trabajo”. Este y otros discursos revolucionarios se pueden consultar en Méndez Baiges (1993).

hemos dicho, el lenguaje común en el que se expresan inicialmente buena parte de los actores revolucionarios.

En concreto, las leyes de la Asamblea que establecen el sufragio censitario están en contradicción, dice Robespierre, con los siguientes principios de la declaración: igualdad de derechos (artículo 1), soberanía nacional (artículo 3), igualdad en la formación de la ley (artículo 6) y libre acceso a los cargos públicos (artículo 6).

¿Qué sería vuestra declaración de derechos si estos decretos continuaran existiendo? Una vana fórmula. ¿Qué sería la nación? Esclava; porque la libertad consiste en obedecer las leyes que uno mismo se ha dado, y la servidumbre en estar obligado a someterse a una voluntad ajena [*étrangère*]. ¿Qué sería vuestra constitución? Una verdadera aristocracia; porque la aristocracia es el estado en que solo una parte de los ciudadanos es soberana, mientras los demás son súbditos. ¡Y qué aristocracia! La más insoportable de todas; la de los Ricos (Robespierre, 1952 [1791], 7: 162).

Los hombres, afirma Robespierre, son ciudadanos “por la naturaleza de las cosas”. Es porque todos los hombres poseen los mismos derechos naturales que pueden ser ciudadanos, es decir, que pueden establecer los medios para garantizarlos en el estado social. Carece de sentido, pues, condicionar los derechos de ciudadanía al pago de una determinada cantidad de impuestos. Una sociedad política no es una sociedad por acciones: la riqueza no otorga a sus poseedores más derechos que a los demás. En todo caso, impone unos deberes mayores: cada ciudadano debe contribuir a los gastos comunes en función de sus facultades.

Robespierre se refiere entonces a la distinción entre ciudadanos activos y pasivos, que considera una forma de disimular la exclusión de una parte de la población de sus legítimos derechos de ciudadanía. Ya nos hemos referido a este pasaje en la segunda sección de este capítulo. La ciudadanía pasiva, viene a decir Robespierre, es una invención sutil, que va en contra del carácter igualitario que la categoría de ciudadano necesariamente supone. Ser ciudadano pasivo es ser, por mucho que se quiera disfrazarlo, un súbdito de los ricos.

La estrategia oratoria de Robespierre, consistente en confrontar las leyes que establecen el sufragio censitario con los derechos del hombre y del ciudadano, queda así concluida. Son apenas unas páginas, de una claridad y fuerza difícilmente superables. En lo que

resta de discurso, el de Arrás se limita a responder a algunas objeciones que se suelen plantear contra la participación activa del pueblo en los asuntos públicos: la utilidad general, el ejemplo de Inglaterra, el hecho de que los pobres no tengan nada que perder y la corrupción moral del pueblo. Finaliza su discurso volviendo a señalar las contradicciones que supone el sufragio censitario con respecto al discurso revolucionario, mostrando además algunos de los efectos perversos y de los absurdos que traería consigo. En lo que sigue me voy a ocupar solamente de una de las respuestas de Robespierre a las cuatro objeciones señaladas.

Uno de los argumentos principales que se movilizan para excluir a los pobres de los derechos políticos, aparte de su falta de educación, es la de idea de que quienes carecen de propiedad, al no tener nada que perder, no tienen tampoco un verdadero interés en el buen funcionamiento de la sociedad. Robespierre combate esta idea afirmando que los pobres sí tienen cosas que perder: sus medios de vida, por modestos que sean.

La vestimenta grosera que me cubre, la humilde morada donde tengo derecho a retirarme y vivir en paz, el módico salario con el que alimento a mi mujer, a mis hijos; todo ello, lo admito, no son tierras, no son castillos ni carrozas; todo esto quizás no sea *nada* desde el punto de vista del lujo y la opulencia, pero es algo para la humanidad; es una propiedad sagrada, sin duda tan sagrada como los brillantes dominios de la riqueza (Robespierre, 1952 [1791], 7: 164).

La propiedad es uno de los derechos naturales e imprescriptibles del hombre, según la Declaración de 1789 (artículo 2). Si todos los hombres son iguales en derechos (artículo 1), se sigue que todos deben tener acceso a la propiedad. El artículo 17, en efecto, afirma que nadie podrá ser privado del derecho inviolable y sagrado de propiedad. Estos artículos, y el último en particular, pueden interpretarse como la sanción o legitimación de las desigualdades de propiedad realmente existentes, pero también pueden leerse en un sentido universalista y transformador. De acuerdo con esta segunda lectura, si nadie puede ser privado del derecho natural a una propiedad y se encuentra privado de ese derecho *de facto*, la sociedad tiene el deber de emprender acciones encaminadas a su restauración y consolidación. No se trata de dar a todo el mundo un castillo, cosa imposible, sino de asegurar que todos puedan vivir dignamente en su humilde morada.

Para Robespierre, la propiedad es, ante todo, un medio para garantizar los derechos de todos los ciudadanos. No consiste solamente, además, en la posesión de un conjunto de bienes materiales, sino que incluye todo aquello que resulta necesario para el desarrollo de la persona:

Mi libertad, mi vida, el derecho de obtener seguridad o venganza para mí y para mis seres queridos, el derecho a rechazar la opresión, el de ejercer libremente todas las facultades de mi espíritu y de mi corazón; todos estos bienes tan dulces, los primeros que la naturaleza ha dado al hombre, ¿no están confiados, como los vuestros, a la vigilancia de las leyes? (Robespierre, 1952 [1791], 7: 164-165).

La propiedad no consiste simplemente en la posesión de una serie de medios de existencia. En un sentido más general, que es el de Locke en su *Segundo tratado sobre el gobierno civil* (1689), los derechos naturales son también “propiedad” de todo hombre. En efecto, en muchos pasajes de su obra, Locke emplea el término “propiedad” como todo aquello que pertenece a un individuo, como todo aquello que es suyo: su vida, su libertad y también, por supuesto, sus posesiones materiales. Robespierre toma esta concepción amplia de propiedad del filósofo inglés, añadiéndole algunas notas nuevas: la seguridad jurídica, el acceso a la justicia, la resistencia a la opresión y el libre desarrollo de la personalidad son también “propiedad” de todo hombre.

Esta concepción universalista y amplia de la propiedad está en vías de desaparición en la época de la Revolución Francesa. La propiedad ya no es vista como la posesión efectiva de un mínimo por parte de todos, ni como la “posesión” de una serie de derechos que van más allá del bienestar material.

Los ricos, los hombres poderosos, razonaron de otra manera. Mediante un extraño abuso de las palabras, restringieron la idea general de propiedad a ciertos objetos. Dijeron de sí mismos que eran los únicos propietarios. Pretendieron que solo los propietarios eran dignos del nombre de ciudadano. Llamaron interés general a su interés particular y, para asegurarse del éxito de esta pretensión, se apoderaron de todo el poder social (Robespierre, 1952 [1791], 7: 165).

Esta exclusividad del término propiedad para hacer referencia a las posesiones de los ricos casa mal, en principio, con la idea de que la propiedad es un derecho natural de todo hombre. Ambas cosas solo pueden ser compatibles si por *derecho* a la propiedad se

entiende únicamente la posibilidad (jurídicamente habilitada) de adquirir propiedades. Este es, en efecto, el sentido que tal derecho tiene para buena parte de las élites revolucionarias: consiste en la capacidad potencial de apropiarse y acumular cualquier clase de bienes materiales. Tal como lo hemos visto a propósito de Sieyes, aquello que legitima el ejercicio de este derecho es el esfuerzo y el mérito de los individuos. De acuerdo con este razonamiento, el trabajo individual es lo que hace soportables, y hasta justas, las diferencias de propiedad. Es más: las hace compatibles con la igualdad de derechos de todos los ciudadanos. Todos tienen el mismo derecho a la propiedad, es decir, todos tienen la misma capacidad de poseer bienes ilimitadamente, pero la diversidad de facultades, así como el mayor o menor empeño y morigeración de cada uno, hacen que solamente algunos consigan hacer efectiva dicha capacidad: de ahí las diferencias de riqueza, que no suponen en absoluto una desigualdad de derechos.

Robespierre, de nuevo en línea con Locke, no pretende acabar con estas desigualdades de propiedad basadas en el mérito individual. Lo que ambos plantean es que la propiedad basada en el trabajo sea compatible con el bienestar de todos. Recordemos un famoso pasaje del *Segundo Tratado*:

Aunque la tierra y todas las criaturas inferiores pertenecen en común a todos los hombres, cada hombre tiene una propiedad en su misma persona; y a ella nadie tiene derecho alguno, salvo él mismo. El trabajo de su cuerpo y la obra de sus manos podemos decir que son exclusivamente suyos. Por lo tanto, cuando saca alguna cosa del estado en que la naturaleza la produjo y la dejó, está mezclando su trabajo con ella y está añadiéndole, al hacerlo, algo que es suyo; de este modo la hace su propiedad. Este hombre ha sacado la cosa del estado común en el que la naturaleza la había puesto, y por medio de este trabajo se ha agregado a la cosa algo, que excluye el derecho a ella por parte de otros hombres: debido a este trabajo, la cosa es, sin lugar a dudas, propiedad del trabajador, de tal forma que ningún otro hombre puede tener derecho a una cosa a la que ha sido añadido trabajo, al menos allí donde haya suficiente, y tan bueno, dejado en común para los demás (Locke, 2003 [1689], 5.27).

Locke considera justificada la existencia de la propiedad privada, siempre que aquellos que se apropian de las cosas del mundo, a través de su trabajo, dejen tanto y tan bueno para los demás. De una forma similar, las críticas de Robespierre a los propietarios no conducen a una igualdad niveladora.

Después de dudar de que la capacidad de pagar un marco de plata se deba realmente a un mayor mérito de los ricos, Robespierre dice que no pretende que sean aplicados, de forma estricta, esos principios de justicia que acabamos de señalar. Se conforma con que las desigualdades de propiedad, aunque no estén realmente basadas en el trabajo individual y se deban más bien a leyes perniciosas, sean al menos compatibles con los derechos de todos, incluidos el derecho a una existencia digna y el derecho a ser elector y elegible:

No os envidio el reparto ventajoso que habéis recibido, porque esta desigualdad es un mal necesario o incurable, pero no me quitéis, al menos, los bienes imprescriptibles que ninguna ley humana puede arrebatar-me. Permitid también que pueda estar orgulloso alguna vez de una honorable pobreza, y no busquéis humillarme por la orgullosa pretensión de reservaros la calidad de soberano, para no dejarme más que la de súbdito (Robespierre, 1952 [1791], 7: 165).

Para Robespierre, como para Locke, la acumulación de propiedades es legítima si cumple dos requisitos. En primer lugar, si está basada en el mérito, y no en el fraude o la intriga. En segundo lugar, si es universalizable —si deja “tanto y tan bueno” para los demás, dice Locke—; o, en su versión más modesta, si se limita a aquellos bienes que no ponen en peligro la subsistencia de los que tienen menos —si permite la existencia de una “honorable pobreza”, dice Robespierre—.

En resumen: Robespierre considera necesario poner límites a la propiedad de los ricos, pero no defiende la abolición de la propiedad privada. Su ideal es, más bien, la extensión de la propiedad a todos, a fin de garantizar los derechos naturales del hombre. Más que oponerse a la propiedad, afirma que la verdadera propiedad es aquella que permite llevar una vida digna. Más adelante, en su proyecto de declaración de derechos, no incluirá la propiedad entre los derechos naturales del hombre, probablemente debido a que la concepción lockeana de propiedad (que va más allá de los bienes materiales y que es universalizable) no es ya la concepción mayoritariamente aceptada a finales del siglo XVIII, al menos en los círculos ilustrados. En dicho proyecto añadirá, en sustitución, un nuevo derecho natural: el derecho a la existencia. Se prefiera una u otra formulación, la idea de fondo es la misma: la desposesión material de una parte de la población es contraria a los derechos naturales del hombre.

6.2. De la Asamblea legislativa a la Convención

A propuesta de Robespierre, la Constituyente decide que ninguno de sus miembros podrá ser reelegido en el nuevo parlamento. La Asamblea legislativa, pues, está formada enteramente por hombres nuevos. Representan mayoritariamente a la alta burguesía, al haber sido elegidos mediante sufragio censitario. Pueden identificarse tres grandes grupos en su seno. A la derecha se sientan unos 260 monárquicos constitucionales, muchos de ellos inscritos en el club de los *feuillants*. Defienden el poder de la corte real frente a la agitación popular. En el ala izquierda hay unos 130 diputados, cada vez más abiertamente antimonárquicos. Pertenecen mayoritariamente al club de los jacobinos. Algunos de sus miembros más destacados son Brissot, Vergniaud, Isnard, Gensonné y Condorcet. Por último, unos 340 diputados se sitúan en el centro.

La imposibilidad de reelección deja a muchos actores destacados fuera del parlamento, lo que aumenta la influencia y la autonomía de los clubs. Esto es especialmente evidente en el caso del club de los jacobinos. La sociedad deja de servir prioritariamente para la preparación y discusión de las propuestas parlamentarias, convirtiéndose en la sede de importantes disputas políticas. Brissot, que pronto se convierte en la figura más destacada de los nuevos representantes del ala izquierda, es partidario de declarar la guerra a las potencias absolutistas europeas. Robespierre se opone a él desde el club, defendiendo el mantenimiento de la paz con el exterior. Si en julio los *feuillants* habían abandonado la sociedad, ahora se van agrandando las diferencias entre el sector robespierrista y los nuevos representantes de la nación. El matrimonio Roland —cuya casa se convierte en un centro de reunión para el grupo—, así como François Buzot, entre otros, forman parte, a pesar de no ser parlamentarios, de esta nueva tendencia en el club de los jacobinos. Es el germen de la oposición que dominará la fase siguiente de la revolución, cuando en la Convención nacional se enfrenten *montagnards* y girondinos.

Mientras tanto, en París, Bailly renuncia a su cargo, en septiembre de 1791. Se mantiene en el puesto hasta el 18 de noviembre, fecha en la que se renueva la municipalidad. Pétion, uno de los oradores más renombrados de la ya disuelta Asamblea constituyente, miembro del club de los jacobinos —y más tarde partidario de los girondinos—, sustituye a Bailly como alcalde de París, ganándole las elecciones a La Fayette. Con

Bailly, la municipalidad se había mantenido en una línea favorable al rey. Tras los acontecimientos del verano de 1791 y la posterior elección de Pétion, empieza a mostrar tendencias republicanas. El club de los jacobinos amplía su influencia sobre la misma.

Es precisamente en el ámbito municipal donde se fragua el siguiente giro revolucionario. Inicialmente concebidas como asambleas electorales primarias, las 48 secciones de París se declaran en sesión permanente durante la emergencia nacional en julio de 1792, cuando las tropas prusianas y austriacas avanzan en dirección a París. Los “ciudadanos pasivos” son admitidos a las asambleas de las secciones a finales de mes.

Estas secciones democratizadas son las que organizan y ponen en marcha la jornada del 10 de agosto de 1792. En la noche del 9 de agosto, 28 secciones nombran a sus representantes, conformando un nuevo gobierno municipal. El 10 de agosto se produce un violento ataque a las Tullerías. El asalto triunfa, y la Asamblea legislativa se ve obligada a convocar una nueva Asamblea constituyente, que será conocida como Convención nacional. Luis XVI queda suspendido de sus funciones y se establece un Consejo ejecutivo provisional, que finalmente se mantendrá durante toda la Convención. Ese día los *feuillants*, partidarios de la monarquía, pierden el poder.

Durante los días siguientes, las secciones que no habían elegido a sus miembros se unen a las primeras. Desde entonces, las secciones se convierten gradualmente en gobiernos independientes de sus respectivos barrios de París. El día 11, la sección de la plaza Vendôme, que pasa a llamarse sección de picas, elige a Robespierre como su representante. 52 comisarios, nombrados con la participación de los ciudadanos, forman un nuevo Consejo general de la Municipalidad (*Conseil général de la Commune*). El 21 de agosto, esta municipalidad o comuna insurreccional logra la disolución del departamento de París (Francia había sido dividida en departamentos por el decreto del 22 de diciembre de 1789). La autoridad municipal ocupa su lugar, combinando los poderes municipales y departamentales. Las rivalidades entre la Asamblea legislativa y París duran hasta finales de agosto.

El 25 y 28 de agosto de 1792, la Asamblea legislativa aprueba un decreto que suprime muchos derechos feudales (Duvergier, 1834, 4: 355). Como veremos más adelante, esta abolición, que se había iniciado la noche del 4 de agosto, se completará el 17 de julio de

1793. Se puede decir, pues, que los tres jalones de la destrucción del régimen feudal prácticamente coinciden con los tres momentos clave de la propia Revolución: proclamación de los derechos del hombre y del ciudadano (26 de agosto de 1789) caída de los monárquicos (10 de agosto de 1792) y caída de los girondinos (2 de junio de 1793).

La elección de los diputados de la Convención tiene lugar del 2 al 19 de septiembre de 1792. El decreto relativo a la formación de la Convención nacional, del 10 de agosto de 1792, establece lo siguiente:

La Asamblea nacional decreta que, para la formación de la próxima Convención nacional, todo francés de veintiún años de edad, que esté domiciliado desde hace un año y que viva del producto de su trabajo, será admitido para votar en las asambleas municipales y en las asambleas primarias, como cualquier otro ciudadano activo (Duvergier, 1834, 4: 293).

En el decreto relativo a la formación de asambleas primarias de los días 11 y 12 de agosto, artículo 2, se precisa que esta supresión entre ciudadanía activa y pasiva no se extiende a los empleados domésticos, que siguen siendo excluidos del derecho a voto. Además, a la condición de vivir del propio trabajo, se le añade ahora la de vivir de una renta, para dejar claro que no se pretende sustraer los derechos políticos a los rentistas. El artículo 3 establece que para ser elegible basta con tener veinticinco años de edad y cumplir las anteriores condiciones (Duvergier, 1834, 4: 297). El cuerpo electoral se alarga desde los 4,3 millones de 1791 hasta los 7 millones, para una población de 28 millones de personas. (Henry y Blayo, 1975: 95). Es un número de votantes potenciales espectacular. Los franceses no volverán a ser convocados con esa amplitud, para unas elecciones al parlamento nacional, hasta 1848.

En cualquier caso, no puede hablarse todavía de sufragio universal: no se permite votar a las mujeres, ni a los sirvientes domésticos, ni a las personas sin ingresos conocidos o que no estén domiciliadas de forma estable. Además, esta ampliación del electorado, a la que la Asamblea legislativa cede a regañadientes, se corrige con el mantenimiento del sufragio en dos etapas: los votantes eligen a los miembros de las asambleas primarias, siendo estos quienes eligen a los representantes nacionales.

La participación es de apenas el 12% del electorado, frente al 10% en septiembre de 1791. En París, la asamblea de los electores (surgida de la votación de las secciones) se celebra, por iniciativa de la comuna insurreccional, en la sala de los jacobinos. La votación es nominal y en voz alta, en presencia del público. Se aprecia con claridad que los poderes de la comuna de París —es decir, de sus secciones democratizadas— rebasan el ámbito municipal: París ejerce una influencia decisiva sobre el poder legislativo nacional. Por su parte, el Consejo ejecutivo, y en particular el ministro de Interior, Jean-Marie Roland, dirigen la votación en los departamentos. La tensión entre el centro y la periferia hace su entrada en la Revolución.

El 21 de septiembre de 1792, la Convención se reúne y declara a Francia como República. En este nuevo parlamento pueden distinguirse, de nuevo, tres grandes grupos. Los *montagnards* son alrededor de 200. La mayoría están vinculados al club de los cordeleros y, sobre todo, al de los jacobinos, que ese otoño cambia su nombre por el de Sociedad de Amigos de la Libertad y la Igualdad (*Société des amis de la Liberté et de l'Égalité*). Entre las figuras más destacadas se encuentran Robespierre, Saint-Just, Marat, Danton y Desmoulins. Los girondinos, esos antiguos jacobinos favorables a la guerra y al libre comercio del grano, son unos 160. Entre ellos, los ya mencionados Brissot, Roland y Condorcet. La mayoría, unos 380 diputados, sigue ocupando una posición intermedia, que ahora, por contraste con la Montaña, se empieza a conocer como la Llanura (*Plaine*) o el Pantano (*Marais*). A pesar de que los *montagnards* tienen el apoyo del movimiento popular de París y una representación importante en el parlamento, son los girondinos quienes están situados al frente del poder ejecutivo. Esta tensión dará lugar a un nuevo giro revolucionario, que será el último, antes del triunfo de la contrarrevolución.

Mientras tanto, los cambios llegan también al gobierno municipal de París. Elegido diputado en la Convención, el girondino Pétion renuncia a su puesto de alcalde el 15 de octubre de 1792. Se suceden a continuación dos breves mandatos. Henri Lefèvre d'Ormesson renuncia el mismo día en que es elegido. Nicolas Chambon asume el cargo en diciembre de 1792, pero renuncia pasados dos meses. El 14 de febrero de 1793, el jacobino Jean-Nicolas Pache es proclamado alcalde de París, tras haber sido elegido en las elecciones municipales por una amplia mayoría. Permanece en el cargo hasta el 10

de mayo de 1794. Jean-Baptiste Fleuriot-Lescot le sustituye durante poco más de dos meses, hasta Termidor. No vuelve a haber un alcalde de París hasta febrero de 1848.

6.3. El primero de los derechos del hombre

Durante la primavera y el otoño de 1792 se producen numerosas *jacqueries* y motines de subsistencias. A partir de septiembre se abre un debate en la Convención nacional para abordar la cuestión. El 18 de noviembre, Roland envía una carta a la Convención que es una buena muestra de la posición de los girondinos sobre la materia:

Lo único que tal vez la Asamblea puede permitirse hacer en materia de subsistencias es afirmar que no debe hacer nada, que suprime todos los obstáculos, que declara la más plena libertad de circulación de los alimentos [*denrées*]; que no establece ninguna acción concreta, pero que emprenderá una gran actuación contra cualquiera que atente contra dicha libertad (Buche y Roux, 1835, 20: 407).

Robespierre interviene en este debate en su fase final, el 2 de diciembre de 1792. Dirigiéndose a los diputados, les insta a que solucionen la escasez artificial de subsistencias cambiando las leyes heredadas del viejo orden, y a que combatan por igual cualquier clase de aristocracia: la de la sangre y la del hábito, pero también la aristocracia de la riqueza.

Al menos debéis someter a un examen severo todas las leyes hechas bajo el despotismo real, y bajo los auspicios de la aristocracia nobiliaria, eclesiástica o burguesa; y hasta este momento no existen otras leyes que estas. La autoridad más importante que se nos cita es la de un ministro de Luis XVI, combatido por otro ministro del mismo tirano. Vi nacer a la legislación de la Asamblea constituyente sobre el comercio de granos. Era la misma que la del tiempo precedente, y no ha cambiado hasta el presente, porque los intereses y los prejuicios que le sirven de base tampoco han cambiado. También vi, durante el período de dicha Asamblea, los mismos acontecimientos que se renuevan en esta época. Vi a la aristocracia acusar al pueblo. Vi a los hipócritas intrigantes imputar sus propios crímenes a los defensores de la libertad, a los que llamaban agitadores y anarquistas. Vi a un ministro imprudente, de cuya virtud no estaba permitido dudar, exigir adoraciones a Francia mientras la arruinaba, y vi surgir a la tiranía del seno de esas criminales intrigas, armada con la ley marcial, para bañarse legalmente en la sangre de los ciudadanos hambrientos. Millones para el ministro, al que estaba prohibido pedir cuentas, primas en provecho de las sanguijuelas del pueblo, libertad ilimitada [*indéfinie*] de comercio, y bayonetas para calmar los ánimos o para oprimir el hambre. Tal fue la

alabada política de nuestros primeros legisladores (Robespierre, 1958 [1792], 9: 110-111).

Ese ministro a quien se cita como autoridad es Turgot. Su opositor, que está al servicio del mismo déspota, es Necker. La Asamblea constituyente, apenas tres días después de promulgar la declaración de derechos, había renovado, y en su forma más injusta, la legislación sobre el comercio del grano heredada del viejo orden. Necker, a pesar de su buena reputación, es para Robespierre uno de los responsables de la ruina de Francia. A continuación, el orador señala las dos causas principales que, a su juicio, están detrás de los errores cometidos hasta la fecha:

1. Los autores de la teoría no han considerado los productos de primera necesidad [*les denrées les plus nécessaires à la vie*] más que como una mercancía ordinaria, no estableciendo diferencia alguna, por ejemplo, entre el comercio del trigo y el del añil. Han disertado más sobre el comercio de granos que sobre la subsistencia del pueblo. Al omitir este dato en sus cálculos, han hecho una falsa aplicación de principios que son evidentes desde un punto de vista general. Es esta mezcla de verdades y falsedades lo que ha dado un aspecto engañoso a un sistema que es erróneo en el fondo.

2. Además, sus autores no lo han adaptado a las circunstancias tempestuosas que las revoluciones traen consigo. Su vaga teoría, aunque fuera buena para los tiempos ordinarios, no encontraría ninguna aplicación a las medidas urgentes que los momentos de crisis pueden exigir de nosotros. Se han preocupado mucho de los beneficios de los mercaderes y de los propietarios y casi nada de la vida de los hombres. ¡Y por qué! Porque eran los grandes, los ministros, los ricos, quienes escribían, quienes gobernaban. Si hubiera sido el pueblo, ¡es probable que este sistema hubiera recibido algunas modificaciones! (Robespierre, 1958 [1792], 9: 111-112).

Robespierre no se opone a la libertad de comercio, pero señala los errores de quienes siguen ciegamente el sistema de los *économistes*. Identifica con mucha claridad una de las críticas que posteriormente se han hecho al liberalismo económico, a saber: que existen determinadas cosas que, por su propia naturaleza, no se ajustan con facilidad a la categoría de mercancías. Como explicará Karl Polanyi en *La gran transformación* (1944), los mercados existen desde antiguo, pero estos desempeñan, hasta la expansión del sistema capitalista, un papel relativamente secundario en la configuración de la actividad económica. En particular, el mecanismo de compra y venta no se aplica de forma generalizada ni a la tierra, ni al trabajo, ni al dinero. Solo mediante una ficción, añade Polanyi, puede considerarse que se trata de mercancías como las demás:

El trabajo es solo otro nombre para una actividad humana que va unida a la vida misma, que no se produce para la venta, sino por razones completamente diferentes, y que tampoco puede separarse del resto de la vida, almacenarse o movilizarse. La tierra es solo otro nombre para la naturaleza, que no ha sido producida por el hombre. El dinero, por último, es solo un símbolo de poder adquisitivo que, por regla general, no se produce, sino que surge a través del mecanismo de la banca o de las finanzas estatales. Ninguna de estas cosas se produce para la venta. La descripción del trabajo, la tierra y el dinero como mercancías es completamente ficticia (Polanyi, 2001 [1944]: 75-76).

No pretendo afirmar con esto que Robespierre esté anticipando el análisis de Polanyi (que puede encontrarse ya en Marx y, a su vez, en Proudhon). Simplemente me interesa destacar el hecho de que el de Arrás, sin oponerse a la idea de libre comercio, pretende, igual que el heterodoxo economista austriaco, hacerla compatible con “el sustento del hombre” (véase Polanyi, 2009).

La segunda crítica de Robespierre contiene, en realidad, dos objeciones. La primera consiste en señalar que no es posible aplicar la misma receta económica en todos los casos, independientemente de si el país se encuentra en un período de calma y bonanza o de fuerte crisis económica y social. La segunda objeción está muy relacionada con lo que decíamos más arriba sobre el sustento del hombre, y nos invita a reflexionar sobre la pretendida neutralidad de las ciencias sociales. Desde el momento en que los objetivos fundamentales de la comunidad política no los establecen las voluntades de unos pocos notables, sino que consisten en la garantía de los derechos de todos, no es descabellado pensar que la ciencia nueva de la economía política, nacida para aconsejar a esos notables, deba cambiar algunos de sus postulados. Ahora que el soberano es el pueblo en su conjunto, la economía tendrá que empezar a pensar más en cómo asegurar el sustento a todos y menos en cómo obtener beneficios para los comerciantes.

Estas críticas, insistamos en ello, no significan que Robespierre proponga acabar con el libre comercio o instaurar una igualdad absoluta:

No es necesario que yo pueda comprar telas deslumbrantes, pero es preciso que sea lo bastante rico como para comprar pan, para mí y para mis hijos. El comerciante puede guardar, en sus almacenes, las mercancías que el lujo y la vanidad codician, hasta que encuentre el momento de venderlas al precio más alto posible. Pero ningún hombre tiene el derecho de acumular

montañas de trigo, al lado de su semejante que muere de hambre (Robespierre, 1958 [1792], 9: 112).

Las leyes que regulan la economía no pueden permanecer inalteradas si realmente uno se toma en serio los derechos del hombre y del ciudadano. Afirma Robespierre:

¿Cuál es el primer objetivo de la sociedad? Es mantener los derechos imprescriptibles del hombre. ¿Cuál es el primero de estos derechos? El de existir.

La primera ley social es pues la que garantiza a todos los miembros de la sociedad los medios para existir. Todas las demás están subordinadas a esta. La propiedad no ha sido instituida o garantizada para otra cosa que para cimentarla. Se tienen propiedades, en primer lugar, para vivir. No es cierto que la propiedad pueda oponerse jamás a la subsistencia de los hombres (Robespierre, 1958 [1792], 9: 112).

La proclamación de que la sociedad tiene la obligación de asegurar los medios de existencia a todos sus miembros no es concebida por Robespierre como un deber de caridad hacia los necesitados, sino como una exigencia de justicia. Es decir, que si se acepta: a) el carácter universal de los derechos proclamados en 1789 y b) la idea republicana de que el disfrute de un cierto desahogo económico es una condición necesaria para el verdadero disfrute de estos derechos; entonces c) resulta contraria a los derechos del hombre toda ley que impida a una parte de la población subsistir de forma digna. En concreto, es ilegítima toda ley que anteponga los derechos de propiedad al derecho a la existencia.

Este derecho es una “propiedad común de la sociedad”, que debe serle garantizada a cada uno de sus miembros:

Los alimentos necesarios para el hombre son tan sagrados como la propia vida. Todo cuanto resulte indispensable para conservarla es propiedad común de la sociedad entera. Solamente el excedente puede ser una propiedad individual, y puede ser abandonado a la industria de los comerciantes. Toda especulación mercantil que se haga a expensas de la vida de un semejante no es tráfico, es bandidaje y fratricidio (Robespierre, 1958 [1792], 9: 112-113).

Recordemos la idea central del discurso de Robespierre en el mes de abril del año anterior: la exclusión de los pobres de la ciudadanía activa es contraria a los derechos del hombre; la justificación de que solo los propietarios pueden tener un interés genuino

en la buena marcha de la nación esconde, en realidad, una utilización del término propiedad al servicio de los intereses particulares de los ricos. Ahora, Robespierre argumenta de forma similar: la falta de subsistencias es contraria a los derechos del hombre; la justificación de que las instituciones solamente pueden cruzarse de brazos mientras los empresarios *hacen* y las mercancías *pasan* esconde, en realidad, una utilización de la idea de libre comercio al servicio de los intereses particulares de los ricos.

¿Cuáles son los medios para frenar estos abusos? Se pretende que son impracticables. Yo sostengo que son tan simples como infalibles. Se pretende que plantean un problema irresoluble, incluso para un genio. Yo sostengo que no presentan ninguna dificultad, al menos para el buen sentido y para la buena fe. Sostengo que no hieren ni el interés del comercio, ni los derechos de propiedad.

Que la circulación a lo largo de toda la extensión de la república sea protegida, pero tomemos las precauciones necesarias para que la circulación tenga lugar. Precisamente me quejo de una falta de circulación. Pues el azote del pueblo, la fuente de la escasez, son los obstáculos puestos a la circulación bajo el pretexto de hacerla ilimitada. ¿Circulan las subsistencias públicas cuando los ávidos especuladores las retienen amontonadas en sus graneros? ¿Circulan cuando se acumulan en las manos de un pequeño número de millonarios que las sustraen al comercio, para hacerlas más preciosas y más raras, que calculan fríamente cuántas familias deben perecer antes de que el alimento haya esperado el tiempo fijado por su atroz avaricia? ¿Circulan cuando atraviesan las comarcas en las que han sido producidas, ante los ojos de los ciudadanos indigentes, sometidos al suplicio de Tántalo, para ser engullidas en el pozo sin fondo de algún empresario de la escasez pública? ¿Circulan cuando al lado de las más abundantes cosechas languidece el ciudadano necesitado, al no poder entregar una moneda de oro, o un trozo de papel suficientemente precioso, como para adquirir una parcela?

La circulación pone los productos de primera necesidad al alcance de todos los hombres, y lleva la abundancia y la vida a las todas las casas [*chaumières*]. ¿Acaso circula la sangre cuando está obstruida en el cerebro o en el pecho? Más bien circula cuando fluye libremente por todo el cuerpo. Las subsistencias son la sangre del pueblo, y su libre circulación no es menos necesaria para la salud del cuerpo social que la de la sangre para la vida del cuerpo humano. Impulsad, pues, la libre circulación del grano, impidiendo todas las obstrucciones funestas (Robespierre, 1958 [1792], 9: 114).

Una parte del cuerpo social retiene la sangre en las arterias, impidiendo que la abundancia de nutrientes existente llegue realmente a los distintos capilares. Las extremidades de ese cuerpo fuerte y robusto del que hablaba Sieyes corren el riesgo de entrar en gangrena.

Son tres, según Robespierre, las causas principales de esta falta de circulación. Las dos primeras son el secreto y la certeza de impunidad. Los acaparadores actúan en las tinieblas, y gozan además del beneplácito de la sociedad. No solo son más fuertes, sino que actúan con alevosía. No solo acumulan todo el poder, sino que existe hacia ellos una presunción a favor. La tercera causa, que sirve además de justificación teórica, es la libertad sin freno:

La libertad ilimitada [*indéfinie*] no es otra cosa que la excusa, la salvaguardia y la causa de este abuso. ¿Cómo puede considerarse entonces su remedio? ¿De qué nos quejamos? Precisamente de los males que ha producido el sistema actual, o al menos de los males que no ha podido prevenir. ¿Y qué remedio se nos propone? El mismo sistema. Yo denuncio a los asesinos del pueblo y me respondéis: dejadlos hacer [*laissez-les faire*]. En este sistema, todo está dispuesto contra la sociedad, y a favor de los comerciantes de granos (Robespierre, 1958 [1792], 9: 115-116).

La verdadera salvaguarda de la propiedad de todos y de la libertad de comercio solo es posible si se ponen límites a los monopolios sobre las subsistencias. Es una limitación que favorece a los pobres, pero que va también en beneficio de los propietarios:

No quiero arrebatarles ningún beneficio honesto, ninguna propiedad legítima. No les quito más que el derecho de atentar contra la propiedad de otro. No destruyo el comercio, sino el bandidaje del monopolista. No les condeno más que a la pena de dejar vivir a sus semejantes. Nada, sin duda, podría serles más ventajoso. El mayor servicio que el legislador puede rendir a los hombres es forzarlos a ser gente honesta. El mayor interés del hombre no es amasar tesoros, y la propiedad más dulce no consiste en devorar la subsistencia de cien familias desgraciadas. El placer de aliviar a sus semejantes y la gloria de servir a su patria, bien valen la pérdida de esta deplorable ventaja. ¿Para qué les sirve a los especuladores más ávidos la libertad ilimitada de su odioso tráfico? Para ser oprimidos u opresores. Este último destino es especialmente horroroso. Ricos egoístas, sabed prever y prevenir los resultados terribles de la lucha del orgullo y de las viles pasiones contra la justicia y la humanidad. Que el ejemplo de los nobles y de los reyes os instruya. Aprended a disfrutar de los encantos de la igualdad y de las delicias de la virtud. O, al menos, contentaos con las ventajas que la

fortuna os da, y dejadle al pueblo pan, trabajo y sus costumbres (Robespierre, 1958 [1792], 9: 117).

Esta argumentación de Robespierre, apelando a unos principios revolucionarios por todos compartidos, reclamando únicamente su efectiva implementación, conformándose incluso con su cumplimiento parcial, siempre que esté asegurado un mínimo vital para todos, no logra convencer a la mayoría de la Convención. El parlamento prorroga, el 8 de diciembre de 1792, la libertad ilimitada en el comercio de los granos y las harinas. Afirma el decreto aprobado ese día, en su artículo cuarto:

La libertad más completa continuará teniendo lugar en el comercio de granos, harinas y legumbres secas, en todo el territorio de la República, y las leyes relativas a la libre circulación en el interior de la República continuarán siendo ejecutadas (Duvergier, 1834, 5: 70).

De nuevo, la libertad económica viene acompañada de medidas represivas. Se afirma, en el artículo siguiente:

Los cuerpos administrativos y municipales, los jueces de paz y los jefes de la fuerza armada, y en general todos los ciudadanos, están obligados a prestar apoyo [*donner main-forte*] en la ejecución del artículo 4, y a detener o hacer detener de inmediato a todo aquel que se oponga a la libre circulación de las subsistencias (Duvergier, 1834, 5: 70).

El artículo séptimo establece penas de muerte contra aquellos que participen en motines de subsistencias:

Serán condenados a muerte aquellos que se opongan directamente a la circulación de las subsistencias (Duvergier, 1834, 5: 70).

A pesar de que la Convención no parece dispuesta a cambiar la política económica marcada por las asambleas que la habían precedido, Robespierre sigue insistiendo sobre la necesidad de modificarla. Afirma —el 6 de abril de 1793— en su *Lettre aux Français*, de la que ya hemos hablado:

Hagamos leyes benefactoras, que tiendan a acercar el precio de los alimentos al de la industria del pobre. Ordenemos los trabajos que contribuyen a la gloria y a la prosperidad del estado. Extirpemos sobre todo el agiotaje (Robespierre, 1961 [1793], 5: 344).

Robespierre considera que es tarea de la legislación económica y social el asegurar que el precio de los alimentos se corresponda con el nivel de los salarios (con el precio de la industria del pobre). Aspira, además, a “ordenar” los trabajos necesarios para el bienestar de la comunidad, se entiende que para sacarlos de su “desorden” actual. En ambos casos, el objetivo es acabar con aquellas desigualdades que impiden a una parte de la población disfrutar de sus derechos inalienables. Por un lado, en la esfera del intercambio, se trata de redistribuir de forma más equitativa los frutos del trabajo (en este caso, los alimentos), para que todos puedan satisfacer adecuadamente sus necesidades. Por otra parte, en la esfera del trabajo, se trata sobre todo de impedir que unos se aprovechen del trabajo de otros, de evitar que exista una clase minoritaria que no trabaja y que especula además con los productos del trabajo de la nación.⁴²

Como enseguida veremos, estas ideas de Robespierre en materia social, que anteponen la garantía de un mínimo vital para todos a los beneficios de los ricos, son compartidas por el movimiento popular parisino, que adquiere un protagonismo creciente durante el período de la Convención. La Revolución, lejos de aminorar el ritmo, continúa girando, recibiendo un renovado impulso hacia adelante.

7. Los *sans-culottes*

7.1. ¿Qué es un *sans-culotte*?

La admisión a las asambleas de las secciones de París de los ciudadanos pasivos, en julio de 1792, constituye uno de los principales actos de forja de un poderoso movimiento *sans-culotte* en la capital. Los *sans-culottes* son, literalmente, aquellos que no llevan *culottes*, unos pantalones cortos hasta la rodilla que, acompañados de medias

⁴² El agiotaje es, en efecto, la especulación con el asignado, papel-moneda creado en los inicios de la Revolución para solucionar la falta de liquidez de las instituciones. Consiste originalmente en un bono de deuda pública, cuyo valor está garantizado por los “bienes nacionales” expropiados al clero, pero acaba convirtiéndose en moneda de curso legal; su emisión descontrolada provoca su devaluación, generando a su vez una inflación descontrolada y favoreciendo la aparición de diversas clases de prácticas especulativas y de acaparamiento.

(*bas*), son la vestimenta masculina propia de las clases acomodadas. Más allá de esto, su composición social es difícil de precisar. Puede decirse que la *sans-culotterie* parisina es un movimiento constituido por la politización creciente de una parte de esas *gens de métier* con las que hemos empezado nuestro relato. Está formado por una mezcla de maestros, oficiales y *gens de bras*, que se oponen a los “aristócratas”, entendiéndose por tales tanto a los nobles como los grandes comerciantes. Organizados de una forma novedosa, se convierten, especialmente entre el verano de 1792 y la caída de los *montagnards* dos años más tarde, en uno de los actores centrales del proceso revolucionario.

Uno de los temas favoritos del *Père Duchesne* es el contraste entre los virtuosos *sans-culottes*, artesanos laboriosos que se agotan en el trabajo, y los ociosos ricos, parásitos de la *sans-culotterie*. La misma oposición puede observarse en el panfleto “Respuesta a la pregunta impertinente: ¿Pero qué es un *sans-culotte*?”, texto anónimo aparecido el 23 de abril de 1793:

¿Un *sans-culotte*, señores granujas? Es un ser que va siempre a pie, que no tiene millones, como todos vosotros quisierais tener, ni castillos, ni criados para servirle, y que vive sencillamente con su mujer y sus hijos, si los tiene, en un cuarto o quinto piso.

Es útil, pues sabe labrar un campo, forjar, serrar, limar, cubrir un tejado, hacer zapatos y verter hasta la última gota de su sangre por la salvación de la república.

Y porque trabaja, podéis estar seguros de no encontrar su figura ni en el Café de Chartres, ni en los casinos donde se conspira y se juega, ni en el Teatro de la Nación [...], ni en el Teatro del Vaudeville [...], ni en esos clubs literarios donde por dos *sous*, que son tan valiosos, se ofrece la basura de Gorsas con *La Chronique* y *Le Patriote Français* (Markov y Soboul, 1957: 2).

El *sans-culotte* es, en primer lugar, un pobre que está orgulloso de su modesta condición. No aspira a convertirse en rico, sino a vivir tranquilamente junto a su familia. En segundo lugar, es aquel que trabaja con sus manos, el que realiza tareas necesarias y beneficiosas para la sociedad. Esta laboriosidad, recordemos, era aquello que Sieyes empleaba para caracterizar al tercer estado. Pero si para Sieyes todo el pueblo llano se dedica a trabajos útiles, incluidos los grandes comerciantes y mercaderes, los *sans-*

culottes reservan esta denominación a aquellos que ejercen un oficio que les permite vivir dignamente y sin hacer daño a nadie, lo cual excluye según ellos a las diversas clases de intermediarios y especuladores. Es precisamente esta vinculación de su actividad privada con el bienestar de la comunidad política la que los convierte en los verdaderos patriotas, en los ciudadanos más virtuosos. Son ellos, y no los propietarios, quienes defenderán la República en caso de peligro. Por último, el *sans-culotte*, precisamente porque trabaja, está alejado de los lugares de ocio, donde la inactividad va ligada al vicio moral (juegos de azar) y político (conspiración), y donde se emplea el dinero que tanto les falta a los pobres (un *sou* es la veintava parte de una libra; dos *sous* equivalen, de forma aproximada, a un euro actual) en leer la prensa girondina: Gorsas es un conocido periodista girondino, *La Chronique de Paris* el periódico de Condorcet y *Le Patriote Français* el de Brissot. Esos instrumentos bípedos que estaban ocultos en panfleto de Sieyes saben hablar, y no solo eso: tienen la osadía de afirmar que, al ser ellos la verdadera nación útil y laboriosa, son también los ciudadanos más comprometidos con la buena marcha de la comunidad política.

En este texto se aprecia bien que la categoría de *sans-culotte* es, a la vez, sociológica y política. En cuanto a lo primero, y como ya hemos señalado, el *sans-culotte* es un artesano pobre. Su identidad no aparece en oposición a la de los campesinos o las *gens de bras*, sino a la de los ociosos, que son la nobleza y el clero, pero también la gran burguesía comercial, cuya apariencia, comportamiento y actitud se parecen más a los de la aristocracia que a los del pueblo llano. Esta diferencia sociológica había permanecido oculta en los inicios de la revolución, debido a la lucha común de ambas capas del tercer estado contra aquellos que pretendían conservar el Antiguo Régimen. A partir del verano de 1792, y aquí es donde entra la dimensión política de la categoría, una diferencia social preexistente se acompaña de un distanciamiento ideológico cada vez más evidente. Es el período en el que los *montagnards* se oponen a los girondinos en la Convención sobre la cuestión de la guerra, el precio de las subsistencias o la ley marcial, entre otros asuntos. Los *sans-culottes* toman claramente partido por los primeros, y estos, a su vez, entienden su política al servicio de las clases populares. Como ha sucedido muchas otras veces, es la participación política la que hace más evidentes y llega a configurar las diferencias sociales y de intereses existentes entre las distintas clases de la sociedad. En este caso, es el compromiso de las *gens de métier*

parisinas con la revolución, y especialmente con la forma en que esta se desarrolla desde el verano de 1792, lo que las convierte en *sans-culottes*. Veamos, pues, cuáles son sus reivindicaciones políticas fundamentales.

Desde agosto de 1792, la sección parisina del Jardin-des-Plantes es rebautizada como la sección de los Sans-Culottes, señal de la influencia que ejercen las clases populares en el gobierno de la capital a partir de ese verano. Esta sección 47, que representa a uno de los barrios más poblados y pobres de París, dirige una petición a la Convención nacional el 2 de septiembre de 1793. La petición es una buena muestra de la ideología de los *sans-culottes* en el período de la Convención:

La asamblea general de la sección de los Sans-Culottes, considerando que es un deber de todos los ciudadanos el proponer las medidas que les parezcan más adecuadas para hacer renacer la abundancia y la tranquilidad pública, acuerda pedir a la convención que decrete:

1. Que los anteriormente llamados nobles no puedan ejercer ninguna función militar ni poseer ningún empleo público, sea cual sea su naturaleza; que los antiguos parlamentarios, los financieros y los sacerdotes sean destituidos de todas sus funciones administrativas y judiciales.
2. Que todos los precios de los productos de primera necesidad sean fijados de acuerdo con los de los años llamados comunes [*années communes*], de 1789 a 1790 (incluyendo el año 1790), proporcionalmente a sus diferentes calidades.
3. Que los precios de las materias primas sean fijados también de manera que las ganancias de la industria, los salarios del trabajo y los beneficios del comercio, que serán controlados por la ley, permitan poner al hombre industrial, al agricultor [*cultivateur*], al comerciante, en situación de procurarse no solamente las cosas necesarias, indispensables para la conservación de su existencia, sino también todo aquello que pueda aumentar su goce.
4. Que todos los agricultores que por algún accidente hayan perdido la cosecha sean indemnizados por el tesoro público.
5. Que se conceda a cada departamento una suma suficiente para que el precio de los productos de primera necesidad sea el mismo para todos los individuos que componen la república francesa.
6. Que las sumas asignadas a los departamentos sean empleadas en hacer desaparecer la desigualdad que existe en el precio de los productos y cosas de primera necesidad a causa de su transporte por toda la extensión de la

república francesa, a fin de que esta procure a cada uno de sus hijos las mismas ventajas.

7. Que los arrendamientos sean anulados y puestos de nuevo al mismo precio en que estaban durante los años comunes, que vosotros tomaréis para fijar invariablemente el *maximum* de los productos y cosas de primera necesidad.

8. Que sea fijado un *maximum* a las fortunas.

9. Que un mismo individuo no pueda poseer más que un *maximum*.

10. Que nadie pueda tener arrendadas más tierras de las que se corresponden con el arado disponible.

11. Que un mismo ciudadano no pueda tener más de un taller, más de una tienda.

12. Que todos aquellos que tienen mercancías o tierras bajo su nombre sean reconocidos como propietarios.

La sección de los Sans-Culottes piensa que estas medidas traerían la abundancia y la tranquilidad, harían desaparecer poco a poco la demasiado grande desigualdad de fortunas, y acrecentarían el número de propietarios (Section des Sans-Culottes, 1793: 3-6).

El núcleo de la propuesta de la sección consiste en el control de la inflación, a través de la fijación de los precios de los productos de primera necesidad, que son básicamente los alimentos de consumo diario, y de las materias primas, indispensables para el ejercicio de las distintas profesiones. En cualquier caso, los demandantes no se quedan atrapados en esta reclamación más evidente, más directamente provocada por las carencias cotidianas, sino que descienden, por así decirlo, al terreno de las causas, que ellos identifican con el acaparamiento y la especulación. Proponen, en relación con esto, el establecimiento de un nivel máximo en los beneficios de la industria y del comercio. Como queda claro en el texto que precede a las doce peticiones, son conscientes de que estas medidas van en contra de una concepción de la propiedad como algo sagrado e inviolable, defendida por “los aristócratas, los realistas, los moderados, los intrigantes”. En su opinión, la propiedad legítima se extiende únicamente hasta donde es necesaria para satisfacer las necesidades básicas. Del mismo modo, consideran que nadie tiene derecho a dedicarse a actividades, como ciertas prácticas especulativas, que puede causar serios daños a los demás. Su objetivo no es, en cualquier caso, acabar con la

propiedad privada o con los mercados, sino universalizar la primera y establecer regulaciones en pro del bien común en los segundos.

Este programa político les lleva a cuestionar la idea hegemónica de propiedad. En marzo de 1794, al discutir sobre la forma de distribuir una reserva de aceite confiscada en la bodega de un emigrado, la sección de los Champs-Élysées afirma:

¿Qué es un comerciante? Es el depositario y no, como se ha creído absurdamente hasta ahora, el propietario de los objetos necesarios para la vida. Es el depositario de estos objetos, como otros ciudadanos lo son de una parte de la autoridad; es, por tanto, un funcionario público y el más importante de todos, porque tiene en sus manos la existencia del pueblo (citado en Soboul, 1987: 69).

Los *sans-culottes* consideran a los legisladores como *mandataires* (mandatarios o delegados), enviados a la Asamblea con mandatos específicos, y sujetos a cese inmediato por iniciativa popular si traicionan la voluntad del pueblo. De forma análoga, consideran a los propietarios como depositarios de bienes, que en último término pertenecen al pueblo en su conjunto. Son delegados especialmente importantes, pues de ellos depende que todos puedan disfrutar de los bienes necesarios para la vida. En caso de que no cumplan con su función social, el pueblo está autorizado a apropiarse de dichos bienes.

7.2. Las supuestas contradicciones y confusiones de los *sans-culottes*

Los esfuerzos de los *sans-culottes* para garantizar a todos un nivel de vida digno se concentran en el control de los precios, especialmente de los alimentos. Como explica Soboul, el precio del pan influye de forma decisiva en la vida cotidiana de las capas populares:

El alza o la baja de los precios de los principales productos de consumo popular, de los granos y, en especial, el del pan que representa casi la mitad de los gastos familiares, constituye el factor decisivo que comprime o alivia el presupuesto del asalariado (Soboul, 1987: 61).

Las reclamaciones enfocadas a aumentos salariales, aunque no inexistentes, son menos habituales:

Los *sans-culottes* del año II no pusieron en el centro de sus preocupaciones sociales el problema del trabajo. Fueron mucho más sensibles a sus intereses de consumidores; no son las huelgas y las reivindicaciones salariales las que sublevan a la *sans-culotterie*, sino el problema de las subsistencias (Soboul, 1987: 61).

Esto supone una diferencia con respecto a las demandas mayoritarias del movimiento popular en el siglo XIX. Como dice Sewell:

En 1848, cuando el pan tenía prácticamente la misma importancia en el presupuesto de los obreros parisienses que en 1793, los obreros ignoraron el problema de los precios y se centraron en los problemas de los salarios y trabajo (Sewell, 1992: 157).

¿Por qué se centran los *sans-culottes* en poner un máximo a los precios y no en subir los salarios o regular el trabajo?

Mientras todo intento de controlar los salarios podía producir disensiones entre empresarios y asalariados, el mantenimiento de un precio bajo del pan beneficiaba por igual a empresarios y asalariados. El atractivo de los controles de precio para los *sans-culottes* casaba, por tanto, con la heterogénea composición del movimiento *sans-culotte* (Sewell, 1992: 156).

Soboul insiste repetidamente en esta heterogeneidad de la que habla Sewell. Considera, además, que de ella se deriva una ideología confusa y contradictoria:

Compuesta por elementos heterogéneos, su único factor unitario es la oposición a la aristocracia. Integrada por artesanos y comerciantes que apuntan a la pequeña burguesía y a veces a la media, oficiales que por compartir la existencia con los maestros artesanos participan de una mentalidad similar, obreros de las escasas empresas industriales grandes con que entonces contaba París, sin hablar de intelectuales, de artistas y de algunos desclasados, la *sans-culotterie* no podía tener conciencia de clase ni un programa social coherente; sus aspiraciones siguen siendo confusas y no escapan a la contradicción (Soboul, 1987: 76).

El motivo de estas confusiones y contradicciones sería, según Soboul, la propia posición intermedia que ocupan los maestros en la sociedad, a medio camino entre los trabajadores y la burguesía comercial. Los artesanos, en efecto, son pequeños propietarios y tienen oficiales a su cargo, pero al mismo tiempo dependen de los grandes comerciantes para el buen funcionamiento de su negocio. No tanto en París, donde predominan los maestros independientes, pero sí en muchas otras ciudades, como

en Lyon. Allí, los maestros artesanos de la seda son, en realidad, asalariados de la gran burguesía comercial, que les proporciona el grueso de la materia prima necesaria para su industria y se encarga de la comercialización del producto final.

De esta posición social intermedia se derivaría, siempre en opinión de Soboul, la ideología confusa y contradictoria de los *sans-culottes*: los maestros, defensores de la propiedad y con una mentalidad burguesa, se opondrían, al mismo tiempo, a aquellos burgueses que son más poderosos que ellos. Esta forma de pensar sería compartida, además, por los propios oficiales, profundamente influenciados por los maestros:

Al trabajar y vivir al lado de sus oficiales, muy a menudo él mismo antiguo oficial, el pequeño patrón artesano ejerce sobre ellos una influencia ideológica decisiva. A través de él las influencias burguesas penetran en el mundo del trabajo. Incluso aun estando en conflicto con ellos, los oficiales de los pequeños oficios, formados en la escuela de los maestros, viviendo muy a menudo bajo su techo y comiendo a su mesa, tienen las mismas concepciones sobre los grandes problemas de su tiempo; la pequeña burguesía artesanal conforma la mentalidad obrera (Soboul, 1987: 59).

El resultado sería que los oficiales *sans-culottes* no tendrían, según Soboul, una idea clara de su papel social en tanto que trabajadores:

Con dificultades para definir su puesto en la sociedad como trabajadores, los *sans-culottes* tampoco tienen una noción clara y distinta del trabajo en sí mismo, no piensan que pueda constituir una función social por sí mismo, lo conciben únicamente en relación con la propiedad (Soboul, 1987: 60).

Los oficiales, viene a decir Soboul, aspiran a convertirse en maestros, quieren ser propietarios. En consecuencia, ven el trabajo como un simple medio para alcanzar individualmente la propiedad, y no lo conciben en su función social: no se dan cuenta del poder creador del trabajo, del rol central que este cumple en el desarrollo de la riqueza de la nación. No comparan sus magros salarios, añade Soboul, con el valor real de su trabajo, sino con el precio de las subsistencias: no aspiran a recibir aquello que han creado con su trabajo, porque no tienen conciencia de ello; simplemente pretenden que su salario esté en correspondencia con el precio de la vida.

La conclusión de Soboul es que este carácter contradictorio y confuso del movimiento *sans-culotte* es una de las razones de su derrota política:

Como coalición de elementos socialmente muy dispares, está minada por contradicciones internas que explican su incapacidad para establecer un programa coherente, y, en último extremo, su fracaso político (Soboul, 1987: 41).

Este análisis, aunque nos permite entender el sentido general de las reclamaciones de los *sans-culottes*, no resulta muy convincente en algunos aspectos, y especialmente en sus conclusiones. Dicho brevemente: aunque la composición heterogénea de los *sans-culottes* es un hecho, no está tan claro que esta heterogeneidad les haya llevado a confusiones o contradicciones, y mucho menos que estas hayan favorecido el triunfo de la contrarrevolución en el verano de 1794.

Los problemas de la interpretación de Soboul se aprecian bien en el siguiente párrafo:

La *sans-culotterie* se debatía en medio de contradicciones insolubles. Hostil a los ricos y a los grandes propietarios, está ligada, sin embargo, al orden burgués porque ya es propietaria o aspirante a serlo. Reclama la tasa y la limitación de propiedad; pero al mismo tiempo reivindica la independencia del pequeño comercio, del artesanado y de la pequeña propiedad rural, fiel en todo ello al liberalismo económico tan caro a la burguesía capitalista. Estas contradicciones reflejan la composición social de la *sans-culotterie* que, al no constituir una clase, no podía establecer un programa económico y social coherente (Soboul, 1987: 100).

Ninguna de las dos contradicciones insolubles señaladas por Soboul es, en realidad, una contradicción. La hostilidad hacia los grandes comerciantes y propietarios de tierras no es incompatible con la aspiración a universalizar la pequeña propiedad basada en el trabajo personal. La reclamación de tasar los productos de primera necesidad o las materias primas, así como la idea de que es necesario poner límites a las grandes concentraciones de propiedad, no son incompatibles con la defensa del pequeño comercio y la pequeña propiedad. Es más: el ideal social de una República de pequeños productores, a quienes las leyes les aseguran un nivel mínimo de igualdad, no es, como afirma Soboul, expresión de un vínculo con el “orden burgués” o de un “liberalismo económico” propio de la “burguesía capitalista”. Es el ideal, precisamente, de quienes se oponen, a finales del siglo XVIII, a las grandes concentraciones de poder de los terratenientes y de la burguesía comercial, así como a la idea de la libertad ilimitada de los mercados.

Vayamos un paso más allá. Incluso si alguna de estas supuestas contradicciones existiera, no acaba de entenderse en qué sentido vendría determinada o sería el reflejo de la composición social heterogénea de los *sans-culottes*. La capacidad para reunir la heterogeneidad social en programas políticos más o menos coherentes, muchas veces a costa de ocultaciones o disimulos, es precisamente uno de los signos distintivos de las revoluciones, como ya hemos podido observar a propósito del panfleto de Sieyès o de la declaración de derechos del 89. Puede decirse que es, incluso, una de las condiciones de posibilidad de la política ordinaria. Lo raro es, más bien, que un programa político vaya dirigido a una clase social específica, con una composición homogénea. En fin: la heterogeneidad de los *sans-culottes*, por sí sola, no es un argumento suficiente para concluir la existencia de incoherencias en su posición política. No cabe duda de que, una vez encontradas estas supuestas incoherencias, atender a su composición social diversa podría ayudar a entenderlas mejor. Pero da la impresión de que Soboul actúa, más bien, a la inversa. Al partir de un esquema interpretativo que concibe las ideas políticas como el reflejo de las determinaciones sociales y económicas, considera que la diversidad social del movimiento es condición suficiente para decretar su carácter ideológicamente contradictorio.

El sistema de pensamiento y el programa de acción de los *sans-culottes* quizás puedan ser acusados de falta de realismo o de poca complejidad, pero difícilmente de falta de coherencia. Como dice Sewell, su “coherencia no era la de una ideología de clase, pero no está claro por qué cabría esperar una coherencia de ese tipo concreto” (Sewell, 1992: 158). Defensa de la pequeña propiedad basada en el trabajo personal, control de los precios de los productos de primera necesidad, eliminación de la especulación y control fiduciario de los representantes públicos: he aquí un resumen de sus reivindicaciones políticas. Ciertamente, estas demandas son susceptibles de ser compartidas no solo por los trabajadores, sino también por los pequeños propietarios. Pero esto no es, por sí mismo, una prueba de su carácter contradictorio. Puede sostenerse que es, incluso, aquello que les otorga un mayor valor.

Sea como sea, no debe pasarse por alto aquello que este movimiento *sans-culotte* tiene de novedoso, por mucho que algunas de sus propuestas nos puedan parecer demasiado simples o poco acertadas. La novedad reside en que, yendo más allá de las

reivindicaciones puntuales de tal o cual gremio, los maestros y los oficiales de París participan de forma sostenida en el gobierno municipal, agrupando a artesanos de diferentes oficios. En esto último, la *sans-culotterie* se parece al *compagnonnage*, pero ni es una secta ni toma sus símbolos y sus prácticas del imaginario del Antiguo Régimen. Es, al contrario, un movimiento social muy amplio, que lanza sus quejas desde el nuevo lenguaje revolucionario y que aspira a ser un actor central en la constitución de la nueva comunidad política.

En lo que se refiere al asunto del trabajo en particular, aunque los *sans-culottes* no tienen desarrollada, como dice Soboul, una teoría de la explotación basada en el valor-trabajo —lo cual es mucho pedir—, no es cierto que sus reivindicaciones estén ligadas únicamente a su condición de consumidores, y no a la de trabajadores. Los *sans-culottes* vinculan explícitamente, como ya hemos visto, su condición de individuos laboriosos a la de ciudadanos virtuosos, por oposición a la ociosidad, el despilfarro y la frivolidad de los aristócratas. Como dice Sewell:

Los *sans-culottes* no definían su posición social de la misma manera que los socialistas de los siglos XIX o XX pero tenían una concepción clara y coherente del trabajo y de su posición en la sociedad (Sewell, 1992: 159).

El que los *sans-culottes* no se hayan centrado en las reivindicaciones salariales, más que una limitación, o una prueba de su falta de consciencia sobre el papel social del trabajo, es justamente uno de las características más interesantes del movimiento. Como ya hemos explicado al inicio del capítulo, los complots (*cabales*) de oficiales que pedían aumentos en la retribución del trabajo eran habituales en el Antiguo Régimen. Los trabajadores que, en el siglo XIX, reclaman aumentos de salario, no están innovando. Formulan, con nuevas palabras y con nuevas formas de organización, una reivindicación bien antigua. El que los *sans-culottes* no hagan lo mismo no debe atribuirse a una falta de modernidad o de esclarecimiento, sino a las características del movimiento. Es normal que no se centren en los salarios, por dos motivos que ya hemos señalado, pero que conviene repetir. Por un lado, porque es un movimiento que agrupa tanto a maestros como a oficiales, tanto por pagadores como por asalariados. Por el otro, porque está constituido por trabajadores de oficios distintos, cada uno con sus reglas particulares, incluidas las que establecen la remuneración de cada tarea. Esta

composición heterogénea favorece que no sea un movimiento exclusivamente vinculado a las condiciones de trabajo, y que tenga una clara dimensión política, como muy bien muestra Soboul en sus investigaciones. Ahí reside, precisamente, su novedad y su importancia.

No parece acertado, en definitiva, afirmar que estamos ante un movimiento social confuso y contradictorio. La falta de claridad y las incoherencias que Soboul le achaca derivan de interpretarlo con categorías que son ajenas a su mundo. Parece lícito sospechar, en efecto, que el historiador —aunque no establezca este vínculo de forma explícita— concibe el movimiento *sans-culotte* desde el concepto marxiano de “pequeña burguesía” o, más precisamente, desde el uso irónico y peyorativo que se le otorga a la categoría en el marxismo del siglo XX.

Es relevante recordar aquí que Marx, aunque no sea precisamente amable con los pequeños burgueses, no abusa del término de la forma en que se hace después. En *Las luchas de clases en Francia*, o en *El 18 de Brumario*, la pequeña burguesía es todavía una categoría de análisis social, pensada para analizar la sociedad francesa de mediados del siglo XIX. En esa época se puede apreciar en el país galo, aunque sea de forma incipiente, la oposición entre la clase obrera fabril y la burguesía industrial. La pequeña burguesía, a la que Marx coloca habitualmente junto a los pequeños campesinos propietarios, estaría situada a medio camino entre estas dos nuevas clases sociales. Según Marx, sería una clase abocada a desaparecer, pues la concentración industrial acabaría provocando que los pequeños burgueses pasen a engrosar, más pronto que tarde, las filas del proletariado.

Más allá de lo acertado o no de esta hipótesis, lo que me interesa destacar es que no se trata de una categoría adecuada para explicar la sociedad francesa de finales del XVIII, que acaba de salir del Antiguo Régimen, y en la que no existe ni proletariado industrial ni grandes capitanes de industria. No cabe duda de que pueden trazarse paralelismos entre la pequeña burguesía del XIX y las *gens de métier* del XVIII, pero siempre que no se pierdan de vista las diferencias: la primera está situada a medio camino entre la clase obrera y los industriales, la segunda entre las *gens de bras* y los aristócratas, ya sean de la sangre o de la riqueza.

Para decirlo todo, en Marx lo pequeñoburgués no es solamente una categoría sociológica, sino también una ideología, una mentalidad, que no tiene por qué coincidir exactamente con la clase social de los *shopkeepers*. En los textos políticos mencionados, lo que Marx califica de pequeñoburgués, tanto entre los tenderos y comerciantes como entre sus representantes políticos, son, básicamente, dos cosas. Primero: su hostilidad hacia los trabajadores durante los primeros meses de la revolución del 48, cuando se alían con la gran burguesía. Segundo: su esterilidad política —a pesar de su giro hacia el socialismo—, a partir del verano del 48, y especialmente durante el año siguiente.

En cualquier caso, en ningún momento Marx deja de considerar a la pequeña burguesía como una aliada potencial de la clase trabajadora. Esta alianza potencial no significa, como es sabido, que los pequeños burgueses tengan la misión de esclarecer o dirigir a los trabajadores. Significa que ambos comparten un interés común: ambos salen perdiendo con la potencia creciente de la gran burguesía industrial y financiera. Aunque suene a trabalenguas, podemos resumirlo diciendo que en Marx la pequeña burguesía no es necesariamente pequeñoburguesa. Todo depende de su línea de acción política.

Pues bien: salvando las distancias entre las dos épocas, ya señaladas, es justamente ese tipo de alianza la que fragua en ese convulso período que transcurre entre el verano de 1792 y el de 1794. Algunos antiguos maestros y oficiales diseñan un programa de acción conjunto contra la gran burguesía comercial, que especula con las subsistencias, dando lugar a un vigoroso movimiento popular. Estos *sans-culottes* participan activamente en el gobierno de lo público y encuentran apoyo institucional, además, entre los *montagnards* y los jacobinos.

7.3. Pena de muerte para los herejes

Digamos aun unas palabras, antes de continuar, sobre el contexto nacional en el que crece este movimiento social parisino. Al comienzo de la Convención, recuérdese, prima la influencia de los girondinos. En el terreno social, esto se traduce en el aumento de la represión contra quienes cuestionan los intereses de los propietarios. El 18 de marzo de 1793 se aprueba el siguiente decreto:

La Convención nacional decreta la pena de muerte contra todo aquel que proponga una ley agraria o cualquier otra que subvierta las propiedades territoriales, comerciales e industriales (Duvergier, 1834, 5: 202).

La “ley agraria” es el nombre con el que se hace referencia a las propuestas que supuestamente abogan por un reparto estrictamente igualitario de la totalidad de las tierras de Francia. Si hacemos caso a lo dicho por Robespierre en su discurso del 24 de abril, sobre el que luego volveremos, la ley agraria no es más que un hombre de paja que no se corresponde con la realidad de las reclamaciones populares:

Debéis saber que esa ley agraria de la que tanto habéis hablado no es más que un fantasma creado por bribones para asustar a los imbéciles.

Sin duda no hacía falta una revolución para que todo el mundo se convenciera de que la extrema desproporción de las fortunas es la fuente de muchos males y de muchos crímenes, pero no estamos menos seguros de que la igualdad de bienes es una quimera. Por mi parte la creo incluso menos necesaria para la felicidad privada que para la felicidad pública: se trata más de hacer honorable la pobreza que de prohibir la opulencia (Robespierre, 1958 [1793], 9: 459).

En cualquier caso, lo más inquietante del decreto del 18 de marzo no está en la prohibición de predicar a favor de una pretendida ley agraria, sino en la extensión de dicha prohibición a cualquier otra propuesta que “subvierta las propiedades territoriales, comerciales e industriales”. Toda propuesta de limitación de las concentraciones excesivas de propiedad, y todo cuestionamiento de la libertad ilimitada de comercio, son susceptibles de caer bajo el amplísimo paraguas abierto por esta disposición. Las peticiones de los *sans-culottes*, de los clubs o de los periódicos son susceptibles de ser consideradas, desde ese momento, delitos de opinión, castigados con la pena capital. Como afirma Gauthier (2014: 121), la cuestión económica y social se convierte en un asunto tabú para la República.

Mientras tanto, la guerra se recrudece. En marzo se subleva la Vendée. La guerra con las potencias absolutistas está ya mezclada con la guerra civil. A las derrotas militares se une la desertión del general Dumouriez, el 1 de abril de 1793. La política bélica de los girondinos fracasa y los *montagnards* se oponen cada vez más. La situación da un vuelco, como veremos, con las insurrecciones populares del 31 de mayo y 2 de junio de

1793. A partir de ese momento, la Montaña pasa a llevar el peso de la política de la nación.

8. En torno a la Constitución de 1793

8.1. Nuevos proyectos de Declaración

El 29 de septiembre de 1792, un decreto de la Convención crea una comisión encargada de elaborar una nueva constitución para Francia. El 11 de octubre se decide que estará compuesta por nueve miembros: Brissot (sustituido después por Barbaroux), Vergniaud, Gensonné, Pétion, Condorcet, Sieyès, Barère, Danton (que finalmente causa baja) y Thomas Paine. La figura principal del grupo es Condorcet, el último filósofo ilustrado. La influencia del abate es reducida, y otro tanto sucede con Paine, que acaba de llegar a Francia y no conoce todavía el idioma. Ideológicamente, la comisión es de mayoría girondina (Barbaroux, Vergniaud, Gensonné y Pétion, además de Condorcet), con un solo miembro de la Llanura (Barère) y, tras la renuncia de Danton, ninguno de la Montaña.

Los trabajos no se inician hasta después de la ejecución del rey, el 21 de enero de 1793. Los miembros de la comisión eligen como base de la discusión una propuesta de Condorcet, que contiene un *Projet de déclaration des droits naturels, civils et politiques des hommes*. Este proyecto es presentado el 15 y 16 de febrero de 1793 ante la Convención. Nos interesa fijarnos en la forma en que se reconoce el derecho de propiedad y, sobre todo, el derecho a la asistencia pública. El artículo 18 afirma:

El derecho de propiedad consiste en que todo hombre es libre [*est le maître*] de disponer a su antojo [*à son gré*] de sus bienes, de sus capitales, de sus rentas y de su industria (Jaume, 1989: 242).

El 24 establece:

La asistencia pública es una deuda sagrada de la sociedad; corresponde a la ley determinar su alcance y aplicación (Jaume, 1989: 242).

La propuesta no convence, así que la Convención decide, el 17 de febrero, que se sigan presentando proyectos. La cuestión queda aplazada por el momento.

Mientras tanto, los parlamentarios siguen ocupándose de la ayuda a los pobres. El 19 de marzo de 1793 se aprueba un decreto que establece la nueva organización de la asistencia pública. Los principios en los que se basa el articulado son los siguientes:

1. Que todo hombre tiene derecho a su subsistencia a través del trabajo, si es válido, y a través de asistencia gratuita [*secours gratuits*] si no está en condiciones de trabajar.
2. Que la tarea de proporcionar subsistencia al pobre es una deuda nacional (Duvergier, 1834, 5: 204).

El artículo 8 establece:

Los fondos de asistencia que la República destinará a la indigencia serán divididos de la siguiente manera:

Asistencia a través del trabajo para los pobres válidos, en los tiempos muertos o las épocas de crisis [*calamité*].

Asistencia a domicilio para los pobres inválidos, sus hijos, los ancianos y los enfermos (Duvergier, 1834, 5: 204).

El artículo 14 afirma:

La mendicidad será reprimida. En cada departamento se establecerán casas de represión y de trabajo, donde serán conducidos los mendigos, en los casos y durante el tiempo que se determine (Duvergier, 1834, 5: 204-205).

Como puede observarse, no hay grandes novedades con respecto a las tesis del Comité de mendicidad, que ya hemos comentado por extenso.

El 4 de abril se retoma la discusión en torno al texto constitucional. Se nombra un Comité de Análisis, formado por seis miembros, encargado de examinar las diferentes propuestas recibidas. Está formado por Debry, Mercier, Valazé, Lanjuinais, Barère y Romme (el único *montagnard*). El 17 de abril, este último presenta un proyecto alternativo. En la introducción, el diseñador del calendario republicano distingue entre derechos naturales y derechos sociales (del hombre en sociedad). Empieza ocupándose de los primeros:

El hombre nace con necesidades y facultades, en medio de las ricas producciones de la naturaleza, que componen y embellecen sus dominios.

Todo lo que es necesario para la vida es altamente deseado por el hombre, y forma la suma de sus necesidades si le falta, y la suma de sus riquezas si se encuentra provisto de ello.

Es para dotarse de todos los medios de subsistencia y de disfrute que estas facultades le han sido dadas; no se puede negar que tiene el derecho de emplearlas para su propio bienestar. Trabaja: no se le puede negar el derecho a disponer a su antojo de los frutos de su trabajo.

[...] Los derechos del hombre son, por tanto, los títulos que tiene de disponer de las facultades que ha recibido de la naturaleza y de todo lo que adquiere a través del ejercicio de estas facultades, para su propia conservación y su bienestar. Estos derechos son su propiedad, en el sentido más amplio del término, y no se le pueden arrebatar sin injusticia (Mavidal y Laurent, 1902, 62: 264).

Todo individuo tiene derecho a emplear sus facultades para satisfacer las necesidades que van ligadas a su naturaleza humana. Los frutos de su trabajo, y su propia facultad de trabajar, son sus derechos naturales, son “propiedades” suyas: disfrutar de ellas es indisociable de la propia condición humana. Las propiedades materiales, fruto del trabajo, son parte de esas “propiedades” o derechos naturales que todo ser humano debe tener asegurados. En el articulado, Romme recoge el derecho de propiedad en el artículo 4 de la primera sección. Lo hace depender, a diferencia de Condorcet, de la facultad humana de trabajar:

Todo lo que el hombre recoge de su trabajo forma su propiedad, de la que puede disponer libremente durante toda su vida, y de cuyo disfrute no puede ser privado sin su consentimiento expreso y voluntario (Mavidal y Laurent, 1902, 62: 267).

Si los derechos naturales tienen que ver con la búsqueda individual de bienestar, los derechos sociales son los que el individuo exige a los demás, estando dispuesto, en consecuencia, a que le sean exigidos a él por parte de otros. Dentro de estos derechos sociales, distingue entre derechos civiles y políticos. En ambos casos, los ciudadanos ejercen sus facultades ya no solo para ellos mismos, sino también en beneficio de los demás. A continuación añade:

Existen entre los hombres dos tipos de desigualdad; una es la desigualdad natural: la edad, la fuerza, la perfección de los sentidos, la inteligencia, la sensibilidad; la otra es la desigualdad adquirida: la riqueza, la educación, la experiencia y la consideración pública.

El propósito de la unión social es tratar de reducir esta desigualdad, o hacerla soportable. [...]

El pobre encuentra lo necesario en el tributo que la sociedad exige al opulento; todas nuestras instituciones deben tender a proveer a todos al menos lo necesario; solamente entonces lo superfluo podrá ser tolerado (Mavidal y Laurent, 1902, 62: 265).

Sería antinatural intentar establecer una igualdad absoluta, sin tener en cuenta las desiguales facultades humanas. Es preciso, en cambio, reducir la desigualdad social excesiva, y especialmente aquella que no se funda en el mérito. Todos deben tener un mínimo asegurado. Solamente cuando todos tienen sus necesidades básicas cubiertas, son legítimas las diferencias en el acceso a la propiedad entre ricos y pobres.

El mismo día, el diputado de la Llanura Jean-Baptiste Harmand afirma:

Los hombres honestos admitirán conmigo que, después de haber obtenido la igualdad política de derecho, el deseo más actual, el más activo, es el de la igualdad de hecho. Digo más, digo que sin el deseo o la esperanza de esta igualdad de hecho, la igualdad de derecho no sería más que una ilusión cruel que, en lugar de los goces que prometió, haría padecer el suplicio de Tántalo a la porción más numerosa y más útil de los ciudadanos (Mavidal y Laurent, 1902, 62: 271).

Ese gran Tántalo que son las clases laboriosas sufre la sed y el hambre en medio de una abundancia que ha creado con sus propias manos. En el estado de naturaleza, los hombres son desiguales de hecho, pero iguales en derechos, afirma Harmand. En el estado social, una cierta igualdad de hecho debe ser asegurada, a fin de que los más fuertes no opriman a los débiles:

¿Cómo pueden las instituciones sociales proporcionar al hombre la igualdad de hecho que la naturaleza le ha negado, sin violar la propiedad territorial e industrial? ¿Cómo lograrlo sin la ley agraria y sin el reparto de las fortunas? El secreto es muy simple; consiste en prevenir los abusos de la propiedad y de la industria, en impedir que los terratenientes trafiquen con la subsistencia del pobre (Mavidal y Laurent, 1902, 62: 272).

Igual que Romme, Harmand no propone establecer la “igualdad de goces”, sino limitar las concentraciones excesivas de riqueza y evitar las prácticas especulativas con los productos de primera necesidad. Afirma, en el artículo 4:

Para mantener la igualdad de derechos de todos sobre los frutos y las producciones de la tierra, la sociedad no puede admitir el derecho de propiedad más que para la utilidad de todos, y no debe dejar su uso al arbitrio de ninguno de sus miembros (Mavidal y Laurent, 1902, 62: 275).

El derecho natural que todos tienen a los frutos de su industria, unido a las desiguales facultades de cada uno, genera grandes desigualdades. Precisamente para asegurar que todos puedan seguir disfrutando de este derecho natural en el estado social, es necesario limitar el derecho de propiedad, evitando que toda la riqueza social se concentre en unas pocas manos. Tanto en Romme como en Harmand, en definitiva, se combina una visión individualista del estado de naturaleza —en el que los individuos, a fin de satisfacer sus necesidades, adquieren propiedades a través de su trabajo—, con los límites impuestos por el estado social, que tienen que ver con asegurar a todos una existencia digna.

Estos intentos de matizar la forma en que se reconocía el derecho de propiedad en el proyecto de Condorcet provocan la reacción de los girondinos. Algunos responden dudando sobre la necesidad de establecer una Declaración de derechos naturales antes de que se proclame la Constitución. Se sitúan, en definitiva, en la misma posición que en agosto de 1789 habían adoptado monárquicos como Malouët. El derecho natural, aunque no siempre sea concebido por sus defensores en un sentido netamente igualitario, empieza a ser percibido como un lenguaje peligroso por quienes desean detener la Revolución. Se le atribuyen, de forma creciente, tendencias “socializantes”. En realidad, el motivo principal por el que se lo combate es porque resulta un instrumento muy potente para criticar la falta de correspondencia entre unos principios de la razón (idealmente compartidos por todos) anunciados en el 89 y una política que no parece dispuesta a transformar la sociedad para asegurar su realización efectiva.

Después de la polémica, la Convención decide mantener el texto de Condorcet como base del debate en el pleno. El que se suele conocer como “proyecto girondino” mantiene, a grandes rasgos, el articulado del filósofo ilustrado, aunque significativamente deja de hablar de derechos naturales y se limita a los derechos del hombre en sociedad. El 22 de abril, el *montagnard* Charles-François Oudot⁴³ propone

⁴³ No confundir con el cura François Oudot.

reconocer ese deber de asistencia que aparece en el proyecto de Condorcet (artículo 24, que ahora pasa a ser el 23) como un derecho fundamental de todo individuo. A continuación, propone garantizar este derecho a través de la riqueza superflua de los propietarios.

Ha llegado el momento de que el hombre que posee más allá de lo necesario aprenda que es para él un deber contribuir con aquello que le resulta superfluo a la subsistencia de aquellos de entre sus conciudadanos a los que su trabajo no les llega para vivir (Mavidal y Laurent, 1903, 63: 110).

Propone el siguiente artículo:

Todo hombre al que su trabajo le es insuficiente para subvenir su subsistencia tiene el derecho de reclamar la asistencia de la sociedad, de forma que esta le ofrezca emplear sus facultades a su servicio.

La sociedad tiene el derecho de prohibir la mendicidad y de obligar al hombre ocioso a trabajar, ofreciéndole asistencia (Mavidal y Laurent, 1903, 63: 110).

Robespierre va un paso más allá:

No me gustaría que en una declaración, como lo es la declaración de los derechos del hombre, se emplee una expresión que presupone que vuestra constitución no será capaz de alcanzar el bienestar social. Es sin duda bello anunciar que habrá asistencia pública, pero es cruel y desesperanzador, en lo que se refiere a la imperfección de las instituciones sociales, el suponer, en una constitución, que habrá personas en una situación miserable [*des malheureux*]. Propongo a la Asamblea la siguiente redacción:

‘La subsistencia se debe a todos; la sociedad debe asegurarla a todos sus miembros’ (Mavidal y Laurent, 1903, 63: 110).

El girondino Pierre Victurnien Vergniaud le responde:

Suscribiría con mucho gusto la moción de Robespierre, si no la encontrara infinitamente demasiado general. Me parece que los miembros, que entran en sociedad, no deben entrar para que la sociedad los mantenga, sino para procurarse por sí mismos medios de subsistencia. Preferiría que se redactara así el artículo 23:

‘Todo hombre tiene derecho a subsistir, sea a través de su trabajo, sea a través de la asistencia pública’ (Mavidal y Laurent, 1903, 63: 110).

El girondino Jean-Baptiste Boyer-Fonfrède, perteneciente a una gran familia de comerciantes de ultramar, es incluso más explícito. Aunque su argumentación va en la línea de lo expresado por Vergniaud, es partidario de suprimir el artículo, se entiende que para evitar que pueda ser interpretado de forma extensiva:

Sería muy peligroso decretar que la sociedad debe los medios de existencia a los individuos. [...] la sociedad solamente debe asistencia a los inválidos, a quienes han sido desgraciados por la naturaleza y ya no pueden vivir de su trabajo. [...] convertiríais a la sociedad en miserable y pobre, acabaríais con la industria y el trabajo, si asegurarais la subsistencia a todos aquellos que no tienen nada, pero que pueden trabajar (Mavidal y Laurent, 1903, 63: 110-111).

Finalmente se aprueba el artículo 23, tal y como había sido redactado en el proyecto de Condorcet. Es decir, como un deber de asistencia pública, y no como un derecho del individuo. Romme intenta añadir un párrafo adicional, en el que se afirme: “Todo hombre tiene el derecho de exigir a la sociedad, para sus necesidades, trabajo o asistencia”, pero su propuesta no tiene éxito.

Sobre esto último conviene hacer una precisión, a fin de evitar equívocos. La discusión sobre la asistencia pública que acabamos de resumir no gira en torno a si se debe reconocer como un derecho del individuo o como un deber de la sociedad. Esa diferencia, que será motivo de grandes disputas en 1848, no tiene una gran importancia para los parlamentarios de 1793. Lo que está en juego es si se debe reconocer únicamente un derecho a la asistencia para los inválidos o si es necesario, además, procurar trabajo a los pobres válidos que se encuentren desempleados. El artículo de Condorcet, en su indefinición, es más bien susceptible de ser interpretado en el primer sentido. En esa dirección apuntan, justamente, las intervenciones de Vergniaud y Boyer-Fonfrède. Esa era también la línea que había marcado, a pesar de toda su retórica aparentemente garantista, el Comité de mendicidad. Oudot y Romme, en cambio, proponen que las instituciones se encarguen activamente de proporcionar trabajo a los desempleados. Es cierto que ambos utilizan el lenguaje de los derechos en lugar de hablar de deberes, pero la discusión no gira, al menos no de forma prioritaria, en torno a la forma: lo que está en juego es la implicación o no de las instituciones públicas en la asistencia a los pobres válidos.

8.2. El proyecto de Robespierre

El 21 de abril —el día anterior a que se discuta el derecho a la asistencia en la Convención—, Robespierre presenta su proyecto de Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano en el club de los jacobinos, donde es aprobado por unanimidad. El 24 lo presenta ante la Convención, con menor éxito. Su discurso es una buena síntesis de las posiciones que el dirigente jacobino defiende desde el comienzo de la Revolución.

La definición de propiedad del proyecto girondino, afirma, favorece a aquellos que quieren acrecentar indefinidamente sus propiedades, en detrimento de la propiedad de los demás:

Preguntad a ese comerciante de carne humana qué es la propiedad. Os dirá, mostrándoos este largo ataúd que llama buque, donde ha encerrado y encadenado hombres que parecen vivos: ‘Aquí están mis propiedades. Las he comprado a tanto por cabeza’. [Preguntad a ese gentilhombre que tiene tierras y vasallos, o que cree que el universo se ha desmoronado desde que no los tiene. Os responderá con ideas más o menos similares].

[...] A ojos de toda esa gente, la propiedad no tiene que ver con ningún principio moral. [*Excluye toda noción sobre lo justo y lo injusto*].⁴⁴ ¿Por qué vuestra declaración de derechos parece cometer el mismo error? Al definir la libertad como el primero de los bienes del hombre, el más sagrado de los derechos que obtiene de la naturaleza, habéis dicho con razón que tiene como límite los derechos de los demás. ¿Por qué no habéis aplicado ese principio a la propiedad, que es una institución social? Como si las leyes eternas de la naturaleza fueran menos inviolables que las convenciones de los hombres. Habéis multiplicado los artículos para asegurar la libertad más amplia en el ejercicio de la propiedad, y no habéis dicho una sola palabra para determinar su carácter legítimo, de manera que vuestra declaración parece hecha no para los hombres, sino para los ricos, para los acaparadores, para los agiotistas y para los tiranos (Robespierre, 1958 [1793], 9: 460-461).

A continuación propone un preámbulo destinado a encabezar la declaración. En él se expone magistralmente la relación entre los derechos naturales de todo hombre y el

⁴⁴ Estos dos fragmentos entre corchetes y en cursiva figuran así en la fuente citada. La razón es que no aparecen en todas las versiones del discurso.

futuro diseño y funcionamiento de las instituciones sociales. Los primeros son el espejo en el que las segundas deben mirarse:

Los Representantes del Pueblo Francés reunidos en Convención nacional, reconociendo que las leyes humanas que no dimanen de las leyes eternas de la justicia y de la razón no son más que atentados de la ignorancia o del despotismo contra la humanidad; convencidos de que el olvido o el desprecio de los derechos naturales del hombre son las únicas causas de los crímenes y de las desgracias del mundo, han decidido exponer [en una declaración solemne estos derechos sagrados e inalienables],⁴⁵ a fin de que todos los ciudadanos, pudiendo comparar en todo momento los actos del gobierno con el objetivo de toda institución social, no se dejen jamás oprimir ni envilecer por la tiranía; a fin de que el pueblo tenga siempre ante los ojos las bases de su libertad y de su bienestar [*bonheur*]; el magistrado, la regla de sus deberes; y el legislador, el objeto de su misión (Robespierre, 1958 [1793], 9: 463-464).

Los artículos del primero al cuarto tratan de los derechos naturales del hombre. Recordemos que en el proyecto girondino que se está discutiendo ha desaparecido toda mención a los mismos.

I. El objetivo de toda asociación política es el mantenimiento de los derechos naturales e imprescriptibles del hombre, así como el desarrollo de todas sus facultades.

II. Los principales derechos del hombre son el de dotarse de los medios para la conservación de su existencia, y la libertad.

III. Estos derechos pertenecen por igual a todos los hombres, sea cual sea la diferencia de sus fuerzas físicas y morales.

La igualdad de derechos está establecida por la naturaleza: la sociedad, lejos de atentar contra ella, debe garantizarla contra los abusos de poder que la convierten en ilusoria.

IV. La libertad es el poder que pertenece al hombre de ejercer, a su antojo, todas sus facultades. Tiene la justicia como regla, los derechos de los demás como límite, la naturaleza como principio y la ley como salvaguardia (Robespierre, 1958 [1793], 9: 464-465).

⁴⁵ El añadido entre corchetes es mío, en base a Robespierre (1850: 1). Me parece que es necesario para una correcta comprensión del pasaje.

Los derechos naturales, fin de toda sociedad política, son solamente dos: la existencia material y la libertad. Esto supone un añadido y varias eliminaciones con respecto a otros proyectos anteriores. Por un lado, Robespierre añade el derecho a la existencia. Recordemos que había hablado ya del mismo en su discurso sobre las subsistencias, en diciembre de 1792. Con respecto a la declaración de 1789, desaparecen la propiedad, la seguridad y la resistencia a la opresión. Tampoco figura la “garantía social”, ni la igualdad, que sí constaban en el proyecto de Condorcet.

No nos interesa detenernos demasiado en las razones de esta simplificación. Conviene aclarar, en cualquier caso, que la limitación a dos de los derechos naturales no tiene como objetivo disminuir los poderes reconocidos o la protección debida a los individuos. La cosa tiene más que ver con la aplicación de la navaja de Ockham. La resistencia a la opresión, si se piensa bien, no es un derecho natural en sí mismo, sino el derecho que todo ciudadano tiene de volver al estado constituyente cuando la sociedad no le asegura sus derechos naturales. Otro tanto sucede con la garantía social: más que un derecho natural, es el conjunto de principios políticos que permiten garantizar los derechos naturales en la sociedad política.⁴⁶ La propiedad, en la medida en que es un término que sirve para justificar la acumulación ilimitada de bienes, a costa del bienestar de la mayoría, no puede ser un derecho natural de todo hombre. Así entendido, es el derecho de una minoría: es un privilegio, no un verdadero derecho. El verdadero derecho a la propiedad, el que todo hombre tiene sobre sus medios de vida, está incluido en lo que Robespierre llama derecho a la existencia. Con la seguridad sucede algo parecido. Su no inclusión como derecho natural seguramente se debe a que la seguridad pública se ha invocado repetidamente para oprimir militarmente al pueblo. Frente a esta seguridad contra el pueblo, el verdadero derecho a la seguridad consiste en que todos tengan *asegurados* sus derechos naturales; es decir, consiste en que todos tengan cubierta su subsistencia y puedan vivir sin sufrir arbitrariedades o, lo que es lo mismo, en libertad. La igualdad, en fin, tampoco es un derecho natural, sino el reparto igualitario y universal de los derechos naturales. La igualdad de derechos no es un derecho, sino un hecho: “está establecida por la naturaleza”. Todos son igualmente

⁴⁶ Sobre estos dos principios, véase García Manrique (2001: 294-298 y 359-361).

libres y todos poseen, aunque de forma diversa, una serie de facultades que les permiten procurarse su subsistencia.

En la declaración de 1789, y también en el proyecto de Condorcet, se decía que la libertad consiste en poder hacer [*consiste à pouvoir faire*] todo lo que no sea contrario a los derechos de los demás. Ser libre es poder ejercer la propia voluntad, siempre que no se menoscaben los derechos ajenos. Robespierre, en cambio, dice que la libertad es el poder [*est le pouvoir*] que pertenece al hombre de ejercer sus facultades. Esta definición será retomada en el siglo XIX, como veremos en el próximo capítulo, por el socialista Louis Blanc. La libertad ya no consiste simplemente en la posibilidad de actuar de acuerdo con la propia voluntad, sino que es un poder o capacidad humana —un *conatus* diría Spinoza—, susceptible de desarrollarse en uno u otro sentido. Un individuo puede disponer a su antojo, siguiendo su voluntad, de esta capacidad, pero esto no quiere decir que la libertad misma deba identificarse con esa voluntad. La libertad no es una cuestión de deseos o de preferencias, sino una facultad, un poder. Es algo que está en potencia y que puede —mediante su actualización, diría Aristóteles— conducir a una vida virtuosa. Precisamente por ello, no es una libertad indeterminada, sino que tiene la justicia como regla, la naturaleza como principio y las buenas leyes como salvaguardia.

En el artículo quinto, Robespierre vincula el derecho a la libertad de expresión con el derecho de asociación. La facción moderada de la revolución consagra el derecho a exponer sus ideas en la prensa escrita, pero al mismo tiempo reprime duramente las manifestaciones callejeras, las peticiones colectivas a los mandatarios y los diversos tipos de levantamientos en el campo. Robespierre, de una forma concisa y elegante, asocia el derecho de las clases instruidas a plasmar sus opiniones por escrito con el derecho de las clases populares a expresar las suyas mediante la acción colectiva:

V. El derecho a reunirse apaciblemente, el derecho a manifestar las propias opiniones, sea haciéndolas imprimir, sea de otras maneras, son consecuencias que se siguen tan necesariamente del principio de la libertad del hombre que la necesidad de enunciarlas supone o la presencia o el recuerdo reciente del despotismo (Robespierre, 1958 [1793], 9: 465).

A continuación se ocupa de la propiedad:

VI. La propiedad es el derecho que tiene cada ciudadano de disfrutar y de disponer de la porción de bienes que se le garantiza por ley.

VII. El derecho de propiedad está limitado, como todos los demás, por la obligación de respetar los derechos de los demás.

VIII. No puede perjudicar ni la seguridad, ni la libertad, ni la existencia, ni la propiedad de nuestros semejantes.

IX. [Toda posesión],⁴⁷ todo tráfico que viole este principio es esencialmente ilícito e inmoral (Robespierre, 1958 [1793], 9: 465).

Para que todos puedan disfrutar realmente de sus derechos, objetivo último de la vida en sociedad, es necesario establecer una serie de limitaciones al derecho de propiedad. Robespierre se ocupa a continuación del derecho a la asistencia, que vincula explícitamente a la progresividad en el impuesto:

X. La sociedad está obligada a proveer la subsistencia a todos sus miembros, sea procurándoles trabajo, sea asegurando los medios de existencia a aquellos que se encuentran incapacitados para trabajar.

XI. La asistencia indispensable a quien carece de lo necesario es una deuda de quien posee lo superfluo: corresponde a la ley determinar la manera en que esta deuda debe ser saldada.

XII. Los ciudadanos cuyas rentas no excedan lo que es necesario para su subsistencia están dispensados de contribuir a los gastos públicos. Los demás deben soportarlos *progresivamente*, según la extensión de su fortuna (Robespierre, 1958 [1793], 9: 465-466).

Del artículo décimo cabe destacar que tanto la provisión de trabajo para los válidos como las ayudas sin contraprestación para los inválidos se entienden ya no como un medio para asistir a los *pobres*, sino como una forma de asegurar la subsistencia a *todos* los miembros de la sociedad. Recordemos que esta había sido justamente la crítica que Robespierre había hecho a la propuesta de Oudot, apenas dos días antes. La obligación de la sociedad de asegurar la subsistencia a todos los ciudadanos no es un deber de caridad hacia los necesitados, sino una exigencia de justicia. No es otra cosa, en definitiva, que la actualización, en el estado social, del derecho natural a la existencia.

⁴⁷ El añadido entre corchetes es mío, en base a una nota a pie de página en la propia fuente citada.

El artículo undécimo pone en relación el deber de la sociedad de asegurar la subsistencia a todos con el gasto público: los pobres, en la medida en que no se respete su derecho natural a la existencia, son los acreedores del cuerpo social, que está obligado a saldar esta deuda con ellos. La expresión “deuda” no es nueva: recordemos que el Comité de mendicidad hablaba ya de una deuda sagrada, y que el proyecto de Condorcet definía la asistencia justamente en esos términos. Lo que sí es distinto con respecto al artículo de Condorcet, así como al finalmente recogido en la Constitución del 93, es la precisión de quién tiene la obligación o la deuda con los pobres, con aquellos que no tienen los medios necesarios para vivir con dignidad. En el caso del texto de Robespierre, no se trata de una deuda genérica del conjunto de la sociedad, sino de aquellos que poseen lo superfluo, de los ricos, aunque después corresponda a la sociedad en su conjunto, a través de la ley, determinar la forma en que esta deuda debe ser saldada.

De este modo, el artículo undécimo sirve de nexo entre el décimo, en el que se reconoce el derecho de todos a disponer de los medios de subsistencia, y el duodécimo, en el que se establece la progresividad impositiva: los ricos, en la medida en que se han apropiado de una parte de la riqueza social mayor a lo que les corresponde por derecho, son quienes más deben contribuir a pagar a esos hambrientos acreedores a quienes no se les está garantizando su derecho natural a la existencia.

Estos tres artículos, puestos en relación con el conjunto del proyecto, son una buena síntesis de los principios que deben guiar, según Robespierre, el programa social de la naciente República. El derecho natural a la existencia debe ser asegurado a toda la población mediante la provisión pública o privada de trabajo, mediante la asistencia pública para aquellos incapaces de trabajar y, más generalmente, a través de una serie de leyes destinadas a limitar la propiedad y la riqueza superflua de los ricos.

Al día siguiente, 25 de abril, se inicia un debate en la Convención sobre las subsistencias. Termina el 4 de mayo, cuando se aprueba la primera ley del *maximum*. Las administraciones de los distintos departamentos quedan encargadas de hacer un censo del grano disponible en cada uno, de requisar lo necesario y, sobre todo, de establecer un precio máximo en base a los precios medios desde enero de ese año, con

el objetivo de ir reduciéndolo progresivamente. Los girondinos ya no tienen la fuerza suficiente para continuar con su política de libertad ilimitada en el comercio del grano. Su caída se avecina.

8.3. La economía política popular de Robespierre

El proyecto de declaración de derechos es seguramente el lugar donde se pueden reconocer, de forma más concisa y acabada, los principios fundamentales del proyecto político de Robespierre. Poco después, el 10 de mayo, en otro discurso ante la Convención, esta vez acerca de la futura Constitución, precisa un poco más algunos aspectos. Empieza parafraseando a Rousseau:

El hombre ha nacido para el bienestar [*bonheur*] y para la libertad, pero en todas partes es esclavo y desgraciado. La sociedad tiene como objetivo la conservación de sus derechos y la perfección de su ser, y en todas partes la sociedad lo degrada y lo oprime (Robespierre, 1958 [1793], 9: 495).

Los derechos naturales del hombre proclamados en 1789 impelen al legislador a darle a la revolución todas las vueltas de tuerca que sean necesarias para que se conviertan en una realidad efectiva. Es necesario fundar la sociedad sobre nuevas bases, insertar en todas las instituciones públicas una nueva política, enemiga de todo privilegio y basada en la libertad y felicidad del pueblo:

Hasta aquí, el arte de gobernar no ha sido más que el arte de despojar y subyugar a la mayoría en beneficio de la minoría, y la legislación, el medio de convertir estos atentados en sistema. Los reyes y los aristócratas han hecho muy bien su trabajo: ahora debéis hacer el vuestro, es decir, debéis hacer felices [*heureux*] y libres a los hombres a través de las leyes (Robespierre, 1958 [1793], 9: 495).

Asegurar los derechos de todos requiere controlar tanto el *dominium* entre particulares como el *imperium* entre el soberano y sus gobernados:

Dar al gobierno la fuerza necesaria para que los ciudadanos respeten siempre los derechos de los ciudadanos, y hacer que el propio gobierno no pueda violarlos nunca: ahí está, en mi opinión, el doble problema que el legislador debe intentar resolver (Robespierre, 1958 [1793], 9: 495).

Los representantes públicos deben ocuparse de estas dos tareas y dejar de temer los supuestos excesos del pueblo:

He oído hablar mucho de anarquía desde la revolución del 14 de julio de 1789, y sobre todo desde la revolución del 10 de agosto de 1792. Pero yo afirmo que la anarquía no es en absoluto la enfermedad que sufren los cuerpos políticos, sino el despotismo y la aristocracia. Digan lo que digan, me parece que solamente desde el comienzo de esta época tan calumniada hemos empezado a tener leyes y gobierno, a pesar de todos los problemas, que no son otra cosa que las últimas convulsiones de una monarquía agonizante y la lucha de un gobierno infiel contra la igualdad (Robespierre, 1958 [1793], 9: 495-496).

Ese cuerpo enfermo por los malos humores de la aristocracia del que hablaba Sieyès vuelve a aparecer, solo que ahora la enfermedad no viene solamente de los que quieren mantener los viejos privilegios, sino también de aquellos que traicionan, o pretenden realizar solamente de forma parcial, los principios en los que se basa la revolución. Siguiendo con el argumento, afirma Robespierre:

Los males de la sociedad nunca vienen del pueblo, sino del gobierno. ¿Cómo podría ser de otro modo? El interés del pueblo es el bien público. El interés del hombre en el poder es un interés privado. Para ser bueno, el pueblo no necesita más que preferirse a sí mismo frente a lo que le es extraño [*se préférer lui-même à ce qui n'est pas lui*]. Para ser bueno, el magistrado debe sacrificarse a sí mismo en favor del pueblo (Robespierre, 1958 [1793], 9: 496).

Ya en su proyecto de declaración, en el artículo 19, podía leerse:

XIX. En todo estado libre, la ley debe defender, sobre todo, la libertad pública e individual contra el abuso de autoridad de quienes gobiernan.

Toda institución que no suponga que el pueblo es bueno, y el magistrado corruptible, está viciada (Robespierre, 1958 [1793], 9: 467).

La afirmación de que el pueblo es bueno, o la idea de que los males de la sociedad no vienen nunca del pueblo, no significan que los gobernados, los pobres, sean todos ellos, y sin excepción, individuos virtuosos. Robespierre no pretende que el pueblo llano sea un pueblo de ángeles. No cae en ese error que Spinoza atribuye a los filósofos al comienzo de su *Tratado político*, quienes “conciben a los hombres no como son, sino como ellos quisieran que fueran”, y en consecuencia no idean:

Una política que pueda llevarse a la práctica, sino otra, que o debería ser considerada como una quimera o sólo podría ser instaurada en el país de Utopía o en el siglo dorado de los poetas, es decir, allí donde no hacía falta alguna (Spinoza, 2013 [1675-1677]: 98).

Robespierre, aunque sin duda tiene una concepción de la política muy alejada del pesimismo antropológico de Hobbes, así como de las intrigas palaciegas del Maquiavelo de *El Príncipe*, a quien se refiere de forma despectiva en más de una ocasión, no está menos alejado de ese utopismo ingenuo al que hace referencia el filósofo holandés. Su forma de entender la política es indisociable de la moral y de la tradición humanista —es “una política de la filosofía”, surgida de la filosofía, por emplear la expresión de Georges Labica—, pero no es una política filosófica, lunática, alejada de la realidad. No cabe duda de que está impregnada del espíritu de Rousseau, para quien “el hombre es bueno por naturaleza”, pero no se aleja por ello de ese realismo al que apela Spinoza y del que es tan buena expresión la *Política* de Aristóteles.

Si estamos situados en el mundo real, en el que hay virtud pero también corrupción, en el que hay probidad pero también desvergüenza, ¿qué significa exactamente que los males sociales nunca vienen del pueblo? Quiere decir que, precisamente porque no vivimos en el siglo dorado de los poetas, la mejor manera de que los gobernantes cumplan adecuadamente su función es que todos sean, a la vez, gobernantes y gobernados. Si los gobernantes están por encima de los gobernados, aquellos no tendrán ningún interés en buscar el bien común, y solamente serán honestos si renuncian a su interés particular, si se convierten en mártires al servicio de lo público. Si quien gobierna es el pueblo en su conjunto, su interés particular coincidirá con el interés general; para ser virtuoso, le bastará con no ser tan estúpido como para traicionarse a sí mismo.

“El interés del pueblo es el interés general, el de los ricos es el interés particular”, había afirmado ya Robespierre en su discurso de abril de 1791 sobre el sufragio censitario. Si, como enseña Rousseau, la virtud en política consiste en que la voluntad particular se adecúe a la voluntad general, se sigue de ello que solo el pueblo es bueno o virtuoso. Es decir: que solo extendiendo el número de gobernantes hasta que coincidan con el

número de gobernados es concebible, dada la naturaleza no angelical del hombre, que los gobernantes no se preocupen únicamente de sus intereses particulares.

Al situar el problema en este terreno, Robespierre pretende remover ese enraizado prejuicio según el cual un gobierno en el que el pueblo participa de forma activa conduce necesariamente al exceso y al descontrol. Esta participación es, al contrario, la verdadera garantía de que el bien común esté situado en el centro de la comunidad política en el largo plazo. Ahora bien, ¿está realmente capacitado el pueblo para gobernarse a sí mismo? ¿Puede identificar sin ayudas externas el interés general? ¿No necesita acaso a esas clases disponibles de las que hablaba Sieyes para instruirlo y para dirigirlo por la senda correcta? En efecto, la estupidez y la corrupción moral de los pobres han sido, desde Grecia, los principales argumentos que se han esgrimido en contra de la democracia. No faltan historias para nutrir la leyenda, como la de Arístides el justo: en la asamblea que le condenará al ostracismo, un campesino analfabeto le pide ayuda para escribir el nombre de su elegido, resultando ser el propio Arístides, de quien dice no soportar su buena fama. O como la de esos expertos en el visionado de sombras que, encerrados en el fondo de la caverna, matarían si pudieran al filósofo que quiere enseñarles la luz. Robespierre responde pasando al ataque:

Si me dignase a responder a los prejuicios absurdos y bárbaros, haría observar que son el poder y la opulencia los que hacen nacer el orgullo y todos los vicios; que el trabajo, la mediocridad y la pobreza son los guardianes de la virtud; que los deseos del débil no tienen otro objeto que la justicia y la protección de las leyes benéficas [*bienfaisantes*]; que no aprecia más que las pasiones de la honestidad, mientras que las pasiones del hombre poderoso tienden a elevarse por encima de las leyes justas, o a crear leyes tiránicas; diría, en definitiva, que la miseria de los ciudadanos no es otra cosa que el crimen de los gobiernos (Robespierre, 1958 [1793], 9: 496).

Ya no es solo que la participación del pueblo sea la mejor manera de asegurar que el interés de los gobernantes coincida con el interés general, sino que, además, ese pueblo al que tanto se ha despreciado es más virtuoso que los ricos y los poderosos. Dicho con otras palabras: el pueblo es bueno, desde un punto de vista político, en un doble sentido. Es bueno tomado en su conjunto, porque su participación en lo público es la única garantía de que el interés de los gobernantes coincida con el de los gobernados. Es bueno, además, si se toman en cuenta los individuos que lo componen: en general, el

estilo de vida de los pobres hace que su carácter sea más acorde con el interés general que el de las gentes acomodadas. Los pobres trabajan, son austeros y, en general, no quieren otra cosa que vivir sus vidas en paz, mientras que los ricos están acostumbrados a sentirse por encima de la ley, a mandar y a intrigar en la búsqueda de su interés particular. Los pobres son virtuosos en su vida privada, y eso les predispone a la virtud pública, que consiste en la búsqueda del interés general, en el amor a las leyes, a la República, a la igual libertad; en la pasión por realizar, en definitiva, los derechos naturales del hombre.

El discurso de Robespierre está centrado en la primera de las cuestiones señaladas (democracia como sistema político virtuoso), que sin embargo se entrecruza constantemente con la segunda (pobres como ciudadanos virtuosos). Es comprensible que así sea: una defensa del gobierno del *demos* basada únicamente en consideraciones relacionadas con el correcto diseño institucional no está en grado a responder a objeciones como la de Platón. La democracia es el mejor sistema político porque permite que los gobernantes, al ser parte del pueblo, tengan sus mismos intereses, pero ¿de qué serviría todo ello si el pueblo fuera, como lo han pretendido los aristócratas de todas las épocas, irremediamente estúpido y mezquino? Es para salvar esta crítica que Robespierre entra, un poco a regañadientes (“Si me dignase a responder...”), en la cuestión de la virtud del pueblo. Ya no es solo que las instituciones deban *suponer* que el pueblo es bueno para no estar viciadas; es que, además, el pueblo es *realmente* más virtuoso que aquellos que lo han gobernado hasta ahora.

En torno a esta segunda cuestión gira, en efecto, una de las mayores polémicas ilustradas. Robespierre vuelve a tomar partido por Rousseau: frente a los apologistas del lujo, para quienes el consumo no necesario es la forma de aumentar el trabajo productivo y, con ello, la riqueza de la nación, el ginebrino será quien más radicalmente se oponga a este programa, insistiendo en los beneficios de la frugalidad y del trabajo

realmente útil, creador de bienes destinados al uso y no al consumo (véase Díez Rodríguez, 2014: 161-195).⁴⁸

Para Robespierre, igual que para Sieyes, el trabajo es aquello que habilita para la participación política. Pero ya no se trata del trabajo de la economía política, sino de ese trabajo ligado a la medianía, a la vida austera, a la condición de esas gentes que ni son ni aspiran a ser más que los demás. El buen ciudadano no puede ser el consumidor frívolo, complemento ideal de los instrumentos bípedos, todos ellos contribuyendo a una riqueza innecesaria que no se corresponde con el verdadero progreso de la humanidad. El buen ciudadano es el que trabaja de forma útil y vive de forma sencilla, pues solo una figura así es universalizable, solo así puede no depender la comunidad política de la masa de los excluidos.

Al final del fragmento arriba citado, Robespierre reproduce la expresión roussoniana que había sido empleada ya, recordemos, por el Comité de mendicidad: la miseria de los ciudadanos es el crimen de los gobiernos. La frase adquiere ahora un nuevo sentido: ya no se trata de que los notables, como solución a los problemas del pueblo, abracen la doctrina económica que predica la libertad ilimitada de trabajo y de comercio, sino de que el pueblo mismo empiece a ocuparse de sus asuntos. No se trata de gobernar bien al pueblo, sino de que el pueblo gobierne. Los gobernantes tienen que dejar de ser una clase separada del conjunto de los ciudadanos.

Cabe decir todavía unas palabras sobre esta defensa de la democracia de Robespierre, y en particular sobre su relación con la virtud del pueblo. El de Arrás es un defensor radical de la democracia, y con eso quiero decir que la considera el mejor sistema incluso a pesar de todo aquello que tiene de inquietante, y que tanto preocupa a los aristócratas. ¿Por qué dar a todos la misma capacidad de decisión sobre lo público si

⁴⁸ No pretendo afirmar con esto que haya una relación necesaria entre defensa de la frugalidad y democracia, ni tampoco entre defensa del lujo y aristocracia. Se puede alabar la laboriosidad y medianía de los pobres y al mismo tiempo defender la necesidad, como había hecho el ilustrado Helvétius, de gobernarlos despóticamente, en función de la utilidad general. Lo que me interesa destacar es, simplemente, que en Rousseau, y mucho más en Robespierre, las reflexiones en torno a la virtud y la moderación del pueblo son indisociables y están al servicio de la defensa radical de la soberanía popular y de la democracia.

unos están más capacitados que otros para entender los problemas políticos y encontrarles una solución? En un discurso en contra de la guerra impulsada por Brissot, en enero de 1792, Robespierre había respondido justamente a esta cuestión.

Habéis dicho que os ha sorprendido oír a un defensor del pueblo calumniar y envilecer al pueblo. Ciertamente no me esperaba semejante reproche. En primer lugar, sabed que no soy un defensor del pueblo. Jamás he aspirado a conseguir ese título fastuoso. Soy del pueblo, nunca he sido otra cosa y no quiero ser otra cosa. Desprecio a cualquiera que pretenda ser algo más. Si hay que decir más, confesaré que no he comprendido jamás por qué se alaba con nombres pomposos a la fidelidad constante de aquellos que no han traicionado su causa. ¿Será acaso una forma de proporcionar una excusa para aquellos que la abandonan, presentando la conducta contraria como un esfuerzo lleno de heroísmo y de virtud? No, la fidelidad a la causa del pueblo no tiene nada que ver con esto último. No es más que el resultado natural del carácter de todo hombre que no se haya degradado. El amor a la justicia, a la humanidad, a la libertad, es una pasión como cualquier otra. Cuando es dominante, uno sacrifica todo por ella. Pero cuando se abre el alma a pasiones de otra especie, como la sed de oro o de honores, se sacrifica por ellas la gloria, la justicia, la humanidad, el pueblo y la patria (Robespierre, 1954 [1792], 8: 89).

Recordemos que, para Sieyès, los aristócratas están incapacitados, debido a un estilo de vida ocioso —consagrado por sus privilegios—, para formar parte de una comunidad política de ciudadanos útiles e iguales ante la ley. De una forma similar, para Robespierre, los ricos están incapacitados, por sus ansias personales de dinero y de distinciones, para gobernar una república en la que rija únicamente el interés general. La solución al problema del buen gobierno no es encontrar a los héroes de la cosa pública, sino dejar que el pueblo ejerza la soberanía que le pertenece. Eso no significa que sea suficiente con darle el poder al pueblo para que desaparezcan todos los problemas. Robespierre es consciente de que las cosas no son tan sencillas. Dice, en ese mismo discurso contra la guerra:

La verdadera forma de mostrar respeto por el pueblo no es adormecerlo, alabando su fuerza y su libertad, sino defenderlo, previniéndolo de sus propios defectos, porque también el pueblo tiene defectos (Robespierre, 1954 [1792], 8: 90).

Respetar al pueblo es amar al pueblo, y uno solo ama realmente las cosas que conoce, de las que forma parte. Respetar al pueblo no es invocar su nombre frente a los abusos

de los poderosos, sino sentirse parte del mismo, criticándolo si se equivoca, como el sabio hace consigo mismo. Robespierre vuelve a citar a Rousseau:

‘El pueblo quiere [*veut*] siempre el bien, pero no siempre lo ve [*voit*]’. Para completar la teoría de los principios de los gobiernos, sería suficiente con añadir: los mandatarios del pueblo ven a menudo el bien, pero no siempre lo quieren. El pueblo quiere el bien, porque el bien público es su interés, porque las buenas leyes son su salvaguardia. Sus mandatarios no lo quieren siempre, porque quieren usar la autoridad que el pueblo les confía en provecho de su orgullo (Robespierre, 1954 [1792], 8: 90).

Al pueblo le puede faltar instrucción, y puede cometer errores, pero tiene tendencia a querer el bien de todos, ya que ese es su interés. Nadie está más interesado que el débil en el buen funcionamiento del país: le va la vida en ello. Los gobernantes pueden estar muy instruidos y ser capaces de entender fenómenos políticos complejos, pero no siempre quieren asegurar el bienestar del pueblo, porque no forman parte de él.

Y es que el bien, en moral y en política, no tiene que ver únicamente con la posesión de una serie de facultades intelectuales, como sabemos desde Aristóteles. El bien no es la verdad. Es algo que tiene que ver con la acción, y por lo tanto no depende únicamente de la razón, sino también de las pasiones, las costumbres y los intereses. Lo relevante en política no es tanto la posesión de vastos conocimientos, sino ese buen sentido que, como dice Descartes al principio del *Discurso del método* (en su caso, no sin cierta ironía), está repartido por igual entre todos los hombres.

El pueblo siente más vivamente, y ve mejor, todo lo que se refiere a los primeros principios de la justicia y de la humanidad que la mayoría de aquellos que se separan de él. Su buen sentido a este respecto es generalmente superior al espíritu de las gentes capaces [*habiles gens*]. Pero no tiene la misma aptitud para desembrollar los rodeos de la política artificiosa que ellos emplean para engañarlo y subyugarlo, y su bondad natural le dispone para ser víctima de los charlatanes políticos. Estos lo saben bien, y se aprovechan (Robespierre, 1954 [1792], 8: 90).

Las intrigas palaciegas requieren astucia y disimulo, la justificación de medidas que perjudican a la mayoría es imposible sin el dominio de la sofística, el comando de ejércitos solo está al alcance de quienes están versados en el arte de la guerra. El pueblo no posee estas cualidades, pero no entiende peor que los notables, ni siente menos en su

corazón, todo aquello que gira en torno a la calificación de las acciones como justas o injustas, como conformes o no a los derechos naturales de la humanidad.

Aclaradas las razones de fondo que sustentan la defensa de la democracia en Robespierre, y que no tienen que ver con la glorificación o la defensa naíf de las virtudes del pueblo, volvamos al discurso de mayo de 1793. Para Robespierre, igual que para los *sans-culottes*, los mandatarios son servidores del pueblo, y en consecuencia “el primer objeto de toda constitución debe ser defender la libertad pública e individual contra el propio gobierno” (Robespierre, 1958 [1793], 9: 496). Todo lo contrario de lo que se ha hecho hasta ahora, que es tomar precauciones infinitas contra la revuelta del pueblo, y ninguna para controlar el poder de los gobernantes:

En una situación así se considera locura a la razón. A la igualdad, anarquía. A la libertad, desorden. A la naturaleza, una quimera. Al recuerdo de los derechos de la humanidad, revuelta. Entonces se tienen bastillas y cadalsos para la virtud, palacios para la depravación, tronos [*tyrans*] y carrozas de triunfo para el crimen. Entonces se tienen reyes, curas, nobles, burgueses y canalla, pero de ningún modo pueblo, ni hombres (Robespierre, 1958 [1793], 9: 497).

Esto es cierto no solo para las formas más abyectas del despotismo, sino también para aquel que sabe disfrazarse con los ropajes de la libertad:

Ved a aquellos de entre los legisladores a quienes el progreso de la ilustración pública parece haber forzado a rendir algún homenaje a los principios. Ved si no han empleado su habilidad para eludirlos cuando no podían adaptarlos a sus intereses [*vues*] personales. Ved si han hecho otra cosa que variar las formas del despotismo y los matices de la aristocracia. Han proclamado fastuosamente la soberanía del pueblo y lo han encadenado (Robespierre, 1958 [1793], 9: 497).

El bien público solo puede lograrse, insistamos en ello, si quienes gobiernan tienen interés en su triunfo. Se puede exponer, incluso de forma brillante, un programa político basado en los principios de la justicia y de la razón, y al mismo tiempo adulterar la realidad a fin de que su aplicación no vaya en contra de los propios intereses. Las élites revolucionarias, a pesar de su nuevo lenguaje, han seguido considerando al pueblo como sinónimo de descontrol e insensatez, y a los mandatarios como esencialmente sabios y virtuosos. Al hacerlo, han perpetuado el despotismo. Y el despotismo —todo lo

ilustrado que se quiera— es incompatible con los derechos naturales del hombre. Un esclavo, por muy bien que sea tratado, no es un hombre libre. Decía Diderot al respecto:

Todo gobierno arbitrario es malo; no exceptúo el gobierno arbitrario de un amo [*maître*] bueno, firme, justo e ilustrado [*éclairé*].

Este amo acostumbra a respetar y a querer a un amo, sea el que sea.

Priva a la nación del derecho a deliberar, de querer o no querer, de oponerse, de oponerse incluso al bien.

El derecho a oponerse me parece, en una sociedad de hombres, un derecho natural, inalienable y sagrado.

Un déspota, aunque fuera el mejor de los hombres, al gobernar a su antojo [*selon son bon plaisir*], comete siempre un crimen. Es un buen pastor que reduce a sus súbditos a la condición de animales; al hacerles olvidar el sentimiento de la libertad —sentimiento tan difícil de recobrar una vez perdido—, les procura un bienestar [*bonheur*] de diez años que pagarán con veinte siglos de miseria.

Una de las mayores desgracias que puede sucederle a una nación libre es la sucesión de dos o tres reinados consecutivos de un despotismo justo e ilustrado (Diderot, 1995 [1773], 3: 275).

Robespierre considera que la principal razón de la violencia revolucionaria es la resistencia de los poderosos a no aceptar los principios democráticos proclamados en agosto de 1789:

La sangre de trescientos mil franceses ya ha sido derramada. Quizás se derrame aún la sangre de otros trescientos mil, con tal de que el simple agricultor [*laboureur*] no pueda sentarse en el parlamento [*sénat*] al lado del rico comerciante de granos, con tal de que el artesano no pueda votar en las asambleas del pueblo al lado del ilustre mercader o del presuntuoso abogado, y de que el pobre, inteligente y virtuoso, no pueda mantener una actitud de hombre en presencia del rico, ¡imbécil y corrompido! (Robespierre, 1958 [1793], 9: 498).

La manera de salir de la espiral de violencia no es instaurar un poder dictatorial, sino dejar que el pueblo ejerza el poder que ha conquistado, y que le pertenece por derecho. La verdadera seguridad solo es posible en una sociedad de hombres libres. La futura Constitución debe reconocer el siguiente principio fundamental:

Que el pueblo es bueno y sus delegados son corruptibles; que es dentro de la virtud y de la soberanía del pueblo donde hay que buscar el freno [préservatif] contra los vicios y el despotismo del gobierno (Robespierre, 1958 [1793], 9: 498).

Robespierre extrae de su defensa de la soberanía popular una serie de principios políticos o de diseño institucional. Señala, por ejemplo, que el control del pueblo sobre sus representantes debe anteceder a los contrapesos que se establezcan entre los distintos poderes del Estado. Querer moderar el poder de los magistrados solamente a través de otros magistrados es, dice Robespierre, una ilusión. El equilibrio ficticio entre los poderes que resulta de ello no es otra cosa que una coalición de intereses contra el pueblo.

¿Qué nos importan las combinaciones que equilibran la autoridad de los tiranos? Lo que hay que hacer es extirpar la tiranía. No es en las querellas entre sus amos [maîtres] donde los pueblos deben buscar el alivio de respirar unos instantes. Es en su propia fuerza donde hay que situar la garantía de sus derechos (Robespierre, 1958 [1793], 9: 499).

Robespierre propone un diseño institucional en el que el poder legislativo y el ejecutivo están cuidadosamente separados, los mandatos son breves, la administración está descentralizada y el pueblo puede criticar, controlar y revocar a los servidores públicos. Lejos del pretendido centralismo jacobino al que se le suele asociar, Robespierre considera que el verdadero espacio público no debe estar situado en un Estado separado de la sociedad, sino inserto en el seno de la propia sociedad civil:

Huid de la manía antigua de los gobiernos de querer gobernar demasiado. Dejad a los individuos, dejad a las familias el derecho a hacer aquello que no perjudica a los demás. Dejad a las municipalidades el poder de regular ellas mismas sus propios asuntos, en todo aquello que no se refiere a la administración general de la república. En una palabra, devolved a la libertad individual todo aquello que no pertenece naturalmente a la autoridad pública, y habréis dejado mucho menos espacio a la ambición y a lo arbitrario (Robespierre, 1958 [1793], 9: 501-502).

Ahora bien: este “dejar hacer” no es equiparable al de los fisiócratas. La libertad en la sociedad civil no se garantiza sola. Las instituciones deben facilitar la participación de todos en la cosa pública:

¡Qué importa que la ley rinda un homenaje hipócrita a la igualdad de derechos si la más imperiosa de todas las leyes, la necesidad, fuerza a la parte más sana y numerosa del pueblo a renunciar a ella! Que la patria indemnice al hombre que vive de su trabajo cuando asiste a asambleas públicas. Que remunere con un salario, por la misma razón y de forma semejante, a todos los funcionarios públicos. Que las reglas de las elecciones y las formas de las deliberaciones sean tan simples y resumidas como sea posible. Que los días de las asambleas sean fijados en las épocas más cómodas para la parte laboriosa de la nación (Robespierre, 1958 [1793], 9: 506-507).

Robespierre resume estas directrices a insertar en la futura Constitución con una expresión que toma, de nuevo, de Rousseau:

Con ello, habréis resuelto el problema, aún incierto, de la economía [política]⁴⁹ popular: colocar en la virtud del pueblo y en la autoridad del soberano el contrapeso necesario a las pasiones del magistrado y a la tendencia del gobierno a la tiranía (Robespierre, 1958 [1793], 9: 507).

A primera vista, puede resultar sorprendente que, en un discurso sobre la Constitución, se hable de economía política. A la luz de lo que llevamos dicho, puede entenderse un poco mejor. La clave para entender el pasaje está en las dos oposiciones que establece Robespierre, y que están ya en Rousseau. Por un lado, la virtud del pueblo se opone a las pasiones del magistrado. Como ya hemos explicado: la democracia es la única garantía de que el interés general prime sobre los intereses particulares de los gobernantes. Por el otro, la autoridad del soberano, es decir, del pueblo, se opone a la tendencia del gobierno a la tiranía. Es decir: tanto la legislación como la propia ejecución de las leyes deben ser controladas, de forma descentralizada, por las diferentes secciones del pueblo.

Para entender mejor el sentido del párrafo, lo mejor, de todas formas, es acudir a Rousseau, de quien Robespierre toma, como decíamos, la expresión “economía política popular”.

⁴⁹ He añadido la palabra entre corchetes, en base a Robespierre (2007, 11: 455). Es Florence Gauthier quien ha llamado la atención sobre la omisión del adjetivo “política” en las *Obras completas* de Robespierre (Gauthier e Ikni, 1988: 112).

Rousseau es el autor del artículo “Économie ou Œconomie” (1755) de *La Enciclopedia*. En esta entrada —publicada después por separado, con el título “Dicours sur l’économie politique”—, el ginebrino establece una distinción que es fundamental para entender el texto de Robespierre. La economía política, dice, es parte del gobierno, del poder ejecutivo, y únicamente puede obligar a los particulares. Solo el soberano, continúa, tiene poder legislativo, y puede obligar, en consecuencia, al cuerpo de la nación. De esto se sigue que los objetivos del poder ejecutivo, del que la economía política forma parte, son distintos a los objetivos del poder legislativo:

Así como el primer deber del legislador consiste en conformar las leyes a la voluntad general, la primera regla de la *economía* pública consiste en que la administración sea conforme a las leyes (Encyclopédie, 1755, 5: 340).

Los legisladores tienen el deber de no anteponer su voluntad particular a la voluntad general. Ya hemos visto que, para Robespierre, la única garantía de que este deber se cumpla es la democracia. El ejecutivo, en cambio, tiene el deber de no inmiscuirse en el terreno reservado a los legisladores. Debe limitarse a administrar, conforme a lo establecido por las leyes. Dicho brevemente: la gestión económica está subordinada a las decisiones políticas. Rousseau explica esto con una metáfora corporal, en la que es posible que Sieyes se haya inspirado:

El cuerpo político, tomado individualmente, puede ser considerado como un cuerpo organizado, vivo, semejante al del hombre. El poder soberano representa la cabeza. Las leyes y las costumbres son el cerebro, base de los nervios y sede del entendimiento, de la voluntad y de los sentidos, cuyos órganos son los jueces y magistrados. El comercio, la industria y la agricultura son la boca y el estómago, que organizan la subsistencia común. Las finanzas públicas son la sangre, que una sabia *economía*, desempeñando las funciones del corazón, propulsa de nuevo, distribuyendo por todo el cuerpo el alimento y la vida. Los ciudadanos son el cuerpo y las extremidades, que hacen moverse, vivir y trabajar a la máquina, de tal suerte que, si el animal goza de buena salud, no se puede lesionarlo en alguna de sus partes sin que inmediatamente la impresión dolorosa llegue al cerebro (Encyclopédie, 1755, 5: 338).

El soberano, el que tiene el poder de decidir, es la cabeza. Quienes toman las decisiones no son personas particulares, sino las leyes: ellas son el cerebro. Estas leyes se comunican con el exterior a través de los órganos de los sentidos. La metáfora funciona bien para explicar la función de los magistrados, que deben tener buena vista, oído,

tacto y olfato para detectar y abordar los problemas de la sociedad, pero no tanto para ilustrar la función de los jueces, que son más bien, como dice Montesquieu, la boca que pronuncia las palabras de la ley (Montesquieu, 1824 [1748], 1, XI.6: 320). Los diferentes trabajos de la nación son la boca que traga las materias primas, las digiere en el estómago y las hace pasar a la sangre para su distribución. Las finanzas públicas son la sangre que hace posible que los productos de la industria lleguen efectivamente a todos los rincones del cuerpo político. La economía política es el corazón que bombea esa sangre. El tronco y las extremidades, añade Rousseau, los forman el conjunto de los ciudadanos, sin excepción. Ninguno ocupa una posición privilegiada con respecto a los demás. Cualquier daño infringido contra un miembro del cuerpo político, sea rico o pobre, provoca una reacción en el cerebro: la ley es igual para todos.

Lo que nos interesa destacar de la metáfora de Rousseau es que la soberanía está claramente separada de quienes ostentan los cargos públicos. La ley, y no una persona o un grupo de personas, es la cabeza del cuerpo político. Los jueces y magistrados son meros intermediarios entre la ley y el exterior, y no tienen capacidad de decisión fuera de los márgenes marcados por el cerebro. Sucede exactamente lo mismo con la economía política: debe adecuarse a los dictados del poder legislativo. Su función es vital, pero mecánica. Oponiéndose a los fríos cálculos de la economía culta, que hace balance de pérdidas y beneficios mientras el pueblo se muere de hambre, Rousseau identifica la economía con el corazón: su función debe limitarse a asegurar, con ardor y sensibilidad, que el bienestar llegue tanto a la cabeza como a la punta de los dedos del pie.

Es entonces cuando Rousseau establece la distinción entre economía popular y economía tiránica, que después retomará Robespierre:

Al establecer la voluntad general como primer principio de la *economía* pública y como regla fundamental del gobierno, no he creído necesario examinar seriamente si los magistrados pertenecen al pueblo o el pueblo a los magistrados, ni si en los asuntos públicos se debe atender al bien del estado o al de los dirigentes. Hace ya tiempo que esta cuestión ha sido decidida de una manera en la práctica, y de otra distinta según la razón; en general, sería una gran locura esperar que aquellos que de hecho son los amos [*maîtres*] prefirieran un interés distinto al suyo. Parecería adecuado, entonces, dividir la *economía* pública en popular y tiránica. La primera es la

propia de todo estado en el que existe, entre el pueblo y los dirigentes, unidad de interés y de voluntad; la otra existirá necesariamente allí donde el gobierno y el pueblo tengan intereses diferentes y, por consiguiente, voluntades opuestas. Las máximas de esta última han sido inscritas en los archivos a lo largo de la historia y en las sátiras de Maquiavelo. Las otras no se encuentran más que en los escritos de los filósofos que tienen la osadía de reclamar los derechos de la humanidad (Encyclopédie, 1755, 5: 339).

Volvamos al discurso de Robespierre sobre la Constitución. La nueva comunidad política debe intentar acercarse a ese viejo ideal socrático de gobierno de las leyes y no de los hombres:

Se me preguntará, quizás, cómo puedo asegurar la obediencia a las leyes y al gobierno con precauciones tan firmes contra los magistrados. Respondo que la aseguro mucho más, gracias, precisamente, a estas precauciones. Devuelvo a las leyes y al gobierno toda la fuerza que arrebató a los vicios de los hombres que gobiernan y que hacen las leyes.

El respeto que inspira el magistrado depende mucho más del respeto que él mismo tiene hacia las leyes que del poder que usurpa, y la potencia [*puissance*] de las leyes está menos en la fuerza militar que las rodea que en su concordancia con los principios de justicia y con la voluntad general (Robespierre, 1958 [1793], 9: 507-508).

Concluye su discurso con estas bellas palabras:

Legisladores, haced leyes justas. Magistrados, hacedlas ejecutar religiosamente. Que esta sea toda vuestra política, y daréis al mundo un espectáculo desconocido: el de un gran pueblo libre y virtuoso (Robespierre, 1958 [1793], 9: 508).

Robespierre propone a continuación su proyecto de Constitución. Significativamente, tiene tan solo veinte artículos: es más breve que su proyecto de declaración de derechos.

8.4. Excurso sobre la democracia

En el apartado anterior ha aparecido varias veces la palabra ‘democracia’, pero Robespierre no la emplea en su discurso más que una sola vez:

No hay más que un Tribuno del pueblo que yo pueda admitir: el propio pueblo. Es a cada sección de la República francesa a la que devuelvo el poder [*puissance*] del tribuno; y es fácil organizarlo de una manera tan alejada de las tormentas de la democracia absoluta como de la pérdida

tranquilidad del despotismo representativo (Robespierre, 1958 [1793], 9: 500).

Un poco más adelante, Robespierre empezará a darle a la palabra ‘democracia’ un sentido positivo, para denotar justamente aquella comunidad política que hemos descrito hasta ahora. Un justo medio entre el gobierno representativo de los girondinos y los excesos revolucionarios de ciertos actores revolucionarios.

El 14 de junio de 1793, en una intervención sobre la regulación de las Asambleas primarias en la Constitución, Robespierre se muestra contrario a lo que llama “democracia pura”, y que distingue de aquella democracia que, buscando la felicidad general, está moderada por las leyes (Robespierre, 1958 [1793], 9: 557).

Más adelante, en su discurso del 5 de febrero de 1794, “Sobre los principios de moral política que deben guiar a la Convención nacional en la administración interior de la República”, vuelve a referirse a la democracia. Hay quienes, siguiendo a Montesquieu, defienden, frente a los excesos que resultarían de una República democrática, una República aristocrática. Robespierre, en cambio, identifica República y democracia:

Estas dos palabras son sinónimas, a pesar de los abusos del lenguaje vulgar; pues la aristocracia no es más republicana que la monarquía. La democracia no es un estado en el que el pueblo, continuamente reunido, dirige por sí mismo todos los asuntos públicos, y aún menos aquel en el que cien mil fracciones del pueblo, mediante medidas aisladas, precipitadas y contradictorias, deciden la suerte de la sociedad entera: tal gobierno no ha existido jamás, y no podría existir sino para volver a llevar al pueblo al despotismo.

La democracia es un estado en el que el pueblo soberano, guiado por leyes que son obra suya, hace por sí mismo todo lo que puede hacer, y mediante delegados todo lo que no puede hacer por sí mismo (Robespierre, 1967 [1794], 10: 352-353).

Estas consideraciones, que nos pueden parecer hoy intrascendentes, suponen en la época un distanciamiento importante con respecto al significado que se suele atribuir a la palabra ‘democracia’.⁵⁰ El término remite entonces a lo que hoy llamaríamos

⁵⁰ Al final del capítulo segundo nos ocuparemos del cambio de significado que sufre la palabra ‘democracia’ entre finales del XVIII y principios del XIX.

democracia directa. Por eso Robespierre se encarga de precisar que no es un estado en el que el pueblo está constantemente reunido, ni en el que las decisiones las toman las fracciones del pueblo sin una ley común, probablemente en referencia a las secciones. Además, democracia remite fundamentalmente a la Antigüedad. Robespierre rompe con ambas asociaciones, identificando la democracia con un sistema representativo, pero basado en la soberanía popular y con mandatarios controlables y revocables.

Solamente en la democracia —en la medida en que todos son, a la vez, gobernantes y gobernados— hay verdaderos ciudadanos, interesados en la buena marcha de la nación:

Solamente en la democracia el Estado es verdaderamente la patria de todos los individuos que lo componen, y puede contar con tantos defensores interesados en su causa como ciudadanos contiene en su seno (Robespierre, 1967 [1794], 10: 354).

La democracia es una sociedad de iguales, una sociedad en la que se garantizan los derechos de todos:

Los franceses son el primer pueblo del mundo que ha establecido la verdadera democracia, al convocar a todos los hombres a la igualdad y a la plenitud de los derechos del ciudadano (Robespierre, 1967 [1794], 10: 354).

La democracia, en definitiva, es la República: una comunidad política organizada en aras del bien común, y que está en grado de asegurar los derechos naturales de todos sus miembros.

8.5. Las jornadas del 31 de mayo y 2 de junio de 1793

En la *Circulaire de la Société des amis de la liberté et de l'égalité* del 5 de abril, los jacobinos advierten:

¡Amigos, nos han traicionado! ¡A las armas! ¡A las armas! Ha llegado la hora terrible en que los defensores de la Patria deben ganar o hundirse bajo los escombros sangrientos de la República. Francés, tu libertad nunca ha corrido un peligro tan grande (Marat, 1793: 1).

La circular continúa afirmando que los más grandes enemigos del pueblo se encuentran en la propia Convención nacional, antes de terminar con una nueva llamada a las armas.

Marat, en tanto que presidente del club, es el primer firmante del documento. El 13 de abril, la Convención vota a favor de su enjuiciamiento (*mise en accusation*).

El 15 de abril, una petición firmada por 35 de las 48 secciones de París, y por el propio gobierno municipal, pide la suspensión de los 22 diputados más destacados de la Gironda, entre ellos Brissot, Vergniaud, Gensonné, Buzot, Barbaroux, Pétion, Lanjuinais, Valazé y Gorsas. El 24 de abril, Marat es juzgado y absuelto por el Tribunal Revolucionario. Una multitud exultante lo lleva a hombros de vuelta a su asiento en la Convención (Mathiez, 2012: 395).

El 6 de mayo de 1793, un tal Chaumet —que probablemente sea Pierre-Gaspard Chaumette— presenta, ante el Consejo general de la Municipalidad de París, una serie de propuestas para solventar los males que afligen a todos los amigos de la República. Tras una larga discusión, sus propuestas son adoptadas por el Consejo. La cuarta de estas medidas afirma:

Que se presente una petición ante la Convención nacional, reclamando la pronta organización de la instrucción pública, así como de los establecimientos para los pobres, tanto válidos como inválidos. Que se inste a la Convención, además, a encargar a sus comités de agricultura y de comercio la elaboración, en una fecha concreta, de un informe sobre los medios más rápidos y seguros, no de aliviar a los miserables, sino de erradicar la miseria: proporcionando a los jóvenes un recurso para la vejez, y a quienes solamente tienen brazos, coraje y salud, los medios necesarios para emplearlos, de modo que un día puedan convertirse en propietarios (*Le Moniteur Universel*, 9 de mayo de 1793).

El 21 de mayo se crea la Comisión Extraordinaria de los Doce, con la que los girondinos intentan contrarrestar esta creciente oposición de las secciones parisinas y de los *montagnards*. La crisis económica, la guerra y las actuaciones arbitrarias de esta Comisión tensan cada vez más la situación en la capital.

El 24 de mayo se publica el número 239 del *Père Duchesne*. A la cabeza del periódico se anuncia:

La Gran Denuncia del Padre Duchesne a todos los *sans-culottes* de los departamentos, sobre las tramas formadas por los *Brissotins*, los *Girondins*, los *Rolandins*, los *Buzotins*, los *Pétionistes*, y todas las jodidas secuelas de los cómplices de Capet y de Dumouriez, para masacrar a los honestos

[*braves*] *montagnards*, a los *jacobins*, a la Municipalidad de París, con el fin de dar el golpe de gracia a la libertad y restaurar la monarquía. Sus consejos a la buena gente [*braves lurons*] de los suburbios, para desarmar a todos los imbéciles [*viédases*] que mean helado en plena ola de calor [*pissent le verglas dans la canicule*], y que, en lugar de defender la República, buscan prender la guerra civil entre París y los departamentos (Buche y Roux, 1836, 27: 208).

Este encabezamiento es una buena muestra de los dos bandos que se enfrentan en la capital durante la última fase de la revolución. El Padre Duchesne se dirige a los *sans-culottes* de París, y a sus homólogos en los suburbios y en las provincias, y lo hace para denunciar a todos aquellos que, oponiéndose a los parlamentarios de la Montaña, al club de los jacobinos y al gobierno municipal, pretenden acabar con la libertad republicana. Son aquellos que, dice el periódico, pretenden restaurar la monarquía, sea en su forma tradicional, sea en su forma constitucional o reformada. La primera la representa el difunto ciudadano Louis Capet —con ese nombre había sido rebautizado el monarca con la llegada de la República, pues la Casa de los Borbones pertenece a la dinastía de los Capetos—, la segunda la promueven mandatarios como el general Dumouriez, quien, tras dar un golpe fallido, había huido al extranjero junto con el duque de Chartres —que pronto se convertirá en duque de Orleáns y que será, entre 1830 y 1848, el rey de los franceses—. Al lado de estos monárquicos están también las distintas familias de los girondinos, quienes, a pesar de ser hostiles al rey, quieren la República únicamente para controlar mejor la situación y excluir al pueblo de la esfera pública. Su fracasada política bélica les vincula, además, a la figura del general desertor. La diatriba de Hébert termina con estas palabras:

Honestos *sans-culottes*, vuestros enemigos son audaces solamente porque os quedáis de brazos cruzados; despertad, joder; levantaos, y los veréis a vuestros pies [...] Si os dormís todavía más, temed despertaros siendo esclavos, joder (Buche y Roux, 1836, 27: 211-212).

Ese mismo día, Hébert es detenido por orden de la Comisión de los Doce. Poco después, el 29 de mayo, la Convención aprueba el texto definitivo del “proyecto girondino” de declaración de derechos, destinado a encabezar el texto constitucional. Como ya hemos señalado, está elaborado en base al proyecto de Condorcet, aunque en él desaparece toda mención a los derechos naturales del hombre, hablándose únicamente

de los derechos del hombre en sociedad. El texto durará poco: se avecina una nueva insurrección.

En la mañana del 31 de mayo estalla la sublevación de los *sans-culottes* de París. Por la tarde, los peticionarios de las secciones y de la municipalidad se presentan ante la Convención, reclamando el enjuiciamiento de los 22 diputados girondinos y de la Comisión de los Doce, así como de los ministros Lebrun y Clavière. Piden también la creación de un ejército revolucionario central; la fijación del precio del pan, en toda la República, a 3 *sous* la libra (es decir: unos 1,50 euros actuales por cada medio kilo de pan), gracias a un impuesto sobre los ricos; la expulsión de todos los nobles que ocuparan puestos de mando en el ejército; la creación de talleres de armamento para pertrechar a los *sans-culottes*; la depuración de las administraciones; la detención de los sospechosos; la exclusividad provisional del derecho de voto en favor de los *sans-culottes*; y la distribución de ayudas públicas a los padres de los “defensores de la patria”, a los ancianos y a los inválidos (Mathiez, 2012: 405). Al término de la jornada, la Convención suprime la Comisión de los Doce y aprueba compensar con dos libras diarias (unos 20 euros) a los trabajadores en armas.

Los *sans-culottes* no están satisfechos con estas concesiones. La noche del 1 al 2 de junio, los insurgentes detienen a madame Roland y a otros jefes girondinos, y después ordenan a la Guardia nacional, dirigida por Hanriot, que rodee la Convención. El 2 de junio, domingo, una masa de trabajadores armados ocupa las Tullerías. En un momento de la jornada, los diputados intentan abandonar el parlamento, pero los insurgentes no se lo permiten. Finalmente, a proposición del robespierrista Couthon, la Convención vota la recusación de los diputados girondinos, con la condición de que queden bajo arresto domiciliario. En las semanas siguientes muchos de ellos huyen de París y se dirigen a los departamentos, donde cuentan con más apoyos que en la capital.

Si los *feuillants* habían perdido el poder el 10 de agosto de 1792, los girondinos lo pierden el 2 de junio de 1793. Echa a andar la Convención *montagnarde*.

Tras la caída de los girondinos, el club de los *cordeliers* se divide en dos grupos. Por un lado, los exagerados o hébertistas, partidarios de Jacques-René Hébert y su periódico *Le Père Duchesne*. Por el otro, los indulgentes o dantonistas, partidarios de Georges-

Jacques Danton (que pertenece también al club de los jacobinos). En diciembre de 1793, estos últimos publican el periódico *Le Vieux Cordelier*, dirigido por Camille Desmoulins, desde el que responden a las acusaciones de moderantismo y corrupción vertidas contra ellos por los hébertistas. Al tiempo que se produce esta confrontación, los *sans-culottes* se vuelven cada vez más importantes en el gobierno de las secciones de la capital. Dentro de ellos se puede distinguir a un grupo especialmente exaltado, pero de límites borrosos, al que se suele conocer como los *enragés*, y entre los que ejerce gran influencia el cura Jacques Roux. Por su parte, en la Convención, y en las distintas instituciones de gobierno, los *montagnards* y los jacobinos tienen ahora un papel preponderante. Dentro de estos, Robespierre y sus partidarios se oponen tanto al ateísmo militante de los hébertistas, como a la defensa de la democracia directa y el tono amenazante de los *enragés*. Se enfrentan, a su vez, a los dantonistas, sobre los que pesan sospechas de intriga y de corrupción.

Este es el cuadro general de las tensiones en el seno de los revolucionarios en la fase más exaltada de la Revolución. Todos ellos tienen en frente, no lo olvidemos, a los contrarrevolucionarios de diverso signo, tanto dentro como fuera de Francia. En lo que sigue, nos ocuparemos de la forma en que los *montagnards* intentaron poner en marcha su plan de legislación y gobierno, entre la Escila de la democracia absoluta y la Caribdis de la contrarrevolución aristocrática. No entraremos —porque no es relevante para nuestro relato— en el detalle de las disputas que acabamos de señalar. Son enfrentamientos que tendrán, como es sabido, un final trágico.

8.6. La Declaración de derechos de 1793

Un Comité de salvación pública (*Comité de salut public*) había sido creado en abril para controlar al Consejo ejecutivo y hacer frente a la guerra. Originalmente estaba formado por nueve diputados, entre los que destacan Barère (de la Llanura) y Danton (*montagnard*). El 30 de mayo se unen al mismo cinco nuevos diputados, encargados de proseguir con la elaboración de la Constitución. La composición de este Comité constitucional es una buena muestra de la pérdida de peso político de los girondinos en la víspera de la insurrección del 31 de mayo. Lo componen Héroult de Séchelles (*montagnard* próximo a Danton), Couthon, Saint-Just (ambos *montagnards* próximos a

Robespierre), Ramel-Nogaret⁵¹ y Mathieu-Mirampal (ambos diputados de la Llanura y alejados de la Montaña). Tras la insurrección, es este mismo comité (de cuyas deliberaciones se sabe poco) el que se encarga de elaborar la Constitución de 1793, que difiere notablemente del proyecto girondino. El nuevo texto ve la luz en menos de un mes: la Constitución se aprueba el 24 de junio, quedando en suspenso hasta el fin de la guerra. Se guarda simbólicamente en un arca de madera de cedro, a los pies de la presidencia de la Convención.

La Declaración de derechos que encabeza el texto tiene 35 artículos. Está precedida de un preámbulo, en el que se aprecia la influencia intelectual de Robespierre:

El pueblo francés, convencido de que el olvido y el desprecio de los derechos naturales del hombre son las únicas causas de las desgracias del mundo, ha decidido exponer, en una declaración solemne, estos derechos sagrados e inalienables, a fin de que todos los ciudadanos, pudiendo comparar en todo momento los actos del gobierno con el objetivo de toda institución social, no se dejen jamás oprimir ni envilecer por la tiranía; a fin de que el pueblo tenga siempre ante los ojos las bases de su libertad y de su bienestar; el magistrado, la regla de sus deberes; y el legislador, el objeto de su misión.

El artículo 16 de la declaración sigue reconociendo el derecho a la propiedad en términos absolutos, aunque lo vincula con el trabajo (a diferencia del proyecto de Condorcet y del girondino). El 17 reconoce la libertad de trabajo (igual que los proyectos anteriores). El 18 suprime el estado de domesticidad (abriendo así el paso a la abolición de la esclavitud). El 19 subordina la propiedad privada a las necesidades públicas (igual que los proyectos anteriores):

XVI. El derecho de propiedad es aquel que tiene todo ciudadano de disfrutar y de disponer a su antojo [*à son gré*] de sus bienes, de sus rentas, del fruto de su trabajo y de su industria.

XVII. Ninguna clase de trabajo, de cultivo, de comercio, puede estar prohibida a la industria de los ciudadanos.

XVIII. Todo hombre puede ofrecer [*engager*] sus servicios, su tiempo; pero no puede venderse ni ser vendido; su persona no es una propiedad alienable.

⁵¹ No confundir con Jean-Pierre Ramel.

La ley no reconoce ningún tipo de servidumbre [*domesticité*]; solamente puede existir un compromiso de tareas y reconocimiento [*de soins et de reconnaissance*] entre el hombre que trabaja y el que lo emplea.

XIX. Nadie puede ser privado de la mínima porción de su propiedad sin su consentimiento, salvo cuando lo exija la necesidad pública legalmente constatada, y a condición de una justa y previa indemnización.

La fiscalidad de la que se habla en el artículo 20 no es progresiva, a diferencia de lo que había reclamado Robespierre. El artículo 21 reconoce el derecho a la asistencia, que se vincula explícitamente al trabajo (a diferencia del proyecto de Condorcet y del girondino):

XXI. La asistencia pública [*secours publics*] es una deuda sagrada. La sociedad debe la subsistencia a los ciudadanos desgraciados, sea procurándoles trabajo, sea asegurando los medios de existencia a aquellos que no están en condiciones de trabajar.

Hay aquí una diferencia de tipo formal con respecto a la Constitución de 1791: la asistencia se incluye entre los derechos del hombre y del ciudadano, frente a su anterior carácter de “disposición fundamental”. Más allá de esto, no se puede decir que haya novedades relevantes en cuanto al contenido del derecho. Aunque la asistencia pública se entiende como una “deuda sagrada” de la sociedad con los pobres, se sigue centrando solamente en una parte de la población. Por lo tanto, la provisión de trabajo es, una vez más, una ayuda dirigida a los más pobres, no un derecho universal.

En resumen: estrictamente, no puede hablarse de reconocimiento del derecho al trabajo en las Constituciones de 1791 o 1793, a pesar de las referencias explícitas a la “provisión de trabajo”, ya que esta provisión se entiende como una ayuda focalizada en la población más pobre: es la forma de asegurar el derecho a la asistencia a quienes no están en grado de realizar por sí mismos el derecho-deber a integrarse en la sociedad a través de su trabajo.

8.7. La Convención *montagnarde*

En un período corto y muy turbulento, los *montagnards* emprenden una lectura radical de la Constitución de 1793, esforzándose por garantizar su aplicación.⁵² Están apoyados por la municipalidad de París, encabezada por el alcalde Pache desde finales de febrero (véase Larne, 2007), y empujados por el movimiento popular de la capital. Empleando la expresión de Robespierre de la que ya hemos hablado antes, se puede decir que se inicia, desde entonces, un programa de “economía política popular”. Como veremos, es un programa ante todo legislativo, que encuentra numerosos problemas para ejecutarse de manera adecuada.

El 10 y 11 de junio, se aprueba el *Décret concernant le mode de partage des biens communaux*. El artículo 1 de la primera sección afirma:

Los bienes comunales [*biens communaux*], ya se refieran a la tierra o al producto [*sur la propriété ou le produit*], son aquellos sobre los cuales todos los habitantes de una o más comunidades [*communes*], o de una sección de una comunidad, tienen un derecho común (Duvergier, 1834, 5: 325).

El artículo 3 permite el *partage* —la división y reparto— de los bienes comunales, aunque los artículos siguientes establecen algunas excepciones. El artículo 2 de la segunda sección indica que los propietarios que no habiten en la localidad no tienen derecho a una parte de la división. El artículo 1 de la tercera sección precisa que el reparto es facultativo, y los artículos siguientes señalan la forma en que cada comunidad decidirá, votando, si mantiene los bienes comunales o los divide.⁵³

El 23 de junio de 1793, a proposición de Jacques-Nicolas Billaud-Varenne, la Convención aprueba un decreto que abole la ley marcial (Duvergier, 1834, 5: 351). Es difícil saber si esta derogación afecta también a la ley Le Chapelier. Es posible que solo se considerara abrogado el artículo 8 de la ley, que es el que hace referencia a la ley

⁵² El análisis clásico sobre la política social de la Convención *montagnarde* es Mathiez (1927). Sobre la teoría que está detrás de este programa político y social, véase Jean-Pierre Gross (2000).

⁵³ Un análisis de este decreto, incluyendo una explicación de sus antecedentes —principalmente el decreto del 28 de agosto de 1792—, así como de su posterior derogación durante el Directorio, puede encontrarse en Bosc (2017: 766-769).

marcial contra las multitudes sediciosas. En el próximo capítulo nos ocuparemos de esta cuestión.

El 17 de julio se aprueba el *Décret qui supprime sans indemnité toutes redevances ci-devant seigneuriales et droits féodaux, même ceux conservés par le décret du 25 août 1792*. El artículo 1 establece la abolición sin indemnización de todas las prerrogativas señoriales y derechos feudales, mientras que el artículo 6 regula el proceso para la destrucción de las escrituras que los acreditaban hasta entonces (Duvergier, 1825, 6: 24-28). Muchos arrendatarios se convierten entonces en pequeños propietarios.

El 4 de mayo, recordemos, se había aprobado la primera ley del *maximum*, que establecía un tope para el precio del grano. Al fijarse el precio por departamentos, las diferencias de precios acaban favoreciendo la especulación. A esta carencia en la redacción de la ley se suman los problemas en su aplicación.

El 26 y 28 de julio se aprueba un decreto contra los acaparadores. El artículo primero hace del acaparamiento un crimen capital, y el segundo lo define como el hecho de sustraer a la circulación mercancías y productos de primera necesidad (Duvergier, 1825, 6: 68). Tras largos debates, en los que Robespierre interviene activamente, en septiembre se mejoran las leyes sobre el *maximum*. El 11 de septiembre se promulga el *Décret qui fixe un maximum du prix des grains, farines et fourrages, et prononce des peines contre l'exportation* (Duvergier, 1825, 6: 197). El 29 de septiembre se aprueba el *Décret qui fixe le maximum du prix des denrées et marchandises de première nécessité* (Duvergier, 1825, 6: 239). Esta última suele conocerse como ley del *maximum general*. Afecta tanto a los bienes de consumo como a las materias primas que los artesanos emplean en sus talleres, y también a los salarios.

El 4 y 5 de septiembre se producen protestas populares por el alto precio y la escasez de subsistencias. Desde el inicio, los representantes del movimiento popular entran en contacto y son apoyados por la municipalidad de París. Como explica Ladjouzi, estas jornadas son una buena muestra de la unión, a pesar de las tensiones, entre el movimiento *sans-culotte* de la capital y las instituciones, tanto a nivel municipal como nacional. Muestra también que no fue la ausencia de leyes lo que creó el problema de la escasez de subsistencia, sino precisamente la inaplicación de las mismas. En un contexto de

guerra civil y exterior, la inexistencia de un poder ejecutivo controlable y operante a través de medios ordinarios será, precisamente, el principal problema de la Convención *montagnarde*.

El 26 de febrero y 3 de marzo de 1794, Saint-Just interviene en la Convención en nombre del Comité de salvación pública (*Comité de salut public*) y del Comité de seguridad general (*Comité de sûreté générale*). Lo hace para presentar un informe sobre las personas encarceladas y proponer medidas en relación a sus bienes. Finalmente, las conocidas como *Lois de ventôse an II* establecen la distribución entre los indigentes de los bienes expropiados a los enemigos de la Revolución. Se lleva a cabo, por medios expeditivos, aquella idea de la que ya habíamos hablado brevemente a propósito del Comité de mendicidad. En su presentación, Saint-Just pronuncia la famosa frase:

Abolid la mendicidad, que deshonra a un Estado libre; las propiedades de los patriotas son sagradas, pero los bienes de los conspiradores están ahí para todos los desgraciados. Los desgraciados son las potencias de la tierra; tienen derecho a hablar como maestros a los gobiernos que los ignoran (Saint-Just, 2004 [1794]: 668).⁵⁴

Mientras tanto, se retoma la asistencia a los válidos, interrumpida durante la fase anterior de la Revolución. El 15 de octubre de 1793 se aprueba el *Décret contenant des mesures pour l'extinction de la mendicité* (Duvergier, 1825, 6: 283). Se establece un sistema de obras públicas y se retoma la represión de la mendicidad.

El 11 de mayo de 1794, Bertrand Barère de Vieuzac —colaborador de La Rochefoucauld-Liancourt en el Comité de mendicidad—, en nombre del Comité de salvación pública, presenta en la Convención un informe titulado “Sur les moyens d’extirper la mendicité dans les campagnes, et sur les secours que doit accorder la République aux Citoyens indigens”. En base a este informe de Barère, el 11 y 16 de mayo se aprueba el *Décret qui ordonne la formation d’un livre de la bienfaisance nationale* (Duvergier, 1825, 7: 199). Se abrirá un registro en cada departamento, destinado a proporcionar ayuda a los necesitados en el campo. El decreto se ocupa de

⁵⁴ Una buena introducción al pensamiento de Saint-Just puede encontrarse en la selección de textos de Carlos Valmaseda (2016).

los inválidos y ancianos, las mujeres viudas o con hijos a su cargo, y también de los enfermos.

En definitiva: en este corto período de gobierno *montagnard* —entre junio de 1793 y julio de 1794— se pone en marcha un programa de economía política popular, cuyo objetivo prioritario es aproximarse a una sociedad en el que esté garantizado el derecho a la existencia de todos. La propiedad, de acuerdo con esta lógica, es una cosa pública, que debe ser configurada por la República, de forma que se aseguren los derechos de todos. Esta concepción social de la propiedad se apoya sobre cuatro patas. La primera es la extensión de la pequeña propiedad privada fundada en el trabajo personal. La segunda es la ampliación y desarrollo de los bienes de dominio público, con vistas a la creación de un sistema educativo y de protección social. La tercera es la garantía de los derechos de uso de los bienes comunes. La cuarta es la regulación del precio de las subsistencias, al considerarse que los recursos indispensables para llevar una vida digna —incluyendo no solo los productos de primera necesidad, sino también los instrumentos necesarios para el desarrollo del propio trabajo— son también bienes comunes (Bosc, 2019: 151-158).

Una valoración ajustada de los resultados es complicada. A las dificultades que nos pone la propia época —fuerte crisis económica, endurecimiento de la oposición interna ante la radicalización de la Revolución, guerra contra las potencias absolutistas—, se suman las controversias historiográficas y las disputas ideológicas. Lo que he intentado mostrar, simplemente, es el contexto en el que surge y se aplica la “economía política popular” teorizada por Robespierre. El ideal no es una igualdad niveladora, ni la supresión de la propiedad privada y el comercio, sino la igual libertad, y la subordinación de la propiedad y el comercio a la garantía de los derechos de todos. Se trata de acercarse a una sociedad, en la que, según la expresión de Rousseau, todos tengan lo suficiente y nadie tenga demasiado. Esta concepción económico-política nos interesa porque, tomada en conjunto, anticipa muchos de los temas que giran en torno a la reclamación, desarrollada en las décadas siguientes, del “derecho al trabajo”.

9. La reacción de Termidor

9.1. Gracchus Babeuf, Boissy D'Anglas y Thomas Paine

La reacción iniciada el 27 de julio de 1794 (el 9 de termidor del año II), a la que sigue la ejecución de Robespierre al día siguiente, pone fin al programa de “economía política popular” de los *montagnards*. El 24 de diciembre, la nueva Convención vota un decreto que abole el *maximum* (Duvergier, 1825, 7: 444). La medida coincide con un invierno especialmente frío y nevoso, que dificulta la llegada de suministros a las ciudades, con lo que al alza de los precios se suma una importante crisis de subsistencias.

Veamos lo que escribe entonces François Noël Babeuf (conocido como Gracchus Babeuf), en el número 29 de su periódico *Le Tribun du Peuple, ou Le Défenseur des Droits de l'Homme*:

Distingo dos partidos diametralmente opuestos en su sistema y en su plan de administración pública. [...] Creo desde luego que los dos quieren la república, pero cada uno la quiere a su manera. El uno la desea burguesa y aristocrática; [...] quiere la república de un millón, que fue siempre el enemigo, el dominador, el cobrador [*l'exacteur*], el opresor, la sanguijuela de los otros veinticuatro millones; del millón que se deleita desde hace siglos en la ociosidad, a expensas de nuestros sudores y de nuestros trabajos; [...] el segundo partido quiere para todos no solamente la igualdad de derecho, la igualdad en los libros, sino también una honesta abundancia: la suficiencia, legalmente garantizada, de todas las necesidades físicas, de todas las ventajas sociales, como retribución justa e indispensable por la parte de trabajo que cada uno aporta a la tarea común (*Le Tribun du Peuple*, del 21 de diciembre de 1794 al 8 de enero de 1795: 263).

Babeuf habla de garantizar mediante leyes la existencia social a toda la población, en línea con Robespierre. La principal diferencia está, quizás, en que el tribuno del pueblo intensifica la contraposición entre aquellos que contribuyen con su trabajo al bienestar común y aquellos que se enriquecen a costa del trabajo de los primeros. Una retórica que, recordemos, ya había sido desplegada por Sieyes al inicio de la Revolución, y que nos volveremos a encontrar en el socialismo del siglo XIX.

La nueva República burguesa y aristocrática no tarda en recuperar los medios represivos que ya conocemos. A propuesta de Sieyes, el 21 de marzo de 1795 se aprueba un *Décret*

contenant des mesures répressives des attentats contre les personnes, les propriétés, le gouvernement et la représentation nationale. En el artículo 4, que habla de las medidas a tomar contra un *attroupement séditieux*, vuelven a aparecer los tres avisos previos a la actuación de las fuerzas armadas (Duvergier, 1825, 8: 62). Todo indica que, aun sin el nombre, estamos ante el restablecimiento de la ley marcial.

Orden y defensa de la propiedad: estas son las máximas en las que se basan ahora las leyes del parlamento y las actuaciones del gobierno. El discurso del diputado Boissy D'Anglas, el 23 de junio de 1795 en la Convención, es una buena muestra del espíritu termidoriano que se implanta después de la derrota de los *montagnards*. En él se pueden reconocer tres de las principales características del nuevo conservadurismo: la disociación entre la igualdad ante la ley y la igualdad material, la propiedad de la tierra y la capacidad intelectual como elementos fundantes del sistema político y social, y el rechazo del discurso de los derechos naturales del hombre.

La igualdad civil, en efecto, es todo lo que un hombre razonable puede exigir. La igualdad absoluta es una quimera; para que pudiera existir, tendría que darse, a su vez, una igualdad completa en el espíritu, la virtud, la fuerza física, la educación y la fortuna de todos los hombres.

[...] Debemos ser gobernados por los mejores; los mejores son los más instruidos y los más interesados en el mantenimiento de las leyes. Con muy pocas excepciones, estos hombres solo se encuentran entre aquellos que, poseyendo una propiedad, están apegados al país que la contiene, a las leyes que la protege, a la tranquilidad que la conserva, y que deben a esta propiedad y a holgura que ella da, la educación que los ha hecho capaces de discutir con sagacidad y exactitud las ventajas y los inconvenientes de las leyes que determinan la suerte de su patria. El hombre sin propiedad, por el contrario, necesita un esfuerzo constante de virtud para interesarse por el orden, que no le reporta nada, y para oponerse a los movimientos que le dan alguna esperanza. Hay que suponer combinaciones muy finas y profundas para que este prefiera el bien real al bien aparente, el interés del porvenir al interés inmediato. [...]

Un país gobernado por los propietarios está en el orden social; el país donde los no propietarios gobiernan está en el estado de la naturaleza (Boissy D'Anglas, 1795: 27-28).

En línea con las ideas de Boissy D'Anglas, la Constitución aprobada el 22 de agosto de 1795 —sin que exista, previamente, una Asamblea constituyente facultada para ello—, establece, en su artículo 35, un sufragio altamente censitario. Los artículos 360 y

siguientes, sobre los que volveremos en el próximo capítulo, limitan el derecho de asociación y otros derechos políticos. El artículo 366 establece que toda multitud desarmada (*attroupement*) podrá ser disipada mediante el despliegue de las fuerzas armadas. Como dice Gauthier (2014: 302), la ley marcial adquiere rango constitucional.

Ese invierno, en el que la crisis de subsistencias continúa, se organiza la que será conocida como Conjunción de los Iguales. Este intento insurreccional ejercerá una importante influencia en los movimientos revolucionarios y socialistas del siglo siguiente, a raíz de la publicación, por parte de Filippo Buonarroti (implicado él mismo en la conjunción), de la obra *Conspiration pour l'égalité dite de Babeuf, suivie du procès auquel elle donna lieu, et des pièces justificatives*. Aparecido en Bruselas en 1828, el libro vuelve a editarse en París en 1830.

Detengámonos brevemente en la conjunción. El objetivo principal de los insurgentes acabar con la crisis de subsistencias, así como volver a poner en vigor la Constitución de 1793. Para este fin, Babeuf y sus compañeros crean una organización clandestina. El plan consiste en tomar el poder en París, como primer paso de una insurrección popular en el conjunto de Francia. Su estrategia, a diferencia de lo que a veces se ha dicho, no es puramente conspirativa. Los conjurados lanzan una campaña pública de propaganda y agitación, dirigida a las clases populares y al ejército. Solamente después, y como paso final, se debía producir un levantamiento para derrocar al Directorio.⁵⁵

En el número 35 de *Le Tribun du Peuple*, Babeuf publica el que será conocido como “Manifiesto de los plebeyos”. Se trata de una carta abierta a Fouché de Nantes, fechada el 8 de noviembre de 1795. El comienzo de este escrito es una buena muestra de que Babeuf es enemigo de toda táctica basada en el secretismo y la intriga. En el escrito queda claro, también, que el objetivo perseguido —que Babeuf precisa con referencias a Tiberio Graco, Licurgo, Jesucristo, Rousseau, Diderot, Robespierre o Saint-Just— está

⁵⁵ El Directorio reemplaza a la Convención el 26 de octubre de 1795, como consecuencia inmediata de la aprobación de la nueva Constitución.

alejado de toda forma de igualitarismo vulgar (*Le Tribun du Peuple*, 30 de noviembre de 1795: 56-93).⁵⁶

El 30 de marzo de 1796 se constituye un directorio de insurrectos, formado por Pierre-Antoine Antonelle, Babeuf, Robert François Debon (llamado *Bedon*), Filippo Buonarroti, Agustín Darthé, Félix Lepeletier (llamado *Filipe le Rexellet*) y Sylvain Maréchal. Este último escribe, entonces, el que suele ser conocido como “Manifiesto de los Iguales”. Sin embargo, el directorio se opone a su distribución, al no aprobar algunas de las expresiones contenidas en el mismo (Buonarroti, 1828, 1: 115).

En efecto, el igualitarismo de este escrito —que ejerce una influencia considerable en el babuvismo del siglo XIX— es, en ocasiones, un tanto vulgar o exagerado, y se puede decir que no casa bien con las ideas de Babeuf. Veamos algunas de sus ideas centrales. La defensa de la igualdad es su hilo conductor:

Desde tiempo inmemorial se nos repite de manera hipócrita que *los hombres son iguales*; y desde tiempo inmemorial la más degradante y monstruosa desigualdad pesa insolentemente sobre el género humano (Buonarroti, 1828, 2: 130).

La igualdad, proclamada en teoría, no se ha realizado nunca en la práctica:

Desde que hay sociedades civiles, el más bello patrimonio del hombre es reconocido sin contradicción, pero aún no ha podido realizarse ni una sola vez: la igualdad no ha sido más que una bella y estéril ficción de la ley (Buonarroti, 1828, 2: 131).

Añade Maréchal, irónicamente:

Hoy, cuando es reclamada con voz más fuerte, se nos responde: ¡callaos, miserables! La igualdad de hecho no es más que una quimera; contentaos

⁵⁶ En este manifiesto hay expresiones que, en mi opinión, han tenido que influir en la crítica a la propiedad de Proudhon, de la que hablaremos en el capítulo siguiente. La famosa provocación de Proudhon, “la propiedad es el robo”, se parece mucho a estas palabras de Babeuf: “Probaremos que la tierra no es de nadie, sino que es de todos. Probaremos que todo aquello que un individuo acapara más allá de lo que necesita para alimentarse, es un robo social” (Babeuf, 1795: 102). La pretensión fundamental del libro de Proudhon es demostrar que, a pesar de que todos digan que la igualdad de condiciones es imposible, es la propiedad lo que es imposible. Babeuf dice: “La *igualdad de hecho* no es una quimera” (Babeuf, 1795: 82), y más adelante añade: “la superioridad de talentos y de industria no es más que una quimera” (Babeuf, 1795: 102).

con la igualdad condicional: sois todos iguales ante la ley. Chusma, ¿qué más necesitas? (Buonarroti, 1828, 2: 131).

La igualdad ante la ley debe completarse con la igualdad real. Solo entonces se alcanzará una sociedad justa:

La revolución francesa no es más que la precursora de una revolución mucho más grande, mucho más solemne, y que será la última (Buonarroti, 1828, 2: 131).

El igualitarismo de Maréchal llega hasta el punto de afirmar:

¡Perezcan, si es preciso, todas las artes, mientras nos quede la igualdad real! (Buonarroti, 1828, 2: 132).

En cualquier caso, hay otros fragmentos del manifiesto que están en línea con las ideas de Babeuf. Para asegurar la igualdad real, hay que reconocer, por un lado, que la tierra no es de nadie, es decir, que es un bien común por naturaleza. Hay que reconocer también, por el otro, que los frutos del trabajo son de todos, es decir, que deben ser repartidos de forma que nadie carezca de lo necesario.

La ley agraria o el reparto de los campos fue el deseo irreflexivo de algunos soldados sin principios, de algunas hordas movidas más por su instinto que por la razón. ¡Nosotros vamos hacia algo más sublime y más equitativo, el *bien común* o la *comunidad de bienes*! No más propiedad individual de las tierras, *la tierra no es de nadie*. Reclamamos, queremos, el disfrute comunal de los frutos de la tierra: *los frutos son de todo el mundo* (Buonarroti, 1828, 2: 133).

Justo al contrario de lo que sucede ahora, cuando la tierra es apropiada privadamente, y en consecuencia la gran mayoría se ve obligada a trabajar en beneficio de los propietarios:

Declaramos que no podemos soportar por más tiempo que la inmensa mayoría de los hombres trabaje y sude al servicio, y para el disfrute [*pour le bon plaisir*], de la más ínfima minoría (Buonarroti, 1828, 2: 133).

Aunque el manifiesto de Maréchal se confunde en el siglo XIX con la doctrina de Babeuf, lo cierto es que el programa oficial de la conjuración es otro distinto. El 9 de abril de 1796 se publica “Analyse de la doctrine de Babeuf, proscrit par le Directoire

exécutif pour avoir dit la vérité”, un conjunto de 15 tesis que los conjurados hacen pegar en los muros de París. Los primeros cinco puntos del programa dicen así:

1. La naturaleza ha dado a cada hombre un derecho igual al disfrute de todos los bienes.
2. El objetivo de la sociedad es defender esta igualdad, a menudo atacada por el fuerte y el malvado en el estado de naturaleza, y aumentar, a través del concurso de todos, los goces comunes.
3. La naturaleza ha impuesto a cada uno la obligación de trabajar; nadie puede, sin crimen, sustraerse al trabajo.
4. Los trabajos y los goces deben ser comunes a todos.
5. Hay opresión cuando uno se agota en el trabajo y carece de todo, mientras otro nada en la abundancia sin hacer nada (Buonarroti, 1828, 2: 137-144).⁵⁷

En los dos primeros puntos, la línea argumental es muy similar a la del republicanismo *montagnard*, solo que ahora el énfasis se pone en la “igualdad”, más que en los derechos del hombre y del ciudadano, debido a que ya se tiene constancia de que estos, tal como han sido configurados por la Constitución de 1795, son compatibles con la opresión de una parte de la población sobre otra. La tesis cuarta apunta a la necesidad de configurar de una forma igualitaria tanto la producción como la distribución de los bienes. Eso significa que todos tienen la obligación de producir para el bien común (tercera tesis), y que a nadie le puede faltar lo necesario para llevar una vida digna (tesis primera y segunda). El quinto punto constata, en cambio, que las sociedades actuales no organizan el trabajo, ni distribuyen sus frutos, de una forma igualitaria: aquellos que sufren las mayores cargas reciben a cambio la recompensa menor.

Poco después de la publicación de este programa, la conjuración fracasa. El militar Georges Grisel, implicado en las actividades insurreccionales, acaba denunciando a sus compañeros ante las autoridades. Babeuf es arrestado el 10 de mayo de 1796, y ejecutado un año después.

⁵⁷ Cito estas tesis sin las “pruebas” y “explicaciones” que Buonarroti incluye en su edición.

Durante el mismo invierno en el que se fragua la fracasada Conjunción de los Iguales, Thomas Paine escribe su panfleto *Agrarian justice*. Publicado al año siguiente (1797), es inmediatamente traducido al francés. Una sociedad no es justa, dice Paine, si quienes la componen no tienen los medios para vivir dignamente. Para solventarlo, propone la creación de un fondo nacional, gracias a un impuesto sobre la herencia. Este permitiría asignar una renta básica a todos, ya fueran ricos o pobres, y sin pedir nada a cambio (Paine, 2017 [1797], 40).⁵⁸

Una de las razones que mueven a Paine a escribir este panfleto es su decepción ante la Constitución francesa de 1795. Sus tomas de posición en la Convención, durante el verano del 95, le habían valido ya la oposición frontal de las personas más influyentes de la nueva República burguesa (Bosc, 2016: 11-79). Su panfleto sobre la justicia agraria puede entenderse como una última apelación a la *República* francesa que, habiéndose olvidado de la salvaguarda de la *res publica*, se dirige ya, irremediabilmente, hacia un gobierno de élites y para las élites.

Los termidorianos —recuérdese la cita de Boissy d'Anglas— consideran que las sociedades tienen como función principal asegurar la propiedad, y en consecuencia entienden que solo los propietarios tienen verdadero interés en la buena marcha de la nación, y que solo ellos deben ser electores. Frente a ellos, Paine es, en esos años, el heredero del republicanismo de Robespierre (Bosc, 2016: 213-273). Es el continuador de un discurso que, sin ser hostil a la propiedad ni al comercio, antepone a su desarrollo la garantía de los derechos del hombre. Un discurso que, precisamente por considerar

⁵⁸ Hay similitudes notables —en los términos empleados, en el tipo de argumentación y en las propuestas— entre este panfleto de Paine y las ideas de Fourier. Veámoslo con más detalle. Cuando los hombres son cazadores y pastores, dice Paine, la tierra es la propiedad común de la especie humana. La cosa se complica con el desarrollo de la agricultura, porque a este derecho primitivo de todos se superpone el derecho de los cultivadores, que han mejorado la calidad de la tierra. Este es el origen de la propiedad privada. En el estado de civilización, continúa, buena parte de los habitantes han sido desposeídos de su derecho natural: carecen por completo de propiedad. Así las cosas, la sociedad debe encargarse de suministrar una indemnización que se corresponda con el derecho perdido. No es una cuestión de caridad, precisa Paine, sino un asunto de derechos. Su garantía, añade, va en interés de los propietarios y desposeídos por igual. En cuanto a la parte propositiva, Paine defiende —sin negar la legitimidad de la propiedad adquirida a través del trabajo personal— que todos tengan asegurado un mínimo, independientemente de la aportación de cada uno. Todas estas ideas están presentes, de una manera u otra, en Fourier, como tendremos ocasión de comprobar en el próximo capítulo. No pretendo decir con esto que las teorías de ambos autores sean equivalentes: las diferencias existen, y son notables. Simplemente señalo una posible influencia.

que el objetivo de la sociedad es la libertad y el bienestar de todos, afirma también que el gobierno de lo público no puede dejarse en manos de una minoría, por muy ilustrada que esta sea.

9.2. Excurso sobre el manuscrito de Babeuf

Hay un manuscrito poco conocido de Babeuf, escrito durante la primera fase de la Revolución (1790-1791), que se titula “Lueurs philosophiques sur ce qui’il y a de réel dans ce qu’on nomme Droit naturel, Droit des Gens, Droit civil”.⁵⁹ En estos “destellos filosóficos” aparece, seguramente por primera vez, la expresión ‘derecho al trabajo’.⁶⁰

Es evidente que la propiedad es el más sólido de todos los medios de asegurar la subsistencia. Pero es muy importante no perder nunca de vista que los individuos sin propiedad sobre la tierra [*propriété foncière*] son innumerables en comparación con quienes sí la tienen. Estos individuos sin p(ro)iedades, tienen, sin embargo, un derecho imprescriptible a cualesquiera medios que sean necesarios para asegurar su p[ro]pia conservación. La ocupación ligada al trabajo se la asegura a los propietarios. El trabajo sin ocupación puede igualm(en)te asegurarla a aquellos que no lo son. Estos tienen, pues, un derecho incontestable al trabajo, y es un deber de humanidad y de prudencia por parte de los p(ro)pietarios el preocuparse por que lo disfruten, porque aquellos para quienes el trabajo es el único recurso, son los más numerosos y, en consec^{cia}, los que más medios tienen para hacer valer sus derechos naturales (Babeuf, 2016 [1790-1791], 1: 246).

Todos tienen derecho a la subsistencia. Aquellos cuyo trabajo va ligado a la ocupación de la tierra, es decir, aquellos que poseen una propiedad como fruto de su trabajo, tienen la subsistencia asegurada. Aquellos que trabajan pero no tienen propiedad, dice Babeuf, tienen un derecho tan sagrado a subsistir dignamente como los primeros.

En cualquier caso, en 1790-1791, Babeuf no plantea todavía, de forma clara, esa igualdad de trabajos y de goces —una igualdad, recordemos, no niveladora— que

⁵⁹ Este texto es ampliamente citado y analizado por el comunista Victor Daline —originario de Odesa, en la actual Ucrania— en el capítulo octavo de su libro *Gracchus Babeuf à la veille et pendant la grande Révolution française, 1785-1794*. Publicado en ruso en 1963, es traducido al francés en 1976. Sin embargo, el manuscrito de Babeuf no es publicado hasta 2016, en el primer volumen de las *Œuvres* de Babeuf, a cargo de Philippe Riviale. Sobre el mismo asunto, véase también Goblot (2003: 109-111).

⁶⁰ Salvo error por mi parte, Babeuf no vuelve a emplearla en ninguno de sus escritos.

defenderá después en *Le Tribun du Peuple* y en la Conjuración de los Iguales. Por ahora, apela a la humanidad y al sentido de responsabilidad de los propietarios. Añade, justo a continuación:

Por lo tanto, es un deber para los responsables del cuidado de las grandes sociedades el multiplicar y asegurar los medios de trabajo. El olvido de este deber, o la negligencia en su cumplimiento, compromete en el punto más aterrador las propiedades individuales y permanentes. Estas se convertirán, *necessariam^{te}* —y tal vez justamente—, en la presa de esa multitud desprovista de trabajo, cuyas fuerzas son incalculables. Una multitud capaz de llegar hasta los más grandes extremos cuando, desprovista de trabajo —y de salarios—, no le resta ningún medio para satisfacer la necesidad incontenible de subsistencia (Babeuf, 2016 [1790-1791], 1: 246-247).

Lo que Babeuf plantea en su manuscrito, a pesar de la novedad de la expresión ‘derecho al trabajo’, es un derecho a la asistencia a través del trabajo. Es cierto que no lo hace en un sentido caritativo, ni como complemento a la extensión de la libertad de trabajo. Lo entiende, en cambio, como el cumplimiento de un deber de los propietarios hacia aquellos que, contribuyendo con su trabajo a la sociedad, no obtienen de ella los frutos que les corresponden. Pero no es menos cierto que la expresión no aparece vinculada, por ahora, a una transformación del mundo del trabajo. Ese será el paso que dará Fourier, como veremos en el próximo capítulo.

10. Tres proyectos sociales

Tras la Revolución Francesa, la igualdad ante la ley sustituye al privilegio como principio vertebrador del orden social y político. No más clérigos, nobles y plebeyos: desde ahora, todos son ciudadanos, todos tienen los mismos derechos. Esta nueva igualdad, sin embargo, no llega a la esfera económica. Para patriotas como Sieyès o Le Chapelier, girondinos como Roland, o termidorianos como Boissy d’Anglas, la igualdad de derechos no debe llevarse hasta el extremo de poner en duda la legitimidad de la propiedad.

Sería una simplificación decir que la posición de estas élites revolucionarias consiste, simplemente, en proclamar la igualdad de derechos a medias, o en afirmar en teoría lo que no están dispuestos a llevar a la práctica. Si la contradicción existe, no es menos cierto que es teorizada, limada y, en buena medida, salvada. Ellos se oponen a una

sociedad que divide a las personas en estamentos desde el nacimiento hasta la muerte, y enarbolan frente a ella la bandera de la libertad, las luces y el esfuerzo individuales. La comunidad política debe asegurar que los ciudadanos, vengan de la familia de la que vengan, acepten quedar situados a lo largo de su circunferencia: todos a la misma distancia del centro, que es la ley. El objetivo de esta igualdad ante la ley, continúan estas élites, es que se puedan desarrollar sin trabas los talentos y las voluntades individuales. Las desigualdades de propiedad, lejos de ser asimilables a los odiosos privilegios, derivan única y exclusivamente —gracias, justamente, a la igualdad ante la ley— del trabajo de cada uno.

La Asamblea nacional, al abolir los privilegios, cambió la nación francesa de una comunidad jerárquica compuesta por cuerpos corporativos unidos por la reverencia común y el sometimiento a la voluntad del rey en una asociación de ciudadanos individuales libres que vivían juntos bajo la ley común a todos los franceses. Al mismo tiempo transformaba la propiedad de un derecho públicamente definido y regulado que marcaba a su poseedor como miembro de una comunidad determinada, en un conjunto de posesiones tangibles que una persona se había ligado mediante su trabajo y era libre de usar en cualquier sentido que no perjudicara la libertad de los otros ciudadanos (Sewell, 1992: 193).

El trabajo se convierte así en el mecanismo de inserción de todos en la sociedad, al tiempo que constituye el medio fundamental de asistencia. El trabajo libre sustituye al trabajo privilegiado del Antiguo Régimen, al tiempo que el trabajo asistencial sustituye a la limosna. Estas dos transformaciones son consecuencia de un cambio más general, del que ya hemos hablado ampliamente a propósito del panfleto de Sieyès: el trabajo útil sustituye al estatus u honor social como principio ordenador de la comunidad, convirtiéndose en el origen, el cemento y el objetivo del pacto social.

De acuerdo con la nueva ontología social, la sociedad está basada en el trabajo, el trabajo conduce a la propiedad y es la propiedad la que faculta a los hombres a participar en la cosa pública. Este esquema, sin embargo, no tardará en traerles a las élites algunos quebraderos de cabeza:

Al situar el origen de la propiedad en el trabajo humano en la naturaleza, los legisladores revolucionarios creían darle un fundamento firme y permanente. Pero había una disparidad chocante en la vida cotidiana entre el ejercicio del trabajo y la posesión de propiedad: algunos trabajaban toda una

vida sin acumular propiedad, mientras otros poseían grandes propiedades sin realizar ningún trabajo (Sewell, 1992: 200).

¿Qué sucede con aquellos que trabajan pero no tienen propiedad? ¿Cómo incluir en el nuevo pacto social al cuarto estado, a aquellos que sudan, día sí y día también, pero no reciben a cambio los frutos de su trabajo? En la Revolución pueden distinguirse, ya, tres respuestas distintas a esta pregunta.

Recordemos la primera. El libre acceso al trabajo, unido a una más amplia libertad económica, estará en grado de proporcionar una vida próspera y feliz, basada en la propiedad, a todos aquellos que se la merezcan. Este derecho al trabajo libre, ya avanzado por Turgot en su crítica a los gremios, se complementa con el derecho a la asistencia para todos aquellos que no estén en grado de seguir el ritmo: a través del trabajo para los válidos, de forma “gratuita” para los inválidos.

Este capitalismo utópico, que se impone desde el verano de 1794, no cumple con las expectativas anunciadas. La apertura de los mercados de trabajo, en lugar de abolir la dependencia y la miseria de los trabajadores, abre el camino al pauperismo. El sistema público de asistencia, tímidamente desarrollado, no es suficiente para dar solución a este nuevo problema social.

La segunda respuesta consiste en generalizar el acceso a la propiedad. El ideal es una República de pequeños propietarios, vinculados a la comunidad política en tanto que poseedores de una parte del gran territorio nacional. Aunque sea de forma parcial, este proyecto echa a andar durante la Convención *montagnarde*. Napoleón Bonaparte (Napoléon Bonaparte) se encargará de asegurarlo y desarrollarlo.

La última alternativa, que fracasa en 1794, está basada en la relativización de la propiedad privada, en favor de su función social. Si se lo piensa bien, esa posición no es tan original como puede parecer a simple vista. Lo novedoso es, más bien, la concepción puramente privada de la propiedad, como explicaremos brevemente en el próximo capítulo. Lo que sí es distinto en esta tercer proyecto social, lo que nos interesa destacar para lo que viene a continuación, es el hecho de que la oposición a la privatización completa de la propiedad —y a la atomización de la sociedad civil que

esta trae consigo— no se hace en nombre de lo viejo, sino en base a la idea de que no otra cosa exige la garantía plena de los derechos proclamados en 1789.

Los partidarios de esta tercera alternativa ponen en marcha, en el breve período de la Convención *montagnarde*, un programa de “economía política popular”, con el objetivo de garantizar la existencia material al conjunto de la ciudadanía, a través de la limitación del poder de las clases más pudientes. Tras la interrupción de este proyecto aparecen, ya en 1796, los primeros intentos por recuperarlo. A pesar del nuevo fracaso, las ideas allí contenidas encontrarán eco en los movimientos populares y los desarrollos teóricos de los años posteriores, que abogarán por una forma alternativa de organizar las actividades productivas y distributivas.

En definitiva: con la sola excepción del manuscrito de Babeuf, durante la Revolución Francesa no asistimos, propiamente hablando, al nacimiento de la reclamación del ‘derecho al trabajo’. Con todo, la conjunción que se produce entonces, entre el discurso de los derechos y un proyecto social que pretende poner límites a la acumulación de la propiedad, es la semilla de la que nacerá —de una forma u otra— la mayor parte del socialismo francés del XIX. La República o la democracia, tal como las entiende Robespierre —esto es, la existencia de una comunidad política basada en la garantía del derecho a la existencia—, serán el ideal de aquellos socialistas que, tras un largo proceso de crecimiento y maduración, harán una interpretación más avanzada del derecho al trabajo en el 48.

Capítulo 2

El surgimiento del socialismo jacobino

1. Las nuevas leyes civiles

1.1. Lo civil en el Código civil

Antes de que Napoleón se haga con el poder, se suceden en Francia varios intentos infructuosos de elaboración de un Código civil. Se elaboran tres proyectos, todos ellos presentados por Cambacérès: el primero durante la Convención *montagnarde* (en agosto de 1793), el segundo durante la Convención termidoriana (en septiembre de 1794) y el tercero durante el Directorio (en junio de 1796). Tras el golpe del 18 de brumario, Napoleón designa, en agosto de 1800, una comisión de cuatro miembros, a fin de terminar la empresa iniciada. Los elegidos son, por un lado, Félix-Julien-Jean Bigot de Prémeneu y François Denis Tronchet, especialistas en el derecho consuetudinario de Bretaña y de París, respectivamente. Por el otro, Jacques de Maleville y Jean-Étienne-Marie Portalis, provenientes del sudoeste y sudeste de Francia, respectivamente, y por lo tanto formados en la tradición del Derecho escrito. Tras cinco meses de trabajo, el proyecto de la comisión ve la luz el 21 de enero de 1801, aunque habrá que esperar a 1804 para que, en su versión definitiva, sea promulgado por Napoleón, poco antes de su proclamación como emperador.

El texto de 1801 está precedido por un discurso preliminar. Este discurso se atribuye a Portalis, su primer firmante, y el encargado de pronunciarlo en la presentación del proyecto. El orador empieza haciendo referencia a los intentos anteriores de unificar la legislación nacional, atribuyendo su fracaso a las crisis políticas que agitaban el país. Ahora que se ha vuelto a la calma, afirma, Francia puede empezar a pensar en su prosperidad. La constitución de diciembre de 1799, en efecto, había concentrado el poder en la figura del primer cónsul, ratificando el golpe de Estado del mes anterior.

Aunque fracasados debido a la inestabilidad política, Portalis reconoce que los proyectos precedentes constituyen un gran paso adelante. Antes de la Revolución, Francia se regía por dos sistemas jurídicos distintos. Con excepción de algunas ordenanzas comunes a todo el reino, el norte del país tenía un Derecho basado en la costumbre y los precedentes judiciales, mientras que en el sur estaba implantado el Derecho escrito de tradición romanista. Cada región tenía, además, sus particularidades

y, lo que es más importante, no existía una misma ley para todos, porque no había ciudadanos, sino clérigos, nobles y plebeyos, que a su vez se regían internamente por diversas normas particulares, según la ciudad, el oficio o la familia de cada uno. La Revolución, además de conferir un impulso unificador, provoca cambios importantes, es evidente, en cuanto al contenido y la justificación de las normas. La regulación de la sociedad estamental se sustituye por la regulación de la sociedad moderna, la voluntad real deja paso a la soberanía del pueblo. Lo que pretende el Código, viene a decir Portalis, es coger lo mejor de la costumbre (norte) y lo mejor de Justiniano (sur), con el objetivo de hacer una síntesis entre la tradición y los cambios introducidos por la Revolución. Unificación geográfica, y síntesis entre el pasado y esa pretensión revolucionaria de construir una sociedad basada en leyes racionales.

El gran mérito del Código es seguramente haber logrado ese equilibrio no por la simple conjunción de elementos dispares, sino a través de una comprensión profunda de la sociedad post-revolucionaria, que está decidida a que vuelvan el orden y la tranquilidad, pero un orden y una tranquilidad que son necesariamente distintos a los que existían antes de 1789. En lo que sigue me centraré en explicar solamente una de esas transformaciones: el cambio de significado que lo *civil* sufre en el Código *civil*.

Es a principios del siglo XIX cuando la palabra ‘civil’ pierde su dimensión política. Hasta entonces, “sociedad civil” era sinónimo de “sociedad política”. En el *Leviatán*, Hobbes llama leyes civiles a las leyes que emanan del soberano. En el *Segundo Tratado*, Locke no distingue entre sociedad política y sociedad civil. Para ambos, lo civil tiene que ver con la ciudad, y se contrapone al estado de naturaleza. *Societas civilis sive res publica*. Esta equivalencia se mantiene en el siglo XVIII. La *Enciclopedia* define “Sociedad civil” (1765) de la siguiente manera:

Sociedad civil se dice del cuerpo político que los hombres de una misma nación, de un mismo estado, de una misma ciudad, o de otro lugar, forman juntos, y de los vínculos políticos que les unen los unos a los otros (Encyclopédie, 1765, 15: 259).

Kant, a pesar de que civil y burgués se designen en alemán con la misma palabra, asimila el Derecho civil (*bürgerliche Recht*) al Derecho público (*öffentliche Recht*),

contraponiéndolo al Derecho privado (*Privatrecht*), es decir, al Derecho natural (*natürliche Recht*) (Kant, 2008 [1797]: 54).

No interesa explicar aquí la manera en que se produjo el cambio de esta concepción “tradicional” de la sociedad civil a otra muy distinta, que la entiende como “sociedad comercial” o “sociedad burguesa”. Es un asunto complejo y muy debatido. Algunos han querido ver en el escocés Adam Ferguson los antecedentes de esta transformación, aunque lo cierto es que en él la sociedad civil sigue siendo más política que comercial. El verdadero cambio hay que buscarlo en Alemania, es decir, en Hegel y Marx.⁶¹ Lo que queremos explicar ahora es algo más sencillo: la forma en que este cambio queda reflejado en el Código.

1.2. Derecho natural y leyes positivas

En su discurso, Portalis conserva la contraposición, tan propia de la Ilustración, y tan presente en el discurso revolucionario, entre el Derecho natural y las leyes positivas:

El derecho es la razón universal, la razón suprema basada en la naturaleza misma de las cosas. Las leyes son, o deberían ser, el derecho convertido en reglas positivas, en preceptos particulares.

El derecho es moralmente obligatorio; pero por sí mismo no conlleva ningún tipo de coacción; él guía, las leyes ordenan; sirve de *brújula*, y las leyes de *compás* (Portalis, 1844 [1801]: 15).

En el estado de naturaleza, las únicas normas que sirven de guía a la conducta del hombre son las de la razón universal. En el estado social, las leyes actualizan las obligaciones que emanan de dicha razón universal, asegurando su cumplimiento a través del poder coactivo de las instituciones públicas. La libertad del explorador con su brújula se sustituye por una libertad distinta, la de los ciudadanos situados a lo largo de la circunferencia de la nación, todos a la misma distancia de la ley. Portalis introduce entonces la siguiente consideración:

⁶¹ Se ha escrito mucho sobre el concepto de sociedad civil. Se pueden destacar, entre otras, las reflexiones de Pérez Díaz (1996: 19-38), Bobbio (1996, capítulo 2), Villacañas (2002: 9-29), Haug (2003), y Fernández Santillán (2003).

Los diferentes pueblos no viven entre ellos sino bajo el imperio del derecho; los miembros de cada ciudad se rigen, como hombres, por el derecho, y como ciudadanos, por las leyes (Portalis, 1844 [1801]: 15).

El Derecho de gentes, que regula las relaciones entre los diferentes países, no difiere, en su esencia, del Derecho natural. En ambos casos se trata de unos principios generales y eternos de justicia. La única diferencia es que los primeros han sido especificados, mientras que los segundos residen únicamente en la razón, guía perpetua de todos los hombres. De esta misma naturaleza, dice Portalis, son las normas que rigen entre los miembros de una misma comunidad en sus relaciones como hombres, en sus relaciones privadas. Estas normas son distintas de las leyes particulares o positivas, que deben seguir en tanto que ciudadanos de una determinada nación.

Portalis explica a continuación que hay diferentes tipos de leyes positivas. Antes de ocuparnos de él, conviene aclarar primero cuál es la concepción dominante en Francia sobre este asunto en la época inmediatamente anterior a la Revolución. Para ello, lo más adecuado parece atender a lo que dice Montesquieu en *De l'esprit des lois* (1748), cuya influencia es además muy importante en el discurso de nuestro jurista (Rabello, 2000: 153).

1.3. Leyes civiles y leyes políticas en Montesquieu

En el capítulo tercero del primer libro, dedicado a las leyes positivas, Montesquieu distingue entre el Derecho de gentes, el Derecho político y el Derecho civil. La existencia de diferentes tipos de leyes, afirma, es el resultado de considerar a los hombres desde diferentes puntos de vista:

Considerados como habitantes de un planeta tan grande, donde es necesario que haya diferentes pueblos, los hombres tienen leyes respecto a la relación de estos pueblos entre sí; se trata del *derecho de gentes*. Considerados como viviendo en una sociedad que debe ser conservada, tienen leyes respecto a la relación existente entre aquellos que gobiernan y aquellos que son gobernados; se trata del *derecho político*. Tienen leyes, en fin, respecto a la relación que todos los ciudadanos guardan entre sí; se trata del *derecho civil* (Montesquieu, 1824 [1748], 1, I.3: 9).

Las leyes políticas, dice después Montesquieu, son aquellas que forman o constituyen la comunidad política, mientras que las leyes civiles mantienen dicha comunidad. Con

otras palabras: el estado político es la simple reunión de un conjunto de fuerzas particulares, mientras que el estado civil consiste, además, en la unión de las voluntades. El Derecho político tiene que ver con el gobierno de la sociedad —que puede ser republicano, monárquico o despótico—, mientras que el Derecho civil establece los vínculos cívicos entre los ciudadanos —que, a su vez, tienen que estar en consonancia con la forma de gobierno establecida por las leyes políticas—. Se puede decir, quizás, que las leyes políticas son aquellas que Maquiavelo susurra al oído del *Príncipe*, mientras que las leyes civiles son el centro de los *Discursos* del florentino. Cómo gobernar, por un lado; cómo ser un buen ciudadano, por el otro.

Al comienzo del libro 26, Montesquieu abunda en esta clasificación. Distingue allí diversas clases de leyes, afirmando que cada una de ellas debe regular unos asuntos y no otros. Establece la siguiente enumeración, que va de lo más general o universal a lo más particular: Derecho natural, Derecho divino, Derecho canónico, Derecho de gentes, Derecho político (general y particular), Derecho de conquista, Derecho civil y Derecho doméstico:

Los hombres están gobernados por diversos tipos de leyes: por el derecho natural; por el derecho divino, que es el de la religión; por el derecho eclesiástico, llamado también canónico, que es el de la policía de la religión; por el derecho de gentes, que podemos considerar como el derecho civil del universo, en el sentido de que cada pueblo es visto como un ciudadano; por el derecho político general, cuyo objeto es esa sabiduría humana que ha fundado toda las sociedades; por el derecho político particular, que es el concerniente a cada sociedad; por el derecho de conquista, fundado en la violencia que un pueblo ha querido, ha podido o ha debido hacer sobre otro; por el derecho civil de cada sociedad, mediante el cual un ciudadano puede defender sus bienes y su vida contra cualquier otro ciudadano; en fin, por el derecho doméstico, que deriva de que una sociedad está dividida en diversas familias, las cuales necesitan un gobierno particular (Montesquieu, 1824 [1748], 3, 26.1: 72-73).

Si prescindimos de las leyes que están por encima del Derecho político (particular), y no hacemos caso del Derecho de conquista, podemos decir que Montesquieu divide las leyes que rigen en una determinada sociedad en tres grandes esferas: el Derecho doméstico, el Derecho civil y el Derecho político (particular). Por un lado, cada familia o clan tiene unas leyes domésticas específicas. Es una esfera que está por debajo, o al margen, de las reglas del conjunto de la sociedad. Por otra parte, están las leyes, tanto

civiles como políticas, que son comunes a todas las familias. Las segundas tienen que ver con el gobierno de la comunidad política. Las primeras, con la defensa de la propiedad y de la vida y, al mismo tiempo, con el mantenimiento de dicha comunidad. Dice Montesquieu que estas leyes, con ojos de madre, miran a cada particular como si se tratara de la ciudad misma.

Tanto las leyes políticas como las leyes civiles son, en un sentido amplio de la palabra, leyes “políticas”, solo que las primeras se refieren a las relaciones verticales entre gobernantes y gobernados, y las segundas a las relaciones horizontales entre ciudadanos. Las leyes propiamente políticas regulan el *imperium*. Las leyes civiles, o cívicas, tradicionalmente relacionadas con la *virtus*, la *pietas* y la *fides*, en Montesquieu tienen también mucho que ver con el *dominium*. En el capítulo 15 del mismo libro, que se titula “Que no se deben regular mediante los principios del derecho político las cosas que dependen de los principios del derecho civil”, el barón afirma lo siguiente:

Del mismo modo que los hombres han renunciado a su independencia natural para vivir bajo leyes políticas, han renunciado a la comunidad natural de bienes para vivir bajo leyes civiles.

Las primeras de esas leyes les procuran la libertad; las segundas, la propiedad. No hay que decidir mediante las leyes de la libertad —que, como ya hemos dicho, no es más que el imperio de la ciudad— lo que debe ser decidido por las leyes que conciernen a la propiedad. Es un paralogismo decir que el bien particular debe ceder al bien público: esto solamente es cierto en aquellos casos en los que se trata del imperio de la ciudad, es decir, de la libertad del ciudadano; no lo es en aquellos casos que tienen que ver con la propiedad de los bienes, porque aquí el bien público consiste siempre en que cada uno conserve invariablemente la propiedad que le conceden las leyes civiles (Montesquieu, 1824 [1748], 3, XXVI.25: 103).

Con el paso del estado de naturaleza al estado social, los hombres han renunciado a la independencia a cambio de la libertad (leyes políticas), y a la comunidad de bienes a cambio de la propiedad (leyes civiles).

1.4. Leyes civiles y leyes políticas en Portalis

Volvamos ahora al discurso de Portalis. Nos habíamos quedado en el momento en que el jurista explica que hay diferentes tipos de leyes positivas.

Para conocer los distintos órdenes de leyes basta con observar los distintos tipos de relaciones existentes entre los hombres que viven en la misma sociedad.

Las relaciones de quienes gobiernan con quienes son gobernados, y de cada ciudadano con todos, son la materia de las leyes constitucionales y políticas.

Las leyes civiles disponen acerca de las relaciones naturales o convencionales, inevitables o voluntarias, de rigor o de simple conveniencia, que vinculan a un individuo con otro individuo o con varios (Portalis, 1844 [1801]: 16).

Cuando habla de relaciones naturales o inevitables, Portalis está pensando fundamentalmente en el matrimonio y en las relaciones de los padres con sus hijos. Las relaciones convencionales o voluntarias, por su parte, son básicamente aquellas que tienen que ver con el comercio y la propiedad. La ley civil debe ocuparse de ambas, regulando el matrimonio y las sucesiones, pero también aquellos contratos que tienen lugar al margen de la esfera familiar. Sea como sea, lo que me interesa destacar es lo siguiente: para Portalis, las leyes civiles son aquellas que se refieren a las relaciones entre individuos, a diferencia de las leyes políticas, que se refieren al ciudadano.

En Montesquieu, tanto las leyes políticas como las civiles tienen que ver con la ciudad, solo que de forma distinta: para gobernarla, las primeras; para mantenerla unida, las segundas. En Portalis, este vínculo se rompe, y las leyes civiles abandonan la esfera pública. Las leyes políticas y civiles de Montesquieu ahora aparecen unidas, si uno se fija en el texto citado, bajo la denominación común de leyes políticas. Estas tienen que ver tanto con la relación entre gobernantes y gobernados como con las relaciones de los ciudadanos entre sí. Las leyes civiles, en cambio, se disocian de la política: se refieren a los hombres, a los individuos, a las personas; no a los ciudadanos.

Hay aquí una contradicción, o al menos una tensión, en el discurso de Portalis. Por un lado, recordemos, dice que el Derecho natural solo rige en las relaciones entre hombres, o en las relaciones internacionales, mientras que los diversos tipos de leyes rigen en las relaciones entre los ciudadanos. Pero más adelante, como acabamos de ver, acaba relacionando las leyes civiles no con la ciudadanía, sino con la vida privada de los individuos.

Un poco más adelante, especifica:

El matrimonio, el gobierno de las familias, el estado de los hijos, la tutela, las cuestiones de domicilio, los derechos de los ausentes, la diferente naturaleza de los bienes, los distintos modos de adquirir, de conservar o de aumentar el patrimonio, las sucesiones y los contratos son los objetos principales de un código civil (Portalis, 1844 [1801]: 20-21).

El estado civil, del que se ocupa el Código, es algo claramente distinto del estado político, del que se ocupa la Constitución:

Se verá que en cualquiera de los proyectos de ley relativos al estado de las personas únicamente nos hemos ocupado del estado civil; el estado político de los hombres queda fijado por la constitución (Portalis, 1844 [1801]: 46).

La Constitución habla de los ciudadanos, de sus obligaciones respecto a la comunidad política y los unos con los otros. El Código civil debe limitarse a exponer las normas que tienen que ver con la vida privada de las personas; básicamente, con la familia y la propiedad. El discurso de Portalis, pues, estrecha el vínculo que ya había establecido Montesquieu entre leyes civiles y propiedad, pero añadiendo una importante novedad: si el filósofo todavía entendía las leyes civiles dentro de las leyes de la *polis*, el jurista las confina, en cambio, a la esfera privada.

En todo caso, sería una simplificación entender el Código civil como un texto apolítico. De ahí esa tensión que señalábamos más arriba. Veámoslo ahora con más detalle. Al comienzo de su discurso, Portalis afirma:

Unas buenas leyes civiles son el bien más grande que los hombres puedan dar y recibir; son la fuente de las costumbres, el *palladium* de la propiedad, y la garantía de toda paz pública y particular: si bien no fundan el gobierno, lo mantienen (Portalis, 1844 [1801]: 4).

La función que Portalis asigna al Código civil es exactamente la misma que Montesquieu asignaba, como se recordará, a las leyes civiles. Ambos autores consideran que el objetivo de las leyes civiles es el mantenimiento, la estabilidad o el fortalecimiento de la comunidad política. Sin embargo, mientras que Montesquieu, en línea con la tradición, considera que las leyes civiles son las que regulan las relaciones de los ciudadanos entre sí, Portalis pretende que esa misma función de cemento cívico

la desempeñen unas leyes que se ocupan únicamente de la vida privada de los individuos.

A pesar de esta diferencia, sería incorrecto, insistamos en ello, entender el Código —al menos en el momento de su elaboración y promulgación— como un texto al margen de la política. Portalis dice explícitamente:

El código civil está bajo la tutela de las leyes políticas; debe estar en armonía con ellas. Sería muy perjudicial que hubiera contradicciones entre las máximas que gobiernan a los hombres (Portalis, 1844 [1801]: 16).

Será el posterior desarrollo del Derecho civil, surgido en buena medida de la necesidad de interpretar el Código, cuando fragüe la idea de que las leyes civiles son compatibles con cualquier clase de leyes políticas. Portalis, y los demás redactores del Código, hacen posible ese cambio, pero no lo asumen todavía de forma plena.

Una buena muestra de que este divorcio es todavía una novedad, y por lo tanto no puede ser asumido de forma natural, es que Portalis se toma la molestia de explicar su razón de ser. El ponente justifica la expansión y clarificación de la legislación civil, y su autonomía relativa respecto a la política, como una necesidad de la época. Antiguamente, los distintos pueblos se comunicaban poco entre ellos, y prácticamente solo se ponían en contacto a través de la guerra. Cuando el comercio mezcló a los hombres de todos los países, los extranjeros empezaron a ser tratados con justicia y humanidad:

Las relaciones entre los pueblos se multiplicaron, y se entendió que, si bien como ciudadano no se puede pertenecer más que a una sociedad en particular, como hombre se pertenece a la sociedad general del género humano. En consecuencia, y aunque las instituciones políticas continúan siendo las propias de los miembros de cada Estado, a los extranjeros se les permite participar más o menos en las instituciones civiles, que atañen más a los derechos privados del hombre que al estado público del ciudadano (Portalis, 1844 [1801]: 46).

Portalis afirma, finalmente:

Estas son las principales bases de las que hemos partido para la redacción del proyecto de Código civil. Nuestro propósito ha sido vincular las costumbres a las leyes, y propagar el espíritu de familia, que es tan

favorable —se diga lo que se diga— para el espíritu de ciudad. Los sentimientos se debilitan al generalizarse: es necesario un agarre natural para poder establecer los vínculos convencionales. Solo las virtudes privadas pueden garantizar las virtudes públicas; y *es a través de esa pequeña patria que es la familia que uno se vincula a la grande*; son los buenos padres, los buenos maridos y los buenos hijos los que hacen que haya buenos ciudadanos. Corresponde esencialmente a las instituciones civiles el sancionar y proteger todos los afectos honestos de la naturaleza (Portalís, 1844 [1801]: 61-62).

Los moralistas cristianos que se escandalizaron con las abejas de Mandeville a principios del siglo XVIII se encontrarían sin duda descolocados frente al Código. En el entreacto habían pasado muchas cosas, entre ellas la Revolución. Aquel se limitaba a afirmar que los vicios privados (*private vices*) producen beneficios públicos (*public benefits*), es decir, que la búsqueda del interés particular, sin dejar de ser un pecado, puede ser beneficiosa para la prosperidad general. Algo parecido había dicho Smith, aunque de forma más seria y comedida, con su famosa frase sobre la benevolencia y el interés del carnicero, del cervecero y del panadero. La idea era que, aunque tal vez no cuadrara perfectamente con las virtudes morales tradicionales de continencia y morigeración, la búsqueda del interés particular podía traer grandes beneficios o placeres (que no virtudes) para el conjunto de la sociedad. Ahora, ese afán de lucro, esa búsqueda del bienestar propio, todo eso que tiene que ver con la propiedad, es denominado nada menos que virtud privada, siendo la base, para colmo, de la virtud pública. El vuelco, en menos de un siglo, es de una magnitud hasta difícil de imaginar y de explicar.⁶²

A pesar del cambio, y como decíamos, Portalís sigue pensando el Código como el cemento cívico de la comunidad política, al ser la sanción convencional de los vínculos naturales relacionados con la familia y la propiedad. Los derechos civiles, los derechos patrimoniales, son la base de los derechos políticos, de los derechos del ciudadano. Viéndolo con los ojos de hoy, puede parecernos difícil que un Código que trata únicamente de los derechos privados del hombre pueda desempeñar esa importante

⁶² Sobre la afirmación de la vida corriente como ideal de vida buena, algo que precede y posibilita el mencionado cambio, véase Taylor (1989: 211-301).

función política que le quiere atribuir Portalis. Ese es, en cualquier caso, como esperamos haber mostrado, el papel que su autor le asigna.

1.5. Personas y ciudadanos

La separación que Portalis hace en su discurso entre leyes civiles y políticas queda reflejada en el Código por medio de la distinción entre personas y ciudadanos. El artículo 7, que es el primer artículo del libro primero (los seis artículos anteriores conforman un título preliminar), dice:

El ejercicio de los derechos civiles es independiente de la condición de *Ciudadano*, la cual solamente se adquiere y conserva en conformidad con la ley constitucional.

Si con Sieyes los derechos civiles habían saltado de la ciudadanía activa a la ciudadanía pasiva, con el Código saltan a la categoría de persona, que es independiente de la de ciudadano. En estos saltos sucesivos, los derechos civiles no permanecen invariables, sino que se van dejando parte de su contenido por el camino. Inicialmente son los derechos del hombre en sociedad, o los derechos del ciudadano. Pasan a ser, con Sieyes, aquellos derechos del ciudadano que no tienen que ver con la política: los derechos que el ciudadano disfruta en tanto que miembro de la comunidad política, con exclusión de la capacidad de cambiar las reglas de dicha comunidad. Ahora, con el Código, los derechos civiles son aquellos que no tienen que ver con el ciudadano, sino con la esfera privada: son los derechos relacionados con la familia y la propiedad.

Curiosamente, los derechos civiles se conciben, en los tres casos, como la actualización de los derechos o de las relaciones naturales del hombre. Esto nos da pistas sobre la existencia de un cambio más profundo, que seguramente está en la base de todo lo que estamos explicando, pero en el que no podemos entrar en detalle: la forma en que se modifica en esos años la concepción que se tiene de la naturaleza humana. Lo característicamente humano se va estrechando de forma sucesiva: primero se le corta un ala llamada participación, después se le pone delante un velo que le impide ver la ciudad, animándole a ocuparse de su prosperidad particular. Estas dos “intervenciones”, y esto es lo interesante, no se presentan como tales, como reducciones de algo más amplio, sino que se hacen en nombre de lo natural. Lo propiamente humano es, ahora, el

afán de prosperar individualmente —en busca del propio bienestar, pero también como forma de cuidar a la familia—. Es la lucha por abrirse paso en medio del egoísmo generalizado de la sociedad civil.

Con los años, el desarrollo del Derecho civil contribuye a afianzar esta separación entre la esfera privada y el espacio público; entre la categoría de persona y la de ciudadano; entre la sociedad civil, regida por el Código, y el sistema político, establecido por la Constitución.

Esto supone, por decirlo de forma sencilla, un gran avance y un gran retroceso. Por un lado, el hecho de que el disfrute de los derechos civiles se ligue a la categoría de persona tiene enormes ventajas. Puede decirse, incluso, que es una necesidad de la época, como muy bien vio y explicó Portalis. Ahora todos los franceses, es decir, todos los residentes en Francia durante un cierto período de tiempo, gozan de los derechos civiles especificados en el Código. Ahora todos saben a qué atenerse cuando uno de los cónyuges desea romper el matrimonio, o cuando fallece un familiar y hay que repartir la herencia, o cuando una persona quiere transmitir a otra un bien mueble o inmueble. No solo todos saben a qué atenerse, sino que todos deben atenerse a la misma ley en lo que respecta a todos estos asuntos, vengan de la familia de la que vengan. La sociedad ya no está dividida en distintos órdenes y familias, cada cual con sus privilegios y su gobierno particular. El matrimonio y las sucesiones de patrimonio están regulados, a partir de entonces, por unas normas comunes. En resumidas cuentas: el Código, protegiendo la familia, entendida como matrimonio y herencia, consagra la desaparición de la vieja familia, entendida como clan o linaje.

La cara menos amable de esta transformación es que, si bien todos los franceses son ahora personas, la comunidad política ha renunciado ya a ese bello ideal revolucionario de que todos sean, además, ciudadanos. Al tiempo que acaba con la esfera familiar sub-civil, el Código crea una sociedad civil sub-política. Dicho de otra manera: el Código cambia el sentido que se solía atribuir a lo civil, modificando con ello el sentido de lo doméstico y de lo político. Lo doméstico queda vinculado a la esfera de lo íntimo, perdiendo relevancia pública: ahora, la familia tiene que ver con los sentimientos; no otorga prerrogativa alguna ante la ciudad. Pero, al mismo tiempo, lo político queda

vinculado al Estado, creándose todo un espacio que, sin ser familiar, es privado, y funciona al margen de la política: la sociedad burguesa.

1.6. La libertad de los modernos

Benjamin Constant es uno de los pensadores que mejor comprende esta transformación. En 1819 pronuncia, en el Ateneo Real de París, un famoso discurso sobre la libertad de los antiguos comparada con la de los modernos. Entre estos últimos, afirma el viejo *muscadin*, el individuo es independiente en su vida privada, pero no es soberano más que en apariencia, incluso en los Estados más libres. Este es el signo de los tiempos, ante el cual no se puede cerrar los ojos. Puesto que “ya no podemos disfrutar de la libertad de los antiguos, que consistía en la participación activa y constante en el poder colectivo”, la libertad de los modernos “debe consistir en el disfrute tranquilo de la independencia privada” (Constant, 1874 [1819]: 268). El ponente atribuye esta imposibilidad de seguir siendo “antiguos” a las diferencias que existen entre las sociedades modernas y las del pasado, con respecto al tamaño de la comunidad, la guerra y el trabajo esclavo.

Perdido en la multitud, el individuo no percibe casi nunca la influencia que ejerce. Jamás su voluntad se graba sobre el conjunto; no hay nada que constate ante sus propios ojos su colaboración. Así las cosas, el ejercicio de los derechos políticos no nos ofrece sino una parte de los goces que los antiguos encontraban en ellos, y al mismo tiempo los progresos de la civilización, la tendencia comercial de la época, la comunicación de los pueblos entre sí, han multiplicado y variado hasta el infinito los medios del bienestar particular.

Resulta de ello que nosotros debemos estar mucho más apegados que los antiguos a nuestra independencia individual. Porque los antiguos, cuando sacrificaban esta independencia a los derechos políticos, sacrificaban menos para obtener más; mientras que nosotros, haciendo el mismo sacrificio, daríamos más para obtener menos.

El objetivo de los antiguos era el reparto del poder social entre todos los ciudadanos de una misma patria. Estaba ahí lo que ellos llamaban libertad. El objetivo de los modernos es la seguridad en los goces privados; y llaman libertad a las garantías que las instituciones establecen para dichos goces (Constant, 1874 [1819]: 269).

Las garantías que las instituciones establecen para que los individuos puedan disfrutar en su esfera privada constituyen lo que Constant llama “libertad política”. A ese disfrute de los goces privados lo llama “libertad individual”. La libertad política es, en su opinión, una condición necesaria para la existencia de la verdadera libertad de la época moderna, la libertad individual. De forma similar a Portalis, Constant no pretende negar la importancia de lo político, sino situarlo en el espacio más modesto que le corresponde en la sociedad moderna, al servicio de la propiedad individual y del comercio: “No es la libertad política a lo que quiero renunciar; es la libertad civil lo que reclamo” (Constant, 1874 [1819]: 279). El despotismo del que deben guardarse los gobiernos modernos no es tanto aquel que no deja participar a todos en la elaboración de las leyes, sino aquel que impide la independencia de los individuos en su esfera privada.

La libertad tenía que ver con lo público, ahora tiene que ver con lo privado. Tenía que ver con el gobierno, ahora tiene que ver con el bienestar individual. Tenía que ver con la igualdad, ahora tiene que ver con el aislamiento. Se puede ser libre, en este sentido, careciendo de derechos políticos, siempre que se puedan ejercer los derechos consagrados en el Código civil.

1.7. La propiedad y el trabajo

El *Code civil des Français*, promulgado el 21 de marzo de 1804, está dividido en tres libros, titulados, respectivamente: “De las personas”, “De los bienes, y de las diferentes modificaciones de la propiedad” y “De las diferentes maneras de adquirir la propiedad”. Cada uno de ellos se divide, a su vez, en diversos títulos, capítulos y secciones. Los dos primeros libros, más breves, sirven fundamentalmente para fijar las categorías con las que se opera en el resto del Código: las personas, por un lado, y las cosas, por el otro, cada una de ellas con sus distintas subespecies y relacionándose unas con otras de formas diversas. El título del libro tercero, con diferencia el más largo, es prueba suficiente de que la gran protagonista del Código, con permiso de la familia, es la propiedad. El artículo 544 la define de la siguiente manera:

La propiedad es el derecho a disfrutar y disponer de las cosas de la manera más absoluta, siempre que no se haga de ellas un uso prohibido por las leyes o por los reglamentos.

En el Antiguo Régimen, la propiedad tenía un significado más amplio. Pueden distinguirse entonces, dice Sewell (1992: 165-201), tres tipos distintos de propiedad. Junto a la propiedad privada, existía un tipo de propiedad mucho más mediada por regulaciones en pro del bien público. Buena parte de la propiedad de los medios de producción era de este segundo tipo. En el campo, una parte de la tierra estaba sometida a rotación obligatoria de cultivos, y los habitantes de la comunidad poseían numerosos derechos —de paso y de pastoreo, por ejemplo— en tierras ajenas. En la ciudad, los maestros no podían fabricar los productos a su antojo, sino que debían atenerse a las reglas establecidas para cada oficio. Había, además, una tercera categoría de propiedad, no solo regulada en pro del bien común, sino directamente inseparable de las autoridades públicas: la propiedad de los cargos, que se podían comprar y transmitir hereditariamente. La autoridad de los miembros del Parlamento de París, de los magistrados municipales o de los maestros de los oficios, por poner solamente algunos ejemplos, dimanaba de esta tercera forma de propiedad.

La definición del Código es más restringida y, precisamente por ello, más operativa. Deja claro que la propiedad moderna se reduce a la propiedad privada: es el derecho individual a usar, de forma plena, aquellas cosas que a uno le pertenecen. Todo aquello que no es susceptible de ser apropiado privadamente deja de ser propiedad: pertenece al dominio público.

La propiedad del Código, además de reducir su extensión, sufre otra novedad importante, relacionada con la anterior: queda desligada de todo principio moral. En la Ilustración, y en el discurso revolucionario, la propiedad no es un derecho indeterminado, un derecho a cualquier tipo de cosa, sino únicamente a aquellas cosas adquiridas de forma legítima. Los principales criterios de legitimidad de la propiedad son el trabajo o esfuerzo individual, en lo relativo a su adquisición, y el que haya suficiente para todos, en lo relativo a su acumulación.

El libro III del Código, que recordemos se titula “De las diferentes maneras de adquirir la propiedad”, no hace mención alguna a las formas legítimas de adquirir o acumular la propiedad. De lo que trata es de las diferentes maneras de transmitirla o de recibirla. Al Código no le preocupa si las fortunas que un individuo posee se han obtenido por mérito

propio o por medios inconfesables, ni tampoco si es o no legítimo acumular más de lo que uno necesita mientras otros se mueren de hambre. La cosa va, más bien, de a qué hijo le corresponde la herencia del padre o de qué derechos tiene el marido sobre su mujer o sus hijos. Los derechos de propiedad dejan de tener que ver con lo justo y pasan a referirse a lo debido: son el instrumento de funcionamiento de la sociedad comercial.

Cosa obvia, podría objetarse a este comentario: una cosa es la definición filosófica o política de la propiedad, que debe preocuparse por su legitimidad, y otra distinta es la definición que da de ella un Código civil, y cuyo objetivo debe ser, simplemente, que resulte operativa para el movimiento o circulación de la propiedad. Si bien esto es cierto, tampoco puede negarse que el que así sea responde a un tipo particular de sociedad, que pretende dejar atrás los “excesos” de la Revolución Francesa. Por decirlo de forma sencilla: un Código civil revolucionario quizás hubiera definido la propiedad de forma distinta.⁶³

Más allá de esto, que no deja de ser un contrafáctico, y que por lo tanto solo tiene interés para darse cuenta de la transformación de la que venimos hablando, hay otra cuestión más relevante, que tiene también mucho que ver con el Código. La retórica revolucionaria —recuérdese el panfleto de Sieyès— afirma que quienes trabajan útilmente constituyen la nación. Todos aquellos que contribuyen a la riqueza nacional —sea de la forma que sea— son ciudadanos. Además, el trabajo continuado permite a todos adquirir propiedades, y es este trabajo acumulado, o esta propiedad adquirida por medios legítimos, lo que otorga derechos activos de ciudadanía. A lo largo de la primera mitad del siglo XIX, este hilo se rompe o, siendo más precisos, no llega a establecerse

⁶³ Recuérdese que, en su proyecto de Declaración, Robespierre —aunque en esto no fue seguido, ni tan siquiera, por los propios jacobinos— subordina la propiedad a los derechos de todos: no puede existir propiedad privada sobre aquellas cosas que perjudican a la seguridad, la libertad, la existencia o la propiedad de los demás ciudadanos. En su discurso del 29 de julio de 1793 —del que también hemos hablado en el capítulo anterior—, justo antes de leer el plan de educación nacional de Lepeletier, Robespierre afirma: “La Convención Nacional debe tres monumentos a la historia: *la constitución, el código de leyes civiles y la educación pública*” (Robespierre, 1967, 10: 11). La primera deuda está saldada, ahora quedan las otras dos, viene a añadir después. Como ya hemos explicado, la Convención *montagnarde*, derrotada un año después, no pudo completar estas tareas de forma plena. Serán otros legisladores, regidos por otra Constitución, y viviendo ya en otra sociedad, los que las llevarán a término.

nunca. Se incumple esa promesa que, en 1789, vincula el trabajo con la propiedad, y la propiedad con la ciudadanía.

Ocupémonos antes de la segunda desconexión. El sufragio altamente censitario niega a los pequeños y medianos propietarios los derechos políticos, que quedan reservados a los más ricos. La propiedad —ya no la toga o la espada— es el principio ordenador de la comunidad política, pero de una forma tan restringida que deja fuera a la mayoría de los propietarios. La tensión se salva, como muy bien vio Constant, si se acepta que el principal objetivo de los modernos ya no es el reparto del poder social, sino el disfrute de los goces privados.

Por otro lado —y esta es la ruptura más flagrante y dramática—, no se establece un vínculo entre trabajo y propiedad. El hecho de que unos tengan propiedades sin trabajar y otros trabajen y no sean propietarios es, recordémoslo, el problema que ha dejado sin resolver la Revolución. La derrota de la alternativa *montagnard* deja abiertas dos opciones: el aumento de la riqueza general gracias a la extensión de la libertad de trabajo y el reparto de la propiedad. La segunda solución se realiza, aunque sea de forma parcial, en el campo:

Gracias a las expropiaciones de las tierras ‘vinculadas’ de la nobleza y de las propiedades ‘amortizadas’ de la Iglesia, llevadas a cabo por el ala democrático-plebeya de la revolución, una buena parte de los antiguos campesinos acasillados, jornaleros y aparceros se convirtieron [...] en propietarios rústicos pequeños y medios: éstos quedaron incorporados ‘fraternalmente’ a la nueva sociedad civil posrevolucionaria por su condición de propietarios. Y Napoleón los mantuvo en esa condición, y aun la afirmó y la hizo irreversible. (Por eso acabaron siendo una de las bases de sostén social más firmes del bonapartismo.) (Domènech, 2004: 94).

La primera solución se implementa también, pero se va revelando, a medida que avanza el siglo, mucho más problemática de lo que los hombres del XVIII habían previsto. La extensión del libre mercado crea nuevas servidumbres: en lugar de permitir el progresivo acceso a la propiedad, genera un creciente grado de desposesión entre amplias capas de la población.

Esta brecha entre trabajo y propiedad, que ya existía en el Antiguo Régimen, adquiere una naturaleza distinta. Los trabajadores siguen dependiendo materialmente de sus

señores, pero ya no son plebe: el Código les considera personas, iguales a todas las demás. Ahora poseen derechos civiles, aunque no puedan ejercerlos de la misma forma que los notables. Ahora son tan propietarios como los ricos, aunque su única posesión efectiva sea su propia fuerza de trabajo. Aunque explicarlo nos obligue a dar un rodeo, nos ocuparemos a continuación de la manera en que el Código civil entiende, de forma implícita, la fuerza de trabajo humana. Examinaremos, para ello, la forma en que define el contrato de obra e industria.

2. El contrato de arrendamiento de obra e industria

2.1. El contrato de arrendamiento

En esta sección vamos a explicar la forma en que el Código civil regula el contrato de obra e industria. El Código lo incluye dentro de los contratos de alquiler, tal como lo hace la doctrina de la época, pero introduce unas novedades que, por su sutileza, no son fáciles de ver a simple vista. Para entenderlas, empezaremos explicando brevemente la forma en que entiende el contrato de alquiler Robert Joseph Pothier, que es el jurista que más influye en el Código en relación con este asunto.

Pothier empieza su *Traité du contrat de louage* (1764) señalando que existen dos tipos de contrato de arrendamiento: el arrendamiento de cosas y el de obra. Las seis primeras partes del *Tratado* están dedicadas al arrendamiento de cosas, y solamente la séptima al arrendamiento de obra. El enfoque del autor está en consonancia con la tradición romanista, si bien se puede decir que la distinción que establece entre ambos tipos de arrendamiento es más marcada que en los textos clásicos.

El arrendamiento es, en efecto, un tipo contractual que aparece en las fuentes jurídicas romanas, bajo el nombre de *locatio conductio* (véase el Digesto, 19, 2). No existe, sin embargo, una definición clara de este tipo de contrato en dichas fuentes. Se trata más bien de un paraguas con el que se designan diferentes tipos de relaciones jurídicas. Los juristas del siglo XIX consideraron que dentro del arrendamiento había tres tipos contractuales distintos, y trasladaron esta clasificación al Derecho romano, distinguiendo entre arrendamiento de cosas (*locatio conductio rei*), arrendamiento de

obras (*locatio conductio operis*) y arrendamiento de servicios (*locatio conductio operarum*). Sin embargo, como señala Schulz (1960: 518), la tripartición no está realmente presente en el mundo clásico.

Para los juristas romanos, lo fundamental es que se arriende algo, ya sea una cosa, una obra o los servicios de alguien. En todos los casos, una persona, el *locator*, pone a disposición de otra persona, el *conductor*, una determinada cosa durante cierto período de tiempo. *Locare* quiere decir colocar, o poner a disposición, y *conducere* quiere decir llevar junto a uno o conducir: de ahí los nombres de las personas involucradas en el contrato, y el nombre del propio contrato.

Pothier, como ya hemos dicho, distingue más claramente que los romanos entre el arrendamiento de cosas y el arrendamiento de obra. El arrendamiento de cosas, afirma, es un contrato por el cual uno de los dos contratantes se obliga a dar el disfrute o el uso de una cosa al otro, durante un tiempo convenido y a cambio de un cierto precio, que este último se compromete a pagar (Pothier, 1764: 3). El arrendamiento de obra es un contrato por el cual una de las partes contratantes da una cierta obra a hacer a la otra, que se compromete a realizarla por un precio convenido entre ellas, que aquella que ha dado la obra a hacer se compromete a pagar (Pothier, 1764: 350).

En el arrendamiento de cosas, el objeto del contrato es el uso de una determinada cosa. En el arrendamiento de obra, el objeto del contrato es la obra dada a hacer. Esto, que puede parecer obvio, implica la siguiente consecuencia, que ya no lo es tanto: en el arrendamiento de cosas y en el arrendamiento de obras, la figura del arrendador y del arrendatario están, por así decirlo, intercambiadas. Siendo más precisos: están intercambiadas en lo que respecta a quien paga el precio acordado.

En el arrendamiento de cosas, es el arrendatario (*conducteur, preneur, locataire*) quien está obligado a pagar el precio del arrendamiento al arrendador (*locateur, bailleur*). En el arrendamiento de obra, en cambio, es el arrendador quien se obliga a pagar el precio al arrendatario (Pothier, 1764: 351). Pensemos, para ilustrar el primer caso, en el arrendamiento de una casa: el arrendatario puede usar o disfrutar de la casa, pero a cambio debe comprometerse a pagar al arrendador el precio acordado. Pensemos, en cambio, en el arrendamiento de unas telas para teñirlas: el arrendador, que entrega las

telas, tiene a su vez la obligación de pagar. En el arrendamiento de cosas, lo que se paga es el precio del arrendamiento, el precio del uso de la cosa. Siguiendo con el ejemplo, el precio de poder disfrutar de la casa durante un cierto tiempo. En el arrendamiento de obra, por el contrario, el precio no va ligado ya al arrendamiento. Lo que se paga no es el uso de la cosa, sino la obra: es decir, el proceso de transformación de los materiales entregados. Lo que se paga no es el disfrute de las telas, sino la obra que el arrendatario hace sobre ellas mientras dura el arrendamiento. Retener esto tiene mucha importancia para comprender aquello en lo que el Código civil se distingue de Pothier y, en consecuencia, de la tradición jurídica francesa.

Profundicemos un poco más en el arrendamiento de obra. En este tipo de contrato, dice Pothier, el arrendador (*locateur*) da o encarga una obra y se compromete a pagar un determinado precio, mientras que el arrendatario (*conducteur*) se compromete a hacer la obra. El *locateur* es quien debe proporcionar la mayor parte de materiales al *conducteur*, pues en caso de que este último no solo aporte la obra, sino también los materiales a transformar, estaríamos ante un contrato de compraventa, y no de arrendamiento. Un ejemplo claro de este tipo de contratos es, como ya hemos dicho, la entrega de unas telas para lavarlas o teñirlas. Pero también el encargo a un sastre para realizar un determinado traje, siempre que el *locateur* proporcione la tela, que es lo principal del vestido; es un arrendamiento, y no una compraventa, dice Pothier, por mucho que el sastre aporte los botones, el hilo, e incluso el forro o la cinta. Se incluye también en este tipo de contratos el encargo a un arquitecto para construir una casa, porque el *locateur* aporta lo principal, que es el terreno.

2.2. El arrendamiento de obra y los servicios de los criados

Caracterizado de este modo, es fácil advertir que el arrendamiento de obra de Pothier no puede incluir en su seno a los contratos de prestación de servicios. En efecto, estos son tratados dentro del arrendamiento de cosas. Al hablar de las cosas que no pueden ser vendidas y sí arrendadas, Pothier dice que un hombre libre puede alquilar su propio trabajo.

Un hombre libre no es susceptible de un Contrato de venta, pero puede arrendar sus servicios. Obsérvese, no obstante, que solamente los servicios

innobles y mensurables en dinero [*appréciables à prix d'argent*] son susceptibles de un contrato de arrendamiento, como aquellos de los criados y criadas [*serviteurs et servantes*], de los trabajadores [*manœuvres*], de los artesanos, etc. (Pothier, 1764: 10-11).

Al hablar de servicios “innobles y mensurables en dinero”, Pothier pretende marcar las distancias entre los servicios de los criados y otros trabajadores manuales y los servicios de los profesionales liberales. La contratación de estos últimos no se rige por las normas del contrato de arrendamiento, sino por las del contrato de mandato. El dinero que un cliente da a un abogado, por ejemplo, no es el precio del servicio que este le proporciona, que no es mensurable, sino una muestra de reconocimiento y gratitud. Sea como sea, lo que interesa destacar aquí es que Pothier, consecuente con su esquema, sitúa el arrendamiento de servicios dentro del arrendamiento de cosas, y no dentro del de obra. De la misma forma en que se arrienda una casa que se tiene en propiedad, un hombre libre puede arrendarse él mismo, poniéndose al servicio de otro.

Para entender mejor esto, conviene aclarar en qué está pensando Pothier cuando habla de *serviteurs*. Afirma, en su *Traité des obligations* (1761):

El término criados [*serviteurs*] comprende tanto a aquellos que sirven en torno a la persona del padre de familia como a aquellos que sirven en la agricultura: los servidores de labranza, segadores, obreros que manipulan y transportan haces [*calvéniers*], criados de viticultura, pastores; y también a aquellos que trabajan en las manufacturas: los criados de los refinadores, los trabajadores [*ouvriers*] que sirven en calidad de oficiales [*compagnons*] con los artesanos. Bajo este término de criados no están incluidos los jornaleros que trabajan por un jornal [*à la journée*] (Pothier, 1761, 2: 268).

Los *serviteurs* son todos aquellos que, ya sea en el ámbito estrictamente doméstico, ya sea en la agricultura o en los oficios urbanos, están al servicio del padre de familia, propietario rural o maestro artesano. Todos ellos dependen, en su existencia cotidiana, de un *maître*, que puede darles órdenes, pero que se compromete, al mismo tiempo, a velar como un padre por su subsistencia. Es muy significativo que Pothier distinga a esta masa de subalternos del *tiers état* de los jornaleros, que en su época eran especialmente numerosos en el campo. Estos últimos son esos *hommes de peine* que se encuentran *sans état*, como explicábamos al inicio del primer capítulo. Son independientes de un *maître*, pero porque son independientes —están al margen— de la propia sociedad.

Más adelante, a propósito de la admisión de la prueba testimonial de ciertas personas, Pothier establece una distinción que nos interesa:

Se llama *Criados* [*Serviteurs*] a las gentes que tenemos a sueldo [*nous avons à nos gages*] para que nos presten todos los servicios que les pidamos que nos den, a pesar de que estén encargados principalmente de una especie determinada de servicio.

Así, se puede ser criado sin ser doméstico; tales son un Jardinero o un Guarda de coto que un hombre domiciliado en una ciudad tiene en sus tierras; estos no son propiamente sus domésticos, puesto que no viven con él, y no se sientan a su mesa; pero son sus criados, puesto que los tiene a sueldo, y puede pedirles, cuando va a sus tierras, que le presten todos los servicios para los que estén capacitados.

En esto, estas personas difieren de aquellos con quienes nosotros establecemos un acuerdo [*marché*] para que nos hagan una cierta obra a cambio de una cierta suma de dinero, como por ejemplo los viticultores; estos no son propiamente nuestros criados, y no tenemos derecho a darles órdenes, ni a exigirles otra cosa que la obra que ellos están obligados a hacer (Pothier, 1761, 2: 381-382).

Los criados son aquellos que están bajo la autoridad de un amo o maestro, que puede encargarnos cualesquiera servicios, más allá de las tareas que tengan habitualmente encomendadas. Tienen por debajo a los jornaleros *sans état*, y por encima, y esto es lo que nos interesa ahora, a los artesanos. A estos últimos no se les puede dar órdenes sobre su trabajo, y solamente se les puede exigir la obra que se han comprometido a realizar.

Recordemos que Pothier había caracterizado el arrendamiento de servicios, en el que una parte está bajo la autoridad de la otra, dentro del arrendamiento de cosas. La idea es que un hombre libre —es decir, no un siervo de nacimiento, sino una persona que no está vinculada de por vida a un territorio o un amo—, no puede venderse como esclavo, pero sí puede rebajarse a la categoría de criado, alquilando sus servicios por un cierto tiempo. La “cosa” que se alquila es la propia persona o, si se quiere, el propio trabajo.⁶⁴ Tiene todo el sentido, desde el esquema de Pothier, que esto sea tratado a propósito del

⁶⁴ Como es sabido, Marx precisará, aunque sea en otro contexto, que lo que se alquila es la *fuerza de trabajo*. Véase, a este respecto, la introducción de Engels (1891) a *Trabajo asalariado y capital*.

arrendamiento de cosas, porque en los contratos de servicios —igual que en el alquiler de una casa, pero a diferencia del teñido de unas telas— el arrendatario es el pagador.

2.3. El carácter privado de la prestación de servicios

La prestación de servicios recibe muy poca atención en el *Traité du contrat de louage* de Pothier. Se menciona, casi de pasada, a propósito de las “cosas” que pueden ser alquiladas pero no vendidas. Hemos tenido que acudir al *Traité des obligations* para entender mejor su significado. Esto, que puede resultar paradójico desde nuestra perspectiva actual, tiene todo el sentido en la sociedad estamental en la que escribe Pothier.

El arrendamiento de servicios no podía recibir una atención excesiva por parte de los juristas anteriores a la Revolución. Puesto que tenía que ver con las relaciones de dependencia entre un amo y un criado, se puede decir que pertenecía a eso que Montesquieu llama Derecho doméstico. Propiamente hablando, no era un contrato de arrendamiento —un acuerdo voluntario entre un *conducteur* y un *locateur*, cada uno con sus respectivos derechos y obligaciones—, sino una relación temporal de subordinación. En consecuencia, se regulaba de acuerdo con las reglas particulares de cada casa.

Si el arrendamiento de servicios pertenecía al ámbito de la familia, el arrendamiento de cosas y el de obra estaban incluidos en la esfera del Derecho natural:

El arrendamiento de obra es, igual que el arrendamiento de cosas, un contrato del derecho de gentes, es decir, no está sujeto de ninguna forma por el Derecho civil, y se rige únicamente por las reglas del Derecho natural (Pothier, 1764: 351-352).

Antes de la Revolución Francesa, el arrendamiento de cosas y el arrendamiento de obra no eran materia del Derecho civil, de las normas particulares de la ciudad o comunidad de la que se tratara, sino que tenían que ver con lo que hoy llamaríamos la “autonomía de la voluntad”. Se regían únicamente por los principios del Derecho natural, o de la razón universal, mediados por la costumbre.

Mientras el arrendamiento de servicios era una relación de subordinación, el arrendamiento de obra era un contrato entre hombres libres.

De todas formas, estas diferencias entre Derecho doméstico (privado) y Derecho natural (universal), o entre arrendamiento de servicios y arrendamiento de obra, que hemos resaltado debido a la importancia que tienen para entender el Código civil, no están formuladas de forma clara en Pothier. Se pueden rastrear, aislar y explicar, pero en ningún caso son distinciones que estructuren el contenido de la obra. La distinción básica que establece Pothier es entre el arrendamiento de cosas —al que dedica, recordemos, la mayor parte del tratado— y el arrendamiento de obra.

2.4. La dualidad del arrendamiento de obra

En un punto del libro dedicado al arrendamiento de obra, Pothier explica qué sucede si el arrendatario —es decir, el trabajador— muere con la obra a medio hacer. Frente a quien defiende que el arrendador no debe pagar nada a los herederos del fallecido, el autor sostiene que está obligado a pagar una parte del precio convenido. Argumenta del siguiente modo:

Observad que cuando yo entrego a un trabajador [*ouvrier*] una obra a hacer, ese contrato contiene dos arrendamientos: el arrendamiento de la obra que se entrega a hacer al trabajador, que es el objeto principal del contrato, y el arrendamiento que el trabajador, arrendatario de la obra que le entrego a hacer [*conducteur de l'ouvrage que je lui donne à faire*], me hace, por su parte, de su trabajo para la confección de la obra (Pothier, 1764: 409-410).

Aunque, fiel a su esquema, Pothier sostenga que el objeto principal de un contrato de arrendamiento de obra es la obra que se entrega a hacer, reconoce que, al mismo tiempo, el arrendatario-trabajador se convierte en arrendador de su propio trabajo durante el tiempo que dura su faena.

Esta dualidad presente en el arrendamiento de obra había sido reconocida también, de forma aún más clara, por otro célebre jurista francés, Jean Domat. En la primera parte (libro primero, título cuarto) de *Les loix civiles dans leur ordre naturel* (1689), Domat define el arrendamiento como un contrato por el cual una parte da a la otra el disfrute o el uso de una cosa, o de un trabajo, durante algún tiempo, y a cambio de un cierto precio. Tanto si el arrendamiento es de cosa como si es de trabajo, el que entrega la cosa es el arrendador y el que la recibe el arrendatario, pero con el siguiente matiz:

Aquel que arrienda [*baille*] una cosa para su disfrute se llama arrendador [*le bailleur, ou le locateur*], y se da el mismo nombre a aquel que encarga [*donne à faire*] una obra o un trabajo. Aquel que recibe el disfrute de una cosa por el pago de un alquiler [*un louage, ou une ferme*], se llama arrendatario [*le preneur, ou le conducteur*], igual que aquel que emprende un trabajo o una obra, al que se llama también empresario [*entrepreneur*]. Pero en el arrendamiento de trabajo o industria [*les louages, ou prix faits du travail et de l'industrie*], los trabajadores o empresarios [*ouvriers ou entrepreneurs*] hacen también las veces, en cierto sentido, de arrendadores [*locateurs*], porque alquilan y arriendan [*louent et baillent*] su esfuerzo [*leur peine*] (Domat, 1689: 186-187).

Domat no distingue entre arrendamiento de obra y arrendamiento de servicios. Los trata de forma unitaria en la sección séptima del mencionado título cuarto, a la que denomina “De la nature des prix faits, et autres louages du travail, et de l’industrie” (Domat, 1689: 211-213). Tampoco trata como dos categorías separadas el arrendamiento de cosas y el de obra. Es por eso que no se encuentra con el problema de indicar si la prestación de servicios pertenece a la primera o a la segunda clase. Se limita a señalar que, en el arrendamiento de trabajo, los arrendatarios-trabajadores son, a su vez, arrendadores de su esfuerzo.

La diferencia que tanto Domat como Pothier observan entre el arrendamiento cosas y el arrendamiento de obra —a saber, el hecho de que, en el segundo, el arrendatario sea, al mismo tiempo, arrendador de su trabajo—, adquirirá una gran importancia en el Código civil. Dará lugar, como enseguida veremos, a una forma novedosa de entender y de regular el arrendamiento de obra.

2.5. El cambio introducido por el Código

Vayamos ya con el examen del Código civil. El título VIII del libro tercero está dedicado al contrato de arrendamiento (*contrat de louage*). El primer artículo del título, el 1708, señala que hay dos tipos de contrato de arrendamiento: el de cosas (*des choses*) y el de obra (*d’ouvrage*). El arrendamiento de cosas se define en el artículo 1709, en términos muy similares a los de Pothier:

El alquiler de cosas es un contrato por el cual una de las partes se compromete [*s’oblige*] a hacer disfrutar a la otra de una cosa durante un

cierto tiempo, a cambio de un determinado precio que esta última se compromete [*s'oblige*] a pagarle.

El arrendamiento de obra se define en el artículo 1710:

El arrendamiento de obra es un contrato por el cual una de las partes se compromete [*s'engage*] a hacer alguna cosa para la otra, a cambio de un precio acordado entre ellas.

Recordemos que, para Pothier, el arrendamiento de obra es un contrato por el cual una de las partes contratantes da una cierta obra a hacer a la otra. La segunda de las partes se compromete a hacer un trabajo sobre aquello que se le entrega, la primera se compromete a pagar. Obsérvese que, en la definición del Código civil, desaparece la referencia a la entrega de la obra a hacer por parte de quien encarga el trabajo. Con este pequeño cambio, casi imperceptible, el centro del contrato de obra se desplaza de la obra a realizar, que era el objeto principal del contrato en Pothier, al trabajo mismo. Aunque se siga llamando arrendamiento de obra, estamos hablando de un contrato distinto.

Como ya hemos dicho, en toda *locatio conductio* hay un *locator* y un *conductor*. En el arrendamiento de obra del Código, el *locator* (arrendador) es el que hace la obra, mientras que el *conductor* (arrendatario) es el que paga. He aquí la diferencia entre el Código y la tradición jurídica francesa que anunciábamos más arriba. Enseguida la explicaremos con más detalle.

Troplong señala que el Consejo de Estado había definido el arrendamiento de obra a la manera tradicional, como un contrato por el cual una de las partes da a la otra cierta cosa a hacer, de forma que quien paga es el arrendador, y el trabajador es el arrendatario. El Tribunato, sin embargo, propuso modificar el texto, de forma que se escribiera “se compromete a hacer alguna cosa para la otra”, en lugar de “da alguna cosa a hacer” (Troplong, 1841: 55). De esta manera, se invierten los papeles: el trabajador deviene arrendador y el que paga arrendatario. El tribuno Moricault lo expresa con total claridad:

Las atenciones [*soins*], los servicios, el trabajo y la industria son la materia del contrato de *arrendamiento de obra*: eso es lo que se da en alquiler, eso es lo que se paga. Por lo tanto, el guarda [*gardien*], el criado [*serviteur*], el

artesano, el trabajador [*ouvrier*] o el empresario [*entrepreneur*] es el verdadero arrendador [*locateur*]; quien les paga es el verdadero arrendatario [*locataire ou conducteur*]; y es inapropiado que, en las leyes y en las obras de los jurisconsultos, estas cualidades hayan sido invertidas (Fenet, 1836, 14: 338-339).

Prosigamos con el análisis de los artículos. En el 1711 se afirma que los dos tipos de arrendamiento (cosas y obra) se dividen, a su vez, en varios subtipos particulares. Aunque no se diga expresamente, tres de los subtipos que se enumeran son arrendamientos de cosas, mientras que los dos restantes son arrendamientos de obra. Por un lado, el *bail à loyer*, *bail à ferme* y *bail à cheptel*, es decir, el alquiler de casas o bienes muebles, fincas rurales y animales, respectivamente.⁶⁵ Por otro lado, el *loyer* y el *devis*, *marché* o *prix fait*. El *loyer*, que puede traducirse genéricamente como alquiler, tiene aquí un sentido más específico: es el arrendamiento de trabajo o servicio. El Código utiliza como sinónimos *devis*, *marché* y *prix fait*, que pueden traducirse como presupuesto, acuerdo y precio fijo. Su objetivo es la realización de una obra (*l'entreprise d'un ouvrage*) a cambio de un precio fijado de antemano, y siempre que la materia la proporcione aquel para el que se hace la obra.⁶⁶

Por lo tanto, el *louage d'ouvrage* abarca, en el Código, no solo el contrato de obra propiamente dicho (*prix fait*), sino también el arrendamiento de trabajo o servicio (*loyer*), que Pothier entendía como arrendamiento de cosas y no de obra. Lejos de ser una mera ampliación extensional, estamos ante un cambio intensional. Dicho de forma más clara: no se trata solamente de que el arrendamiento de obra aumente su extensión hasta englobar al contrato de servicios, sino de que esta inclusión modifica la propia manera de entender el contrato de obra en sentido estricto, al invertir las figuras de arrendatario y arrendador.

En Pothier, un propietario puede poseer una casa y alquilarla a terceros, y también tener criados domésticos en alquiler. Por otro lado, puede poseer un terreno y, a fin de

⁶⁵ Las diferencias entre estos tres subtipos no nos interesan aquí. En lo que sigue, hablaremos del arrendamiento de cosas en general.

⁶⁶ Para no confundirlo con el *prix fait*, en adelante nos referiremos al *louage d'ouvrage* del artículo 1710 como “arrendamiento de obra y servicios” o “arrendamiento de obra e industria”.

construir una casa en él, “alquilárselo” por un tiempo a un arquitecto para que realice la obra; o poseer unas telas y “alquilárselas” a un sastre para la confección de un vestido. En los dos primeros casos (arrendamiento de cosas), el arrendador cobra: ya sea el propietario de la casa, ya sean los criados que alquilan sus servicios. En las otras dos circunstancias (arrendamiento de obra), el arrendador paga.

En el Código, las cosas se ven de otra manera. Por un lado, un propietario puede tener una casa y alquilarla. Por el otro, puede alquilar sus propios servicios a terceros, ya sea para la realización de una obra (la construcción de una casa, la confección de un vestido), ya sea para tareas de servicio doméstico. El arrendador, en los tres casos (arrendamiento de cosas, arrendamiento de obra, arrendamiento de servicios), es la parte del contrato que cobra.⁶⁷

Ahora, el foco ya no se pone en quien entrega y quien recibe, sino en quien paga y quien cobra. Solo así es posible considerar el *loyer* (lo que luego se dará en llamar *locatio conductio operarum*) y el *prix fait* (la *locatio conductio operis*) como dos subtipos del arrendamiento de obra y servicios. En ambos casos, de acuerdo con la lógica del Código, aquello que se alquila es el trabajo. En consecuencia, el arrendatario es siempre la parte que encarga la obra, tenga o no poder de mando sobre su desarrollo, porque en ambos casos es quien paga. El que paga por el trabajo de un artesano y el que paga por los servicios de un criado son ambos arrendatarios, porque se comprometen a entregar una suma de dinero por aquello que se arrienda.

Aunque pueda parecer una obviedad, vale la pena recordar que, para poder arrendar una cosa, antes hay que ser propietario de esa cosa. Esta es la razón de que, en el arrendamiento de cosas según Pothier, la figura del pagador esté asociada con el arrendatario, y la del cobrador con el arrendador, y viceversa en el arrendamiento de

⁶⁷ En puridad, la nueva terminología presenta algunos problemas, en la medida en que desaparece el vínculo entre *locare* y “colocar”, y entre *conducere* y “llevar consigo”: hay *locateurs* que reciben en lugar de entregar (un artesano que recibe un encargo) y *conducteurs* que se limitan a pagar, sin dirigir o “conducir” la obra a realizar (un propietario que hace construir una casa en su terreno). Atendiendo a la etimología, no tiene mucho sentido decir que quien entrega una tela a un sastre para la confección de un vestido, sin poder darle órdenes, es el *conducteur*: parece evidente que, tal como hacía la tradición, hay que considerarlo un arrendador, un *locateur*.

obra. Uno es *propietario* de una casa, la alquila, y *cobra* por ello. Uno es *propietario* de unas telas, las alquila a un sastre para realizar una obra con ellas, y *paga* por ello. Lo que importa para determinar la figura del arrendador no es quién paga y quien cobra, sino quién es propietario de la cosa.

En cambio, en el Código, el arrendador es siempre la parte que cobra. Siendo así, cabe preguntarse, ¿cuál es la propiedad que se alquila en el arrendamiento de obra y servicios? Esa propiedad es el propio trabajo del individuo. Sería exagerado decir que es el Código el que introduce esta idea. Como ya hemos visto a propósito de unos fragmentos de Pothier y Domat, su origen se puede rastrear mucho más atrás. Lo que hace el Código es otorgarle una importancia mucho mayor a esta circunstancia, hasta el punto de que provoca la inversión en las figuras del arrendador y del arrendatario en el arrendamiento de obra y servicios. Ahora, el centro del contrato ya no está en lo que se entrega, sino en quién es “propietario” del trabajo. Lo que permite la inversión de la que venimos hablando, por lo tanto, es el presupuesto de que la fuerza de trabajo es una propiedad como otra cualquiera.

En la regulación que hace el Código civil del arrendamiento de obra e industria volvemos a encontrarnos con un gran paso adelante y con un retroceso. Vayamos primero con la cara, antes de hablar de la cruz. Si bien sigue habiendo criados, sus servicios ya no se consideran como un tipo particular dentro del arrendamiento de cosas. Después de la Revolución francesa, este tipo de actividades ya no pueden regirse por unas normas al margen de la comunidad política. Los domésticos no tienen los mismos derechos y obligaciones que los demás trabajadores, pero son personas igual que todas las demás.

Sin embargo, por otra parte, esta igualdad en la categoría de persona se encuentra disociada de las condiciones materiales de vida de las partes contratantes. Cuando alguien cobra por el alquiler de una casa, es porque es propietario de esa casa puesta en alquiler. El *arrendador* es la parte fuerte de la relación contractual: es el propietario. Cuando alguien cobra por haber alquilado su fuerza de trabajo, es porque está desposeído de los medios para producir por sí mismo. El *arrendador* es la parte débil de la relación contractual: es el proletario. En la lógica antigua, esto no sucedía: si

exceptuamos los servicios de los criados —que jugaban en otra liga—, el arrendador era siempre el propietario.

En definitiva: la regulación del arrendamiento de obra y servicios en el Código no tiene en cuenta las desigualdades de poder económico ni las relaciones de propiedad existentes en la sociedad civil. La capacidad de pagar estructura la nueva forma de entender este contrato, dejando a un lado el hecho de que solo unos pocos la poseen de forma efectiva, mientras la mayoría se ve obligada a cobrar, es decir, a alquilar su fuerza de trabajo.

2.6. *Gens de travail y entrepreneurs d'ouvrages*

Después de ocuparse del arrendamiento de cosas, el Código civil dedica el tercer capítulo del título VIII al arrendamiento de obra y servicios, aunque ahora le llama “arrendamiento de obra e industria”.⁶⁸ El artículo 1779 dice así:

Hay tres clases principales de arrendamiento de obra y de industria:

1. El arrendamiento de gentes de trabajo [*gens de travail*] que se ponen al servicio de alguien.
2. El de conductores, tanto por tierra como por agua, que se encargan del transporte de personas o de mercancías.
3. El de quienes emprenden obras [*entrepreneurs d'ouvrages*], como resultado de un presupuesto o un acuerdo [*devis ou marchés*].

Nos interesan el primer y el tercer tipo de contratos, es decir, el arrendamiento de servicios y el de obra: el *loyer*, por un lado, y el *prix fait*, por el otro. Son tratados en los artículos 1780-1781 y 1787-1799, respectivamente.

Vayamos primero con el *loyer*. El título de la sección que encabeza los artículos 1780 y 1781 habla de arrendamiento de “domésticos y trabajadores” (*domestiques et ouvriers*), quienes, recordemos, son llamados “gentes de trabajo” en el artículo 1779. El hecho de

⁶⁸ Sobre el arrendamiento de obra e industria en el Código, véase Guillaud (1887, 2: 206-411), Solé Resina (1996: 2-49), Severin Fuster (2016: 209-221).

que el Código sitúe a los *ouvriers* junto a los *domestiques*, que son todos aquellos que están al servicio de un amo o maestro, requiere una explicación.

En el fragmento de Domat recogido más arriba (de finales del siglo XVII), *ouvrier* se usa como sinónimo de *entrepreneur*: es el maestro artesano, aquel que es experto en un determinado tipo de *ouvrage*. En cualquier caso, al menos desde la segunda mitad del siglo XVIII, *ouvrier* designa, de forma preferente, a los *compagnons* que están bajo la autoridad del *maître* o *entrepreneur*. Estos *ouvriers* o *compagnons*, aunque dependen del maestro en sus respectivos oficios, adquieren un grado considerable de autonomía ya antes de la Revolución Francesa. Si bien algunos son tratados como criados [*serviteurs*], sometidos a obligaciones de subordinación, en determinados lugares y oficios son considerados como *conducteurs d'ouvrage*, en posición de reciprocidad con sus empleadores (Kaplan, 1979: 17-77; Sonenscher, 2011). Muchos tienen casa y familia propias. A partir del decreto de Allarde, estos *compagnons* ya no forman parte, al menos oficialmente, de los antiguos oficios jurados, por lo que se quedan en una suerte de tierra de nadie. A partir de 1792, se mezclan con algunos de sus antiguos maestros, y juntos forman ese movimiento *sans-culotte* que llega a tener una influencia decisiva en el gobierno de la nación.

En las primeras décadas del siglo XIX, surge —en Francia todavía de forma muy incipiente— una nueva clase social: el proletariado industrial. Estos proletarios son los herederos de esas *gens de bras* de las que hemos hablado al inicio del primer capítulo. *Journaliers* de la industria moderna, están sometidos al poder despótico de los jefes de industria. Aunque entre ambos no exista el mismo tipo de relación paternal que se daba entre los amos y sus criados, se puede decir, aunque sea figuradamente, que los proletarios son los domésticos del nuevo siglo. Están separados socialmente de los *ouvriers* de los oficios urbanos. A pesar de todas las transformaciones de esos años, estos últimos conservan muchas de las prácticas gremiales. Generalmente cobran por su

trabajo a *prix fait*, y no están sometidos a una disciplina equiparable a la de la gran industria.⁶⁹

El Código civil, decíamos, sitúa a los *ouvriers* al lado de los domésticos, en los artículos dedicados al *loyer*. Esto podría llevar a pensar que desaparece, a la baja, la mencionada distinción entre trabajadores cualificados urbanos, que cobran a *prix fait*, y aquellos que reciben un jornal. Sin embargo, la interpretación mayoritaria durante el siglo XIX consiste en afirmar que los artículos 1780 y 1781 del Código no están pensados para todo tipo de *ouvriers*, sino solamente para los trabajadores de determinados oficios. El comentarista Victor-Napoléon Marcadé señala, en este sentido, que el término *ouvriers* no se refiere aquí a todos los que así se califican en el lenguaje habitual, sino solamente a quienes se someten a una mayor dependencia y se arriendan por un determinado período. Los demás, aunque realicen trabajos manuales, al trabajar por pieza, a cambio de un precio fijo por cada obra, no entran en la primera sección de las establecidas por el artículo 1779, sino en la tercera (Marcadé, 1875, 6: 546).

En definitiva: el título de los artículos 1780 y 1781 llama *ouvriers* a quienes, aun sin ser estrictamente domésticos, arriendan sus servicios a un maestro. Son aquellos a los que Pothier, si se recuerda, llamaba *serviteurs*. En el lenguaje de la época, sin embargo, se llama *ouvriers*, de forma preferente, a los trabajadores de los oficios urbanos, cuyas actividades son reguladas por otro grupo de artículos. Los antiguos *compagnons* quedan así situados a medio camino entre la primera y la tercera sección del capítulo, una ambigüedad resoluble únicamente a través de la interpretación.

El artículo 1780 afirma:

Los servicios solamente se pueden contratar por un cierto período de tiempo, o para una empresa determinada.

⁶⁹ Tanto en este capítulo como en el anterior, he traducido *ouvrier* como ‘trabajador’, en lugar de como ‘obrero’, porque esta segunda palabra remite actualmente a un trabajador no cualificado, a un proletario. La ventaja de esta traducción es que ayuda a explicar que *ouvriers* y *prolétaires* eran dos grupos sociales distintos. La desventaja es que puede dar lugar a pensar, *a contrario sensu*, que los *maîtres* no trabajaban, cuando sí lo hacían. Generalmente, no eran grandes empresarios, sino artesanos: no tenían funciones meramente directivas, sino que compartían tareas y sudores con los *compagnons*.

Esto es un gran paso adelante: sigue habiendo criados, pero ya no hay sirvientes de por vida. Tras la Revolución francesa, no es posible seguir conservando este tipo de servidumbre entre los hombres libres.⁷⁰

A cambio, el artículo 1781 consagra la inferioridad legal de los *domestiques* y *ouvriers* frente al empleador, en la medida en que la palabra de este último prevalece ante los tribunales en caso de conflicto.

El maestro es creído en sus afirmaciones sobre la cuota de los salarios [*quotité des gages*], el pago del salario del año anterior [*salaire de l'année échue*] y las cuentas del año en curso [*à-comptes donnés pour l'année courante*].⁷¹

Tras ocuparse de los transportistas, el Código civil trata el tercer tipo de arrendamiento de obra y servicios: los *devis*, *marchés* o *prix faits*. La tradición romanista consideraba que, en este tipo de arrendamiento, los materiales debe suministrarlos la persona para la que se hace la obra. Si el encargado de poner el trabajo ponía además los materiales, se consideraba un contrato de compraventa, y no de arrendamiento. En el artículo 1711, recordemos, el Código civil está en consonancia con esta tradición. Sin embargo, el artículo 1787 afirma:

Cuando se encarga a alguien hacer una obra, se puede acordar que este proporcionará solamente su trabajo o su industria, o que también proporcionará el material.

Esta contradicción entre los artículos 1711 y 1787 del Código dio lugar a una discusión doctrinal entre los civilistas franceses, en la que no entraremos. Lo que nos interesa destacar es solamente que es el cambio en relación al objeto de este tipo de contratos —que ya hemos señalado más arriba— lo que hace posible que pueda haber arrendamientos de obra sin transmisión de materiales. Cuando el centro del arrendamiento de obra era la cosa entregada, si no había entrega, porque el trabajador

⁷⁰ Al menos no en la metrópolis; cosa distinta son las colonias.

⁷¹ Para la historia de este artículo, que fue abrogado el 2 de agosto de 1868, véase Castaldo (1977: 211-237). El Código Civil español (1889) sigue hablando, aún hoy, de amos y de criados. En el artículo 1584 puede leerse: “El amo será creído, salvo prueba en contrario: 1) Sobre el tanto del salario del sirviente doméstico. 2) Sobre el pago de los salarios devengados en el año corriente”.

ponía los materiales, entonces no había arrendamiento, sino compra. Sin embargo, ahora que el centro del arrendamiento de obra es el trabajo mismo, y que los roles de arrendador y arrendatario han cambiado, es posible un arrendamiento sin entrega: lo que cuenta es que quien encarga pague al trabajador por su trabajo.

El resultado de esto es que se difumina la frontera entre el contrato de obra y el de servicios. En realidad, siendo más precisos, en la medida en que la distinción entre *locatio conductio operis* y *locatio conductio operarum* no es anterior, sino posterior al Código, lo que sucede es que se modifica la naturaleza del arrendamiento de obra, que se empieza a pensar como arrendamiento de obra y servicios, con dos variantes en su seno, pero que responden ambas al mismo esquema: en ambos casos, el trabajador arrienda su trabajo, en ambos casos es el arrendador. Antes, en cambio, el arrendamiento de obra y el arrendamiento de servicios diferían en los papeles asignados al trabajador: el artesano encargado de una obra era fundamentalmente arrendatario, mientras que el criado que se ponía a disposición de un maestro era arrendador de su propio trabajo.

Esto no quiere decir que la equiparación sea total. En la práctica, se conservan las diferencias de tratamiento, y el propio Código se hace eco de ellas, al situar al artesano y al criado en dos secciones separadas. En los *devis* o *marchés* (artículos 1787-1799), el precio del trabajo corresponde a una obra o tarea determinadas de antemano. En cambio, en el arrendamiento de *gens de travail* (artículos 1780-1781), el precio se paga en razón del tiempo que los trabajadores están a disposición de quien los emplea, sea cual sea el resultado de su trabajo. Además, a diferencia de los primeros, que son independientes en las tareas a realizar, los segundos están sometidos a las órdenes del maestro. Los primeros, en fin, tienen derechos y obligaciones, mientras que los segundos no son creídos ante los tribunales si su testimonio entra en contradicción con el de su arrendatario.

No es casualidad que el Código, todavía pegado a la tradición, se centre, en esta sección dedicada a los *prix faits*, en la construcción de casas, que desde antiguo se consideraban arrendamiento de obra, al poner el arrendador el terreno. A lo largo de varios artículos, se señalan las diferentes obligaciones de quien encarga la obra (*maître*) y de quien la

realiza (llamado indistintamente *architecte*, *ouvrier* o *entrepreneur*). El último artículo de la sección (1799) dice así:

Los albañiles, carpinteros, cerrajeros y otros trabajadores [*ouvriers*] que hacen directamente acuerdos a un precio fijo [*marchés à prix fait*] están sujetos a las reglas prescritas en esta sección: son empresarios [*entrepreneurs*] en la parte en que ellos tratan.

Cuando quien se encarga de hacer la casa para el *maître* no es un arquitecto, que tiene a su cargo a un determinado número de trabajadores, sino que son los trabajadores mismos, entonces estos deben ser considerados como *entrepreneurs d'ouvrages*, y no como simples *serviteurs*. Aunque pensada para la construcción de casas, esta disposición es susceptible de aplicarse a casos análogos.

Este último artículo (1799) es una buena prueba de que el Código, a pesar de cambiar la naturaleza del arrendamiento de obra, sigue separando a los trabajadores de los oficios —o al menos a algunos de ellos— de los domésticos. Como se habrá notado, el texto habla de *ouvriers*, pero ahora aparecen asimilados —igual que en Domat— a los *entrepreneurs*. Son maestros u oficiales artesanos, a quienes se paga por la obra realizada. En cambio, los *ouvriers* de los que hemos hablado antes —aquellos que, junto a los domésticos, dan título a la sección que encabeza los artículos 1780 y 1781— son otro tipo de trabajadores, menos cualificados; se les paga por día, semana, mes, o el tiempo que sea, a fin de tenerlos a disposición y poder darles órdenes mientras dure el contrato.

En definitiva: el Código civil introduce una modificación importante en el contrato de obra e industria con respecto a la tradición jurídica francesa; el centro del contrato deja de ser la cosa que se entrega y pasa a tener que ver con quién paga y quién cobra. Esta forma de ver las cosas —a la que subyace la idea de que la fuerza de trabajo humana es una propiedad como otra cualquiera—, tiene la ventaja de que deja de considerar los servicios de los criados como arrendamiento de cosas, y la desventaja de que no tiene en cuenta las diferencias económicas existentes en la sociedad. Supone, además, una cierta equiparación, a la baja, entre arrendamiento de obra y arrendamiento de servicios. El artesano pasa a ser un arrendador, igual que el criado. Esto no significa, de todas

formas, que ambos sean tratados de la misma manera: el Código dedica grupos distintos de artículos a unos y a otros.

Dejemos ya a un lado el Código, que nos ha servido para explicar, aunque sea de forma limitada o parcial, el tipo de transformaciones sociales que tienen lugar en la sociedad francesa post-revolucionaria. Dedicaremos ahora dos secciones a explicar, primero, la forma en que se persiguen entonces las coaliciones de trabajadores y, segundo, algunas transformaciones más generales en la organización del mundo del trabajo. Creo que hacerlo ayudará a entender mejor las posiciones y los límites de aquellos que se oponen, de formas diversas, a esta nueva configuración de la sociedad.

3. El delito de coalición

3.1. El derecho de asociación

En esta sección explicaremos brevemente la regulación del mundo del trabajo desde el punto de vista del orden público en la Francia post-revolucionaria. Hablaremos, en particular, de las prohibiciones impuestas a las coaliciones de trabajadores. Antes de ocuparnos de ello, conviene llamar la atención sobre algo que puede pasar desapercibido al tratar esta cuestión: la relación que existe entre la persecución de estas asociaciones profesionales y el control ejercido sobre otro tipo de asociaciones, que en principio no están relacionadas con el mundo del trabajo. Es decir: nos ocuparemos, en primer lugar, de las restricciones que se imponen al derecho de asociación después de la Revolución Francesa, y solo después hablaremos del delito de coalición.

Aunque la Declaración de derechos de 1789 no reconoce el derecho de asociación, la Revolución no tarda en ocuparse de esta cuestión. La ley del 13 y 19 de noviembre de 1790 reconoce a los ciudadanos el derecho de reunirse (*s'assembler*) pacíficamente y de formar entre ellos sociedades libres, siempre que observen las leyes de la comunidad política (Duvergier, 1834, 2: 19). Esta libertad es reconocida, también, por la Constitución de 1791, en las “Disposiciones fundamentales garantizadas por la Constitución”, donde se la considera un derecho tanto natural como civil (de ciudadanía). La Revolución es, recordemos, la época dorada de los clubs. Las

asociaciones de ciudadanos de carácter político, pero no solo, florecen por doquier. Son el emblema de una sociedad nueva, activa e ilustrada, que quiere dejar atrás el letargo y los prejuicios del pasado.

Le Chapelier, con una ley a la que ya nos hemos referido, y ante la oposición de Robespierre, consigue limitar el margen de actuación de las sociedades populares en el otoño del 91, poco antes de disolverse la Asamblea Constituyente. Esta ley, en cualquier caso, no puede parar el curso ascendente de la Revolución. Los clubs, que continúan con sus actividades, son explícitamente bendecidos por la norma fundamental de la Convención *montagnarde*. La declaración de derechos del 93 reconoce, en el artículo 7, los derechos de asociación y de libertad de opinión, haciéndose eco de ese bello y elegante vínculo establecido por Robespierre entre reunión pacífica y libre expresión de ideas. Además, en el texto constitucional, en el apartado dedicado a la garantía de los derechos enunciados en la declaración, se reconoce (artículo 122), entre otros, el derecho de todo ciudadano a reunirse en sociedades populares. La Constitución de 1795 se muestra ya mucho menos entusiasta. En el artículo 360 se afirma que no pueden ser formadas corporaciones o asociaciones contrarias al orden público. En el artículo siguiente, se prohíben las sociedades populares. A partir de entonces, las autoridades públicas son crecientemente hostiles a las asociaciones políticas de ciudadanos.

3.2. La ley Le Chapelier después de 1793

Este es, resumidamente, el cambio que se produce con el derecho de asociación entre la Revolución y el período post-revolucionario: de derecho natural del hombre a contubernio sospechoso. Ahora bien, la Revolución no es tan amable, como ya hemos explicado extensamente a lo largo del primer capítulo, con un tipo particular de asociaciones: aquellas que ponen en cuestión el nuevo dogma de la libertad económica. La ley Le Chapelier, recordemos, prohíbe la asociación de los miembros de un mismo oficio. La ley marcial prohíbe la asociación de los campesinos que protestan por la carestía de alimentos o el alza de los precios. La asociación se entiende como uno de los principios básicos de la nueva sociedad, pero al mismo tiempo se reprimen aquellas formas de asociación relacionadas con el movimiento popular. Esta y otras contradicciones hacen girar la rueda de la Revolución.

Finalmente, en el 93, se abroga la ley marcial. Si se recuerda, en el capítulo anterior dejamos en el aire la pregunta sobre si eso supuso también la abolición completa de la ley Le Chapelier. Es posible que solo se considerara abrogado el artículo 8 de la ley, que es el que hace referencia a la ley marcial contra las multitudes sediciosas, pero también es posible que la ley al completo quedara sin efectos. Lo que viene a continuación es una confirmación parcial de la hipótesis de que la ley Le Chapelier fue abrogada en 1793, pero no cabe duda de que la cuestión necesitaría un examen mucho más profundo.

Durante la Convención *montagnarde*, el decreto del 12 de enero de 1794 pone en requisición las manufacturas de papel. El artículo 5 prohíbe las coaliciones de trabajadores (*Collection Générale*, 1794: 242-243). El decreto del 30 de mayo de 1794 pone en requisición los trabajos de cosecha. El artículo 12 amenaza con el Tribunal revolucionario a aquellos que se coaliguen (citado en Deville, 1901: 243). Ninguna de estas dos leyes anti-coaliciones hace mención a la ley Le Chapelier.

A partir de 1795, cuando el derecho de asociación política empieza a verse con malos ojos, aumenta también la desconfianza hacia las asociaciones relacionadas con el mundo del trabajo. Durante el Directorio, el decreto (*arrêté*) del 2 de septiembre de 1796, que regula la policía de esas mismas fábricas de papel, introduce algunas novedades importantes. Además de hacer referencia al mencionado artículo 360 de la Constitución de 1795, que prohíbe la formación de corporaciones y asociaciones contrarias al orden público, se refiere específicamente, entre otras leyes, a la ley del 17 de junio de 1791, es decir, a la ley Le Chapelier.

Los trabajadores del papel siguen observando entre sí prácticas contrarias al orden público, celebrando fiestas de camarilla o de hermandad, imponiéndose multas unos a otros, provocando el cese absoluto de los trabajos de los talleres, prohibiendo la entrada a muchos de ellos, exigiendo sumas exorbitantes a los propietarios, empresarios o jefes de las fábricas de papel, para retomar las prohibiciones de sus talleres conocidas bajo el nombre de *condenas* [*damnations*] (Duvergier, 1825, 9: 192).

Considerando que es urgente reprimir estos desórdenes, continúa el decreto, se prohíben las coaliciones encaminadas a provocar el cese del trabajo, o que pretendan acordarlo solamente a un determinado precio.

El 11 de julio de 1797, también durante el Directorio, se aprueba otro decreto (*arrêté*), esta vez ordenando que se ejecuten los reglamentos existentes en las fábricas de sombreros. Antes de decretar una serie de medidas, el texto empieza diciendo:

El Directorio ejecutivo, informado de que, tras la supresión de las corporaciones, reina en los talleres o fábricas de sombreros, en los diferentes municipios [*communes*] de la República, una gran arbitrariedad, prueba de que los fabricantes o jefes de taller y los trabajadores [*ouvriers*] han supuesto que las leyes anteriores relativas a la policía de las artes y oficios están totalmente abrogadas; considerando que de este convencimiento nacen una infinidad de abusos y de desórdenes, infracciones diarias a la ley constitucional; que es urgente remediar esta situación, y esclarecer a los trabajadores y aprendices sombrereros sobre sus verdaderos intereses; así como establecer sus derechos respectivos, junto con los derechos de los fabricantes y, en fin, asegurar a unos y otros el ejercicio tranquilo de su profesión; considerando, además, que las leyes que no han sido explícitamente abrogadas por la Constitución, deben gozar de plena y entera ejecución (Aulard, 1900, 4: 206-207).

Este decreto es una buena muestra de la incertidumbre que reina en el mundo del trabajo después de Termidor. Los trabajadores quieren ser tratados como ciudadanos, y no parecen dispuestos a volver a la situación de subordinación previa a la Revolución, pero las nuevas autoridades, que han derrotado a los *sans-culottes* y a los *montagnards*, están decididos a que vuelva el orden.

El 7 de mayo de 1798, por decisión de la Oficina central (*Bureau central*) del *canton* de París, algunas de las normas que habían sido aplicadas a las fábricas de papel y sombreros se extienden al conjunto del municipio de París. El texto que precede al articulado es un buen resumen de las agitaciones revolucionarias en el mundo del trabajo con las que la contrarrevolución quiere acabar definitivamente:

La Oficina central, informada de que los trabajadores [*ouvriers*] de diversas profesiones se reúnen en gran número, se coaligan y, en lugar de emplear su tiempo en el trabajo, deliberan y elaboran decretos [*arrêtés*], mediante los cuales fijan arbitrariamente el precio de sus jornadas; de que muchos de ellos se reúnen en los talleres y plazas públicas, comunican sus supuestos decretos a quienes no participaron, y emplean amenazas y violencias para empujarles a apoyarlos; considerando que cada trabajador, cuando se presenta ante un propietario o empresario para ofrecerle sus brazos y su industria, tiene derecho a pedir el salario que crea que está en condiciones de ganar, pero que la ley prohíbe toda reunión que tienda a forzar la fijación de un mismo salario para todos; considerando que los ciudadanos, iguales

en derechos, no son iguales en facultades, en talentos y en medios, y que, por lo tanto, los acuerdos entre los trabajadores o entre algunos de ellos, que fijasen al mismo nivel el salario de todos, serían tan perjudiciales para ellos mismos como para los empresarios, en la medida en que impedirían que los salarios fueran proporcionales al trabajo, la industria y el talento; considerando que tales acuerdos reducirían a los propios trabajadores a la indigencia más terrible, en el sentido de que podrían provocar la detención o suspensión de sus trabajos, causarían disturbios en los talleres, alarmarían a los ciudadanos, alejarían de París a los propietarios, fabricantes y empresarios; considerando, en fin, las disposiciones de la ley del 17 de junio de 1791 (Aulard, 1900, 4: 648-649).

Justo después de esta mención a la ley Le Chapelier, se da paso al articulado. El artículo primero ordena reimprimir y fijar, en todo el municipio de París, los artículos 4, 5, 6, 7 y 8 de la ley del 17 de junio de 1791.

De todo lo anterior se pueden extraer tres conclusiones generales. La primera es que, durante la Convención *montagnarde*, si bien se siguen persiguiendo las coaliciones, no parece que esté vigente la ley Le Chapelier. Esto puede ser un indicio de que esta persecución se realiza por medios menos expeditivos que en el período anterior. La segunda es que, a partir de 1795, vuelven a aparecer las menciones a la ley Le Chapelier, posible síntoma de que la represión se recrudece. La tercera y última es que las autoridades parecen realmente preocupadas, en fecha tan tardía como 1798, por la necesidad de reinstaurar el orden en el mundo del trabajo. Se ven obligadas, entonces, a hacer reimprimir la ley Chapelier. Esto prueba que esta ley, ya fuera por las medidas de la Convención, ya fuera por el mantenimiento de un movimiento popular activo en la capital en su contra, no está siendo observada en los centros de trabajo.

3.3. La prohibición de las coaliciones en 1803

El 12 de abril de 1803 se aprueba la *Loi sur la réglementation du travail dans les manufactures et les ateliers*. En el título segundo, titulado “De la policía de las manufacturas, fábricas y talleres”, se afirma lo siguiente:

6. Toda coalición entre aquellos que dan empleo a los trabajadores [*ceux qui font travailler des ouvriers*], tendente a forzar de forma injusta o abusiva la reducción de los salarios, y seguida de una tentativa o de un comienzo de ejecución, será sancionada con una multa de entre cien y tres mil francos, y,

si fuera el caso, con una pena de prisión [*emprisonnement*] que no podrá ser superior a un mes.

7. Toda coalición por parte de los trabajadores [*ouvriers*] destinada a dejar de trabajar al mismo tiempo, prohibir el trabajo en algunos talleres, impedir que los trabajadores vayan o se queden antes o después de ciertas horas y, en general, suspender, impedir o encarecer los trabajos, será sancionada, si ha habido tentativa o comienzo de ejecución, con una pena de prisión que no podrá ser superior a tres meses.

8. Si los actos previstos en el artículo precedente han ido acompañados de violencias, vías de hecho, manifestaciones [*attroupements*], los autores y los cómplices serán castigados con las penas previstas en el Código de Policía Correccional o en el Código Penal, según la naturaleza de los delitos (Duvergier, 1826, 14: 192).

Sobre los artículos 6 y 7, hay que destacar dos cosas. La primera es que, en el caso de los empresarios, las coaliciones solo están castigadas cuando pretenden rebajar los salarios *de forma injusta o abusiva*, mientras que su formación por parte de los trabajadores es en sí misma un delito. La segunda es que las penas de prisión son más reducidas, además de opcionales, para los empresarios, a diferencia de lo que sucede con los trabajadores. Este *emprisonnement*, dicho sea de paso, no consiste en lo que actualmente entendemos por una pena de cárcel: es una condena a trabajos forzados en una casa de corrección.

Sobre el artículo 8, hay que aclarar que el Código Penal al que se refiere la ley es el de 1791. No cabe duda de que, sin exclusión de otros posibles tipos aplicables a cada caso concreto, este artículo de la ley de 1803 conecta directamente con la sección IV del primer título de la segunda parte del mencionado Código, donde se recogen los delitos cometidos por aquellos particulares que ejerzan resistencia contra la ley, o contra las autoridades encargadas de hacerla cumplir. El artículo 4 afirma que si dicha resistencia es obra de una multitud (*attroupement*) de más de quince personas, la pena consiste en ocho años de trabajos forzados, llevando una bola atada al pie con una cadena de hierro (*huit années de fers*), si no hay armas, y de dieciséis años, si las hay. El artículo 5 hace referencia a la versión endurecida de la ley marcial aprobada el 3 de agosto de 1791, de la que ya hemos hablado en el primer capítulo. Después de los avisos (*sommations*) establecidos por ley, todo aquel que sea detenido será condenado a muerte.

3.4. La asociación y la coalición en el Código penal de 1810

El delito de coalición se reafirma en el Código Penal de 1810. El artículo 414 es similar al artículo 6 de la ley de 1803, solo que ahora la pena de prisión es obligatoria (de seis días a un mes) y se dobla el mínimo de la multa (antes era de cien a tres mil francos, ahora de doscientos a tres mil). El artículo 415 es, a su vez, similar al 7. Ahora se detalla el rango de la pena (entre uno y tres meses), y se añade que los jefes o impulsores serán castigados con penas de dos a cinco años. El artículo 416 extiende las penas del artículo precedente a aquellos trabajadores que impongan algún tipo de multa o prohibición a los directores de taller o empresarios de obras, así como a otros trabajadores. Esta disposición añade la posibilidad, además, de que los jefes o impulsores de cualquiera de estos dos delitos (415 o 416) sean vigilados por la alta policía (*haute police*), una vez cumplida la pena, por un período de entre dos y cinco años.

La diferencia en la tipificación del delito sigue existiendo: los empresarios solo cometen un delito cuando de sus reuniones resulta una reducción injusta o abusiva, mientras que los trabajadores cometen un delito por el hecho de coaligarse. Se mantienen, también, las diferencias en la dureza de las penas, que además se agravan considerablemente para los cabecillas de las coaliciones obreras. Desaparece, en cambio, el vínculo con la ley marcial que establecía el artículo 8 de la ley de 1803.

Al mismo tiempo que prohíbe las coaliciones de trabajadores, el Código penal napoleónico regula las asociaciones de ciudadanos. El artículo 291 señala que toda asociación de más de veinte personas —que se reúna periódicamente para ocuparse de cuestiones religiosas, literarias, políticas o de otro tipo— solamente se podrá formar con autorización expresa del gobierno, y bajo las condiciones que estipule la autoridad pública. El artículo 292 señala que las asociaciones que no cumplan con esos requisitos serán disueltas, y sus jefes castigados con una multa de entre dieciséis y doscientos francos. En el artículo 293 se imponen penas mayores —multas de cien a trescientos francos, penas de cárcel de tres meses a un año— si en dichos clubs se han hecho incitaciones a la comisión de delitos. El artículo 294 establece multas para aquellos que pongan su casa a disposición para la celebración de reuniones de una asociación, legal o ilegal, sin permiso de la autoridad pública.

Si confrontamos los artículos 291, 292, 293 y 294 con los artículos 414, 415 y 416, llegamos a la conclusión de que el Código penal napoleónico establece una marcada distinción entre las coaliciones profesionales y las asociaciones de ciudadanos, una frontera que existía, pero que era mucho más borrosa, en la Revolución Francesa. Ambos grupos de artículos están en el libro tercero, que es donde se tipifican todos los delitos, pero en títulos distintos. Los artículos 291-294 se encuentran en el título I, dedicado a los delitos contra la cosa pública, mientras que los artículos 414-416 están en el título II, dedicado a los delitos contra los particulares. Más concretamente, están en el capítulo que establece los delitos contra las propiedades y, si especificamos aún más, en la sección dedicada a las bancarrotas y los fraudes. La asociación en el trabajo se entiende más próxima al robo o al fraude que a la asociación política. El primer grupo de artículos persigue solamente las asociaciones ilícitas, es decir, aquellas que no han recibido la autorización pertinente por parte de las autoridades. El segundo grupo persigue las asociaciones profesionales *per se*, denominándolas, de hecho, no asociaciones, sino coaliciones. La asociación ilícita es un delito; la coalición profesional es ilícita en todos los casos.

En la Revolución Francesa, esta distinción estaba todavía en disputa. Cuando Sieyès o Le Chapelier argumentaban contra el espíritu de corporación en el mundo del trabajo, lo hacían por motivos políticos: una vez abolidos los gremios, los supuestos intentos de revivirlos debían ser reprimidos, porque se situaban en una peligrosa tierra de nadie entre el interés individual de cada uno y el interés general de la nación. Quienes defendían estas asociaciones profesionales, por su parte, podían mostrar la incoherencia entre la defensa del derecho de asociación en general, reconocido en la Constitución como derecho natural, y su prohibición en el mundo del trabajo. En cambio, ahora que el Código Civil ha instituido una esfera apolítica, basada en las relaciones de propiedad, es posible perseguir penalmente las coaliciones por el mero hecho de ir en contra de los intereses de los propietarios, y no por su influencia perniciosa sobre la cosa pública.

3.5. El delito de coalición después de 1848

Los artículos 414, 415 y 416, criticados de forma creciente a medida que avanza el siglo, se modifican a raíz de la revolución de 1848. Como no volveremos sobre este

asunto en el capítulo tercero, explicaremos aquí, de forma breve, en qué consistió este cambio. El artículo 13 de la Constitución de 1848 reconoce la igualdad en las relaciones entre el patrón y el trabajador. Se produce entonces un intenso debate en el parlamento sobre la necesidad de adecuar los artículos 414, 415 y 416 del Código penal a la nueva realidad política. El tipógrafo Esprit Doutre y el *canut* Joseph Benoît, apoyados por Pelletier, Greppo, Morellet, Fond y Faure, proponen su abrogación, sin éxito. La ley del 27 de noviembre y 1 de diciembre de 1849 mantiene los tres artículos, pero modificándolos, a fin de hacerlos compatibles con los principios de la República, es decir, con la igualdad de todos ante la ley. El artículo 414 queda redactado de esta manera:

Será sancionada con una pena de prisión [*emprisonnement*] de seis días a tres meses y con una multa de dieciséis a tres mil francos:

1. Toda coalición entre aquellos que dan empleo a los trabajadores [*ceux qui font travailler des ouvriers*], tendente a forzar la reducción de los salarios, si ha habido tentativa o comienzo de ejecución.
2. Toda coalición por parte de los trabajadores [*ouvriers*], destinada a dejar de trabajar al mismo tiempo, prohibir el trabajo en un taller, impedir que los trabajadores vayan o se queden antes o después de ciertas horas y, en general, suspender, impedir o encarecer los trabajos, si ha habido tentativa o comienzo de ejecución.

En los casos previstos en los dos párrafos precedentes, los jefes o impulsores serán sancionados con una pena de prisión de dos a cinco años (Duvergier, 1849, 49: 388-393).

El artículo 415 dice ahora:

Serán sancionados con las penas señaladas en el artículo precedente, y con las mismas distinciones, aquellos directores de taller o empresarios de obra, y aquellos trabajadores, que, de forma concertada, hayan establecido multas —distintas a aquellas que tienen por objeto la disciplina interna del taller— o prohibiciones [*des défenses, des interdictions, ou toutes proscriptions*] —bajo el nombre de condenas [*damnations*] o con otra denominación—, sea por parte de los directores de taller o empresarios contra los trabajadores, sea por parte de estos últimos contra los primeros, sea los unos contra los otros (Duvergier, 1849, 49: 393-394).

Finalmente, el artículo 416:

En los casos previstos en los artículos precedentes, los jefes o impulsores podrán ser puestos, después de la expiración de su pena, bajo la vigilancia de la alta policía entre dos y cinco años (Duvergier, 1849, 49: 394).

En resumidas cuentas: ya no se persiguen solamente las coaliciones de los empresarios injustas o abusivas, sino todas —desapareciendo el trato de favor que ello suponía con respecto a los trabajadores—, y además se unifican y rebajan las penas. La coalición, en cualquier caso, sigue siendo un delito. Y un delito que, a pesar de que teóricamente persigue las alianzas de los trabajadores y las de los empresarios por igual, en la práctica no afecta de la misma manera a unos que a otros.

Vatimesnil dice, en su defensa de la reforma, que los artículos 414, 415 y 416 del Código penal de 1810, que ahora se modifican, habían abrogado en su día, de forma tácita, las siguientes normas:

el artículo 5 [*sic*]⁷² de la ley del 14 de junio de 1791, los artículos 5 y 6 de la ley del año II, y los artículos 6 y 7 de la ley del año XI; pero han dejado en vigor los artículos 19 y 20 del Código rural (Duvergier, 1849, 49: 386).

La ley de 1791 es la ley Le Chapelier. La del año II es la ley del 12 enero de 1794 sobre la fabricación de papel. La del año XI es la ley de 1803 sobre la policía de las manufacturas. El Código rural es la ley del 28 de septiembre y 6 de octubre de 1791, que, como ya hemos explicado en el capítulo anterior, se ocupa, en el título II, de la policía rural. Ya hemos hablado, pues, de estas cuatro leyes. Lo que me interesa destacar es que, al menos si hacemos caso a lo manifestado por Vatimesnil, el Código penal ocupa, de 1810 en adelante, el lugar de la ley de 1803 sobre la policía del trabajo. Podemos suponer, a su vez, que la ley de 1803 había ocupado el lugar de la ley Le Chapelier.

Los artículos 414, 415 y 416 del Código penal vuelven a ser modificados el 25 de mayo de 1864, cuando la llamada ley Ollivier los reemplaza por otros. El artículo 414 sanciona ahora con una pena de prisión de seis días a tres años y/o una multa de dieciséis a tres mil francos a aquellos que —mediante violencias, vías de hecho o

⁷² Todo indica que Vatimesnil se refiere al artículo 4 de la ley Le Chapelier, que ya había mencionado anteriormente en su discurso, y no al 5. Podría ser un *lapsus linguae*, o un error de transcripción.

maniobras fraudulentas— dirijan o sostengan un cese del trabajo (es decir, una huelga o un cierre patronal), o que intenten hacerlo, con el fin de forzar un aumento o una disminución de los salarios, o de interferir en el libre ejercicio de la industria. El artículo 415 agrava las penas si los hechos son el resultado de un plan concertado. El artículo 416 impone una pena de prisión de seis días a tres meses y/o una multa de dieciséis a trescientos francos a aquellos trabajadores, patronos o empresarios de obras que, por medio de un plan concertado y gracias a la imposición de sanciones o prohibiciones, emprendan acciones contra la libertad de industria.

La modificación legislativa se presenta como la abolición del delito de coalición. Ahora, afirman los publicistas del Segundo Imperio, no se persigue la coalición, sino que únicamente se protege la libertad de trabajo de todos, contra los abusos de algunos. Las debilidades de este relato, típico ejemplo de ese cesarismo que pretende acallar las demandas por medio de concesiones parciales, ya fueron señaladas entonces por el republicano moderado Jules Favre. En efecto, es cierto que el artículo 414 sanciona solamente las coaliciones violentas o fraudulentas, y no toda coalición, pero no es menos cierto que el delito se cuela por la ventana con el artículo 416.

Aunque la ley Ollivier es una abrogación, con las salvedades que ya hemos señalado, de los artículos 414, 415 y 416 del Código penal, en ocasiones se presenta como la abrogación de la ley Le Chapelier. Lo cierto, con todo, es que la ley de 1864 no hace referencia alguna a la ley de 1791.

Sí que se refiere a la ley del 28 de septiembre y 6 de octubre de 1791, relativa a la policía rural. La ley abroga los artículos 19 y 20, al tiempo que hace extensibles los nuevos artículos 414, 415 y 416 al mundo del campo. En esto, la reforma de 1864 se distingue de la de 1849, que mantenía las regulaciones distintas para campo y ciudad.

El derecho de asociación en el trabajo no se reconoce hasta la ley del 21 de marzo de 1884, llamada ley Waldeck-Rousseau. El artículo segundo reconoce el derecho a formar sindicatos o asociaciones profesionales sin autorización del gobierno. El artículo primero afirma:

Son abrogadas la ley del 14-27 [*sic*]⁷³ de junio de 1791 y el artículo 416 del Código penal. Los artículos 291, 292, 293 y 294 del Código penal y la ley del 18 [*sic*]⁷⁴ de abril de 1834 no son aplicables a los sindicatos profesionales (Duvergier, 1884, 84: 174-177).

El artículo 416 del Código penal es el que había sido establecido en la reforma de 1864. Los artículos 291-294 son aquellos que se refieren a las asociaciones no relacionadas con el mundo del trabajo, y a los que ya nos hemos referido antes. La ley de abril de 1834, a la que nos referiremos más adelante, es un endurecimiento de esos artículos del Código penal.

En cualquier caso, lo que llama la atención de este artículo primero es que el legislador se haya visto obligado a derogar explícitamente la ley Le Chapelier de 1791. Seguramente debido a ello, en los textos sobre la historia del movimiento obrero en Francia se suele suponer que la ley Le Chapelier tiene una influencia constante sobre el mundo del trabajo a lo largo de todo el siglo XIX, hasta 1884. Sin embargo, y en base a todo lo explicado hasta ahora, parece que la importancia de la ley Le Chapelier ha sido magnificada. Es sustituida, al menos de forma parcial, por la ley de 1803 y por el Código de 1810, así como por las reformas de 1849 y 1864. ¿Por qué la referencia, entonces, en fecha tan tardía como 1884, a la ley de 1791? Tal vez para dejar claro que no solo están derogados ciertos artículos de la ley Le Chapelier, sino la ley completa. O tal vez para despejar dudas, ahora que ha vuelto la República, sobre la vigencia de una ley de la Revolución Francesa (por mucho que no sea una ley republicana, sino de la Asamblea Constituyente).

⁷³ La fecha es incorrecta. La sanción de la ley Le Chapelier se produce el 17 de junio.

⁷⁴ La fecha vuelve a ser incorrecta. Todo indica que el artículo se refiere a la ley sobre las asociaciones del 10 y 11 de abril de 1834.

4. Transformaciones en el mundo del trabajo

4.1. Condiciones de trabajo y de vida

Durante los primeros años del siglo XIX, y aunque no experimenta un estallido de crecimiento industrial equiparable al de Inglaterra, la economía francesa entra en un período de auge. No aumentan mucho las fábricas, pero sí la productividad (Sewell, 1992: 209). Al mismo tiempo, hay un ritmo relativamente lento de crecimiento de la población, que se debe al control voluntario de la natalidad, no a tasas de mortalidad elevadas.⁷⁵ Aunque las razones no están claras, seguramente influye el acceso de los campesinos a la propiedad de la tierra durante la Revolución. Un reparto de la pequeña propiedad agrícola que se mantiene con el paso de los años, debido —entre otras razones— a la herencia igualitaria establecida por el Código. La combinación de crecimiento económico y aumento controlado de la población se traduce en un alza de los salarios reales en muchos sectores. Se reduce, además, el desempleo, y los trabajadores tienen un acceso bastante regular a los bienes de primera necesidad.

Los oficios heredados del Antiguo Régimen siguen siendo la forma principal de ordenar el trabajo en las ciudades,⁷⁶ pero se introducen en ellos innovaciones técnicas importantes: sierras mecánicas en la producción de madera, prensas mecánicas en la imprenta, o sustitución, en la fabricación de zapatos, de los antiguos clavos y remaches por el cosido. Se producen, además, cambios considerables en la manera de organizar la producción y la venta. Aparece un sistema de producción conocido como *confection*: en lugar de fabricar artículos por encargo, algunos talleres —especialmente en la producción de zapatos, vestidos y muebles— se especializan en artículos de inferior calidad, con tallas estandarizadas en vez de a medida, y modelos pre-confeccionados en

⁷⁵ Francia pasa de 29 a 36 millones de habitantes entre 1800 y 1850 (Henry y Blayo, 1975: 95), mientras Inglaterra aumenta de 8 a 16 millones en el mismo período (Nusteling, 1993: 173).

⁷⁶ Sobre los trabajadores urbanos en la Francia de principios del XIX, véase: Dolléans y Dehove (1953: 153-253), McPhee (1993: 131-151), Soboul (1993: 118-124), Guicheteau (2014: 189-247). Sobre los trabajadores parisinos: Laroulandie (1997), Gribaudi (2014).

vez de a gusto del cliente. Este tipo de talleres, en los que la división del trabajo se incrementa considerablemente, están abiertos a trabajadores con menor cualificación.

En París se producen cambios en la industria de la construcción. Es sobre todo en este sector donde se extiende subcontratación (*marchandage*). Un contratista o empresario recibe el encargo de construir un conjunto de casas y después subcontrata la obra a diversos *marchandeurs* (literalmente, regateadores), que son quienes la llevan a cabo, contratando a sus propios trabajadores. El sistema empuja los salarios a la baja y aumenta los tiempos de trabajo, así que los *marchandeurs*, por lo general, no tienen buena fama entre los trabajadores de la construcción (*ouvriers du bâtiment*).⁷⁷

A medida que avanza el siglo, la llegada de fábricas incrementa el número de trabajadores no especializados o semi-especializados. Se desarrollan la industria química, favorecida por la actividad militar, y también la industria textil, sobre todo de algodón. Esta industrialización afecta principalmente a los trabajadores del campo: los trabajadores desplazados por las máquinas son fundamentalmente tejedores domésticos del medio rural, que están aislados, física y culturalmente, de los artesanos de la ciudad (Sewell, 1992: 222).

Los nuevos trabajadores fabriles tienen unas condiciones de trabajo y de vida mucho peores que las de los artesanos de los oficios urbanos, pero estos segundos siguen siendo ampliamente mayoritarios. Aparecen, por otro lado, nuevos tipos de trabajadores manuales cualificados, en particular en la metalurgia y en la forja. En una época anterior a la cadena de montaje, la construcción de máquinas requiere gran habilidad y destreza. Estos trabajadores, a quienes se empieza a llamar mecánicos (*mécaniciens*), trabajan en fábricas, y no en talleres artesanales, pero están entre los mejor pagados.

A medida que avanza el siglo, los trabajadores van viendo cómo mengua su parte en la distribución de la riqueza nacional. Los salarios reales, que habían subido hasta 1820, bajan ligeramente hasta 1840, y de forma más acusada desde entonces hasta mediados

⁷⁷ En 1848, algunos *marchandeurs* hacen causa común con los trabajadores contra los grandes contratistas. Como veremos llegado el momento, aparecerá entonces un decreto aboliendo el *marchandage*.

de siglo. Esta disminución de los ingresos de los trabajadores se produce, a pesar de las crisis periódicas, en una época de prosperidad económica manifiesta.

Las crisis, en fin, se vuelven cada vez más complejas. Dejan de estar tan directamente relacionadas con las malas cosechas y tienen ya algunas de las características de las grandes crisis industriales y financieras que se producirán desde finales del XIX en adelante. En las crisis de 1810 y 1816, los factores político-militares tienen una gran importancia, pero en las de 1828, 1839 y 1846 prima ya el componente especulativo.⁷⁸

4.2. Las corporaciones

A inicios del siglo XIX, el mundo del trabajo entra en un período de calma. El movimiento de los trabajadores no desaparece, pero pierde esa dimensión política que había tenido en la Revolución. A pesar de la supresión de los gremios, y de la vigencia del delito de coalición, las corporaciones de trabajadores están generalizadas en los oficios urbanos. Las autoridades las toleran, en la medida en que son útiles para socorrer a aquellos que han sufrido algún tipo de infortunio o desgracia. Debido a su carácter extraoficial, se parecen más a las corporaciones de oficiales del Antiguo Régimen que a las de maestros, con la diferencia de que ahora no son la rama menor de las segundas, sino las únicas existentes.

⁷⁸ El origen de la crisis de 1810-1812 está muy ligada al bloqueo continental que Napoleón impone a Inglaterra. La crisis inglesa de 1810 acaba afectando a Francia, debido principalmente a las relaciones comerciales y financieras que los países anexados al Imperio tienen con las Islas. La situación se agrava con las malas cosechas de 1811. En 1815 se produce la erupción del Tambora, volcán situado en Indonesia. Las anomalías climáticas de 1816 provocan, en buena parte del hemisferio norte, pérdidas importantes de cosechas y de ganado. En Francia, esta crisis de subsistencias se alarga hasta 1817, ya que se suma a la derrota de 1815, y a la consiguiente invasión del país por las tropas extranjeras, que ya había causado problemas industriales en algunos sectores.

La crisis de 1828-32 tiene seguramente su origen en el pánico de 1825 en las finanzas británicas, resultado de inversiones especulativas en América Latina. De forma análoga, se puede rastrear la fuente de la crisis de 1839-40 en el pánico de 1837 en Estados Unidos, cuya causa principal es también la especulación. Estas crisis financieras derivan en crisis industriales, no solamente en su país de origen, sino a nivel internacional. En el caso de Francia, las malas cosechas de patata y cereales, en el primer caso, y de trigo, en el segundo, empeoran la situación. La crisis de 1846-47 responde a un esquema similar: la depresión industrial iniciada en 1845, unida a una enfermedad que afecta a las patatas desde ese mismo año y a una mala cosecha de trigo en 1846, acaban desembocando en una crisis más grave. En 1847 se pincha una burbuja especulativa relacionada con la construcción del ferrocarril, tanto en Inglaterra como en Francia, generándose una crisis comercial internacional. Especialmente en el país galo, se producen entonces despidos en masa (Vivier, 2011: 135-156).

Como explica Sewell, las corporaciones sufren dos transformaciones fundamentales durante esos años. La primera es que su lenguaje y sus acciones están aislados con respecto al discurso oficial. El pacto, el consenso, la unión... todo eso que antes formaba parte de los genes de la comunidad política, pasa a estar en contradicción con la nueva ideología individualista y competitiva. La segunda transformación es que el centro activo pasa de los maestros a los trabajadores (Sewell, 1992: 256).

Se pueden distinguir dos formas organizativas distintas dentro de estas corporaciones: el *compagnonnage* y las sociedades de ayuda mutua.⁷⁹ El *compagnonnage* del siglo XIX se caracteriza por una importante continuidad con el pasado, aunque se va volviendo más cerrado y jerárquico, al no estar en armonía con la sociedad que lo rodea. Las sociedades de ayuda mutua se conocen generalmente como sociedades de previsión (*prévoyance*) o de beneficencia (*bienfaisance*). Sus miembros pagan cuotas mensuales a la caja de la sociedad, para estar cubiertos en caso de no poder trabajar. Los subsidios se reciben por enfermedad, jubilación o muerte. Menos habituales que el *compagnonnage* en 1815 o 1820, se convierten en la forma dominante de las corporaciones obreras en la década de 1840.

Además de proporcionar apoyo mutuo, estas corporaciones sirven de vehículo para la formulación de demandas comunes. Las reivindicaciones más habituales tienen que ver con la remuneración, y la huelga es su principal instrumento de presión. Vuelve a aparecer aquí esa diferencia, a la que ya hemos hecho referencia antes, entre los trabajadores de los oficios, a quienes generalmente se paga por obra, y los trabajadores pagados a jornal (Faure, 1974: 59).

Vayamos con los primeros. En una época en la que la movilidad de los trabajadores es elevada, lo que se busca, además de aumentos, es la unificación de la remuneración entre todos aquellos que practican un mismo oficio: la tarifa (*tarif*). Consiste en una traducción en dinero de los diferentes tipos de materiales sobre los que se realiza el

⁷⁹ Sobre el *compagnonnage* del XIX: Perdiguier (1857 [1839]), Marquet (1900), Truant (1978). Sobre las sociedades de ayuda mutua o de previsión: Laurent (1865). Un análisis comparado de ambos tipos de asociaciones puede encontrarse en Sewell (1992: 229-269).

trabajo, así como de las diferentes etapas de la producción. Al dar un nombre y establecer el coste de todas las fases de un oficio, no solo unifica los salarios, sino que al mismo tiempo especifica el tipo de materiales y operaciones permitidos. Aunque se podría tener la tentación de ver en ella un precedente de los convenios colectivos, no hay que perder de vista que las normas comunes para todos los talleres de una ciudad son una herencia del Antiguo Régimen. Es mejor entender la tarifa, pues, como un intento por mantener la forma tradicional de organizar los oficios.

En cambio, en la construcción o en la metalurgia, donde prevalece el salario diario, no se habla de tarifa, sino de *prix de journée*. Además de aumentos de jornal, estos trabajadores reclaman generalmente una disminución del tiempo de trabajo (Faure, 1974: 62). En las fábricas con peores condiciones, como en las de algodón, la protesta es más escasa y está menos organizada.

Como dice Sewell:

Había una distinción cultural fundamental entre obreros que tenían *états* —trabajadores cualificados con antiguas tradiciones corporativas y algún tipo de organización de oficio— y los obreros *sans état* —no cualificados, desorganizados y sin tradiciones corporativas— (Sewell, 1992: 266)

Esta separación entre los trabajadores cualificados y los nuevos jornaleros industriales se mantiene durante toda la primera mitad del siglo XIX.

4.3. El *livret ouvrier*

Volvamos a la ley de abril de 1803. Dentro del Título III, titulado “De las obligaciones entre los trabajadores y aquellos que los emplean”, se dice, en el artículo 12, que nadie puede emplear a un trabajador que no tenga un *livret*, en el que figure el certificado de cancelación de sus compromisos (*engagements*), expedido por la persona de la que sale (Duvergier, 1826, 14: 193). El 1 de diciembre de 1803 se crea, en efecto, la “cartilla del trabajador” (*livret ouvrier*). Siendo más precisos, se reestablece, porque es una práctica que tiene su origen en el Antiguo Régimen. En cualquier caso, y como veremos, el nuevo *livret* difiere de forma considerable del antiguo.

Antes de la Revolución, el trabajador no podía —en la mayor parte de localidades manufactureras— abandonar al maestro sin un “billete de rescisión” o “permiso de salida” (*billet de congé*), en el que el este atestiguaba que había cumplido con su tarea y que no tenía deudas (Kaplan, 1979: 56-57). Era una especie de pasaporte, que permitía a la policía y a los empleadores conocer su trayectoria. Todo trabajador que viajara sin su cartilla podía ser condenado por vagabundeo.

Los diversos reglamentos de cada oficio precisaban los plazos de aviso necesarios antes de la rescisión, que normalmente afectaban solamente a los trabajadores, o eran de mayor duración para los trabajadores que para los maestros. En muchos casos, la rescisión debía explicar el motivo de la salida del trabajador, o incluso evaluar su conducta y sus costumbres, a fin de informar al siguiente empleador (Cottreau, 2006: 106). Igual que pasó con muchas de las normas que regulaban el mundo del trabajo, el *billet de congé* cayó en desuso durante la Revolución, aunque no es fácil determinar hasta qué punto ni si fue igual en todos los oficios y en todos los lugares.

A partir de 1803, se instaura el *livret*, un carnet único en sustitución de la antigua diversidad de billetes de rescisión. Cottreau explica que el nuevo *livret* no es un documento de supervisión delegado por la administración a los empleadores, sino un documento de Derecho privado, destinado a certificar determinados aspectos de la relación laboral. El *livret* sirve, fundamentalmente, para dar fe de los trabajos encargados y realizados, así como de los posibles anticipos salariales que los maestros otorgan a los trabajadores (y cuya devolución, en caso de desplazamiento geográfico del deudor, se puede aplazar en el tiempo).

El carácter ‘civil’ en el que insisten los legisladores y la jurisprudencia significa que el *livret* está desvinculado de cualquier consideración de orden público. Este carácter se refleja sobre todo en el hecho de que ya no existe ningún tipo de dispositivo represivo, contrariamente a las reglamentaciones del *billet de congé* en el Antiguo Régimen. A partir de entonces no hay ni prisión, ni multa, ni obligación de regresar al empleador en caso de incumplimiento de la legislación de los *livrets*. El incumplimiento de las obligaciones del *livret* solamente es susceptible de provocar una indemnización por daños y perjuicios, en beneficio de la parte lesionada, sea el patrón o el trabajador. La jurisprudencia de los tribunales laborales muestra también que, al comienzo de la puesta en práctica de estas normas, las indemnizaciones por daños y perjuicios se pagan al menos con la misma

frecuencia a los trabajadores que a los empleadores: los trabajadores que desean abandonar el lugar de trabajo, por ejemplo para obtener mejores salarios, y a los que el empleador les deniega el *livret* sin que existan motivos suficientemente serios y probados, suelen obtener de los tribunales laborales la devolución de su *livret*, acompañada de una indemnización por el tiempo y el salario perdidos (Cottureau, 2006: 107).

Cottureau reconoce que existe la posibilidad, en caso de que un trabajador viaje sin *livret* ni pasaporte, de sanciones policiales por presunción de vagabundeo. Pero insiste en que los tribunales se oponen mayoritariamente al uso policial del *livret*. La prefectura de policía de París, que desde Termidor ejerce las funciones que había desempeñado el alcalde durante la Revolución, intenta utilizar el *livret*, en 1832, para ejercer esta clase de vigilancia. Según Cottureau, no es solo que este intento fracase, sino que sirve como antídoto, de forma que los patrones y trabajadores mantienen un prolongado consenso sobre este punto (Cottureau, 1987: 52-53).

La interpretación de Cottureau va en contra de forma en que habitualmente se entiende el *livret*, como una medida de policía, como un medio de controlar a los trabajadores. En su opinión, los trabajos que cometen inicialmente este error, después muchas veces reproducido, son los textos históricos de Émile Levasseur, *Histoire des classes ouvrières en France depuis la conquête de Jules César jusqu'à la Révolution* (1859), y Marc Sauzet, “Essai historique sur la législation industrielle de la France” (1892) (véase Cottureau, 2002: 1527); así como la obra doctrinal de Ernest Glasson, *Le Code civil et la question ouvrière* (1886) (véase Cottureau, 1987: 52). Estos autores ignoran, dice Cottureau, las prácticas jurisprudenciales locales, y de ahí que malinterpreten el significado del *livret*. Ocupémonos, pues, de los tribunales.

4.4. Los tribunales laborales

La ley del 18 de marzo de 1806 establece un tribunal laboral (*conseil de prud'hommes*) en Lyon, compuesto por nueve miembros: cinco mercaderes (*négocians-fabricans*) y cuatro jefes de taller (*chefs d'atelier*) (Duvergier, 1826, 15: 382). Simplificando, se puede afirmar que los primeros son los “patrones”, y los segundos, que están en

minoría, los trabajadores.⁸⁰ El 3 de julio de ese año, un decreto establece la forma de designación de los miembros de dicho tribunal (Duvergier, 1826, 16: 1).

El 11 de junio de 1809, otro decreto establece la regulación general de los *conseils de prud'hommes*. Se sigue distinguiendo a los comerciantes (*marchands fabricans*), por un lado, y a los jefes de taller, por el otro, y se mantiene la mayoría a favor de los primeros. Se añade ahora, dentro del segundo grupo, a los capataces (*contre-mâtres*), tintoreros (*teinturiers*) o trabajadores autónomos (*ouvriers patentés*) (Duvergier, 1826, 16: 435).⁸¹ En adelante, normas sucesivas precisan las competencias de estos nuevos tribunales, que tienen la peculiaridad de que están formados por personas relacionadas con el mundo del trabajo.⁸²

Literalmente, los *prud'hommes* son hombres prudentes y respetados, cuya sabiduría, probidad y experiencia son reconocidas por todos. Los *conseils de prud'hommes* son, pues, consejos de sabios. Están encargados, entre otras cuestiones, de la resolución de los conflictos laborales. Desde su establecimiento, no se ocupan únicamente de las disputas entre mercaderes y jefes de taller, sino también de las que se producen entre estos últimos y los *compagnons* (aunque estos no tengan, inicialmente, representación propia).

No sería adecuado entender estos *conseils* como tribunales ordinarios. Dirimen disputas, y sus decisiones son acatadas, pero sus deliberaciones están encaminadas, ante todo, a la búsqueda del consenso en el centro de trabajo. Los *conseils* no son una simple rama

⁸⁰ Más adelante explicaremos la forma de organizar el trabajo en la industria de la seda de Lyon, con lo que quedará más claro quiénes son estos mercaderes y jefes de taller que conforman los tribunales laborales.

⁸¹ A estos trabajadores se les llama *patentés* porque pagan un impuesto, la patente, en razón del tipo de actividad que desarrollan: reciben de los comerciantes-fabricantes la materia prima a desarrollar, los diseños a seguir y, generalmente, parte de los instrumentos utilizados en la fabricación, pero trabajan por cuenta propia, y a menudo emplean a un número reducido de asalariados. Como se habrá notado, su actividad se ajusta bien a la *locatio conductio operis*.

⁸² Más adelante, durante la Revolución de 1848, se produce un cambio importante en la estructura de los *conseils de prud'hommes*. Un decreto del 27 de mayo y 5 de junio establece la paridad numérica entre patrones y trabajadores (artículo 2). Además, los jefes de taller, capataces y trabajadores autónomos pasan a formar parte del grupo de los *patrons*, mientras que el segundo grupo lo forman los *ouvriers* y *compagnons* (artículos 9-13) (Duvergier, 1848, 48: 312-317).

menor del sistema jurisdiccional, sino que tienen una lógica propia. Hasta bien entrado el siglo XIX, explica Cottureau, se mantiene, en el ámbito de las relaciones laborales, un Derecho casuístico, constituido esencialmente por decisiones judiciales, racionalizado gracias a los precedentes y basado más en el sentido común y en el sentido de justicia que en la exégesis de textos escritos. Además de dirimir disputas, las regulaciones *prud'homales* velan por el mantenimiento de una competencia industrial con principios, que esté en grado de aunar las exigencias económicas con la equidad.

Según Cottureau, los tribunales laborales prohíben inscribir la menor apreciación sobre el comportamiento de los trabajadores en el *livret*. La cartilla no debe establecer nada más que el contenido exigido por la ley: prueba de cumplimiento de las tareas encargadas y, eventualmente, reembolso diferido de los anticipos salariales.

Este punto es simbólicamente muy importante porque muestra un cierto mantenimiento del espíritu revolucionario de igualdad civil en el derecho que regula la contratación de los trabajadores. En contraste con normas comunes bajo el Antiguo Régimen, la ilegalización del paternalismo moral se consolida jurídicamente. Algunos patrones intentan restablecer la costumbre de inscribir apreciaciones de buena o mala conducta en los *billets de congés*, pero todos los tribunales laborales estudiados reprimen con rigor y solemnidad la más mínima inscripción en este sentido: los empleadores no tienen derecho a limitar la libertad de reincorporación de sus trabajadores, independientemente de los motivos del despido. Un nuevo empleador no debe conocer oficialmente las apreciaciones morales del patrón precedente (Cottureau, 2006: 108-109).

El examen de la jurisprudencia laboral de principios del XIX revela, según Cottureau, que las obligaciones de los trabajadores de los oficios urbanos tienen que ver con los resultados de su trabajo, pero no incluyen la obediencia a la persona del patrón. El compromiso de los *ouvriers* con el taller consiste en la fabricación de una determinada obra, no en ponerse al servicio de otro. La jurisprudencia de esa época interpreta el artículo 1780 del Código civil (según el cual la palabra del amo prevalece siempre) como aplicable únicamente a los domésticos y jornaleros, no a los *ouvriers* o *compagnons* (Cottureau, 2006: 114).

Esto nos lleva de vuelta a esa distinción entre *loyer* y *prix fait* —o entre *gens de travail* y *entrepreneurs d'ouvrages*— de la que hemos hablado a propósito del Código. En caso de algún conflicto menor entre un patrón y un trabajador —relacionado, por ejemplo,

con el salario, o con la adecuada realización del trabajo encomendado—, la protección es distinta entre los jornaleros y los *compagnons*. Los primeros solamente pueden acudir a los juzgados de paz, mientras que los segundos están amparados por los tribunales laborales (Cottureau, 2002: 1548).

De todo lo anterior se pueden extraer tres conclusiones generales. La primera es que, durante la primera mitad del siglo XIX, se mantiene en Francia la distinción tradicional entre *gens de bras* y *gens de métier*. Se conserva en la práctica, e incluso el Código —que introduce novedades importantes en la forma de entender el arrendamiento de obra— se hace eco de ella.

La segunda es que el Código civil, al dedicar muy pocos artículos a las relaciones entre trabajadores y maestros, deja un vacío que es colmado por un Derecho laboral casuístico. Elaborado en buena medida a partir de las decisiones de los *conseils de prud'hommes* —muy influidas por las prácticas y costumbres locales—, funciona relativamente al margen del legicentrismo dominante. A pesar de no ser igualitario, tiene un carácter garantista —sin ser paternalista— con los *compagnons* de los oficios urbanos.

La tercera es que, a medida que se introducen las nuevas fábricas, los jornaleros que trabajan en ellas están sometidos a un tipo de dependencia con respecto a la persona del patrón similar a la de los domésticos. Las condiciones de trabajo y de vida de estos proletarios, todavía minoritarios en Francia, son muy distintas a las de los trabajadores de los oficios urbanos. Entre estos últimos, el mantenimiento de la estructura tradicional de organización del trabajo, unida al recuerdo de los principios igualitarios de la Revolución Francesa, hace que se vaya gestando el movimiento obrero que hará la Revolución del 48.

5. Los críticos con el nuevo orden

5.1 Saint-Simon, Sismondi y Fourier

En esta sección hablaremos de tres pensadores de la Francia post-revolucionaria, que representan, de formas bien distintas, los inicios de lo que después se llamará

socialismo. Se trata de Claude-Henri de Rouvroy, conde de Saint-Simon (1760-1825), François Marie Charles Fourier (1772-1837) y Jean Charles Leonard Simonde de Sismondi (1773-1842).⁸³

Saint-Simon, que suele incluirse entre los precursores del socialismo, lo es solamente en un sentido muy peculiar. No fue llamado socialista en vida, al no existir todavía la palabra. Además, y sobre todo, su obra no se ajusta bien a los principios igualitarios que, desde mediados del siglo XIX hasta hoy, se asocian con el socialismo. Saint-Simon es socialista solamente si se entiende la expresión en el sentido amplio y ambiguo que tenía en los años 30 del siglo XIX. Socialista era prácticamente un sinónimo de teórico o reformador social. Para evitar confusiones, cabe considerarlo más bien un pensador y un entusiasta de la incipiente sociedad industrial. Su última obra, seguramente la más conocida, es *Nouveau christianisme – Dialogues entre un conservateur et un novateur* (1825).⁸⁴

El pensador suizo Simonde de Sismondi es un crítico profundo y sagaz del liberalismo económico, que combina con propuestas políticas moderadas. En el *Manifiesto comunista*, Marx y Engels lo califican como el representante más destacado del “socialismo pequeñoburgués”: aunque fino en la crítica, habría sido incapaz de entender plenamente las consecuencias del avance imparable de la industria fabril, quedándose anclado en propuestas arcaizantes. Sismondi no ejerce una influencia equiparable a la de Saint-Simon o a la de Fourier en las distintas corrientes socialistas que se desarrollan en

⁸³ Una excelente selección de textos del socialismo anterior a Marx puede encontrarse en el pequeño libro de Bravo Gala (1998).

⁸⁴ Resúmenes de la vida y la obra de Saint-Simon se pueden encontrar en cualquier obra dedicada a la historia del socialismo (Cole, 1975: 44-57; Bruhat, 1976: 337-350; Bravo, 1976: 88-97). Schumpeter (2015: 518-521) se ocupa brevemente de él en su historia del análisis económico. Jean Dautry ha estudiado el papel que la religión juega en la obra de Saint-Simon (1965) y sus relaciones con el babuvista Rigomer Bazin (1960), entre otras cuestiones. La selección de textos a su cargo constituye una buena introducción al pensamiento del filósofo (1951). Georges Gurvitch (2001) y Pierre Ansart (1972) han estudiado los aportes de Saint-Simon a la sociología. Para conocer las relaciones entre Saint-Simon y su discípulo August Comte, puede consultarse el libro de Henri Gouhier (1941), y el capítulo de Paul Bénichou (1984: 233-250). Neus Campillo ha dedicado una monografía a Saint-Simon (1992). Recientemente (2012) se ha publicado la edición crítica de las obras completas de Saint-Simon, a cargo de Juliette Grange, Pierre Musso, Philippe Régner y Franck Yonnet, que se encuentran entre los mayores especialistas contemporáneos en el autor. Entre ellos destaca Pierre Musso, que ha dedicado diversas obras a Saint-Simon y el saint-simonismo (1999, 2005, 2006, 2010).

los años siguientes, razón por la que suele ocupar un lugar más secundario en la historia de este movimiento. Puede afirmarse, sin embargo, que sus ideas son más socialistas que las de Saint-Simon. En mi opinión, la mejor forma de leerlo es como un discípulo de Adam Smith. En el terreno económico, su libro más importante es *Nouveaux principes d'économie politique, ou De la richesse dans ses rapports avec la population* (1819). Es autor, además, de una importante obra histórica.⁸⁵

Fourier es el socialista utópico por excelencia. Es, en cierto sentido, la antítesis de Saint-Simon. Contrario a la civilización, que reprime y desnaturaliza las pasiones del hombre, combina críticas mordaces y destellos teóricos brillantes con ideas oscuras o extrañas. La parodia que hace de la sociedad de su tiempo, el grado de detalle con el que describe la organización social alternativa, y un estilo particular, lleno de neologismos, hacen que a veces sea difícil distinguir si está hablando en broma o en serio. Sus obras principales son: *Théorie des quatre mouvements et des destinées générales* (1808), *Traité de l'association domestique-agricole, ou Attraction Industrielle* (1822),⁸⁶ *Le Nouveau monde industriel et sociétaire, ou Invention du procédé d'industrie attrayante et naturelle distribuée en séries passionnées* (1829-1830), y *Le nouveau monde amoureux* (que fue escrito en 1816 pero permaneció inédito hasta 1967).⁸⁷

⁸⁵ Sismondi tiene un lugar menos destacado en las historias del socialismo, aunque no está del todo ausente (Cole, 1975: 87-92; Bravo, 1976: 364-369). Schumpeter se ocupa brevemente de él en su ya mencionada historia de la economía (2015: 553-557). Entre los clásicos sobre Sismondi se encuentran los libros de Albert Aftalion (1899), Henryk Grossman (1924), Jean-Rodolphe de Salis (1932) y Élie Halévy (1933). *An End to Poverty?*, de Gareth Stedman Jones, contiene, entre otras cosas, una buena exposición de las tesis centrales del economista (2004, capítulos 4 y 5). Lucien Gillard ha publicado recientemente una pequeña monografía sobre el ginebrino (2010). Michel Bellet y Philippe Solal acaban de editar una obra colectiva en la que escriben sobre su teoría política (2019: 203-224). Diego Guerrero (2011) y Umberto Mazzei (2018) han comparado la obra de Sismondi con la de Marx. Este último ha traducido los *Nouveaux principes* al castellano (2016).

⁸⁶ Que, aumentado y revisado, recibirá el título de *Théorie de l'Unité universelle* (1841).

⁸⁷ Fourier figura en cualquier historia del socialismo (Cole, 1975: 69-81; Bruhat, 1976: 350-359; Bravo, 1976: 113-123). Sobre la vida Fourier, véase la segunda edición de la biografía escrita por su discípulo Charles Pellarin (1843). Félix Armand y René Maublanc dedicaron a Fourier un conocido libro en dos volúmenes (1937). La selección de textos de Armand es una buena introducción al pensamiento del filósofo (1953). El economista Charles Gide estudió a Fourier como precursor del movimiento cooperativista (1924). Más recientemente, y desde una perspectiva similar, puede consultarse la obra de Henri Desroche (1975). Paul Bénichou dedica un capítulo de *El tiempo de los profetas* al fourierismo (1984 [1977]: 331-349). Las investigaciones de Émile Lehouck sobre Fourier influyeron en André Breton, y el propio Lehouck escribió después sobre este vínculo entre fourierismo y surrealismo (1983).

5.2. Saint-Simon y los zánganos

El proyecto filosófico de Saint-Simon puede entenderse como un esfuerzo por comprender la revolución científica y técnica que se está produciendo a inicios del XIX en numerosas disciplinas —como la fisiología, la química, la ingeniería civil o la economía política—, unido a la confianza en que esta transformación acabará por modificar aquellos aspectos de la vieja sociedad que la Revolución Francesa ha dejado en pie. Heredero, en cierto sentido, de los filósofos de la Ilustración, y al mismo tiempo ejerciendo una gran influencia en los padres de la sociología moderna, Saint-Simon es un pensador ecléctico, a medio camino entre dos mundos.

Saint-Simon escribe el grueso de su obra durante la Restauración borbónica. Se trata de un período en el que Francia regresa, en cierto sentido, a la época pre-revolucionaria. Los nobles emigrados vuelven al país, la Iglesia recupera su influencia política y el Rey hace descansar su poder en los viejos principios. No nos interesa examinar en detalle la forma en que este mundo se recompone, ni la forma en que los antiguos notables vienen a reclamar lo que consideran suyo. Para ilustrar esta vuelta al pasado, bastará con señalar la forma en que fue adoptada la ley fundamental de la época. Tras la primera derrota de Napoleón, el Senado conservador propone un proyecto de Constitución, el 6 de abril de 1814. El artículo 2 afirma que el pueblo francés “llama libremente” al trono a Louis-Stanislas-Xavier de Francia, hermano del último rey (Godechot, 2006: 210). Es decir: el pueblo llama al trono al hermano de un rey guillotinado por el pueblo. Esta invitación, caramelo envenenado, supone la negación del origen divino de la autoridad real. El 2 de mayo, ya como monarca, Luis XVIII (Louis XVIII) rechaza el principio de

Del mismo autor, puede consultarse una monografía sobre Fourier (1966). Uno de los libros más conocidos de Roland Barthes está dedicado a Sade, Fourier y Loyola (2010). La especialista Simone Debout, impulsora de sus *Œuvres complètes* en doce tomos (1966-1968), tiene un libro en el que destaca especialmente las aportaciones de Fourier al feminismo (1998). Una edición más reciente de su obra completa, incluyendo un índice conceptual general, se ha publicado recientemente en *Les Presses du Réel* (2001-2013). Entre las monografías contemporáneas, véase Louis Ucciani (2000) y Patrick Tacussel (2007). Jonathan Beecher es uno de los mayores especialistas contemporáneos en el filósofo y en la escuela societaria (1986, 2000). Un buen resumen de las ideas de Fourier, especialmente en lo relativo al mundo del trabajo, puede encontrarse en Díez Rodríguez (2016: 21-46). Existe una Association d'études fouriéristes, dedicada desde 1988 a estudiar y hacer accesibles las ideas de Fourier y el fourierismo (su página web contiene una gran cantidad de información valiosa). La asociación gestiona la revista *Cahiers Charles Fourier*. Entre los numerosos colaboradores en este proyecto: Laurence Bouchet, Roberto Massari, Jean-Claude Dubos o Thomas Bouchet.

la soberanía popular, en la llamada “Declaración de Saint-Ouen”. Su discurso empieza con estas palabras: “Luis, por la gracia de Dios, Rey de Francia y de Navarra”.

El preámbulo de la Carta constitucional del 4 de junio de 1814 añade:

Voluntariamente, y en el libre ejercicio de nuestra autoridad real, hemos admitido y admitimos que se haga concesión y otorgamiento a nuestros súbditos, tanto por nuestra parte como por la de nuestros sucesores, y para siempre, de la siguiente Carta constitucional.

La ley fundamental de Francia durante la Restauración, por lo tanto, no será propiamente una Constitución, sino una Carta otorgada por el Rey. Es en este régimen político en el que escribirá sus obras Saint-Simon.

Vamos a centrarnos en una revista política, llamada *L’Organisateur*, impulsada por Saint-Simon y algunos de sus colaboradores, de la que se publicaron solamente dos números, en noviembre de 1819 y febrero de 1820. En el “Primer extracto” de esta revista, publicado también en noviembre de 1819, se encuentra la que suele conocerse como parábola de Saint-Simon. Se trata de un experimento mental, en el que el autor invita al lector a suponer que Francia pierde de repente sus primeros tres mil científicos, artistas y artesanos. Como señala en una nota a pie de página, entiende el término “artesano” en un sentido muy amplio:

Cuando se habla de artesanos se suele hacer referencia a los simples trabajadores manuales [*ouvriers*]; para evitar circunloquios, englobamos bajo esa expresión a todos aquellos que se ocupan de productos materiales, a saber: los agricultores, los fabricantes, los comerciantes, los banqueros, así como todos los auxiliares [*commis*] o trabajadores [*ouvriers*] que ellos emplean (Saint-Simon, 1869 [1819], 20: 19).

Es decir: Saint-Simon, forzando el sentido de las palabras, mete en el mismo saco ya no solo a los jefes de industria y a los trabajadores, sino incluso a los comerciantes y los banqueros. Hace una larga lista, en la que va enumerando las diferentes profesiones del reino. Imaginemos que desaparecen, dice, los mejores físicos, químicos, fisiólogos, matemáticos, poetas, pintores, escultores, músicos, escritores, ingenieros, arquitectos, médicos, farmacéuticos, marineros, relojeros, banqueros, comerciantes, agricultores, fabricantes de armas, curtidores, tintoreros, mineros, fabricantes de telas, de cerámica o

de cristal, tipógrafos, trabajadores del metal, albañiles, carpinteros, herreros, cerrajeros, cuchilleros...

Todos ellos, afirma, fabrican los productos más importantes y dirigen los trabajos más útiles a la nación. Son, por ello, la verdadera flor de la sociedad francesa. La nación se convertiría en un cuerpo sin alma en el instante en que los perdiera: inmediatamente caería en un estado de inferioridad con respecto a las naciones de las que ahora es rival. A Francia le llevaría al menos una generación entera reparar esta desgracia.

Retomemos, ahora, el experimento mental:

Pasemos a otra suposición. Supongamos que Francia mantiene a todos los hombres de genio que posee en las ciencias, en las bellas artes y en las artes y oficios, pero que tiene la desgracia de perder, el mismo día, a Monsieur, hermano del rey, a monseñor el duque de Angoulême, a monseñor el duque de Berry, a monseñor el duque de Orleans [Orléans], a monseñor el duque de Borbón, a la señora duquesa de Angoulême, a la señora duquesa de Berry, a la señora duquesa de Orleans, a la señora duquesa de Borbón y a la señorita de Condé.

Supongamos que Francia pierde, al mismo tiempo, a todos los grandes oficiales [*officiers*] de la Corona, a todos los ministros del Estado, con o sin departamento, a todos los consejeros de Estado, a todos los *maîtres des requêtes*, a todos sus mariscales, a todos sus cardenales, arzobispos, obispos, a los vicarios generales y canónigos, a todos los prefectos y subprefectos, a todos los empleados en los ministerios, a todos los jueces y, además, a los diez mil propietarios más ricos de entre los que viven noblemente.

Este accidente sin duda consternaría a los franceses, porque son buenos, porque no podrían ver con indiferencia la súbita desaparición de un número tan grande de sus compatriotas. Pero esta pérdida de los treinta mil individuos considerados como los más importantes del Estado les causaría sufrimiento de una manera puramente sentimental, ya que de la misma no resultaría ningún daño político para el Estado (Saint-Simon, 1869 [1819], 20: 20-21).

La pérdida de las 30.000 personas más importantes del reino, flor (de lis) y nata de la sociedad francesa, causaría un daño puramente sentimental a la nación. En cambio, la pérdida de las 3.000 personas más cualificadas, en sus respectivos trabajos, sumiría a Francia en una profunda depresión durante, al menos, una generación. La conclusión que saca Saint-Simon de la parábola es que la prosperidad de Francia no puede lograrse más que como resultado de los progresos de la ciencia, de las bellas artes y de las artes y

oficios. Y también que los 30.000 notables señalados no contribuyen a este progreso, porque emplean su dinero de un modo que no es directamente útil a las ciencias, a las bellas artes y a las artes y oficios. Extraen anualmente, de los impuestos pagados por la nación, una suma muy elevada, en pago de unas funciones que son inútiles a la nación.

Estas consideraciones, dice Saint-Simon, muestran que la sociedad actual es verdaderamente un mundo al revés. En todos los géneros de ocupaciones, los hombres incapaces se encuentran encargados de dirigir a las personas capaces. El cuerpo político está enfermo, dice, y su enfermedad es profunda y peligrosa. El paralelismo con el panfleto de Sieyes es evidente.

Entre enero y mayo de 1819, Saint-Simon había publicado una serie de artículos para suscriptores en otra revista, llamada *Le Politique*. En abril aparece un extracto de la undécima entrega, titulado “Sobre la querrela de las abejas y los zánganos”. Igual que en la parábola, Saint-Simon retoma ese vínculo entre lo económico y lo político que había establecido Sieyes en su conocido panfleto. La esencia de la política no está en el gobierno, sino en esa fuerza invisible que produce las riquezas de la nación:

Concluyo, pues, que el partido de los productores, que posee casi exclusivamente todas las fuerzas elementales y positivas que pueden actuar en la sociedad, se encuentra en realidad investido del principal poder político, y que en consecuencia es dueño de dar a la Carta la organización que él prefiera, aquella que pueda satisfacer de forma más completa sus necesidades y deseos (Saint-Simon, 1819: 406).

Podemos reformular la parábola en los siguientes términos. Si desaparecieran todos los zánganos (*frelons*), es decir, todos los consumidores no productores, la sociedad no sufriría daños, e incluso funcionará mejor. Si desaparecieran las abejas, es decir, la población industriosa y productiva, la nación estaría en peligro. La política, para Saint-Simon, debe ser una ciencia de la producción. Los industriales deben acceder al poder, a fin de organizar la producción y hacer de la nación una gran manufactura. Esta utopía tecnocrática, cuyos principios son el mérito, la actividad y la circulación, tendrá una influencia decisiva en las teorías sociales del XIX francés. En el socialismo, por supuesto, pero también en buena parte de las élites gubernamentales.

5.3. Sismondi y el palo de escoba

En 1819, el mismo año en que Saint-Simon publica su querrela y su parábola, aparecen los *Nuevos principios de economía política*, de Simonde de Sismondi. La obra, en una versión revisada y considerablemente ampliada, vuelve a editarse en 1827. Puede leerse como una actualización de *La riqueza de las naciones*, como un intento de solventar los vacíos y las carencias que, pasado el tiempo, presenta el sistema económico de Smith. A pesar de su carácter teórico, y por lo tanto de su espíritu universal, el libro está escrito pensando fundamentalmente en Inglaterra. Publicado, sin embargo, en francés, es en buena medida una advertencia a los demás países europeos, que están dispuestos a enfilarse por la senda abierta por los ingleses, pero que no parecen calibrar adecuadamente los peligros que les acechan.

La obra de Sismondi es una crítica a la teoría económica ortodoxa, representada fundamentalmente por David Ricardo, en Inglaterra, y por Jean-Baptiste Say, en el continente. Ambos sostienen que a la economía le basta con ocuparse de la producción de riquezas, pues la prosperidad de las naciones depende de producir cada vez más. No se debe temer, dicen, que las riquezas congestionen el mercado, porque las necesidades y los deseos del hombre estarán siempre dispuestos a hacer uso de todas esas riquezas. En eso consiste la llamada “ley de Say”, según la cual la oferta crea su propia demanda: la mera producción de bienes abre una demanda que es suficiente para comprar todos los bienes que se ofrecen en los mercados.

Los economistas, dice Sismondi, persiguen una falsa prosperidad. Parecen haber olvidado que el objetivo de la economía política no es el crecimiento de la riqueza, sino buscar los medios para procurar el bienestar de todos. Sus teorías hacen crecer la riqueza material, pero disminuyen los placeres reservados a cada individuo. Tienden a hacer al rico más rico, y al pobre más pobre, y más dependiente del rico. Este sistema, que consiste en producir cada vez más, y al precio más bajo posible, ha hecho dar pasos gigantescos a la industria inglesa, pero también ha traído consigo importantes inconvenientes. La fabricación descontrolada, junto a la disminución del poder adquisitivo de los trabajadores —que impide la existencia de una demanda suficiente para absorber el exceso de oferta—, generan crisis de sobreproducción. Estas crisis, del

todo inesperadas, y que los economistas ortodoxos no son capaces de prever ni de explicar, causan unos sufrimientos a los trabajadores de los que no existen precedentes.

Igual que hace Malthus en Inglaterra, Sismondi sostiene, en el continente, que el consumo no es la consecuencia necesaria de la producción. El signo inequívoco de la prosperidad de una sociedad, afirma, es la demanda creciente de trabajo (o la oferta creciente del salario que lo recompensa). El aumento de esta demanda es independiente del crecimiento de la producción. La diferencia fundamental entre ambos es que Sismondi no acepta la teoría sobre los límites naturales de la población de Malthus. En parte debido a ello, defiende, a diferencia del economista inglés, que el trabajador tiene derecho a la garantía de quien lo emplea.

Si bien defiende una mayor participación de los trabajadores en las riquezas generadas por la sociedad moderna, tanto en la agricultura como en la manufactura, Sismondi se desmarca explícitamente de las teorías socialistas. No menciona a Fourier, pero sí a Owen. Sismondi desea que la industria de las ciudades y de los campos esté repartida entre un gran número de productores independientes, en lugar de concentrada bajo un solo dueño con muchos trabajadores a su cargo, pero no está de acuerdo con el sistema cooperativo del industrial inglés. Es partidario de reformas progresivas, a través de medios lentos e indirectos: leyes que favorezcan la división de las herencias o que incentiven a los patrones a vincularse más estrechamente a sus trabajadores, haciéndoles partícipes de sus ganancias. En definitiva: su objetivo es crear las condiciones para que los jefes de industria, en lugar de estar tentados a convertir a los trabajadores en máquinas, estén interesados en hacer de ellos hombres y ciudadanos.

Esta es, explicada de forma sucinta, la idea central desarrollada en el libro. Los asuntos abordados son muchos más, pero no nos interesa detenernos ahora en ellos. Destacaré solamente dos cuestiones: la forma en que Sismondi explica la creciente acumulación de riqueza en una sola clase, así como uno de los efectos perniciosos provocados por esta acumulación.

Sismondi emplea el concepto de plusvalía o mejor-valor (*mieux-value*), pero no lo hace para explicar el mecanismo que provoca la acumulación de capital. Cuando habla del *mieux-value*, se refiere al aumento de la riqueza que se produce, de un año a otro, por la

unión de capital y trabajo. Este crecimiento, afirma, puede pasar a formar parte de los ingresos de las clases industriosas (salarios y beneficios), o bien invertirse en aumentar los capitales.⁸⁸

Generalmente, añade Sismondi, el capital que se usa para pagar los salarios del trabajo, y que hace este trabajo posible, no está en manos de quienes trabajan. Es solamente entonces cuando habla de algo parecido a lo que, más tarde, Marx llamará plusvalía:

Se produce un reparto, más o menos desigual, entre el capitalista y el trabajador [*ouvrier*], en el cual el capitalista se esfuerza en no dejar al trabajador sino justo lo que necesita para mantener su vida, reservándose para él todo lo que el trabajador produce por encima del valor de esta vida. Por su parte, el trabajador lucha para conservar una parte un poco más considerable del trabajo que ha realizado (Sismondi, 1827, 1: 103).

Este reparto desigual tiene como resultado la progresiva acumulación de riqueza en la clase de los propietarios. Esta acumulación, unida a otros factores, empuja casi siempre al fabricante a aumentar la división del trabajo y a introducir más maquinaria. Se produce entonces el problema del desempleo de masas, desconocido en épocas anteriores:

Con la renovación de las artes y de la civilización, se presentaron muchas tareas por hacer y muy pocos brazos (pocos porque la opresión anterior había reducido enormemente a la clase pobre): quedaban tantas tierras incultas en los campos, tantos oficios abandonados en las ciudades y los soberanos reclamaban tantos soldados para la guerra, que parecía que nunca se podría ahorrar en mano de obra, y que cualquier artesano despedido de un oficio siempre encontraría otros diez donde elegir. Las circunstancias no son las mismas hoy, y no hay bastante trabajo para los trabajadores (Sismondi, 1827, 1: 398-399).

Al final de la obra, Sismondi inserta un artículo, titulado “*Sur la balance des consommations avec les productions*”, que había sido publicado en mayo de 1824 en la *Revue encyclopédique*. El autor se defiende, en este artículo, de algunas interpretaciones

⁸⁸ Lo que Sismondi llama *mieux-value* no se asemeja a lo que Marx llama plusvalía (*Mehrwert*, *surplus value*), como a veces se ha dicho. Se parece más, aunque tampoco sea equivalente, al concepto marxiano de plusproducto (*Mehrprodukt*, *surplus product*).

erróneas que se habían hecho de su teoría. Constituye un buen resumen de su posición, por lo que vale la pena citarlo por extenso:

Se ha dicho que en economía política soy enemigo de los progresos de la sociedad, partidario de instituciones bárbaras y opresivas. No, yo no quiero en absoluto lo que ha sido, pero quiero algo mejor que lo que hay. No puedo juzgar lo que tenemos sino comparándolo con el pasado, pero estoy lejos de querer restaurar antiguas ruinas, cuando demuestro a través de ellas las necesidades eternas de la sociedad.

Ruego que se preste atención; mis objeciones no van dirigidas contra las máquinas, ni contra los descubrimientos, ni contra la civilización; mis objeciones van dirigidas contra la organización moderna de la sociedad: una organización que, al despojar al hombre que trabaja de toda propiedad que no sea la de sus brazos, no le proporciona ningún tipo de garantía frente a la competencia, frente a una loca subasta que le perjudica, y de la cual necesariamente será víctima. Suponed que todos los hombres repartan por igual, entre ellos, el producto del trabajo al que hayan concurrido: entonces todo descubrimiento en las artes representará, siempre, un beneficio para todos; porque con cada progreso de la industria podrán siempre escoger entre tener menos trabajo y más descanso o el mismo trabajo y más goces. Hoy en día, los descubrimientos no son lo perjudicial, sino el reparto injusto que el hombre hace de sus frutos.

Estamos, y no se ha dicho lo suficiente, en una situación del todo nueva a nivel social, de la cual no tenemos todavía experiencia. Tendemos a separar completamente toda especie de propiedad de toda especie de trabajo, a romper cualquier clientela entre el jornalero y el maestro, a negar al primero toda clase de asociación en las ganancias del segundo. Esta organización social es talmente nueva que solamente está establecida a medias: existe únicamente en los países más industriosos, en los más ricos, en los más avanzados en un sistema que estamos apenas ensayando; un sistema donde el trabajo de la agricultura, tanto como el de las manufacturas, es realizado por trabajadores a los que se puede despedir al final de cada semana. Eso es hacia lo que tendemos; es en eso donde señalo un peligro, y no en los descubrimientos de las ciencias (Sismondi, 1827, 2: 433-434).

Sismondi afirma entonces que la esclavitud, el vasallaje y los gremios fueron, en el momento en que fueron inventados, un invento afortunado. La esclavitud antigua, dice, por odioso que sea su recuerdo, sustituyó a la masacre de los prisioneros. Además, mientras los amos eran pobres y trabajaban y comían con sus esclavos, la situación de estos fue soportable. La creciente riqueza y ociosidad de los amos, su desprecio por esa población de cuyo sudor vivían, hizo que el sistema degenerara. El estado de opresión y miseria de los esclavos fue, dice Sismondi, lo que hizo caer el Imperio Romano a manos

de los bárbaros. El látigo fue sustituido por una relación de protección y clientela entre el señor y el siervo. Tuvo su época brillante y próspera, cuando el vasallo armado combatía al lado de su señor. Degeneró del mismo modo que el sistema anterior.

Se entró entonces en el sistema de libertad. Hoy se pueden observar ya los mismos problemas que afectaron a las sociedades del pasado. El agricultor rico se separa del jornalero y lo trata con desdén. El patrón de taller, en lugar de trabajar junto con el oficial y el aprendiz, renuncia al trabajo manual, reúne a miles de obreros en su fábrica y negocia a la baja su salario. El resultado es que la población trabajadora moderna está sometida a una peculiar forma de opresión, basada no tanto en la coacción directa como en la desposesión material de los medios necesarios para trabajar y vivir. Al aumento de las desigualdades en la repartición de los frutos del trabajo se suma la creciente dificultad de los trabajadores para saber cuál sería una distribución justa de los mismos:

El estado en el que estamos entrando es completamente nuevo; la población trabajadora es libre; pero no se le presta ninguna garantía para su subsistencia: debe vivir de su trabajo, pero sin ver, sin conocer, quién consumirá los productos de dicho trabajo; no tiene forma de medir sus esfuerzos con la recompensa que puede esperar de ellos (Sismondi, 1827, 2: 439).

Sismondi explica con gran claridad y profundidad la precariedad e incertidumbre provocadas por un sistema basado en la competencia y el *laissez faire*. En 1835,⁸⁹ publica un artículo en la *Revue mensuelle d'économie politique*, titulado “Sobre el elemento aristocrático en los países libres”, en el que afirma:

La organización económica que hoy prevalece ha negado al pobre prácticamente todo medio de trabajar sin ponerse bajo la dependencia absoluta del rico; le ha desprendido de la tierra y ha roto todos los derechos perpetuos que tenía antes sobre ella; ha permitido al propietario del suelo despedir al agricultor y a su familia al final de su arrendamiento [*bail*], después de siete años, pero a veces también todos los años, todas las semanas, incluso todos los días, como lo indica su nombre de jornalero. El agricultor a quien el propietario le niega una tarea ofrece vanamente el servicio de sus brazos y de su actividad, pero ningún trabajo le es posible, y

⁸⁹ Los dos textos de los que me ocuparé ahora son posteriores a 1830 y, por lo tanto, pertenecen a una etapa distinta en la historia política de Francia. Los incluyo en este apartado porque sirven para entender mejor el sentido de los *Nuevos principios* de Sismondi, cuya primera edición, recordemos, es de 1819.

debe morir en la miseria. Los industriales, que en las ciudades se concentran en los grandes talleres, se encuentran, si ello es posible, en una mayor dependencia todavía con respecto a los dueños [*maîtres*] de las manufacturas. Son contratados por año, por pieza o por semana; pero si los jefes de las manufacturas rehúsan admitirlos, todo trabajo les es imposible. Además, estos no solamente corren el riesgo, como los agricultores, de ser despedidos por falta de respeto o mala conducta, sino también de ser víctimas, de un día para otro, no ya solo de los reveses, sino también de los éxitos que se consiguen en el arte en que trabajan (Sismondi, 1835: 298).

Sismondi es de los primeros, si no el primero, en usar la palabra ‘proletario’ en su sentido moderno, es decir, en explicar en qué se distinguen los nuevos jornaleros de las fábricas de los proletarios romanos. En Roma, en efecto, había cinco clases de propietarios o terratenientes, y los ciudadanos de sexta clase, pobres sin tierra, eran llamados *proletarii*, porque su papel social consistía —de forma más acusada que en el resto de clases— en criar a su prole y entregársela a la ciudad. En la introducción a sus *Études sur l'économie politique* (1837-38),⁹⁰ Sismondi compara su situación con quienes están privados de propiedad en la sociedad industrial:

El cambio fundamental que ha sobrevenido en la sociedad, en el seno de la lucha universal creada por la competencia y como resultado inmediato de esta lucha, es la introducción, entre las condiciones humanas, del proletario, cuyo nombre, tomado de los romanos, es antiguo, pero cuya existencia es completamente nueva. Los proletarios eran, en la República romana, los hombres sin bienes que no pagaban el censo y que no estaban vinculados a la patria más que por la progenitura (*proles*) que le daban; al igual que nosotros, los romanos habían observado que quienes no poseen nada tienen familias más numerosas, ya que no les produce ninguna inquietud criarlas. Por lo demás, el proletario romano no trabajaba, puesto que, en una sociedad que admite la esclavitud, el trabajo es deshonoroso para los hombres libres; vivía casi por completo a costa de la sociedad, de la distribución de víveres que hacía la República. En cambio, casi podría decirse que la sociedad moderna vive a costa del proletario, de la parte que le quita de la recompensa de su trabajo. En efecto, según el orden que tiende a implantar la crematística, debe cargarse al proletario con todo el trabajo de la sociedad, permaneciendo ajeno a toda propiedad, viviendo solamente de su salario (Sismondi, 1837, 1: 34-35).

⁹⁰ Me refiero, ahora y en lo que sigue, al primer tomo, aparecido en 1837; el segundo tomo de la obra se publica el año siguiente.

El primer ensayo del libro, titulado “Balance des consommations avec les productions”, es un buen resumen de la tesis central que Sismondi ya había sostenido en sus *Nuevos principios*. En el siglo XVIII se descubrió, como explicábamos al principio del primer capítulo, que la piedra filosofal es el trabajo:

Fue solamente durante el reinado de Luis XV cuando se pudo ver a todos los moralistas ponerse de acuerdo en alentar el trabajo, en censurar la pereza. En la misma época, los filósofos comenzaron a ocuparse de la formación de la riqueza. Anunciaron a la sociedad que esta se nutría enteramente gracias al trabajo; señalaron a los capitales como aquello que ponía ese trabajo en movimiento; recomendaron utilizarlos preferiblemente en el comercio, donde la circulación era más rápida, de modo que pudieran poner una mayor cantidad de trabajo en movimiento. Finalmente, llamaron de todo corazón a la producción, que les parecía idéntica a la riqueza, y en aquella época tenían toda la razón (Sismondi, 1837, 1: 60).

Pasados los años, esta forma de ver las cosas ha generado algunos inconvenientes, que Sismondi explica a través de la fábula de Gandalín y el palo de escoba:

Pero recordamos haber oído contar, en nuestra infancia, que en la época de los encantamientos, Gandalín, que alojaba a un brujo en su casa, se dio cuenta de que este cogía cada mañana un palo de escoba, y que al decirle unas palabras mágicas, lo convertía en un portador de agua, que iba enseguida a coger para él tantos cubos de agua como quisiera. Gandalín, a la mañana siguiente, se escondió detrás de una puerta y, prestando toda su atención, descubrió las palabras mágicas que el brujo pronunciaba para hacer su encantamiento; sin embargo, no fue capaz de escuchar a las que decía después para deshacerlo. Tan pronto como el mago salió, Gandalín repitió el experimento; tomó el palo de escoba, pronunció las palabras misteriosas, y el palo de escoba portador de agua fue al río y regresó con su carga, se dio la vuelta y regresó de nuevo, una segunda, una tercera vez; el depósito de Gandalín estaba lleno y el agua inundaba su apartamento. Es suficiente, gritó, detente; pero el hombre máquina no vio ni oyó nada; insensible e incansable, estaba llevando a la casa toda el agua del río. Gandalín, desesperado, cogió un hacha y golpeó varias veces a su insensible portador de agua; luego vio caer al suelo los fragmentos de la escoba, pero al instante se levantaron, tomaron su forma mágica y corrieron hacia el río. En lugar de un portador de agua, había cuatro, había ocho, había dieciséis; cuantos más hombres máquina golpeaba y derrocaba, más hombres máquina se ponían de pie para hacer su trabajo, en contra de su voluntad. El río habría acabado pasando por su casa si el brujo no hubiera regresado y deshecho el encantamiento (Sismondi, 1837, 1: 60-61).

El capital y el trabajo, igual que el agua y su portador encantado, son beneficiosos para la sociedad. El problema, dice Sismondi, es que puede haber demasiado incluso de las

mejores cosas. Las palabras mágicas pronunciadas por los filósofos desde hace sesenta años han puesto el trabajo en el lugar de honor que le corresponde. Causas políticas y sociales, más potentes incluso que estas palabras mágicas, han convertido a todos los hombres en industriales. Igual que el agua en casa de Gandalín, las producciones se amontonan rápidamente en los mercados, sin preocuparse nadie de si el depósito está lleno. Cada nueva aplicación de la ciencia a la industria, como el hacha de Gandalín, derriba al hombre máquina que las palabras mágicas habían incitado a moverse, pero lo derriba solamente para hacer que otros ocupen su lugar: la producción continúa creciendo con una rapidez desmesurada. Las crisis de sobreproducción, cual hechizos fuera de control, se suceden unas a otras, y nadie parece saber cómo detener el mecanismo.

5.4. Fourier y la civilización

Fourier es el introductor de la expresión “derecho al trabajo”, que usa en un sentido similar al que tendrá en 1848, a pesar de las diferencias, que iremos señalando a lo largo del capítulo. En este apartado haré una exposición muy breve de la teoría social de Fourier, para centrarme después en la forma en que entiende el derecho al trabajo.

Para el de Besançon, el hombre y la mujer son seres de pasiones. El fundamento de la civilización es la represión sistemática de estas pasiones, lo que provoca su perversión. Las pasiones se corrompen y se transforman en contrapasiones. Solo en una nueva organización social, en Armonía, será posible la recuperación completa del arsenal de pasiones humanas y su desarrollo libre y pacífico. La forma de alcanzar la armonía de pasiones es la construcción de falansterios o falanges, unidades de producción, consumo y residencia, que Fourier describe con sumo detalle. En estas comunidades, la remuneración se debe establecer en base al capital, el talento y el trabajo aportados por cada uno. Esta retribución desigual debe ser combinada con un mínimo universal asegurado a todos. Esto evita que el trabajo sea el medio de cubrir las necesidades de subsistencia, haciendo posible que se transforme en una actividad atrayente. Además de cambiar radicalmente el mundo del trabajo, la nueva sociedad de Fourier hace lo propio con muchas otras actividades, y especialmente con la forma de entender la comida y las relaciones amorosas.

El propio Fourier relata una anécdota que le habría inducido a empezar a pensar en esta nueva ciencia social. Cenando en un restaurante de París, vio a un viajero pagar catorce *sous* por una manzana. De donde él venía, dice, manzanas iguales o superiores en calidad y tamaño se vendían por medio *liard*. Es decir, que se podrían comprar más de cien manzanas por catorce *sous*.⁹¹ Esta diferencia tan grande, entre dos regiones con el mismo clima, le convence de que existe un desorden fundamental en el mecanismo industrial, dando así inicio a sus investigaciones.⁹²

Desde entonces he observado que podemos contar cuatro manzanas famosas, dos por los desastres que causaron, la de Adán y la de Paris, y dos por los servicios prestados a la ciencia, la de Newton y la mía. ¿Acaso no se merece una página en la historia esta cuadrilla de manzanas célebres? (Fourier, 1967 [1851], 10: 17).

No estará de más recordar las historias que están detrás de estas cuatro manzanas. La primera, la manzana del pecado original, es sin duda la más célebre. Adán y Eva comen el fruto del árbol del conocimiento del bien y del mal, siendo expulsados por ello del jardín del Edén.

La segunda, la manzana de la discordia, es la causa remota de la guerra de Troya. Al no ser invitada a la boda de Peleo y Tetis, Eris, diosa de la discordia, lanza una manzana dorada con la inscripción “para la más bella”, provocando un enfrentamiento entre Hera, Atenea y Afrodita. Zeus escoge como juez para dirimir la disputa al príncipe troyano Paris. Este termina eligiendo a Afrodita, que le promete el amor de la mujer más bella del mundo. Helena, la esposa del rey espartano Menelao, se enamora entonces de Paris, quien la rapta, llevándosela a Troya, y desencadenando así la famosa guerra.

⁹¹ Catorce *sous* de la década de 1790, que es cuando tiene lugar la escena relatada por Fourier, equivalen a unos siete euros actuales. Un *liard*, pequeña moneda de cobre, valía entonces tres *deniers*, es decir: 0,25 *sous*. Una manzana comprada por medio *liard* costaba 0,125 *sous*, que equivalen a unos seis céntimos de euro actuales. Efectivamente, la diferencia es de más de 100 a 1.

⁹² El manuscrito en el que Fourier cuenta la anécdota fue publicado por sus discípulos en 1851. Según Hubert Bourgin (1905: 54), el texto data de 1820 y la escena de la manzana habría ocurrido en 1798. Según Jean-Jacques Hémarquinier (1964: 56), la escena se habría producido en el primer viaje de Fourier a París, en 1790. Se acepte una u otra fecha, la manzana de París comparte con el arroz de Marsella el honor de haber causado el *eureka* del pensador socialista. En 1799, en dicha ciudad, Fourier habría visto tirar al mar un *stock* entero de arroz, en plena carestía. Se suele señalar este año como el momento del “descubrimiento” de su ciencia de la sociedad.

La tercera, la manzana de la ciencia, habría impulsado el descubrimiento de la ley de la gravedad. Newton, sentado en actitud contemplativa a la sombra de los manzanos de su jardín, ve caer una manzana, preguntándose por qué los cuerpos siempre descienden perpendicularmente hasta el suelo, iniciando a partir de entonces sus investigaciones.

La cuarta, la manzana del socialismo, convence a Fourier de la irracionalidad de la sociedad comercial, dando lugar a sus investigaciones sobre la atracción universal de las pasiones humanas. En 1808, cuando se publica su primer libro, pone la primera piedra de un proyecto, nunca concluido, consistente en la exposición de la teoría de los cuatro movimientos (así se titula, de hecho, la obra). El único estudio que se debe proponer la razón, dice Fourier, es el de los movimientos social, animal, orgánico y material. Newton y Leibniz, afirma, han estudiado el movimiento material, del que han desvelado las leyes. Según Fourier, el resto de movimientos no se conocen todavía.

Fourier cree haber descubierto las leyes del movimiento social, que además considera relacionadas con todas las demás leyes del cosmos. La forma en que define cada movimiento, así como sus relaciones mutuas, son muy confusas, y no están en consonancia con las evidencias científicas de su tiempo. El primer movimiento tiene que ver con el orden y la sucesión de los diversos mecanismos sociales. El segundo con las pasiones e instintos. El tercero con la distribución de las diferentes propiedades de las sustancias. El cuarto con la gravitación de la materia. De la misma manera que los seres inanimados y animados se forman y se desarrollan según las leyes del movimiento material y orgánico, es necesario, dice Fourier, que los instintos animales y las pasiones sociales sigan las leyes que les son propias. En su teoría, todos los movimientos están conectados unos con otros, pero no todos tienen la misma importancia. El movimiento social es jerárquicamente superior: todo, desde los átomos a los astros, está dispuesto en función de las pasiones humanas.

A pesar de la conexión que establece entre lo material, lo vivo, lo animal y lo humano, Fourier sigue considerando la Materia como un principio pasivo, distinto tanto de Dios, principio activo, como de las Matemáticas o la Justicia, principio ordenador del movimiento. No asume, pues, la interpretación materialista de la física de Newton que se había hecho en Francia desde mediados del XVIII. Fourier, que niega expresamente

cualquier tipo filiación con los filósofos y con los sabios, pretende haber descubierto la ley única del universo material y espiritual, y se esfuerza por demostrarla al margen de todo sistema conocido. Apunta muy alto, pero su disparo, visto desde la perspectiva que dan los años, empieza dando muchas vueltas, para finalmente quedarse corto. Su teoría de los cuatro movimientos palidece ante el gran movimiento de transformación constante de la materia descubierto por la ciencia moderna.⁹³ Otro tanto sucede con su teoría de las pasiones, que es, a la vez, más simplista y más embrollada que la de Hobbes, Spinoza, Hume o Diderot. La importancia de Fourier, genio extraño, reside, más bien, en la audacia que supone proclamar que, para realmente estar en consonancia con las leyes universales de la naturaleza y armonizar las pasiones de todos, es necesario poner del derecho un mundo que está completamente al revés.

Centrémonos ahora en un punto concreto de esa densa y desordenada telaraña que Fourier despliega ante nosotros. Como se recordará, Turgot había usado la expresión “derecho a trabajar” como sinónimo de libertad de trabajar, en su crítica a los gremios de 1776. Charles Fourier es el primero en utilizar la expresión para referirse a un deber que la sociedad tiene con los individuos. En su *Teoría de los Cuatro Movimientos* (1808), que puede considerarse la primera obra de teoría socialista, menciona el derecho al trabajo, aunque no desarrolla la idea. Los sabios modernos, dice:

Si se ocupan de los *Derechos del hombre*, se olvidan de sentar el principio del *Derecho al trabajo*, que en realidad no es admisible en civilización, pero sin el cual todos los demás son inútiles (Fourier, 1966 [1808], 1: 193).

Más adelante añade:

No tengo miedo a iniciar un debate sobre esas fantasías de los griegos hoy renovadas, esos Derechos del hombre que se han vuelto tan ridículos. Después de las revoluciones causadas por su reinado, parece que nos dirigimos a nuevos disturbios, por haber olvidado el primero, y el único útil,

⁹³ El movimiento de los astros, observado por Copérnico, Galileo o Kepler, se había unificado con el de los cuerpos terrestres, gracias a la física de Newton. El movimiento de formación de los continentes había sido ya explicado por Buffon, y el del sistema solar teorizado por Laplace. El movimiento de los caracteres hereditarios de padres (y madres) a hijos lo habían demostrado Maupertuis y Wolff. Será Darwin quien concluya esta inmensa revolución, descubriendo los principios del movimiento de las especies a lo largo del tiempo, y trasladando al mundo de la vida esa comprensión natural del cosmos que en el mundo físico se había iniciado con Copérnico (Rodríguez Camarero, 2013: 81-100).

de esos Derechos: el Derecho al trabajo, que nuestros políticos no han mencionado nunca, fieles a su costumbre de omitir en cada rama de estudio las cuestiones fundamentales (Fourier, 1966 [1808], 1: 265).

En “Des trois nœuds du mouvement”, un manuscrito de Fourier publicado por sus discípulos en *La Phalange*, en febrero de 1849, y que según los editores data del período 1803-1805, aparece ya el derecho al trabajo:

El derecho más inalienable del hombre, sin el cual todos los demás son irrisorios, es el derecho al trabajo y a la agricultura. La sociedad debe garantizar a todo individuo, a través de todo tipo de medidas, un *mínimo* de tierra laborable (con los instrumentos necesarios), que pueda cubrir ampliamente su subsistencia, sin alejarlo mucho de su país natal (Fourier, 1968 [1849], 12: 459).

El manuscrito “Égarement de la raison démontré par le ridicule des sciences incertaines”, que había sido escrito por Fourier probablemente en 1806, fue publicado en tres partes por *La Phalange*, en los números de marzo, abril y mayo de 1847. Allí se vuelve a mencionar el derecho:

¡Menuda impotencia la de nuestros pactos sociales para proporcionar al pobre una subsistencia decente y proporcional a su educación, para garantizarle el primero de los derechos naturales, el derecho al trabajo! Con estas palabras, *derechos naturales*, no me refiero a las quimeras conocidas bajo el nombre de *libertad e igualdad*. El pobre no aspira a tanto, no quiere ser el igual de los ricos, se contentaría con estar en la mesa de sus sirvientes: el pueblo es incluso más razonable de lo que se le exige. Consiente la sumisión, la desigualdad, las servidumbres, siempre y cuando vosotros penséis en los medios para ayudarle cuando las vicisitudes políticas le hayan privado de su industria, reducido a la miseria, al oprobio y a la desesperación. Es precisamente entonces cuando es abandonado por la Política. ¿Qué ha hecho esta para asegurarle, en los reveses, no ya asistencia, sino solamente el ejercicio de su trabajo habitual, del que depende su subsistencia? En todas partes, el pueblo, e incluso la clase educada, están llenos de desgraciados, que piden ocupación en vano, mientras sus semejantes viven, sin preocupaciones, en la pereza y en la abundancia. ¿Por qué la Política se burla de estos desgraciados, dándoles derechos de soberanía, cuando ellos no piden más que derechos a la servidumbre, más que el derecho a trabajar para el placer de los ociosos? (Fourier, 1968 [1849], 12: 624).

En esta cita se aprecia claramente el carácter apolítico que Fourier asigna al derecho al trabajo: lo entiende como la expresión de los verdaderos intereses del pueblo, frente a las “quimeras” de la libertad, la igualdad y el principio de la soberanía popular. Los

pobres, afirma, no aspiran a ser tratados como los ricos. Aceptan su condición subordinada, siempre que se les garantice poder vivir en paz, para lo cual necesitan poder ganarse el pan a través del trabajo.

“Des modifications à introduire dans l’architecture des villes”, manuscrito publicado como extracto de *La Phalange* en 1849, y que Fourier habría escrito hacia 1820, tiene un tono más irónico que el anterior, pero defiende en esencia la misma idea:

El hombre social tiene derecho a *comer*, un derecho que los filósofos y legisladores civilizados nunca han querido concederle, porque si lo otorgan es bajo unas condiciones que los pobres no pueden cumplir. Parten del principio según el cual la subsistencia, en el orden social industrial, debe ser el fruto del trabajo. Ahora bien, en ese caso, el hombre social industrial tiene derecho al trabajo, y la sociedad, al obligarlo a una subsistencia condicional y subordinada al trabajo, le debe ese trabajo. Si le falta, el hombre recupera los derechos del estado inerte o salvaje, y puede obtener su subsistencia allí donde la encuentre. A esto los filósofos responden que ya no hay trabajo: ni tierras a cultivar, ni esa ocupación en la fábrica a la que el trabajador está habituado; por lo tanto, debe prescindir de comer, y morir de hambre con su esposa e hijos por la perfectibilidad de la Civilización perfectible. Estos miserables se indignan, se niegan a dejarse morir de hambre y piensan, con razón, que la sociedad y los sabios que la dirigen deberían haber pensado en los medios de asignar a las gentes sin trabajo un mínimo proporcional a su casta; a través de quejas, tratarán de despertar su piedad, y obtener así alguna asistencia. La legislación ordena arrestarlos, y les responde que, a título de mendigos, deben ser encerrados. Sus vecinos, apremiados también ellos por el hambre, y temiendo la reclusión, optan, para cubrir sus necesidades, por la vía de la naturaleza, esto es, por el hurto. Son detenidos, y conducidos a la horca, por haber querido usar el primer de los derechos del hombre, el derecho a comer, un derecho que no se le niega a ninguno de los seres existentes; jamás (excepto en la obra *Los Litigantes*) se ha juzgado a perros o gatos por haber comido, en momentos de hambre, lo que hayan podido encontrar, con el agravante de que los animales no ofrecen el compromiso de trabajo que sí ofrecen los hombres (Fourier, 1968 [1849], 12: 689).

Es en la *Teoría de la Unidad Universal* (1841), publicada originalmente como *Tratado de la asociación doméstico-agrícola* (1822), donde Fourier introduce algunos matices relevantes en la idea del derecho al trabajo. Frente a las demandas de un reparto más equitativo de los productos del trabajo —que acabamos de resaltar en Sismondi, pero que pueden encontrarse en muchos otros autores—, en Fourier encontramos ya una apuesta clara por el trabajo asociado.

Hasta ahora la política y la moral han fracasado en su proyecto de hacer amar el trabajo: se ve a los asalariados y a toda la clase popular inclinarse cada vez más a la ociosidad; se les ve en las ciudades añadir al paro del domingo el del lunes; y trabajar sin ardor, lentamente y con disgusto.

Para encadenarles a la industria no se conocen, tras la esclavitud, otros medios que el temor del hambre y de los castigos. Siendo la industria, sin embargo, el destino que nos ha sido asignado por el Creador, ¡cómo pensar que quiera conducirnos a ella a través de la violencia, y que no haya sabido poner en juego algún resorte más noble, algún incentivo capaz de transformar los trabajos en placeres! (Fourier, 1966 [1822], 3: 14).

Dios ha establecido un sistema de atracción industrial para fijarnos al trabajo de la agricultura y de las manufacturas. Una vez organizado, este sistema generará un encanto y una seducción que serán incluso mayores a los que actualmente producen los banquetes, los bailes y los espectáculos.

El trabajo societario, para ejercer una atracción tan fuerte sobre el pueblo, deberá diferir por completo de las formas repugnantes que nos lo hacen tan odioso en el estado actual. La industria societaria, para devenir atrayente, deberá cumplir las siete condiciones siguientes:

1. Que cada trabajador sea asociado, retribuido por dividendo y no por salario.
2. Que cada uno, hombre, mujer o niño, sea retribuido en proporción a las tres facultades, *capital*, *trabajo* y *talento*.
3. Que las sesiones industriales varíen unas ocho veces por día, ya que el entusiasmo no se puede sostener más de hora y media o dos horas en el ejercicio de una función agrícola o manufacturera.
4. Que sean ejercidas en compañía de amigos reunidos espontáneamente, intrigados y estimulados por rivalidades muy activas.
5. Que los talleres y cultivos presenten al trabajador los atractivos de la elegancia y de la limpieza.
6. Que la división del trabajo sea llevada a un grado supremo, a fin de asignar a cada sexo y a cada edad a las funciones que les son convenientes.
7. Que en esta distribución cada uno, hombre, mujer o niño, disfrute plenamente del derecho al trabajo o derecho a intervenir en cualquier momento en tal o cual rama de trabajo que convenga en elegir, siempre que justifique su probidad y aptitud (Fourier, 1966 [1822], 3: 15).

Además, añade Fourier, todos deben gozar de un mínimo, suficiente para que nadie tenga que estar constantemente preocupado por su suerte y la de los suyos, ni en el presente ni en el futuro. Como se habrá notado, hay aquí dos principios distributivos complementarios. Por un lado, se garantiza que todos, en caso de que no puedan proveerse la subsistencia ellos solos, gocen al menos de un mínimo de bienestar. Por el otro, se reparte el resto del producto en función de la aportación que cada uno haga de capital, trabajo y talento. Si se compara con los textos que hemos citado anteriormente, se aprecia una novedad: antes, el mínimo se entendía como la garantía a los pobres del derecho al trabajo; ahora, parece concebirse al margen de la aportación individual. De un mínimo condicionado al trabajo hemos pasado a un mínimo incondicional.

En cualquier caso, sería precipitado interpretar esto como una renta básica en potencia. En Fourier, la garantía de un mínimo a todos es indisociable de una nueva organización del trabajo.⁹⁴ El trabajo —gracias a los incentivos que supone la participación como asociados en los beneficios, la rotación de las funciones, el estímulo de una buena compañía, la limpieza y belleza del lugar donde se desempeña, la realización del tipo de tareas para las que uno está específicamente dotado— no conserva nada del carácter repulsivo que tiene en civilización, convirtiéndose en un divertimento, en un placer. Deja de ser un deber, para parecerse al juego. Como todos trabajan con ardor y con una organización calculada al milímetro, la producción de todo tipo de bienes y servicios se multiplica, muy por encima de lo conocido hasta entonces. Es precisamente porque el trabajo se vuelve atrayente (tanto que los falansterianos lo preferirán al ocio), y también altamente productivo, que es posible asegurar un mínimo a todos. La garantía del mínimo no significa, al menos no para Fourier, que pueda haber personas ociosas en el falansterio. Todos pueden trabajar y trabajan, y todos quieren hacerlo, recibiendo a

⁹⁴ Fourier dice expresamente que no es una buena idea dar al pueblo un mínimo generoso sin organizar el trabajo, porque entonces, dado el carácter repugnante de la industria en civilización, la gente permanecería ociosa (Fourier, 1966 [1822], 3: 16).

cambio un mínimo repartido igualitariamente y un máximo en función de sus capacidades.⁹⁵

Otra razón por la que el mínimo de Fourier no es asimilable a lo que hoy se entiende por renta básica es que no se trata de un mínimo universal; es decir, no se asigna a todos los miembros de la comunidad, sino solamente a los pobres o, mejor dicho, a los caídos en desgracia. En el falansterio sigue habiendo clases sociales —la alta, la media y la baja—, y el mínimo se asigna, de forma proporcional, a los pobres de cada una de ellas (Fourier, 1966 [1822], 3: 169). Cabe suponer que estos “pobres” son aquellos que, por edad, enfermedad o accidente, están incapacitados para aportar capital, trabajo o talento.

Decíamos más arriba que se puede observar un cambio en la forma de entender el derecho al trabajo entre los manuscritos y la obra de 1822. De un mínimo focalizado en los pobres, y condicionado al trabajo, hemos pasado a algo distinto. Lo que he intentado mostrar en los dos párrafos precedentes es que ese algo distinto no es un mínimo incondicional y universal. No es plenamente incondicional, porque si bien es independiente del trabajo que aporta cada uno, resulta indisociable de una sociedad con trabajo atrayente. No es universal, porque sigue estando focalizado en los “pobres”, aunque estos se entiendan como todos aquellos que, pertenezcan a la clase social a la que pertenezcan, se hayan visto afectados por alguna desgracia.

En otro punto del libro, Fourier vuelve a mencionar el derecho al trabajo, al tiempo que critica los falsos derechos del estado de civilización:

Se ensalza a un indigente con el hermoso nombre de Hombre Libre, con los derechos imprescriptibles del ciudadano; y este no tiene ni la libertad de trabajar y participar en las funciones que se le han enseñado, ni el derecho de solicitar la admisión a este trabajo del que depende su subsistencia. Cuando se le priva de trabajo, debe morir de hambre sin quejarse. Si mendiga, por necesidad, se le detiene por el honor asociado al bello nombre de Hombre Libre y a los derechos imprescriptibles del civilizado, que le privan del único derecho que necesita, el derecho al trabajo (Fourier, 1966 [1822], 3: 136-137).

⁹⁵ Esas “capacidades” no son solo la capacidad de esfuerzo (el tiempo de trabajo) y el grado de destreza (el talento), sino también el capital aportado. Esto será criticado más tarde por Proudhon, como veremos llegado el momento.

El derecho al trabajo es un derecho natural, que se divide en los derechos a la caza, pesca, recolección de frutos y pastoreo de animales. Además de estas cuatro vías de industria positiva, los pueblos salvajes tienen un “derecho de industria negativa”: el robo exterior; es decir, el robo hacia quienes no forman parte del grupo, generalmente los otros pueblos. A estos cinco se suman otros dos derechos naturales, para un total de siete: la alianza interior (*ligue intérieure*), que es la contraparte del robo exterior; y la despreocupación (*insouciance*).

En el estado de civilización, las gentes honestas ejercen los derechos al robo exterior y la alianza interna, en la medida en que, siendo los más fuertes, viven a expensas de los más débiles. La despreocupación, por su parte, solo puede alcanzarse a fuerza de tesoros. Las 9/10 partes de los hombres en el estado de civilización, dice Fourier, no pueden disfrutar de este derecho a la tranquilidad. No pueden estar despreocupados por el mañana, porque tienen que hacer frente a la preocupación de cada día, viéndose obligados a dedicarse a un trabajo repugnante y forzado. Así que van los domingos a las tabernas y otros lugares de placer, a disfrutar por unos instantes de un despreocupado descuido. Una despreocupación que, además, tampoco encuentran muchos ricos, a quienes persigue constantemente la inquietud. Como recuerda Horacio, *post equitem sedet atra cura*, detrás del caballero a galope se sienta la negra ansiedad (Fourier, 1966 [1822], 3: 163-167).

El estado de civilización, que niega a casi todos estas siete ventajas, nos debe una indemnización equivalente, es decir, un mínimo en alimento, vestido y alojamiento. No basta, de todas formas, con dar este mínimo a los pobres en forma de subsidio, pues en tal caso no se permite el desarrollo de sus pasiones activas. Para asegurar el mínimo hay que organizar un régimen de atracción industrial, que proporcione al pueblo no una limosna, sino un trabajo atrayente. Un trabajo que esté en grado de asegurar a todos el equivalente de los siete derechos naturales, y que permita la asociación de intereses entre ricos y pobres. Solamente así se podrá alcanzar una libertad más perfecta que existe en el estado salvaje, dejando atrás la libertad ilusoria y desastrosa de las sociedades industriosas.

Más adelante, insiste Fourier:

Las Escrituras nos dicen que Dios condenó al primer hombre y a su posteridad a trabajar con el sudor de su frente; pero no nos condenó a ser privados del trabajo del que depende nuestra subsistencia. Podemos, por lo tanto, en términos de derechos del hombre, invitar a la Filosofía y a la Civilización a no privarnos del recurso que Dios nos ha dejado como sustituto [*pis-aller*] y como castigo, y a garantizarnos al menos el derecho al tipo de trabajo al que hemos sido elevados (Fourier, 1966 [1822], 3: 178-179).

El derecho al trabajo, equivalente a los derechos a la caza, pesca, recolección y pastoreo del estado salvaje, solo puede lograrse en un orden social en el que los pobres, en su falange (*phalange*) nativa, puedan decir a sus compatriotas:

‘Yo nací en esta tierra; reclamo que se me admita a todos los trabajos que aquí se ejercen, y solcito también la garantía de disfrutar del fruto de mi trabajo; reclamo que se me proporcionen los instrumentos necesarios para ejercer ese trabajo, y también que se me asegure la subsistencia, como compensación del derecho de robo que me ha dado la simple naturaleza’. Todo armoniano, por muy arruinado que esté, tendrá siempre el derecho de usar este lenguaje en su país natal, y su petición será plenamente acogida (Fourier, 1966 [1822], 3: 179-180).

Este lenguaje fundado en derechos solamente es posible en Armonía. El reconocimiento actual de los derechos de soberanía, dice Fourier, no es más que un insulto hacia el pobre. Lejos de querer ser igual que el rico, lo único este desea es poder trabajar. El derecho que reclama no es el de la igualdad, sino el simple derecho a producir los placeres de los que disfrutaban los ociosos. En civilización, ni tan siquiera este derecho puede serle concedido, prueba de que es necesario avanzar hacia un nuevo orden industrial y social.

Inserto por ahora en la densa red de ideas y de palabras dibujada por Fourier, el derecho al trabajo empieza a destacar con luz propia en la segunda mitad de la década de 1830, gracias a los escritos de sus discípulos. A partir de ese momento, el “derecho al trabajo” se convierte en uno de los muchos lemas —como “asociación” u “organización del trabajo”— que, en la literatura socialista francesa de la primera mitad del siglo XIX, se proponen como alternativa a los problemas causados por la sociedad industrial.

De todas formas, ese derecho al trabajo de finales de los años 30 no es todavía el mismo que el derecho al trabajo de 1848. Surgido el socialismo, hay que esperar todavía un

tiempo para que su camino confluya con los ideales renovados del discurso democrático de la Revolución Francesa. Y es que Fourier, al añadir su célebre manzana a la lista, se olvida, o quiere olvidarse, de la manzana de Tell.

Cuenta la leyenda que Guillermo Tell pasaba un día por la plaza mayor de la ciudad suiza de Altdorf, acompañado por su hijo, cuando rehusó inclinarse ante el sombrero allí instalado como símbolo de la Casa de Habsburgo. El gobernador, molesto por esta muestra de rebeldía, detuvo a Tell, obligándole a disparar su ballesta contra una manzana colocada sobre la cabeza del muchacho. Si Tell acertaba, sería librado de cualquier cargo. Si no lo hacía, sería condenado a muerte. Tell no solo acertó, sino que acabó matando al gobernador con una segunda flecha. El derecho al trabajo del 48 es uno de los síntomas de esa unión que se produce en Francia a partir de 1840 entre la manzana del socialismo y la manzana de la libertad política.

6. La Revolución de 1830

6.1. Las promesas de libertad

A la muerte de Luis XVIII en 1824, sube al trono su hermano, Carlos X (Charles X). El primero se había mostrado conciliador con bonapartistas y republicanos durante su reinado, mientras el segundo lideraba el partido utrarrealista, del que se decía que era más monárquico que el rey. El nuevo monarca representa, pues, el ala más extrema del conservadurismo. Sus tendencias absolutistas generan tensiones constantes entre la corona y los demás actores políticos de Francia. El 25 de julio de 1830, después de un largo período de agitación ministerial, parlamentaria y periodística, el rey suspende la Carta constitucional, por medio de las Ordenanzas de Saint-Cloud, que se publican en el *Moniteur* al día siguiente.⁹⁶ Se abole la libertad de prensa, se disuelve la cámara de diputados, que acababa de ser elegida, y se altera el funcionamiento del sistema electoral y político, otorgándose el rey poderes extraordinarios.

⁹⁶ Surgido en 1789, *Le Moniteur Universel* es, durante mucho tiempo, el periódico oficial del gobierno francés. En él se publican las distintas normas jurídicas y otros documentos oficiales, así como la transcripción de los discursos parlamentarios.

El 26 empiezan las protestas en París. Es entonces cuando Adolphe Thiers, probablemente la gran figura del conservadurismo decimonónico francés, hace su entrada en escena. Junto con los periodistas Armand Carrel y François-Auguste Mignet, y con el apoyo y la dirección del editor Auguste Sautet, Thiers había fundado en enero de ese año el periódico *Le National*. El diario, crítico con el rey, era partidario de una monarquía constitucional. En el número 33, Thiers explicaba así la función más modesta que corresponde a los reyes en la sociedad moderna:

El rey no administra, no gobierna, sino que reina. Los ministros administran y gobiernan, y no pueden tener un solo subalterno en contra de su voluntad; pero el rey puede tener un ministro contra su voluntad, porque, digámoslo de nuevo, no administra, no gobierna, sino que reina (*Le National*, 4 de febrero de 1830).

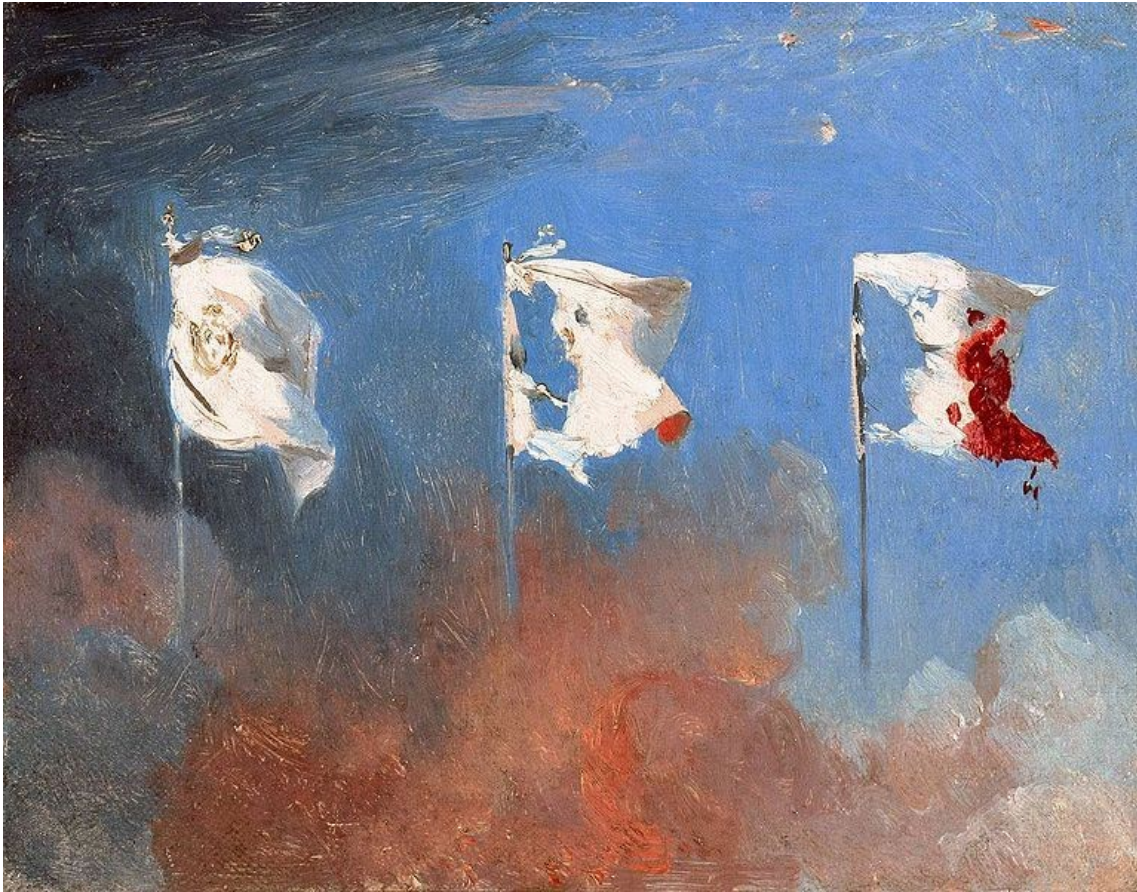
Tras la agitación de los periodistas y diputados liberales del día anterior, el 27 se inician los disturbios en París. La insurrección se alarga al 28 y finaliza el 29, tres jornadas que suelen conocerse como las “Tres Gloriosas”.⁹⁷ Se cuentan unos 200 muertos entre los soldados y unos 800 entre los insurgentes. La familia real huye finalmente del país. Después de un período de dudas e incertidumbre, en el que suenan los nombres de Napoleón y de Marianne, se impone la opción de Thiers: una monarquía constitucional, más liberal que la anterior, gracias a un cambio de casa real. La revolución lleva al trono a Luis Felipe I (Louis-Philippe I), perteneciente a la casa de Orleans (Orléans), que es proclamado “rey de los franceses”, en lugar de “rey de Francia”. El 14 de agosto se aprueba la Carta constitucional de 1830, presentada como una revisión de la Carta de 1814. Entre otras modificaciones, se suprime el preámbulo, de forma que deja de ser una carta otorgada, para emanar directamente de la voluntad de la nación.

Recordemos que en 1789 el azul y rojo de París se habían unido al blanco de la monarquía, dando lugar a la *cocarde* tricolor. Durante la Restauración, los Borbones habían establecido el blanco como color de la bandera nacional. El nuevo monarca

⁹⁷ Sobre la revolución de 1830 en Francia, vista por sus contemporáneos, véase Cabet (1833) y Blanc (1842). Una obra de referencia es Pinkney (1972). Véase también Agulhon (1980: 15-27) y Bory (1972). Sobre las revoluciones de 1830 en Europa, Aprile, Caron y Fureix (2013).

recupera la bandera tricolor, que se había enarbolado por los insurgentes durante las Tres Gloriosas, haciendo de ella uno de los símbolos principales de su reinado.

Hay un óleo de Léon Cogniet que resume bien el tipo de cambio que se produce con la llegada de la Monarquía de julio. Un cambio que es hijo de las barricadas, pero que consiste fundamentalmente en una renovación de los símbolos. La escena se compone de tres banderas, una por cada jornada revolucionaria. A la izquierda, la bandera blanca de la Restauración, con el escudo de armas de los Borbones, decorada en la parte superior del mástil con una flor de lis, y con una banda o corbata, blanca y dorada. En la bandera del centro se reduce el tamaño de los símbolos decorativos. Donde estaba el escudo, la tela está rasgada, mezclándose con el azul del cielo. En el reverso, una esquina se tiñe de rojo. La tercera bandera ha perdido definitivamente la flor de lis y la banda. La rasgadura azul aumenta de tamaño y el pliegue rojo resulta ser una mancha de sangre, que todavía gotea. En la parte superior del cuadro, el cielo amenazante y tenebroso de la izquierda va dejando paso al día claro y sereno de la victoria. En la parte inferior, el humo gris e indeciso de los primeros combates se enrojece, evocando las batallas del 28, las más violentas y decisivas, y termina volviéndose blanco, al tiempo que reduce su extensión.



“Scène de Juillet 1830”, también conocido como “Les Drapeaux”, óleo de Léon Cogniet, 1830.

Fuente: Musée des Beaux-Arts d’Orléans, disponible en L’Histoire par l’image, con comentarios de Mathilde Larrère: <http://www.histoire-image.org/fr/etudes/scene-juillet-1830-dit-drapeaux>.

Cogniet es también el autor de un dibujo, muy similar,⁹⁸ reproducido como litografía por el impresor Jean-François Villain, y ampliamente distribuido. La imagen se acompaña de un poema que puede traducirse así:

A las tinieblas al fin sucede la claridad
 Y de pálidos jirones de la bandera de los esclavos
 Y del azul del cielo y de la sangre de nuestros hermanos
 Ha nacido el estandarte brillante de nuestra libertad.

⁹⁸ El autor introduce algunos cambios con respecto al óleo. El principal es que hay una cuarta bandera, que representa el día de la victoria, el 29. Eso cambia la numeración de las banderas anteriores: la blanca representa ahora la víspera, la rasgada el 27 y la ensangrentada el 28.

Como veremos, estas promesas de libertad pronto se verán frustradas. Esos hermanos que habían puesto la sangre reclamarán, a cambio, una mejora en sus condiciones de vida, pero no tendrán éxito en su empeño.



Source gallica.bnf.fr / Bibliothèque nationale de France

“Pièce allégorique sur les différents drapeaux de la France”, litografía de Léon Cogniet, impresa por Jean-François Villain, 1830.

Fuente: *Collection Michel Hennin. Estampes relatives à l'Histoire de France*, tomo 164, dedicado al período 1826-1830, imagen nº 14426, disponible en Gallica: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b8414652c>.

6.2. La fábula de Menenio

La revolución de 1830 es, en parte, una revolución hecha en defensa de la libertad de prensa. Su triunfo favorece la aparición de numerosas asociaciones y periódicos. En París, donde las imprentas constituyen una de las industrias más importantes, y donde la introducción de prensas mecánicas está desplazando a muchos trabajadores, surgen

algunas publicaciones dirigidas exclusivamente por trabajadores manuales. En septiembre, de forma prácticamente simultánea, empiezan su andadura tres publicaciones, que aparecen dos veces por semana: *Journal des ouvriers*, *Peuple* y *L'Artisan* (Weill, 1907: 89-103).

Hay un artículo de *L'Artisan* en el que sus redactores despliegan una retórica muy similar a la de Sieyès en la víspera de la Revolución Francesa, o a la que posteriormente había adoptado Saint-Simon. Afirman, el 22 de septiembre 1830:

La clase más numerosa y más útil de la sociedad es, sin duda, la clase de los trabajadores [*ouvriers*]. Sin ella los capitales no tienen ningún valor, sin ella no hay máquinas, ni industria, ni comercio. Lo saben bien todas las clases que se apoyan sobre ella, que se aprovechan de su trabajo; solamente ella parece ignorarlo o hacer caso omiso de ello. Vive en la miseria y en la esclavitud del monopolio sin darse cuenta, sufre sin quejarse toda clase de humillaciones por parte de aquellos a quienes llena los bolsillos, es diezmada por la baja policía [*basse police*] sin inmutarse. ¿Es ese el lugar que le corresponde? (Faure y Rancière, 1976: 214).

¿Qué es la clase trabajadora? Todo. ¿Qué ha sido hasta ahora en el orden político? Nada. ¿Qué pide? Ser algo. Los artesanos y demás trabajadores, a pesar de realizar el trabajo socialmente necesario, del que depende la prosperidad de la nación, viven en la miseria y en la resignación. Igual que sucedía con el Tercer Estado en la víspera de la Revolución, las clases laboriosas de 1830 se quejan de que su posición social y política no se corresponde con sus habilidades y sus méritos. Añaden, a continuación:

Y no hay razones para quejarse de los *miembros*, como en la ingeniosa fábula de Menenio, porque ella es el *estómago* de la sociedad (Faure y Rancière, 1976: 214).

Esta última frase nos lleva al año 494 a. C., cuando tiene lugar en Roma la primera secesión de los plebeyos. Estos, aunque no pueden acceder a las magistraturas, tienen plenas obligaciones militares. Las continuas movilizaciones para la guerra les impiden mantener sus explotaciones agrícolas, así que muchos de ellos, incapaces de pagar sus deudas, se ven reducidos a la condición de esclavos. Ante esta situación, deciden apartarse de Roma y establecer un campamento en el Monte Sacro. Menenio Agripa es enviado al frente de una delegación, cuyo objetivo es negociar con los plebeyos y

convencerles de que vuelvan a la ciudad. Según la versión de Tito Livio, Menenio consigue poner fin a la secesión aleccionando a los plebeyos con la siguiente parábola:

Hubo un tiempo en que los miembros del cuerpo humano no formaban un todo, como ocurre ahora, sino que cada uno tenía ideas particulares y voz propia. Todos estaban irritados con el estómago porque, a diferencia de los demás, no hacía más que disfrutar de los gustosos alimentos que recibía. Así pues, la boca, las manos y los dientes decidieron no seguir facilitándole comida. En su resentimiento, querían domar al estómago por el hambre, pero solo consiguieron que el cuerpo entero cayese en una extrema debilidad. Entonces se dieron cuenta de que el estómago no estaba ocioso, y de que si bien era cierto que ellos le proporcionaban alimento, no lo era menos que él se lo proporcionaba a ellos, digiriendo la comida que le llegaba y enviando a todas las partes del cuerpo, a través de los vasos sanguíneos, la sangre que nos permite vivir y desarrollarnos (Livio, 2, 32, 9-11).

Comparando la ira de algunas partes del cuerpo hacia el estómago con la secesión de los plebeyos contra los patricios, Menenio Agripa habría logrado que los primeros regresaran a Roma y acataran el llamamiento a filas. El cuerpo político, igual que el cuerpo humano, solo puede sobrevivir y desarrollarse si cada uno realiza la función que le es propia. Las funciones directivas de los patricios pueden no ser tan evidentes como el sudor de los plebeyos, pero no son menos imprescindibles para el buen funcionamiento de la ciudad.

En 1830, los modernos plebeyos de *L'Artisan* les dicen a los modernos *patres* de industria que ya no están dispuestos a tragarse la fábula. Los trabajadores no son simples manos, que se limitan a llevar los alimentos a la boca: son el estómago de la sociedad, son esa fuerza silente que, invisible en la esfera pública, sostiene con su trabajo al conjunto de la sociedad. Aprovechando las nuevas libertades, se dirigen de tú a tú a los periodistas burgueses, quienes, habiéndose apoyado en el pueblo durante la revuelta, no parecen dispuestos, ahora que han tocado poder, a reconocer la deuda contraída en julio:

Que algunos periodistas, encerrados en su pequeña burguesía aristocrática, se obstinen en no ver en la clase trabajadora [*classe ouvrière*] otra cosa que máquinas produciendo para su solo provecho; en el gobierno, otra cosa que mandatarios pagados por ellos y encargados de organizarlos; y que no conciban al pueblo más allá de esa clase media en la que ellos viven, se entiende fácilmente: su espíritu no ha podido seguir el ritmo del siglo, y

están haciendo todo lo posible para detenerlo. Pero no estamos ya en la época en que los trabajadores [*ouvriers*] eran siervos que un amo [*maître*] podía vender o matar a su antojo; no estamos ya en esa época no muy lejana en la que nuestra clase solo contaba en la sociedad como los brazos del cuerpo social. Tres días han bastado para cambiar nuestra función en la economía de la sociedad. Somos ahora la parte principal de esa sociedad, el estómago, que propaga la vida entre las clases superiores, devueltas a sus verdaderas funciones de servidores.

Dejad entonces, oh nobles burgueses, de rechazarnos de vuestro seno, porque nosotros también somos hombres, y no máquinas. Nuestra industria, que explotáis desde hace tanto tiempo, nos pertenece por derecho propio. Las luces de la instrucción y la sangre que hemos derramado por la libertad nos han dado los medios y el derecho de liberarnos para siempre de la servidumbre en la que nos teníais (Faure y Rancière, 1976: 215).

Los trabajadores, que acaban de poner en marcha un periódico dirigido por ellos mismos, reprochan a los mandarines del reino su elitismo y su cortedad de miras: ven a los trabajadores como simples instrumentos de producción, sin reconocerles capacidad intelectual o política; conciben el gobierno de la nación no con la vista puesta en el bien público, sino en los intereses particulares de su clase social; y cuando invocan al pueblo piensan, en realidad, en las gentes respetables y acomodadas. Son simples voceros de la burguesía, que se ha convertido en la nueva aristocracia, separada de la nación por sus privilegios. Una prensa como esta, la única que podía existir en el régimen autocrático de Carlos X, es incompatible con el nuevo régimen político. Después de las Tres Gloriosas, los viejos esquemas resultan anacrónicos. Los acontecimientos de julio impelen al establecimiento de un nuevo pacto social. Las clases trabajadoras, que no son simples instrumentos bípedos, sino el estómago económico de la sociedad; que han derramado su sangre en las barricadas de julio; que han fundado un periódico para demostrar que saben pensar y que saben hacerlo bien; son, por todo ello, la fuente única de la soberanía nacional. Los nuevos mandatarios no poseen ninguna legitimidad más allá de la que les otorga el pueblo y su única misión debe ser la de servirlo con lealtad y diligencia.

El 17 de octubre, los redactores de *L'Artisan* se dirigen a los trabajadores tipógrafos de París, que habían sido expulsados de sus talleres por la introducción de nueva maquinaria. Lejos de la hostilidad hacia las máquinas de otros sectores de trabajadores,

ellos las ven como una oportunidad para dejar atrás el trabajo mecánico, para dejar de ser trabajadores y convertirse en maestros co-asociados:

Actuando de forma individual al obrero le resulta imposible ejercer la industria que profesa. ¿Pero quién puede impedir que nos unamos a un centenar de obreros, y apartando de nuestro sueldo cotidiano una pequeña cantidad que no pueda afectar a nuestras necesidades, formemos un capital suficiente para explotar nuestra industria nosotros mismos? (citado en Sewell, 1992: 281).

Estos dos textos son importantes porque representan muy bien un tipo de discurso que va adquiriendo cada vez mayor relevancia a lo largo de la Monarquía de julio. Por un lado, la reforma social no se presenta ya como la aplicación de las ideas de un pensador concreto o su escuela, sino que se vincula a la situación política y social del momento. Por el otro, se pone el foco en la organización cooperativa de la producción. Estas dos características estarán presentes en un tipo de socialismo que se desarrollará a partir de 1840, y al que podemos llamar “político” o “republicano”. Sin embargo, no estamos todavía en ese punto. Todavía queda mucho camino por recorrer. A pesar de su retórica revolucionaria, las opiniones políticas de estos tres periódicos de 1830 son más bien moderadas. No reclaman, por ejemplo, el sufragio universal. Todos ellos desaparecen, además, a finales de octubre de 1830. No vuelve a haber periódicos dirigidos y redactados exclusivamente por los trabajadores parisinos hasta 1839. Solamente Lyon tiene uno, *L'Écho de la fabrique*, que se publica entre 1831 y 1834.

6.3. Socialismo y republicanismo

Para entender el período del que vamos a hablar a continuación (1830-1840), hay que deshacerse de la unión que nosotros, lectores contemporáneos, tendemos a establecer entre movimiento obrero, socialismo y radicalismo político. En el pensamiento de Marx, estas tres cosas están fuertemente ligadas entre sí, unión que afecta a todo el socialismo posterior: ya sea porque acepta ese vínculo, ya sea porque reacciona, de una forma u otra, contra él. En los años 30 del siglo XIX la realidad es otra.

Lo primero que hay que tener en cuenta es la novedad de los tres elementos que conforman la ecuación. Es en esos años cuando empiezan a aparecer asociaciones de trabajadores independientes de las de sus maestros. Es el momento, por otro lado, en el

que se desarrollan las primeras escuelas socialistas, y en el que se inventa la propia palabra ‘socialismo’. Y es la época, en fin, en la que se extiende, entre amplios sectores de la población, un discurso político que acepta como única soberanía aquella que emana del pueblo. Más que demócratas, que tiene entonces otro sentido,⁹⁹ quienes se oponen más radicalmente al sistema político vigente, la Monarquía de Orleans, se llaman entonces “republicanos”. En lo que sigue, no me ocuparé de la primera cuestión, porque solamente puede aclararse a medida que vaya avanzando nuestra historia. El objetivo de este apartado, por lo tanto, es explicar las características centrales del socialismo y del republicanismo de esos años, con la mira puesta en la relación que cada uno de ellos guarda con el incipiente movimiento obrero.

El surgimiento de la palabra ‘socialismo’ es la última evolución de un cambio que se había producido, unos años antes, en el significado de la palabra ‘sociedad’ o ‘social’:

Al significado del siglo XVIII —que se refería a un acto voluntario de asociación entre individuos independientes, como en ‘contrato social’ o ‘relación social’— se le superpuso en los primeros años del siglo XIX un nuevo significado —que se refería a un conjunto interrelacionado de instituciones suprapersonales fuera del control de los individuos que las integraban, como en ‘leyes sociales’, ‘fuerzas sociales’ y ‘ciencia social’—. En los años treinta y cuarenta, ‘social’ sufrió una nueva transformación y empezó a referirse específicamente a los problemas del trabajo y la propiedad. Tras la Revolución de 1830, las instituciones y fuerzas suprapersonales que podían ser investigadas por la ‘ciencia social’ pasaron a verse como especialmente relacionadas con el problema del trabajo y su organización; los términos ‘cuestión social’ y ‘socialismo’ pasaron al uso común, y el adjetivo ‘social’ pasó a aludir a simpatía por los pobres (Sewell, 1992: 308).

En la filosofía ilustrada, lo ‘social’ se contraponen a lo ‘natural’. En la época de Saint-Simon, lo ‘social’ se empieza a contraponer a lo ‘político’: se concibe como un espacio regido por unas leyes que no han sido escritas por los hombres y que no responden a su voluntad, pero que pueden ser descubiertas y analizadas por los nuevos científicos sociales. A partir de 1830, lo ‘social’ ya no se refiere tanto a las leyes sociales, sino más bien a los efectos perniciosos que dichas leyes están empezando a tener entre la

⁹⁹ La última sección de este capítulo está dedicada a aclarar el significado que tiene en la época la palabra ‘democracia’.

población. Lo social tiene ahora que ver con la situación de los pobres, con los sentimientos del corazón que se despiertan entre las clases acomodadas ante las condiciones de vida de los trabajadores.

Es entonces cuando se extiende el uso del término ‘socialismo’, que consiste en el estudio de la sociedad, pero poniendo el foco en la situación de las clases trabajadoras, en los problemas que pesan sobre ellas debido la extensión de un sistema competitivo e individualista. De forma inevitable, socialismo empieza a denotar también los remedios que estos estudiosos de la sociedad moderna proponen para curarla.

En el número 12 de *Le Semeur, journal religieux, politique, philosophique et littéraire*, del 23 de noviembre de 1831, Alexandre Vinet escribe un artículo titulado “Catolicismo y protestantismo”, en el que aparece la palabra ‘socialismo’. Se trata, seguramente, de la primera aparición del término en lengua francesa —o una de las primeras—, en un sentido vagamente similar al que adquirirá poco después.¹⁰⁰ El protestantismo, dice Vinet, consiste en el derecho a aislarse de la comunidad de creencias, a fin de examinar si aceptarlas o no, y hasta qué punto. Es censurable, afirma, en la medida en que no quiere ser católico: la suya es una libertad sin unidad. Los católicos, por su parte, cometen el error de querer ser católicos antes de tiempo: la suya es una unidad sin libertad. Al individualismo del protestantismo, dice el teólogo, debe seguirle el socialismo, esto es, el verdadero catolicismo (Vinet, 1832, 1: 94).

En un artículo titulado “Aux politiques” — que aparece en agosto de 1832 en la *Revue Encyclopédique*, como parte de una serie titulada “Trois discours sur la Situation actuelle de la Société et de l’Esprit Humain”—, Pierre Leroux utiliza también el término socialismo. A diferencia de Vinet, le da una connotación peyorativa. Hay quienes son partidarios de la soberanía divina (Revelación), quienes la hacen descansar en la razón (Individualismo) y quienes, finalmente, defienden la soberanía del pueblo (Socialismo).

¹⁰⁰ En realidad, el primero en utilizar la palabra *socialisme*, hasta donde se sabe, es el abate Sieyes. La emplea en sus escritos inéditos, tomándola del italiano. En cualquier caso, no tiene todavía el significado que se le atribuirá en el siglo XIX: se emplea a propósito de las discusiones sobre la naturaleza social del hombre (véase Branca-Rosoff y Guilhaumou, 1998). En Inglaterra, la palabra *socialist* se encuentra en una carta que Edward Cooper dirige a Robert Owen en noviembre de 1822. No se populariza en la prensa inglesa hasta finales de la década de 1820. Owen no califica su sistema como *socialism* hasta 1837.

Todos ellos tienen parte de razón, afirma el periodista, pero todos se equivocan al llevar su principio demasiado lejos. El socialismo, en particular, supone el sacrificio del individuo frente a la colectividad, la destrucción de la libertad. Dos años más tarde, también en la *Revue Encyclopédique*, Leroux abunda en la misma idea, en un artículo titulado “De l’individualisme et du socialisme”. Cuando vuelve a publicar estos dos textos en 1850, con ocasión del primer tomo de sus *Obras*, aclara que el uso que hacía entonces (1832 y 1834) del término socialismo difiere del que se ha popularizado veinte años después.¹⁰¹ En su sentido contemporáneo, afirma, él mismo es un pensador socialista.

El verdadero introductor en Francia del término ‘socialismo’ es el economista liberal Louis Reybaud. En 1836, 1837 y 1838 publica tres artículos en la *Revue des Deux Mondes* (tomos 7, 12 y 14, respectivamente), que conforman una serie titulada “Socialistes modernes”. Están dedicados a Saint-Simon, Fourier y Owen. En 1840 une y desarrolla estos tres textos, en su libro *Études sur les réformateurs contemporains ou socialistes modernes*, que tiene un éxito enorme.¹⁰²

Puede decirse, pues, que la palabra ‘socialismo’, en su sentido contemporáneo, no empieza a utilizarse en Francia hasta la segunda mitad de la década de 1830, y no se generaliza realmente hasta después de 1840. Sirve para designar, de forma retrospectiva, a las doctrinas de Saint-Simon y Fourier, así como a sus respectivas escuelas. Existe un socialismo aristocrático o jerárquico, el de los saint-simonianos, y un socialismo fantástico o utópico, el de los fourieristas. Aunque ambos influyen de forma progresiva en los trabajadores, están dirigidos preferentemente a la clase burguesa. A medida que avanza la Monarquía de julio, el saint-simonismo se convierte en una secta, y entra en una decadencia progresiva. Los fourieristas tienen un público más amplio, pero son más cercanos a los centros de poder que al movimiento obrero.

¹⁰¹ Lo hace de forma un tanto grandilocuente, atribuyéndose la invención de la palabra (Leroux, 1978 [1850], 1: 121, 161 y 376).

¹⁰² En sucesivas ediciones, Reybaud amplía el texto de forma considerable, incorporando las teorías de otros pensadores y escuelas.

Vayamos ahora con el republicanismo. Con el mantenimiento de la institución monárquica, aunque sea bajo una forma renovada, los partidarios de la República pierden el pulso que se produce tras las Tres Gloriosas. Aunque muchos se resignan, aceptando la llegada del “rey ciudadano”, y de una monarquía que sería “la mejor de las Repúblicas”, según la famosa expresión de Lafayette, otros consideran la subida al trono del duque de Orleans como una traición a la revolución. El 30 de julio de 1830 se crea la Société des amis du peuple, que es disuelta el 2 de octubre de 1830 en base al artículo 291 del Código penal. No desaparece, en cualquier caso, y aumenta sus actividades de forma progresiva. Su vida es efímera, desapareciendo a consecuencia del intento de insurrección republicana en junio de 1832. Entre sus miembros: Armand Marrast, François Vincent Raspail, Godefroy Cavaignac, Louis Auguste Blanqui o Ferdinand Flocon (Caron, 1980: 179). Nos volveremos a encontrar con ellos más adelante.

Tras la desaparición de la Société des amis du peuple, el centro de la actividad republicana pasa a la Société des droits de l’homme, que se había formado también en 1830. Muchos de los antiguos “amigos del pueblo” pasan entonces a formar parte de esta sociedad. Mientras que en la anterior había republicanos de todas las tendencias, en esta predominan las ideas jacobinas. Destaca, en sus filas, la figura de Laponneraye. Muy vinculado a la sociedad está el periódico *La Tribune des départements* (1829-1835), dirigido entre otros por Marrast. Hacia 1833, los trabajadores manuales son ya mayoritarios dentro de la asociación. Desaparece en 1834, como consecuencia de una reforma legislativa de la que luego hablaremos.

Un poco más adelante, surge un republicanismo menos apegado a los intereses de los trabajadores. Recordemos que Thiers había contribuido a fundar, en enero de 1830, el periódico *Le National*. Tras las jornadas de julio, Armand Carrel, uno de sus fundadores, se hace con la dirección. A su muerte, en 1836, el diario cambia de manos, convirtiéndose en el vocero de las ideas republicanas. Marrast empieza a colaborar en el periódico, convirtiéndose con el paso de los años en redactor jefe. En 1843 le saldrá un competidor de calibre por su flanco izquierdo. Es entonces cuando se funda el diario *La Réforme*, que recupera el tipo de republicanismo que representaba la Société des droits de l’homme. Estos dos periódicos jugarán un papel muy destacado en la víspera de la

Revolución del 48, el primero como representante del republicanismo burgués, y el segundo del republicanismo democrático o social.

Sin embargo, hasta que no llega el 48, las diferencias entre estas dos clases de republicanismo permanecen envueltas en una especie de nebulosa. Se pueden distinguir dos motivos principales para que así sea, que están además estrechamente relacionados. El primero es que aquello que une a los republicanos, su oposición a la monarquía, contribuye a difuminar aquello que les separa. El segundo es que la República —esto es, una comunidad política basada en la soberanía popular y en los derechos del hombre y del ciudadano— remite necesariamente a la Revolución Francesa, y más concretamente al período 1792-1795.¹⁰³ Ser republicano es entonces sinónimo de radicalismo político. Supone abogar por un sistema del que prácticamente no existen ejemplos cercanos: tras el Congreso de Viena en 1815, Suiza es la única República de cierta envergadura en toda Europa. Esto no quiere decir que las diferencias entre los dos tipos de republicanismo se borren por completo. Los republicanos demócratas se ven a sí mismos como los herederos de la Convención *montagnarde* de 1793, mientras que los republicanos burgueses se sirven del ejemplo de Estados Unidos, y sus posiciones no están alejadas de aquellos que reivindicaban el legado de la Monarquía Constitucional de 1791. Lo que pretendo decir es que estas diferencias, que se manifiestan sobre todo hacia el final de la Monarquía de julio, están, especialmente en los años 30, menos claras de lo que *a priori* podría pensarse.

En fin, esperamos haber aclarado que, durante la primera década de la Monarquía orleanista, socialismo y republicanismo son dos mundos separados. No solo porque existe un republicanismo burgués, cosa más fácil de entender para nosotros, sino también porque el socialismo tiene todavía un fuerte aroma apolítico. Ambos mundos influyen, de formas distintas, en el incipiente movimiento obrero de esos años. Estos trabajadores, que durante la Restauración se organizaban según modelos heredados del Antiguo Régimen, adoptan ahora un discurso y unas formas organizativas en

¹⁰³ La Primera República se alarga en realidad hasta 1804, cuando comienza el Imperio de Napoleón. En cualquier caso, el Directorio (1795-1799) —hijo de la reacción de Termidor del año anterior— y, sobre todo, el Consulado (1799-1804) —que nace del golpe de Estado del 18 de brumario—, son pasos de gigante en una senda que acabará conduciendo al gobierno de un solo hombre.

consonancia con los nuevos tiempos. Algunos se hacen partidarios de una u otra escuela socialista, pero la mayoría de las veces son eclécticos: toman ideas de aquí y de allí, adaptándolas a sus preocupaciones e intereses. Al principio predomina la influencia del saint-simonismo y del fourierismo, pero después las fuentes se diversifican. A medida que avanza la década, entran en contacto con los republicanos. A raíz de este encuentro, los trabajadores se politizan o republicanizan, y los republicanos se democratizan o socializan. El objetivo central de lo que sigue es explicar la manera en que el socialismo y el republicanismo, democratizados, confluyen en un punto, al que podemos llamar —siguiendo a Loubère (1959: 415-431)— el “socialismo jacobino” del XIX francés.

7. De París a Lyon

7.1. Los *canuts* entre 1831 y 1834

Después de las Tres Gloriosas, tiene lugar un breve período de agitación obrera en París, del que hemos dado cuenta brevemente a propósito del periódico *L'Artisan*. Entre 1831 y 1833, en cambio, no se producen huelgas importantes en la capital. En esos años, el centro del movimiento obrero se encuentra en Lyon, donde existe una importante industria de la seda.¹⁰⁴ La componen tres actores principales. Unos 700 mercaderes, llamados *négocians-fabricans*, vinculados generalmente al mundo de las finanzas, hacen llegar la materia prima hasta los centros de trabajo y efectúan los encargos, ocupándose después de la comercialización del producto. Unos 8.000 maestros artesanos, los *canuts*, trabajan bajo pedido y cobran por pieza. Cada jefe de taller es propietario de un pequeño número de telares.¹⁰⁵ Finalmente, unos 30.000 *compagnons*, que viven generalmente con el *canut*, y trabajan para él a cambio de un salario. Al menos en algunos casos, estos *compagnons* no son, estrictamente hablando, trabajadores asalariados, pues su remuneración consiste en una parte proporcional, fijada de

¹⁰⁴ Igual que sucede hoy, Lyon era entonces la tercera ciudad más poblada de Francia, detrás de París y Marsella. La capital pasa de unos 550.000 habitantes a inicios del XIX al millón a mediados de siglo. La ciudad costera pasa de unos 110.000 a más de 190.000. Lyon, que hacia 1800 tenía casi la misma población que Marsella, crece algo menos: no llega a los 180.000 habitantes en 1850 (Sewell, 1992: 213).

¹⁰⁵ Como se habrá observado, la relación laboral entre *fabricans* y *canuts* se ajusta perfectamente a lo que el Código llama *prix fait*.

antemano, del precio que los *canuts* hayan establecido con los mercaderes (Cottureau, 2002: 1551).

La proporción entre *canuts* y fabricantes es de más de 10 a 1, mientras que entre *compagnons* y *canuts* es de menos de 4 a 1. Los *canuts* son propietarios de los instrumentos de trabajo, pero en una industria dispersa, que opera todavía a la manera tradicional. Cada maestro emplea a unos pocos oficiales, que con suerte pueden lograr convertirse ellos mismos en maestros algún día. La concentración más importante no tiene que ver con las máquinas, sino con la materia prima y con el control de los mercados. Así las cosas, la tensión principal no se produce entre los oficiales y los maestros, que generalmente trabajan en el mismo taller, y a veces comen y duermen bajo el mismo techo. El conflicto fundamental de intereses es el que existe entre los mercaderes —que exportan los tejidos de seda al extranjero, y cuyos beneficios dependen de abrir nuevos mercados y de reducir los costes— y los pequeños talleres artesanales —muy apegados a las reglas y costumbres tradicionales, que aseguran la honestidad en el ejercicio del oficio y la calidad del producto—. ¹⁰⁶

Ante la tendencia a la baja en la retribución de su trabajo, los *canuts* solicitan, a mediados de octubre de 1831, el establecimiento de una “tarifa” (*tarif*): una lista de precios mínimos para las distintas fases del proceso productivo. Tras una negociación entre las partes, el prefecto de la región y las autoridades locales fijan la tarifa, encomendando a los tribunales laborales (*conseils de prud’hommes*) la tarea de asegurar su aplicación. Los fabricantes, disconformes, reaccionan invocando la libertad de industria, que se habría visto lesionada por el acuerdo. El prefecto es desautorizado por el gobierno.

El 21 de noviembre se inicia la revuelta de los *canuts*.¹⁰⁷ Detienen el trabajo y descienden en armas desde la colina donde están situadas las fábricas hasta el centro

¹⁰⁶ En esto, la industria de Lyon se distingue claramente de los conflictos salariales que, ya en la época de la Revolución Francesa, habían tenido lugar entre los maestros y los oficiales de algunos oficios parisinos; y se distingue, sobre todo, del conflicto característico de la industria moderna, todavía muy poco desarrollado en Francia, entre una burguesía propietaria de los medios de producción y un proletariado que se ve constreñido a alquilarle su fuerza de trabajo para sobrevivir.

¹⁰⁷ Véase: Rude (2007), Frobert (2009).

urbano, llevando consigo una bandera negra, en la que puede leerse: “Vivir trabajando o morir combatiendo”. La batalla se salda con unos 100 muertos del lado de los militares y unos 70 por parte de los civiles. Finalmente, el día 23, los insurgentes consiguen hacerse con el control de la ciudad. Su objetivo, el respeto de la tarifa acordada, parece alcanzado con esta victoria. Así, pasados unos días, deciden volver al trabajo. A principios de diciembre, el ejército entra en la ciudad, sin derramamiento de sangre. Poco después, el prefecto es destituido y se anula la tarifa.

El 21 de diciembre, en un discurso ante la Cámara baja, el diputado François Guizot interpreta de la siguiente forma los sucesos de Lyon:

La Revolución de Julio no había planteado más que cuestiones políticas, cuestiones de gobierno; la sociedad no estaba en absoluto amenazada por estas cuestiones. ¿Qué ha pasado desde entonces? Se han planteado las cuestiones sociales. Ha habido lucha entre ciertas clases. Los disturbios de Lyon lo han revelado. Hoy hay ataques contra las clases medias, contra la propiedad, contra las instituciones familiares. Las cuestiones sociales, las disensiones sociales, se han unido a las cuestiones políticas, y hoy nos encontramos ante esta doble dificultad: un gobierno a construir y una sociedad a defender (Guizot, 1863 [1831], 1: 359).

Dirigir un gobierno que no se inmiscuya en absoluto en la esfera social, más que para defender los fundamentos mismos del orden social cuando estos se encuentren en peligro. Apagar definitivamente la mecha de la Revolución Francesa, pero sin volver por ello a las máximas del Antiguo Régimen. Elaborar un liberalismo doctrinario,¹⁰⁸ basado en la razón y en los derechos, pero muy distinto a las teorías que se habían invocado para destruir la vieja sociedad. Ser antirrevolucionarios sin ser retrógrados, antidemocráticos sin ser absolutistas. Esa es la tarea que se propone y que lleva a cabo Guizot, el principal teórico y, a la vez, la principal figura gubernamental de la Monarquía de julio (véase Rosanvallon, 2015: 23-27).¹⁰⁹

¹⁰⁸ El liberalismo doctrinario surge durante la Restauración, como un intento de conciliar la Monarquía Borbónica con la Revolución francesa. Tienen a su derecha a los ultra-realistas, dirigidos por Royer-Collard. Tras la revolución de Julio de 1830, los doctrinarios se identifican con los orleanistas. Los ultras pasan a conocerse como legitimistas.

¹⁰⁹ Guizot es ministro de Interior, de forma breve, en 1830. Entre 1832 y 1837 es ministro de Instrucción Pública. Desde 1840 hasta la Revolución del 48, ministro de Asuntos Exteriores, combinando esta tarea, durante los últimos meses, con la de presidente del Consejo de ministros.

Se puede decir que este proyecto muere de éxito. Su esencia y su pata coja consisten exactamente en la misma cosa: la exclusión del *demos* de la vida pública, el ataque racional y ordenado al principio de la soberanía popular. Exitosa mientras duró, esta exclusión está basada en un menosprecio y una incomprensión profundos de las llamadas “cuestiones sociales”. Dejados de la mano de Guizot, los trabajadores también encuentran, de 1830 en adelante, formas novedosas de pensarse a sí mismos y de reclamar sus derechos.

En el caso del levantamiento de Lyon, el antecedente directo de las protestas de 1831 hay que ir a buscarlo en el surgimiento, unos años antes, de un movimiento llamado Deber mutuo (*Devoir Mutuel*) o Mutualismo (*Mutuellisme*). En 1827, el *canut* Pierre Charnier funda la “Société d’Indication mutuelle des chefs d’atelier de soieries de Lyon”, antecedente del movimiento mutualista, que se desarrolla sobre todo a partir del año siguiente, en torno al *canut* Henry-Joseph Bouvery (Rude, 1938: 30). En octubre de 1831 empieza a formarse una asociación análoga de *compagnons*, la Société des Ferrandiniers, que se constituye definitivamente en febrero de 1832 (Rude, 1980: 222). Generalmente coopera con el mutualismo, como una especie de miembro juvenil, en su lucha común contra los grandes comerciantes de la seda.

A finales de octubre, los mutualistas fundan el periódico semanal *L’Écho de la fabrique*, que continúa publicándose hasta 1834. Tras un período inicial en el que predomina la influencia del saint-simonismo (desde el otoño de 1831 hasta el verano de 1832), y una segunda etapa marcada por una orientación republicana (hasta el verano de 1833), se aprecia a partir de entonces una mayor presencia de las ideas fourieristas (Hupfel y Sheridan, 2015: 118-120). Es precisamente en ese último año de vida del periódico cuando se puede encontrar en sus páginas referencias al derecho al trabajo. El número 46, publicado el 17 de noviembre de 1833, recoge las declaraciones de un tal Bofferding, en el banquete de los mutualistas celebrado el 10 de noviembre:

Proclamemos claramente ese derecho imprescriptible del hombre, fundado en la ley natural, basado en la equidad: el derecho al trabajo y a un salario justo. ¡Abajo todo pensamiento tímido! Los hombres han hecho la ley: pero la ley, como la sociedad, ¡no debe ser inmutable! (*L’Écho de la Fabrique*, 1973, 17 de noviembre de 1833).

El 8 de diciembre de 1833, en un artículo titulado “Del derecho de coalición” (en el número 49 del periódico), el derecho al trabajo aparece ligado al derecho a la existencia:

Como miembro de la sociedad, el hombre tiene derecho a la existencia y, en consecuencia, derecho al trabajo. Nadie debería estar sin refugio y sin pan; porque así como el hombre individual debe a la sociedad el concurso de todas sus facultades, la sociedad también le debe, en proporción a su contribución a la acción social, una parte de los beneficios de la producción. Es en el empleo sabiamente combinado de las funciones de todos y en un reparto equitativo de la riqueza donde se pueden encontrar la paz y la armonía entre las diferentes clases de la sociedad (*L'Écho de la Fabrique*, 1973, 8 de diciembre de 1833).

Todos deben tener su existencia asegurada, no debe haber parias en la sociedad. Como el medio de ganarse esa existencia es el trabajo, todos deben tener derecho al trabajo. La forma de asegurar este derecho es por medio de una organización más racional del trabajo y una distribución más equitativa de las ventajas generadas por dicho trabajo.

El 9 de febrero de 1834, en un artículo dedicado “A los detractores del pueblo” (número 58), los *canuts* se presentan a sí mismos como los defensores más consecuentes del lema de los orleanistas: orden y libertad. Esta última, dicen, no puede existir sin derecho al trabajo.

No hay *libertad* allí donde no hay derecho al trabajo, ni garantía de una existencia honorable para el trabajador; allí donde solamente unos pocos, a la vista del mayor número, otorgan esto y establecen aquello, ¡a su gusto! ¡No hay allí más que una indignante esclavitud! Y nosotros queremos la *libertad*.

No hay *unión* allí donde el interés individual está en lucha constante con el interés colectivo; el interés de una clase en guerra con el de otra clase; ¡algunos cientos de miles de personas felices, por un lado, y una *masa incontable* de pobres, por el otro! Y nosotros queremos la *unión*.

No hay *orden público* allí donde leyes hechas por unos pocos contra todos los demás sustituyen la equidad por la violencia, ignoran de forma insolente las leyes escritas en los códigos de la naturaleza, ¡y acallan las inoportunas quejas del pueblo con la voz estruendosa del cañón! Y, sin embargo, nosotros queremos el *orden público*.

Ya lo habéis escuchado, ¡queremos derecho al trabajo, y garantía contra la miseria para todos! Paz entre todos, y entre todas las clases, a través de la alianza íntima de todos los intereses. Y queremos, finalmente, leyes que

estén en conformidad con los deseos y necesidades de toda la sociedad (*L'Écho de la Fabrique*, 1973, 9 de febrero de 1834).

7.2. La asociación

Al tiempo que se desarrolla el mutualismo en Lyon, los trabajadores parisinos dan también, aunque de forma más lenta, un impulso renovado a sus actividades y sociedades. Como ya hemos señalado al inicio del capítulo, durante los primeros años del XIX se mantuvieron en Francia las sociedades de ayuda mutua heredadas del Antiguo Régimen. Con la llegada de los burgueses al poder, estas corporaciones se adaptan al nuevo lenguaje político, presentándose como asociaciones libres unidas por amistad fraternal y filantrópica. Dejan de apoyarse en la caridad de la Restauración, para basarse en la libertad de Julio:

Desde 1831 aproximadamente, los obreros de diversos oficios empezaron a refundir sus corporaciones como 'asociaciones', con lo que las basaban retóricamente en los principios de libertad tan repetidamente proclamados como fundamento del nuevo régimen (Sewell, 1992: 284).

De la misma forma que los burgueses se reúnen en clubs y juntan sus capitales para crear sociedades, los trabajadores, iguales a ellos ante la ley, emplean el derecho de asociación para, retirando una parte de sus modestos salarios, cubrir sus necesidades y defender sus intereses. Se inspiran inicialmente en las ideas de los saint-simonianos y fourieristas, que proponen la asociación en el trabajo como remedio a los males causados por la competencia. Sin embargo, el contacto no siempre es sencillo, en la medida en que la organización cooperativa de la producción es parte, para ambas escuelas, de un vasto proyecto de reorganización de la sociedad humana, que además tiene, en el caso de la iglesia saint-simoniana, una naturaleza profundamente jerárquica.

Influye de forma tanto o más decisiva en los trabajadores parisinos la teoría social-cristiana de Philippe Buchez (véase Cuvillier, 1948). Este, muy influido por las ideas de Saint-Simon, no pertenece, sin embargo, a la escuela saint-simoniana. Entre diciembre de 1831 y octubre de 1832 publica, en su periódico *L'Européen*, un proyecto de asociación basado en el desarrollo de cooperativas de productores (Frobert y Lauricella, 2015: 75-83).

Las asociaciones de trabajadores que surgen entonces, y que jugarán un papel destacado en el 48, guardan importantes similitudes con las asociaciones de la Revolución Francesa:

Aunque estas asociaciones obreras de comienzos de la década de 1830 diferían considerablemente de las sociedades de ayuda mutua de la Restauración, tenían una casi misteriosa semejanza con las sociedades obreras establecidas en París en los años que siguieron a 1789 (Sewell, 1992: 285).

La razón hay que buscarla en el cambio de régimen político: la Revolución de 1830 devuelve un clima político y retórico similar al de 1789 (Sewell, 1992: 286). Vamos a analizar ahora dos textos que ayudan a entender este cambio, escritos por el zapatero Efrahem y el tipógrafo Martin Bernard. Ambos son miembros de la Société des Droits de l'Homme, y ambos pertenecen —especialmente Bernard— al sector más cualificado y formado dentro los trabajadores urbanos de la capital.

En 1833, Efrahem publica un panfleto titulado “De l’association des ouvriers de tous les corps d’état”.¹¹⁰ El texto empieza haciendo referencia a la oleada de huelgas que se desarrolló en París durante ese otoño:

Ciudadanos,

Se están produciendo en este momento, en París, hechos graves y múltiples, síntomas de un mal profundo, al que hay que encontrar un alivio con prontitud. Trabajadores [*ouvriers*] de diferentes gremios [*états*] se lamentan de la insuficiencia de sus salarios para satisfacer sus necesidades. Los ociosos, que comen bien, hablan mucho y escriben largamente, no toman ninguna decisión. Unos cuestionan la legitimidad de nuestras reclamaciones y aconsejan alegremente [*de gaieté de cœur*] a nuestros burgueses que rechacen nuestras reivindicaciones sin piedad. Otros nos dicen que seamos pacientes, como si se pudiera esperar cuando se tiene hambre (Faure y Rancière, 1976: 159).

¹¹⁰ A veces se ha dudado de que el texto haya sido escrito por Efrahem. Según esta versión, solamente lo habría firmado, siendo en realidad obra del republicano Marc Dufraisse. Edouard Dolléans defiende la autoría del zapatero (1936, 1: 86-88).

La solución a estos males es la asociación:

Si permanecemos aislados y dispersos, somos débiles: seremos fácilmente reducidos y sometidos a la ley del maestro; si estamos divididos, fragmentados [*morcelés*], si no nos entendemos entre nosotros, nos veremos obligados a estar a la discreción de nuestros burgueses. Necesitamos un vínculo que nos una, una inteligencia que nos gobierne, necesitamos una *asociación* (Faure y Rancière, 1976: 160).

Los trabajadores de los distintos oficios ya han formado asociaciones para negociar sus salarios, dice Efrahem. Hay que extender este principio asociativo a las relaciones entre los diferentes oficios, superando las viejas aversiones y desconfianzas:

Los derechos, los intereses de los trabajadores, sea cual sea el gremio [*corps*] al que pertenezcan, son siempre los mismos. Al defender los derechos y los intereses de un gremio [*corps d'état*], se protegen los derechos y los intereses de todos los demás. Todos queréis un trabajo y un salario en armonía con vuestras necesidades, todos queréis ganar con vuestros brazos lo suficiente para vivir honestamente. Todos tenéis las mismas necesidades, todos tenéis hambre. Todos queréis pan. ¿Por qué os dividís, en lugar de unirlos? ¿Por qué os debilitáis, en lugar de juntar vuestras fuerzas? (Faure y Rancière, 1976: 162-163).

Una asociación que agrupase a los trabajadores de todos los oficios aumentaría su poder de negociación frente a los maestros, permitiéndoles sostener sus huelgas durante más tiempo, gracias a un fondo común. El panfleto termina con estas proféticas palabras:

Un día, ciudadanos, los burgueses no harán la ley ellos solos, no la harán contra nosotros. Un día nosotros también tendremos representantes en el poder legislativo, oradores en la tribuna. Mientras esperamos la reforma política (porque, ciudadanos, son unos bribones quienes nos dicen que la política es ajena a nuestras necesidades), mientras esperamos que esta reforma política traiga consigo la gran reforma industrial y social, no debemos encargarnos más que a nosotros mismos la tarea de mejorar nuestro bienestar físico y moral. Creo haber expuesto los medios, os corresponde a vosotros, ciudadanos, llevarlos a cabo (Faure y Rancière, 1976: 167-168).

La importancia histórica del texto —buena muestra de la persistencia, bien entrado el siglo XIX, de la forma tradicional de organizar el trabajo en la capital— reside fundamentalmente en que contiene la pionera propuesta de formar, a partir de la unión de las corporaciones de los distintos oficios, una asociación general de trabajadores. Esta idea, impensable en el Antiguo Régimen, se hace posible ahora que los

trabajadores se sienten ciudadanos, con capacidad para asociarse libremente entre ellos, como iguales:

Sólo cuando las corporaciones obreras se vieron a sí mismas como asociaciones libres de ciudadanos que trabajaban productivamente, en vez de como cuerpos diferentes, dedicados a la perfección de un arte particular, resultó concebible la hermandad de todos los obreros (Sewell, 1992: 296).

Los trabajadores se sienten ciudadanos, y quieren serlo hasta sus últimas consecuencias, también en sus centros de trabajo. Este es precisamente el tema de un texto escrito por otro protagonista de la huelga de 1833, el tipógrafo Martin Bernard. A finales de 1834 y principios de 1835 publica, en dos partes, un artículo en la *Revue républicaine*, titulado “Sur les moyens de faire descendre la République dans l’atelier”.

La unión entre el republicanismo y el mundo obrero, explica, no es todavía una realidad:

Una prueba desgraciadamente demasiado evidente de que el sentimiento republicano no está todavía desarrollado entre los trabajadores es que, en general, no comprenden su liberación más que de una sola manera: convirtiéndose en burgueses, es decir, poseedores individuales de un taller y de los instrumentos de trabajo. Es como si, en el orden político, aquellos que quieren la república pretendieran alcanzarla dándole un cargo [*sinécure*] a todo el mundo (Bernard, 1834, 3-4: 296-297).

El partido republicano debe ocuparse de las cuestiones sociales, haciéndolas accesibles a los proletarios. Es necesario completar, dice Bernard, la tarea iniciada por la Convención *montagnarde*. Hay que volver a los principios de justicia enunciados por la Revolución, que han sido desnaturalizados por el desarrollo de la sociedad moderna.

Los hombres creían en Dios, en la Libertad, en la Fraternidad, en el Trabajo. Partiendo de estos cuatro principios, que deberían haber sido una fuente de sociabilidad y felicidad, los opresores crearon cuatro deidades malvadas, siempre dispuestas a alimentarse de víctimas humanas (Bernard, 1835, 5: 56)

La nueva opresión es especialmente evidente en el mundo del trabajo, donde se ha erigido una auténtica feudalidad industrial, en la que una parte de la sociedad explota a la otra:

Es el principio del trabajo el que ellos han desnaturalizado más: lo han envenenado desde la raíz. El trabajo es, sin duda, una necesidad absoluta;

pero deja de ser moral cuando empieza a embrutecer, cuando es un obstáculo para el conocimiento de los derechos y de los deberes, que son los únicos que pueden desarrollar la sociabilidad entre los hombres (Revue républicaine, 1835, 5: 57).

El jefe de taller es republicano igual que el gran señor era filósofo en el XVIII. Es republicano en el restaurante, como su antecesor era filósofo después de beber. Ahora bien: cuando el pueblo reclama participar en los nuevos derechos, cuando es él quien invoca los principios enunciados en las nuevas teorías, los republicanos de hoy, igual que los gentilhombres de ayer, dejan de ser coherentes con sus ideas.

Expulsados del terreno de la religión por Lutero, y de la política por la Revolución Francesa, los opresores de la humanidad se han refugiado en la industria. Los burgueses tienen las llaves de los talleres, esas modernas Bastillas en las que el pueblo usa su vida. El taller es una pequeña monarquía, y el maestro, el rey. Hay una fracción de la humanidad que se opone a la aplicación a la industria de los principios reconocidos, y parcialmente aplicados, en la política. Estos notables dividen al trabajador en dos: en la política, es un hombre; en la industria, un siervo. La humanidad, dice Bernard, se parece a un ejército cuya vanguardia ha llegado a una vasta llanura, llena de árboles y de frutos, mientras la retaguardia permanece en un pantano fangoso y fétido. Si los primeros avanzaran un poco, todos tendrían sitio en la llanura, pero el ejército permanece inmóvil: unos comen y duermen en un plácido egoísmo, mientras los demás perecen de hambre. En cualquier caso, y por mucho que los afortunados se empeñen en hacer caso omiso a los gritos de los desgraciados, la industria acabará contagiándose de la revolución que ya hizo la política: la Convención llegará al taller.

7.3. La segunda revuelta de los *canuts*

En febrero de 1834, nuevos conflictos sobre la retribución del trabajo entre los fabricantes y los *canuts* de Lyon acaban desembocando en una huelga general, en la que muchos trabajadores son detenidos. Ante este aumento de los desórdenes, el gobierno se decide a tomar cartas en el asunto. El 25 de febrero de 1834 presenta un proyecto de ley endureciendo el delito de asociación ilícita, que se discute en la Cámara de diputados a lo largo del mes de marzo, y más brevemente en la Cámara de los pares, en abril. Recordemos que el artículo 291 del Código Penal de 1810 exige la autorización del

gobierno para toda asociación de más de 20 personas que se reúna de forma periódica, independientemente de su finalidad. Además, de acuerdo con el artículo 292, los jefes pueden ser castigados con multas de 16 a 200 francos. Las asociaciones obreras y republicanas habían logrado eludir el artículo 291 al constituirse en “secciones” de menos de 20 personas. Las penas del artículo 292, por su parte, eran relativamente leves, y solo afectaban a los cabecillas.

El proyecto de ley presentado por el gobierno pretende reforzar estos dos artículos. Los cambios quedan recogidos finalmente en la ley sobre las asociaciones del 10 y 11 de abril de 1834 (Duvergier, 1834, 34: 49-55). El artículo 1 permite que el artículo 291 del Código penal se aplique también a las asociaciones divididas en secciones y sin un calendario de reuniones estable. Añade, además, que la autorización emitida por el gobierno es revocable en cualquier momento. El artículo 2 establece que cualquiera que forme parte de estas asociaciones ilícitas, y ya no solamente los jefes, sea castigado con penas de prisión de dos meses a un año y con multas de 50 a 1.000 francos. Aunque la ley no lo diga explícitamente, se trata de una derogación del artículo 292 del Código penal.

El 6 de abril, pocos días antes de que se promulgue la ley, los mutualistas lioneses elaboran un escrito de protesta, que es firmado por más de 2.500 personas. Aparece en el número 66 de *L'Écho de la Fabrique*:

La sociedad de los Mutualistas [*Mutuellistes*] de Lyon, condenada a estar fuera del círculo político debido únicamente a su determinación, creía no tener que temer ninguna agresión por parte de los hombres que están en el poder, cuando la ley contra las asociaciones ha venido a mostrarle su error. Esta ley monstruosa, obra del vandalismo más salvaje, ordena a los miembros de esta sociedad, violando los derechos más sagrados, ¡romper los lazos que los unen y separarse! Los mutualistas han tenido que examinar la cuestión y deliberar.

Consideran, como tesis general, que la asociación es un derecho natural de todos los hombres, que es la fuente de todo progreso, de toda civilización; que este derecho no es una concesión de las leyes humanas, sino el resultado de los deseos y las necesidades de la humanidad escritos en el código providencial.

Consideran, en particular, que la asociación de los trabajadores es una necesidad de nuestra época, que es para ellos una condición de existencia,

que todas las leyes que la socavan tienen como efecto inmediato el dejarlos indefensos ante el egoísmo y la rapacidad de quienes los explotan.

En consecuencia, los Mutualistas protestan contra la ley liberticida de las asociaciones y declaran que nunca agacharán la cabeza bajo un yugo tan embrutecedor, que sus reuniones no serán suspendidas y que, apoyándose en el derecho más inviolable, el de vivir trabajando [*vivre en travaillant*], conseguirán resistir, con esa energía que caracteriza a los hombres libres, a toda tentativa brutal, y no se amedrentarán ante los sacrificios necesarios para la defensa de un derecho que ningún poder humano puede arrebatarles (L'Écho de la Fabrique, 1973, 6 de abril de 1834).

El 9 de abril se levantan de nuevo los *canuts* (véase Bezucha, 1974). Los combates duran hasta el 15 de abril, dejando unos 130 muertos del lado de los militares y unos 200 por parte de los civiles, muchos de ellos no combatientes. Miles de personas son detenidas. Thiers, entonces ministro de Interior, está al frente de la operación.

El 13 de abril tiene lugar un levantamiento paralelo en París, de menor envergadura, dirigido por la Société des droits de l'homme. La insurrección, reprimida de forma cruenta, fracasa al día siguiente. Es justamente el 14 cuando, al resultar herido un capitán de infantería por un disparo desde una ventana, los militares matan, en represalia, a los doce habitantes de un edificio situado en la calle Transnonain, desde el que supuestamente había partido el tiro. Una de las litografías más célebres de Daumier está dedicada, precisamente, al silencio desolador que debía reinar en el edificio al día siguiente.



“Rue Transnonain, le 15 Avril 1834”, litografía de Honoré Daumier, publicada en *L'Association mensuelle*, julio de 1834.

Fuente: Bibliothèque Nationale de France, disponible en: http://classes.bnf.fr/essentiels/grand/ess_2475.htm.

8. Socialismo y republicanismo en la Monarquía de julio

8.1. De las leyes de septiembre a la insurrección de 1839

La Monarquía de julio había nacido de una revuelta motivada, en buena medida, por la defensa de la libertad de prensa. A partir de 1833, sin embargo, el gobierno se va volviendo cada vez más autoritario con los periódicos. La gota que colma el vaso es un atentado fallido contra Luis Felipe I, en julio de 1835. El gobierno culpa a los periódicos, por sus ataques contra el rey, lo que acaba conduciendo a conocidas como “leyes de septiembre”, que se promulgan el 9 de ese mes. Las dos primeras establecen reformas en el sistema de tribunales, que se vuelven menos garantistas. La tercera limita la libertad de prensa, especialmente en los asuntos relacionados con la monarquía.

La represión de 1834 y la censura de 1835 convencen a los trabajadores de que la asociación en el trabajo solo es posible con la llegada de la República. Las ideas republicanas extienden, en la clandestinidad, entre los trabajadores de los oficios urbanos. Son unos años de calma tensa, en los que se fraguan las alianzas y hostilidades de luchas venideras.¹¹¹ Vamos a ocuparnos ahora de dos republicanos sociales que tuvieron un papel destacado en esa época: Louis-Auguste Blanqui y Armand Barbès.

En 1834, Blanqui publica un escrito titulado “Qui fait la soupe doit la manger”.¹¹² La riqueza, afirma el autor, nace de la inteligencia y del trabajo, pero necesita también de un elemento pasivo, el suelo, al que esos dos principios sacan partido, a través de la combinación de sus esfuerzos. La tierra, instrumento indispensable, debería pertenecer a todos los hombres, cosa que no sucede: los propietarios hacen de ella un uso exclusivo, encontrándose en posesión de un título que prima sobre el propio derecho a la vida. La tierra, y también los demás instrumentos de trabajo, se encuentran en posesión de unos pocos. Esto hace que la mayoría tenga que trabajar en provecho de esta minoría:

Ni los instrumentos ni los frutos del trabajo pertenecen a los trabajadores, sino a los ociosos. Las ramas glotonas absorben la savia del árbol, en detrimento de los ramos fértiles. Los zánganos devoran la miel creada por las abejas (Blanqui, 1971 [1834]).

Esta desigual distribución de los medios y de los frutos del trabajo constituye un estado de opresión:

La servidumbre, en efecto, no consiste solamente en ser la cosa del hombre o el siervo de la gleba. No es libre quien, privado de los instrumentos de trabajo, queda a la merced de los privilegiados, que son sus poseedores (Blanqui, 1971 [1834]).

Hay quienes pretenden solucionar esta situación, caldo de cultivo para la revuelta, mostrando la unidad de intereses entre capitalistas y trabajadores:

¹¹¹ Sobre los movimientos sociales durante la Restauración y la Monarquía de julio, véase Zévaès (1936-1937: 125-133 y 209-240), Von Stein (1981), Meriggi (2007: 32-53).

¹¹² Este artículo estaba destinado al número de marzo de 1834 del *Libérateur*, pero finalmente no apareció. Blanqui lo publicó más adelante, con algún cambio.

Para evitar el peligro, se intenta a veces reconciliar a Caín con Abel. Partiendo de la necesidad del capital como instrumento de trabajo, se hacen esfuerzos para concluir, desde ella, la comunidad de intereses, y posteriormente la solidaridad entre el capitalista y el trabajador. ¡Cuántas frases artísticamente bordadas sobre este lienzo fraternal! La oveja es esquilada por su propia salud: debe estar agradecida. Nuestros Esculapios saben endulzar las amarguras [*dorer la pilule*].

Estas homilias encuentran todavía a sus crédulos, pero son pocos. Cada día que pasa se arroja más la luz sobre esta pretendida asociación entre el parásito y su víctima. Los hechos son elocuentes: prueban el duelo, el duelo a muerte, entre la renta y el salario (Blanqui, 1971 [1834]).

Igual que los *montagnards* habían llevado hasta sus últimas consecuencias la retórica de Sieyes, Blanqui radicaliza la parábola de Saint-Simon:

Axioma: la nación se empobrece por la pérdida de un trabajador; se enriquece por la pérdida de un ocioso. La muerte de un hombre rico es una bendición (Blanqui, 1971 [1834]).

Los burgueses ya no están incluidos entre las abejas: son tan zánganos como los nobles y los clérigos. El futuro líder revolucionario termina este escueto texto aclarando que la solución no pasa por un reparto igualitario de la tierra. Este reparto, al no afectar a la naturaleza del principio de propiedad, acabaría conduciendo a la repetición de las desigualdades presentes. La alternativa, dice Blanqui, es la asociación de los trabajadores.

En 1837 se publica una llamada a la beneficencia pública, titulada “*Quelques mots à ceux qui possèdent, en faveur des prolétaires sans travail*”, en la que Barbès es el primer firmante. El discurso, basado en los derechos naturales del hombre, parece sacado directamente de la Revolución Francesa:

El primero de todos los derechos es el derecho a vivir, que acompaña al hombre desde que nace. Ante él desaparecen todas las convenciones sociales que la naturaleza no ha ratificado (Barbès, 1848 [1837]: 2).

Este derecho a la vida o a la existencia impone un deber estricto a la sociedad:

Así, no es lo que comúnmente se llama ‘caridad’ lo que venimos a pedir en nombre de nuestros desafortunados hermanos; no, la causa que defendemos es demasiado santa como para no expresarla en un lenguaje viril y severo. Es el cumplimiento de un deber lo que os pedimos. El

derecho del pobre a la existencia no ha expirado, y es este derecho el que el hijo de María sancionó con su poderosa palabra, cuando exclamó: ‘Los ricos no son más que los administradores del bien de los pobres’.

Hace tiempo, es verdad, que las enseñanzas del ilustre proletario han caído en desuso. Cristo, al ordenarnos la caridad, que no es otra cosa que el amor al prójimo, no pretendía reducirla a una miserable limosna dada por los ricos, como quien echa al perro las sobras de un banquete (Barbès, 1848 [1837]: 2-3)

El 12 de mayo de 1839 se produce en París un intento de insurrección contra la Monarquía de julio. El levantamiento está organizado por la *Société des saisons* (Sociedad de las estaciones), una asociación secreta fundada en 1837. De ideología republicana y socialista, cuenta con unos 1500 miembros, fundamentalmente trabajadores de los oficios urbanos y estudiantes. Sus principales dirigentes son Auguste Blanqui y Armand Barbès, de los que acabamos de hablar, y también el tipógrafo y abogado Martin Bernard, del que ya nos hemos ocupado antes. La estrategia conspirativa de la Sociedad, que se traduce en una falta de apoyo popular, reduce al mínimo las probabilidades de éxito cuando llega el momento de la insurrección. El resultado son más de 70 muertos, del lado insurgente, y unos 30, del lado de los militares. Los tres líderes del levantamiento son detenidos y permanecen en prisión hasta 1848. Este fracaso supone el divorcio entre Blanqui y Barbès, por motivos no del todo claros, y —en cualquier caso— poco relevantes para nuestra historia.

8.2. La prensa obrera

En la primera mitad de la década de 1830, los trabajadores leen, sobre todo, *Le Populaire* (1833-1835)¹¹³ de Cabet y *Le Réformateur* (1834-1835) de Raspail (Weill, 1907: 92-93).¹¹⁴ Más allá de las tres efímeras publicaciones de 1830, y del periódico de los *canuts*, no existe prensa redactada o dirigida por los propios trabajadores. Esto cambia de 1839 en adelante. Los periódicos obreros que surgen a partir de ese año se pueden entender como representantes, o como síntomas, de tres tendencias sociales

¹¹³ Prohibida su publicación en 1835, reaparece unos años más tarde, durante el período 1841-1851.

¹¹⁴ Sobre *Le Populaire*, véase Fourn (2015: 203-216). Sobre *Le Réformateur*, Barbier y Frobert (2015: 127-139).

fundamentales. La primera es la definitiva extensión de un socialismo “apolítico” entre las clases trabajadoras. La segunda es el desarrollo de un socialismo cristiano, muy vinculado a la experiencia de los trabajadores en el taller, que combina un marcado carácter de clase con la moderación política y el rigor moral. La tercera, en fin, es el asentamiento de un republicanismo social, con fuertes contactos entre el movimiento obrero, y cada vez más distinto del republicanismo burgués o moderado.

Vayamos con la primera corriente. En diciembre de 1839 aparece *La Ruche populaire : journal des ouvriers rédigé et publié par eux-mêmes*. Es una revista mensual, en la que predomina la influencia de las ideas saint-simonianas —el propio título remite a esas abejas querelladas contra los zánganos de las que hablaba Saint-Simon—, pero que está abierta a otras tendencias, y pretende expresamente alejarse de todo espíritu sectario. Alejado de las ideas republicanas, tiene un carácter marcadamente apolítico. Publica numerosos poemas escritos por trabajadores, de temática diversa. Las teorías de Saint-Simon, que hasta entonces se discutían fundamentalmente en círculos burgueses, o ejercían una influencia parcial e indirecta en el movimiento obrero, tienen desde entonces un foro en el que desarrollarse.¹¹⁵

Poco después aparece el periódico obrero más destacado y longevo del período: *L'Atelier*, subtulado inicialmente *Organe des intérêts moraux et matériels des ouvriers*, y después *Organe spécial de la classe laborieuse*. Empieza su andadura en septiembre de 1840 y se publica de forma ininterrumpida hasta julio de 1850, con periodicidad mensual. Para pertenecer al periódico, es necesario vivir de un trabajo manual y ser avalado por dos de los miembros fundadores. Sus redactores forman parte de los oficios más cualificados de París. Entre ellos, los tipógrafos Leneveux y Pascal, el cerrajero Jérôme-Pierre Gilland, el tallador de madera Claude Anthime Corbon y el teórico del *compagnonnage* Agricol Perdiguier. La principal influencia doctrinal del

¹¹⁵ No diremos nada, aquí, de los periódicos de los fourieristas, porque los analizaremos ampliamente más adelante, a propósito de las discusiones sobre el derecho al trabajo. Hay que tener presente, además, que la escuela fourierista, por el momento, no es cercana al movimiento obrero.

periódico es la teoría social-cristiana de Buchez.¹¹⁶ A diferencia de los comunistas de la *Fraternité* o de los saint-simonianos de la *Ruche Populaire*, los atelieristas siguen de forma mucho más atenta la actualidad de la política institucional. Su lema, a la izquierda del título, es: “Quien no quiera trabajar, no debe comer”; y a la derecha: “Libertad, igualdad, fraternidad, unidad”. Más adelante volveremos a ocuparnos de ellos.

Nos detendremos un poco más en la tercera de las tendencias señaladas. A partir de 1839, los sectores más a la izquierda del movimiento republicano empiezan a calificarse a sí mismos como “comunistas” (Maillard, 2015: 169). Mientras el socialismo había surgido, en buena medida, al margen de las ideas republicanas, el comunismo es, en su origen, un tipo particular de republicanismo.¹¹⁷ En cualquier caso, en la medida en que el adjetivo “socialista” se populariza justamente en la misma época, no existe todavía una diferencia clara entre socialismo y comunismo. Pueden distinguirse dos tendencias principales entre aquellos que, en la década de 1840, prefieren llamarse comunistas antes que socialistas: el comunismo religioso de Cabet y el babuvismo.

Vayamos primero con este último. En noviembre de 1839, el editor republicano Laurent-Antoine Pagnerre publica un *Dictionnaire politique encyclopédique du langage et de la science politiques, rédigé par une réunion de députés, de publicistes et de journalistes*. La obra contiene un artículo de Théophile Thoré consagrado al babuvismo, que se vuelve a publicar poco después en el *Journal du peuple*. El autor empieza situando a Babeuf en su contexto: en las postrimerías de la Revolución Francesa, después de que Termidor hubiese acabado con la Convención *montagnarde*.

Babeuf murió por la causa de la igualdad.

Para entender realmente su doctrina y el conjunto de ideas conocidas como *babuvismo*, primero hay que considerar el gran movimiento de la

¹¹⁶ Sobre el socialismo cristiano en torno a 1840, la obra de referencia es Cuvillier (1956). Sobre el neocatolicismo, véase Bénichou (1984). Sobre *L’Atelier*, Cuvillier (1954), Díez Rodríguez (2016: 63-76) o Jarrige y Lauricella (2015: 226-238).

¹¹⁷ Me refiero al comunismo que recorre Europa como un fantasma en los años que anteceden a las Revoluciones de 1848, según la célebre imagen de Marx y Engels. La palabra es más antigua. Victor d’Hupay emplea el adjetivo ‘comunista’ en 1785 y Restif de La Bretonne habla de ‘comunismo’ en 1797, ambos para hacer referencia a la comunidad de bienes (Grandjonc, 1983: 143).

Revolución hasta termidor. Dos tipos de hombres han contribuido a la acción revolucionaria: los que, deseando solamente una modificación parcial de las cosas, creían haber constituido la República por el hecho de haber matado al rey, y los que se proponían organizar la sociedad sobre nuevas bases. Esta última escuela, que proviene de Rousseau, está sobre todo representada por Robespierre y Saint-Just.

El 9 de termidor supuso la derrota de los verdaderos republicanos. La escuela de la igualdad, la escuela de Rousseau y de Robespierre, fue temporalmente acallada por los corruptos. Los fecundos principios de la Revolución fueron desnaturalizados, y esta reacción miserable condujo a la Constitución aristocrática del año III (1795).

Sin embargo, el sentimiento de la igualdad seguía vivo entre el pueblo. Pronto dio lugar a la llamada “conspiración de Babeuf” (Duclerc y Pagnerre, 1842: 136-137).

Thoré no considera que la teoría y la acción de Babeuf hayan supuesto un paso adelante con respecto a Rousseau y Robespierre, sino más bien todo lo contrario.

El gran teórico de la conspiración había sido Babeuf. Dotado de un espíritu inflexible y de una austeridad de carácter excepcional, estimulado por un generoso amor al pueblo, así como por la oposición a los termidorianos, Babeuf coloca en primer término el principio de igualdad, llevándolo hasta las últimas consecuencias de una lógica ciega. La igualdad de Rousseau y de Robespierre contiene la diversidad. La igualdad de Babeuf supone que todos los hombres son idénticos. La interpretación de Rousseau es filosófica, tolerante, humana; la interpretación de Babeuf es estrecha, excluyente, absoluta. Aquella permite el libre desarrollo de todos los hombres, según las facultades de su naturaleza. Esta es la negación de toda verdadera libertad. Babeuf es el materialista de la escuela: está apegado a la letra de la fórmula dada al mundo por Rousseau y por la filosofía del siglo XVIII, pero está lejos de haber penetrado en su espíritu (Duclerc y Pagnerre, 1842: 137).

El babuvismo, añade a continuación, no debe ser confundido con la ley agraria. No consiste en el reparto de la tierra, en dar a cada uno una pequeña propiedad, sino en la socialización de la propiedad, en desarrollar una comunidad fraternal en la que la tierra no es de nadie y los frutos son de todos. Según Thoré, esta idea, que se puede considerar el objetivo legítimo de la República y de la igualdad, es entendida por Babeuf de forma poco fina o poco matizada. Sus ideas conducen a un reparto nivelador, tanto del trabajo como de sus frutos.

Ciertamente, todos tienen las mismas necesidades y las mismas facultades, y es eso lo que les hace iguales en su condición de hombres; pero está lejos de

ser cierto que todos posean estas facultades y necesidades con el mismo grado de poder o potencia. Nos parece, pues, que la naturaleza humana protesta contra la igualdad *absoluta* en el trabajo y en la repartición de sus productos (Duclerc y Pagnerre, 1842: 137).

El artículo contiene otras críticas interesantes a aquello en lo que Babeuf se habría apartado de Robespierre y de Rousseau, en las que no podemos entrar ahora. Tampoco nos interesa detenernos en si las críticas de Thoré son realmente aplicables a Babeuf o tienen más que ver con la forma en que se entendía su conspiración en el siglo XIX. Sea como sea, el artículo llega a los oídos de los babuvistas. En enero de 1840, Richard Lahautière publica un folleto titulado *Réponse philosophique à un article sur le babouvisme publié par M. Thoré dans le Journal du Peuple*. El joven abogado recoge el guante lanzado por Thoré, mostrando el vínculo existente entre Rousseau, Robespierre y Babeuf, pero entendiendo las ideas de este último ya no como un paso atrás, sino como una continuación fecunda de las teorías de los dos primeros. Unos meses más tarde, en junio de 1840, el otrora discípulo de Cabet, Théodore Dézamy, se encarga también de responder a Thoré, en un extracto del segundo y último número de su periódico *L'Égalitaire, journal de l'organisation sociale* (Maillard, 1994: 97; 2015: 175).

El 1 de julio de 1840 se celebra el “Primer banquete comunista” en Belleville, al noreste de París, después de que a Théodore Dézamy y Jean-Jacques Pillot se les negara la posibilidad de dar un discurso en un banquete republicano. A partir de entonces, se desarrolla el comunismo babuvista, que se distancia de Cabet y sus seguidores de forma progresiva. Pueden destacarse tres periódicos, todos ellos surgidos en 1841. El más importante es *La Fraternité*. Inicialmente dirigido por Lahautière, nace en mayo de 1841 y dura hasta 1843. En 1845 es relanzado por un grupo de trabajadores, que logran publicar un número mensual hasta febrero de 1848. Su subtítulo, en esta segunda etapa, es *Organe des intérêts du peuple*, primero, y *Organe du communisme*, después. El segundo periódico nos lleva de vuelta a Lyon, donde, entre junio y septiembre de 1841, un grupo de obreros publica *Le Travail. Organe de la rénovation sociale*. Por último, y también durante ese verano, aparece *L'Humanitaire, organe de la science sociale*, a cargo de Gabriel Charavay.

Este breve repaso tiene como objetivo mostrar la diversidad de figuras que, cada una con sus matices particulares, componen eso que suele llamarse “neobabuvismo”.¹¹⁸ Sería un error entenderlos simplemente como miembros de sociedades secretas y conspirativas. Con Barbès y Blanqui en prisión, el babuvismo comunista que se desarrolla a partir de 1839 se ocupa preferentemente de cuestiones teóricas y desarrolla una intensa actividad periodística. La influencia de este comunismo en el movimiento obrero es difícil de evaluar. Ninguno de sus promotores juega un papel relevante en la Revolución del 48. Blanqui, liberado después de casi una década, se convertirá entonces, en esos primeros meses de la Segunda República, en la figura central del movimiento obrero insurreccional.¹¹⁹ Es ese movimiento el que, en la Francia de 1848, recibe el nombre de comunismo.¹²⁰

La mejor forma de entender a los comunistas de principios de los años 40 es, insistamos en ello, como el sector más a la izquierda del partido¹²¹ republicano. Una de sus

¹¹⁸ Según Alain Maillard (2015: 168), el término habría sido empleado por primera vez por Jules Prudhommeaux en 1907.

¹¹⁹ Que será, en cualquier caso, un movimiento minoritario. Como veremos llegado el momento, la mayoría de los trabajadores y socialistas del 48 apoyarán, al menos inicialmente, al Gobierno provisional.

¹²⁰ Ese mismo año se publica, en alemán, el *Manifiesto comunista* de Marx y Engels, cuyas teorías ejercerán una influencia enorme entre las clases trabajadoras, sin parangón con ninguna otra teoría socialista o comunista. En cualquier caso, esta influencia es, tanto en Francia como en muchos otros países, bastante posterior al 48. La primera traducción francesa data —según el prólogo de Marx y Engels a la edición alemana de 1872— de poco antes de la insurrección de junio de 1848, pero no queda rastro de ella. Habría sido obra del abogado belga Victor Tedesco y/o del periodista Jean Baptiste Charles Paya. *Le Socialiste*, un periódico de Nueva York, lo publica, en tres partes, entre enero y marzo de 1872, pero de forma incompleta. A partir de ese año, el texto empieza a difundir ampliamente en muchos idiomas. Una traducción francesa de calidad no aparece hasta 1885, en *Le Socialiste* de París, a cargo de Laura Lafargue.

¹²¹ ‘Partido’ no se usa aquí, ni tampoco en las apariciones anteriores o posteriores de esta palabra en el texto, en su sentido actual. Entre 1789 y 1848 no existían partidos políticos como los de hoy. Para entender el significado que la palabra tenía en este período, hay que fijarse en los cambios de régimen que se suceden durante esos años. Simplificando, hay cuatro grandes sistemas políticos antes del 48: la Revolución —primero monárquica, después republicana, finalmente dirigista—, el Imperio, la Restauración y la Monarquía de julio. Cada régimen tiene sus partidarios, y cada uno constituye un partido distinto: republicanos, bonapartistas, legitimistas y orleanistas. En cualquier caso, las fronteras entre ellos son muy borrosas. Un partidario de la Revolución Francesa puede ser considerado republicano, a pesar de que sus ideas estén más próximas de la Constituyente que de la Convención. Un partidario de Napoleón, el gran destructor de Repúblicas en toda Europa —no solo de las que son creadas por la fuerza durante las Guerras Revolucionarias, sino también de las Repúblicas antiguas—, está más cerca de los republicanos que legitimistas y orleanistas. La razón de ello es que la división política fundamental en Francia, a lo largo de toda la primera mitad del siglo XIX, se produce entre los partidarios de la

preocupaciones centrales es la de explicar aquello que los distingue del republicanismo burgués o moderado. Para ello, recurren a la historia. Reivindican a Buonarroti y Babeuf, pero también a Robespierre y a la Convención *montagnarde*. El pionero en esta tarea es Albert Laponneraye, del que merece la pena decir unas palabras antes de continuar.

En agosto de 1830, la Société des Droits de l'Homme edita la Declaración de derechos de Robespierre, con algunos comentarios de Laponneraye. El texto se difunde ampliamente, tanto en París como en provincias. En el artículo X, el comentarista añade lo siguiente:

X. La sociedad está obligada a proveer la subsistencia a todos sus miembros, sea procurándoles trabajo, sea asegurando los medios de existencia a aquellos que se encuentran incapacitados para trabajar.

No es simplemente una llamada a la humanidad lo que contiene este artículo, sino una obligación, un deber que se impone a los miembros del cuerpo social. La base esencial y fundamental de la sociedad es la fraternidad entre los hombres; es debido a esta máxima que debemos hacer a nuestros semejantes todo el bien que nos gustaría que nos hicieran a nosotros. Pues bien: proveamos trabajo a quienes no lo tienen, aseguremos los medios de existencia a quienes no pueden trabajar; si estuviéramos en su lugar, nos alegraríamos mucho de se hiciera lo mismo con nosotros (La Société des droits de l'homme et du citoyen, 1974 [1830]: 3).

Entre 1837 y 1840, Laponneraye publica, de forma irregular, un periódico titulado *L'Intelligence*, primero con el subtítulo de *Journal du droit commun*, y después con el de *Journal de la réforme sociale*. En 1840, Laponneraye publica la edición más completa hasta la fecha de las obras de Robespierre.¹²² Por primera vez desde 1794 se pueden juzgar las ideas del teórico y dirigente jacobino a través de sus propios escritos,

Revolución y los contrarrevolucionarios. Las diferencias dentro de cada uno de estos dos grandes partidos son enormes, pero permanecen camufladas mientras se mantiene la monarquía. El 48 significa, precisamente, el final de esta cosmovisión. Por un lado, porque la llegada de la República, al tiempo que convierte a todos los conservadores en republicanos de postal, saca a la luz las tensiones internas dentro del partido republicano. Llega un momento, de hecho, en que los dos grandes partidos enfrentados en Francia son los poseedores —con independencia de que sean republicanos o antiguos monárquicos— y los desposeídos. Por otro lado, porque la derrota de estos últimos hace que vuelva la diversidad de partidos, pero con unas diferencias que giran ya sobre nuevos ejes.

¹²² A partir de 1832 había publicado ya algunos de sus discursos.

y no de las reconstrucciones tendenciosas o directamente falsas que se habían ido acumulando durante esos casi cincuenta años. En la polémica a propósito del babuvismo, Laponneraye interviene con un editorial, en febrero de 1840. Defiende la memoria de Babeuf, pero concede a Thoré que el babuvismo tiende tendencia a glorificar el pasado. “Seamos, pues, babuvistas, pero babuvistas progresistas”, señala (citado en Maillard, 2015: 175).

Pasemos ahora a Cabet. En noviembre de 1840, el de Dijon publica un breve escrito titulado “Comment je suis communiste”. Tras remitir al lector a su *Viaje por Icaria* para ulteriores detalles,¹²³ aclara en pocas líneas los principios en los que está basada la idea de Comunidad, tanto en materia de organización social como política. En resumen: igualdad, productivismo y abundancia en la esfera social, y democracia en la esfera política. Ahora bien, ¿cómo puede la sociedad actual transformarse en Comunidad? La sociedad igualitaria no se puede alcanzar mediante la violencia, dice Cabet, sino a través de la opinión pública. No se puede establecer de forma instantánea, sino pasando por un régimen transitorio. Frente al espíritu conspirativo y revolucionario de los nuevos hébertistas y babuvistas, Cabet se califica a sí mismo como reformista (Cabet, 1840: 3-16).

Que Cabet sea reformista no quiere decir que sea menos radical en su objetivo final que los babuvistas. Más allá de los matices que distinguen a cada autor en concreto —no solo al líder de los icarianos con respecto los continuadores de Babeuf, sino también a los babuvistas entre sí—, ambos aspiran a la misma cosa. Difieren, sobre todo, en los medios que defienden para lograr su meta. El primero plantea una estrategia reformista y apoyada en la burguesía. Los segundos defienden que la liberación de los trabajadores tiene que ser obra de los trabajadores mismos.¹²⁴ Es cierto que los posteriores viajes americanos de Cabet y su secta recuerdan más a los experimentos fourieristas que al

¹²³ La obra más conocida de Cabet se publica por primera vez en 1840, con el título *Voyages et aventures de Lord William Carisdall en Icarie*. Se presenta como una traducción, a cargo de Th. Dufruit, de una supuesta edición original inglesa, obra de Francis Adams. En 1842, y ya con su firma, Cabet vuelve a editar el libro, esta vez con el título *Voyage en Icarie*.

¹²⁴ Especialmente en el caso de Blanqui, esta liberación es indisociable de la insurrección, último paso de una táctica basada en la conspiración, el secretismo y la disciplina.

activismo y la agitación de los babuvistas, pero eso es una historia que empieza de 1848 en adelante. Por ahora, en 1840, ambas formas de comunismo tienen, valga la redundancia, mucho en común. Ambas tendencias están más preocupadas por las cuestiones políticas que los saint-simonianos o los fourieristas. Ambas defienden ideas republicanas, y remiten constantemente a los principios de la Revolución Francesa. Ambas aspiran, en fin, a extender la igualdad política a la esfera económica.

8.3. La cuestión social

En la sesión del 9 de mayo de 1840 se discute en la Cámara de los diputados una ley sobre el azúcar. Uno de los oradores, de nombre Gauguier, cree conveniente decir unas palabras sobre la situación de los trabajadores en las plantaciones. Se genera un gran revuelo, por lo que se ve obligado a bajar de la tribuna, no sin antes añadir: “Si no queréis que se os hable de los trabajadores, encargados de proporcionarles trabajo”. El presidente de la Cámara, Paul Jean Pierre Sauzet, contesta: “Nosotros nos encargamos de hacer las leyes, no de proporcionar trabajo a los trabajadores” (citado en Regnault, 1860, I: 186). Aunque no deja de ser una anécdota, la respuesta es una buena muestra de la forma en que los hombres fuertes de la Monarquía de julio entienden las condiciones de vida de los trabajadores: una cuestión puramente privada, en la que las instituciones no deben inmiscuirse lo más mínimo.

Ante la indiferencia del gobierno en todo lo relativo al mundo del trabajo, hacia finales de la década de 1830 son muchos los que perciben que la desconexión entre las instituciones y el mundo obrero puede tener efectos perniciosos para el orden social. Los notables del reino se empiezan a preocupar, de forma creciente, y desde puntos de vista diversos, por la situación de las clases trabajadoras. Lo sucedido en Lyon en 1834, así como las noticias que vienen de Inglaterra sobre los problemas ligados a las nuevas fábricas —que ya empiezan a tener sus ecos en Francia—, convencen a muchos de que

es necesario avanzar hacia una reforma social. El pauperismo y la “cuestión social” se convierten en los temas del momento.¹²⁵

En 1839, Joseph-Marie de Gérando publica *De la bienfaisance publique*, donde se retoman las tesis que ya hemos analizado en el primer capítulo a propósito del Comité de Mendicidad. Si, en principio, no puede haber dudas sobre la existencia de un derecho de los indigentes a la asistencia, se presentan algunas dificultades, dice el barón, a la hora de determinar su carácter y sus efectos. No es un derecho de la misma naturaleza que los derechos civiles ordinarios. Es un derecho natural, afirma Gérando, pero en el sentido de que es un derecho moral, que no obliga de la misma manera que los derechos positivos:

No tiene nada de análogo a los derechos de propiedad, a los derechos del acreedor, a los derechos que nacen de obligaciones positivas. El derecho a ser asistido no es de la misma naturaleza que el derecho a ser respetado en la propia vida, libertad, bienes u honor: sin ser menos sagrado, es menos positivo, menos riguroso, menos absoluto (Gérando, 1839, 1, I, 3: 214).

Este fragmento es una buena muestra del cambio en la forma de entender los derechos que se produce en las primeras décadas del siglo XIX, y cuyo origen hemos analizado al principio de este capítulo. En el siglo XVIII, los derechos eran un arma de guerra contra el poder: eran la forma de mostrar la falta de correspondencia entre las potencialidades contenidas en la naturaleza humana y unas instituciones opresoras, empeñadas en no dejarlas salir de su aprisionamiento. Ahora, la existencia de una Carta constitucional —donde están colmadas, aunque sea de forma muy parcial, esas aspiraciones— y, sobre todo, la existencia de un Código civil —en el que se recogen los derechos realmente exigibles por todos— empuja a los derechos naturales al terreno de la moral, entendida como una esfera subordinada a lo establecido por las leyes positivas. El derecho de los pobres a ser asistidos no tiene nada que ver con derechos tales como ser indemnizado por una propiedad expropiada, interponer una demanda o recibir una herencia. A diferencia de lo que, recordemos, argumentan Laponneraye o Barbès en la misma

¹²⁵ Para un análisis del surgimiento de la “cuestión social” —como resultado del vacío dejado por la sociedad post-revolucionaria entre el Estado y el individuo—, así como de los discursos de aquellos que pretenden controlar o “gobernar” la miseria sin eliminarla, véase Procacci (1993).

época, para Gérando la asistencia es un ruego, no un derecho; es una noble acción, no un deber estricto.

No es el derecho a solicitar o exigir una prestación, a ejercer una acción, a hacerse atribuir tal o cual beneficio: es una esperanza legítima, una recomendación poderosa, un ruego digno de la más alta estima. No es la reclamación de una deuda; es la justa espera de un servicio (Gérando, 1839, 1, I, 3: 214).

Este servicio que los pobres pueden esperar de forma justa no se otorga, además, a cambio de nada:

Cuando un indigente, capaz de trabajar, no está ocupado, o cuando no lo está tanto como podría, la asistencia debe prestársele en forma de trabajo, y solamente bajo esta forma.

Este principio es fundamental en el régimen de asistencia pública.

Si bien la sociedad debe asistir al desafortunado, no debe nada al ocioso.

El indigente que rechaza el trabajo del que es capaz, cuando se le ofrece ese trabajo, no tiene ningún derecho a recibir, como asistencia, lo que podría haber obtenido con su labor.

No solo no tiene ningún derecho a ser asistido entonces, sino que se le debe negar cualquier otra ayuda. La liberalidad ejercida hacia él sería una injusticia para los hombres útiles, y un daño para él mismo.

Al aceptar la obra que se le ofrece, el trabajador no hace más que saldar una deuda. Aquel que puede subsistir por medio de sus propias fuerzas no está autorizado a vivir a costa de los demás (Gérando, 1839, 2, III, 1: 219)

La verdadera deuda no la tiene la sociedad con quienes se mueren de hambre, sino el indigente que, sin contribuir en nada a la riqueza nacional, es ayudado por la sociedad. Qué menos, dice el barón, que quienes han contraído esa deuda paguen hasta el último céntimo con su trabajo.

Hay otro tipo de literatura filantrópica, más humanitaria o caritativa, que está muy ligada inicialmente a la preocupación por la situación de los niños en las nuevas fábricas. El 31 de mayo de 1837, Achille Penot presenta, ante la Asamblea general de la Sociedad Industrial de Mulhouse, el informe de la Comisión encargada de examinar la situación de los niños empleados en el hilado del algodón. El ponente se hace eco de la

petición del industrial Jean-Jacques Bourcart, miembro de la Sociedad, que en 1827 ya había pedido un mayor control del trabajo infantil en las fábricas. Hace referencia, también, a la ley inglesa de 1833 sobre la materia. Pasa entonces a exponer el resultado de los trabajos de la Comisión.

Los niños empiezan a trabajar a los 8 años. En algunas localidades empiezan incluso a los 7, trabajando en el mismo taller que sus padres. La jornada empieza a las 5 de la mañana y se prolonga hasta las 8 o 9 de la noche, y a veces incluso más. Hay talleres de hilado que ocupan a los trabajadores durante 17 horas, parando únicamente media hora para comer y una hora para cenar. Muchas veces los trabajadores no se pueden permitir vivir más que a una legua de distancia, que tienen que recorrer por la mañana y por la noche, durante todas las estaciones del año. Hay niños que están fuera de casa desde las 4 de la mañana hasta las 9, 10 u 11 de la noche, todos los días de la semana. Esto deja margen para solamente 5 o 6 horas de sueño diarias. A la fatiga se suma el mal estado de sus vestidos y de su calzado, y una alimentación insuficiente. Todo ello impide el normal desarrollo físico y moral de los niños (Société Industrielle de Mulhausen, 1837, 10: 488-489). Al informe de la Comisión le sigue una petición dirigida a las dos Cámaras y a los ministros de Interior, Comercio e Instrucción Pública, en la que se insta a que se legisle para solucionar la situación.

En 1840, año de huelgas, aparecen tres obras importantes sobre las condiciones de vida de las clases trabajadoras.¹²⁶ El moralista burgués Louis René Villermé publica su *Tableau de l'état physique et moral des ouvriers employés dans les filatures de coton, de laine et de soie*. Eugène Buret, discípulo de Sismondi, publica *La misère des classes laborieuses en Angleterre et en France*. Su largo subtítulo indica claramente el propósito de la obra: “De la naturaleza de la miseria, de su existencia, de sus efectos, de sus causas, y de la insuficiencia de los remedios que se han propuesto hasta ahora, junto con los medios destinados a liberar a las sociedades de la misma”. Por último, Honoré

¹²⁶ Las obras dedicadas a la cuestión social, sea para exponer las condiciones de vida de los trabajadores, sea para proponer remedios, se suceden durante los años siguientes. Incluso el príncipe Luis Napoleón Bonaparte (Louis-Napoléon Bonaparte) da a conocer su propuesta en un pequeño estudio, *Extinction du paupérisme* (1844), en el que aboga por el establecimiento de colonias agrícolas para dar trabajo a los desempleados.

Antoine Frégier, jefe de policía, publica *Des classes dangereuses de la population dans les grandes villes et des moyens de les rendre meilleures*.¹²⁷

Estos estudios acaban provocando una tímida reacción por parte de los representantes de la nación. El 22 y 24 de marzo de 1841 aparece la Loi relative au travail des enfants employés dans les manufactures, usines ou ateliers. El artículo 2 prohíbe el trabajo de los niños de menos de 8 años, y limita la jornada de trabajo a 8 horas para los niños de entre 8 y 12 años, y a 12 horas para los niños de 12 a 16 años. El artículo 3 prohíbe el trabajo nocturno (entre las 9 de la noche y las 5 de la mañana) para los menores de 13 años. Para los más mayores, dos horas de trabajo nocturno cuentan como tres. El artículo 4 establece que los menores de 16 años no podrán ser empleados los domingos ni los días festivos. El artículo 5 prohíbe admitir en las fábricas a menores de 12 años que no vayan a la escuela (Duvergier, 1841, 41: 33-49).

1840, el año en el que Reybaud edita su libro sobre los socialistas modernos, Cabet publica su *Viaje por Icaria*, se celebra el primer banquete de los comunistas babuvistas y la situación de las clases trabajadoras se convierte en un género literario de moda, aparecen también dos de las obras socialistas más importantes de la época: *Qu'est-ce que la propriété ? ou Recherches sur le principe du droit et du gouvernement*, de Pierre-Joseph Proudhon, y *Organisation du travail*, de Louis Blanc.¹²⁸ Nos detendremos en ellas con cierto detalle.

8.4. Proudhon y la propiedad

¿Qué es la propiedad?, la primera obra importante de Proudhon, es una crítica a la forma en que los juristas, economistas y filósofos de la época justifican la propiedad privada. La obra genera un gran escándalo, debido a sus expresiones intencionadamente

¹²⁷ Es el libro que populariza la expresión “clases peligrosas”, que será retomada por Louis Chevalier en su conocido estudio *Classes laborieuses et classes dangereuses à Paris pendant la première moitié du XIXe siècle* (1958) y, más recientemente, por Guy Standing en *The Precariat: The New Dangerous Class* (2011).

¹²⁸ Sobre Proudhon, véase: Droz (1909), Guérin, (1978), Ansart (1984). Sobre Blanc: Tchernoff (1904), Renard (1928), Verlinde (1940), Vidalenc (1948), Loubère (1961), Bracco (1983), Amuchastegui (1989), Demier (dir.) (2005), Charruaud (2008, 2009).

provocativas: la propiedad es el robo, la propiedad es imposible. El peculiar estilo de Proudhon hace que sea un libro difícil de resumir. En lo que sigue me centraré en el sentido general que cabe atribuir a la obra, dando especial importancia a aquellos aspectos más estrechamente relacionados con nuestra historia. El libro plantea, en efecto, una serie de preguntas incómodas, que la Revolución Francesa había dejado sin resolver, y que la contrarrevolución se había esforzado en tapar. La obra de Proudhon tiene para la economía la misma importancia que la obra de Sieyès, *¿Qué es el tercer estado?*, tiene para la política, dirá Marx en *La Sagrada Familia* (1844), percibiendo de forma clara esta conexión.

Después de la Revolución Francesa, dice Proudhon, el tercer estado ha conseguido ser todo, como quería Sieyès, pero ha conservado los antiguos privilegios. Ha habido progreso, dice, no verdadera revolución. En el gobierno, se ha pasado de la soberanía basada en la voluntad del monarca a la voluntad del pueblo, pero no a la soberanía de las leyes y de la razón. Por otro lado, ya no hay privilegios feudales, pero sí desigualdad de fortunas y de posición social. Finalmente, mientras que antes la propiedad era solo para algunos, ahora la condición de propietario es igual para todos.

Proudhon se propone examinar estas tres cuestiones desde el punto de vista de la justicia. Todos están de acuerdo, dice, en que la autoridad del hombre sobre el hombre no es justa. Solo algunos están dispuestos a aceptar que la desigualdad de fortunas es injusta. La desigualdad es inherente a la propiedad, se suele decir, y la propiedad es la condición *sine qua non* de toda vida en sociedad. Esto nos lleva al tercer problema: la legitimidad o ilegitimidad de la propiedad privada. Todos parecen creer, dice Proudhon, que la propiedad es justa. En contra de esta disparidad en los juicios, el escritor de Besançon considera que la soberanía del hombre, la desigualdad de condiciones y la propiedad no son más que un mismo prejuicio visto desde tres ángulos distintos. De la misma manera que la sociedad ha ido destruyendo la soberanía absoluta de un solo hombre, tenderá a destruir la desigualdad de fortunas y la propiedad.

Proudhon se opone a la propiedad, pero acepta y defiende la distinción entre lo mío y lo tuyo, a lo que llama posesión. La posesión es un hecho, mientras que la propiedad es un derecho, una facultad legal: aquellos que poseen y aquellos que no poseen son

igualmente propietarios, en la medida en que todos tienen la capacidad jurídica de tener posesiones. El propietario está en la misma situación que el marido respecto a su mujer, dice el autor, mientras que la posesión es equiparable a la situación del amante.

A lo que se opone Proudhon es al reconocimiento por parte de las leyes de un derecho absoluto a disponer de la propiedad. El propietario tiene plena libertad para usar su bien, aprovechar sus frutos, e incluso abusar de él, es decir, incluso destruirlo. El problema de esta forma de entender la propiedad de una cosa es que impide a los demás hombres disfrutar de ella. De ello resulta una guerra entre poseedores y no poseedores.

Proudhon critica especialmente la propiedad concentrada y fuente de ociosidad, la propiedad que sirve para explotar el trabajo de otros o que produce una renta sin trabajo. Defiende, en cambio, la pequeña propiedad basada en el trabajo personal. Lo que le preocupa es que los trabajadores no puedan acceder a los instrumentos de trabajo, y que los poseedores se encuentren en situación de exigir un interés por su capital, al que llama derecho de aubana (*droit d'aubaine*).

Las teorías que pretenden demostrar la legitimidad de la propiedad lo hacen explicando su origen. Todas tienen en común que parten de una igualdad primitiva, para después justificar las desigualdades de propiedad. Proudhon se esfuerza por demostrar que los principios aducidos conducen necesariamente a la igualdad de condiciones, no a la desigualdad basada en la propiedad. Todos los razonamientos imaginados para defender la propiedad, cualesquiera que sean, concluyen, afirma, en la negación de la propiedad. Proudhon se ocupa tanto de quienes defienden que la propiedad es un derecho civil, originado por la ocupación y sancionado por la ley, como de quienes sostienen que su fuente es el trabajo.

Los juristas pretenden derivar la propiedad de la primera ocupación efectiva de un bien. Tal principio solamente puede ser legítimo si es recíproco, dice Proudhon apoyándose en los clásicos. Es decir: la ocupación, para ser una fuente de legitimidad de la propiedad, no puede estar basada simplemente en la fuerza, sino que debe consistir en un reparto universal, en función del espacio que ocupa cada uno de forma efectiva. Esta ocupación de un pequeño pedazo de tierra, ocupación necesaria para la vida y la libertad, no puede engendrar un derecho absoluto y excluyente, que es como se entiende

actualmente la propiedad. Pensada la propiedad en base a este principio, nadie tendría derecho a poseer más allá de lo necesario. Lejos de originar la propiedad, concluye Proudhon, el derecho a la ocupación la niega.

Conscientes de este problema, los juristas, siguiendo a los economistas, han renunciado a las teorías de la ocupación primitiva, presentándola, en cambio, como el resultado del trabajo. Como ya hemos tenido ocasión de señalar, esta segunda perspectiva está ausente en el Código. Proudhon lo ve de forma muy clara:

Los partidarios del trabajo no se dan cuenta de que su sistema está en contradicción absoluta con el Código, en el que todos los artículos, todas las disposiciones, suponen que la propiedad se funda en el hecho de la ocupación primitiva. Si el trabajo, a través de la apropiación a la que da lugar, es lo único que origina la propiedad, el Código civil miente, la Carta es una afirmación falsa, todo nuestro sistema social una violación del derecho (Proudhon, 1966 [1840]: 127).

Más allá de su contradicción con respecto a las leyes positivas, la doctrina del derecho a los frutos del trabajo no sirve para legitimar la propiedad, por varios motivos. El trabajo no justifica la apropiación de los bienes naturales, que no han sido producidos por el hombre. De acuerdo con esta lógica, uno puede apropiarse del producto de su trabajo, pero no de la tierra. Hacerlo sería como pretender ser el propietario de un río por haber pescado en él. Además, si el trabajo confiere un derecho de propiedad sobre las cosas, ¿por qué no se aplica de forma universal? ¿Por qué los beneficios de esa pretendida ley son negados a la masa de los trabajadores? La realidad es que la propiedad permite el ingreso sin trabajo: los poseedores confiscan a los trabajadores parte del valor que estos crean con su trabajo. El derecho a los frutos del trabajo, aplicado de forma consistente, no legitima la propiedad, sino que supone su destrucción.

En definitiva: la propiedad pretende fundamentarse sobre el igual derecho a ocupar o el igual derecho a trabajar. Sin embargo, ambas líneas argumentativas, en la medida en que parten y conducen a la igualdad, tienen como resultado, si se siguen de forma consecuente, la negación de la propiedad.

Proudhon compara entonces los aforismos de las escuelas de Saint-Simon y de Fourier. A cada uno según su capacidad, a cada capacidad según sus obras, dicen los primeros. A

cada uno según su capital, su trabajo y su talento, defienden los segundos. El capital, les dice a los fourieristas, no puede producir propiedad de forma legítima, por todo lo dicho anteriormente. Quedan el trabajo y el talento, es decir, lo que los saint-simonianos llaman obras y capacidad. ¿Pueden realmente fundar las desigualdades de propiedad? El trabajo, dice Proudhon, no es una lucha o competición, sino una condición, común a la especie humana. De forma similar, el talento es más una creación de la sociedad que un don de la naturaleza. Es un capital acumulado, del que pueden aprovecharse los individuos para desarrollar sus facultades. Las desigualdades naturales existen, pero no están en grado de justificar la desigualdad de salarios. En sociedad, todos se necesitan unos a otros. No hay un hombre que no viva del producto de infinidad de industrias diferentes. Igual que el consumo, también la producción es social. Todas las industrias constituyen por sus mutuas relaciones un único engranaje.

A pesar de que todos repitan que la igualdad de condiciones es imposible, es la propiedad lo que es imposible. Con esta fórmula, Proudhon se refiere a la imposibilidad que tiene la propiedad para realizar el principio de justicia que se le atribuye como fundamento. Es una institución imposible, porque los principios en que dice fundarse entran en contradicción con dicha institución. Ha sido concebida como un principio de justicia, como una forma de acceso de todos a la ciudadanía, pero el derecho de propiedad, jurídicamente reconocido, impide dicha igualdad. En definitiva: al reconocerse la propiedad y consagrarla, buscando la libertad y la igualdad, se ha caído en el privilegio y la servidumbre.

No nos interesa examinar aquí la alternativa propuesta por Proudhon, que además no se distingue precisamente por su claridad. El filósofo pone sobre la mesa el derecho del pobre y la usurpación del rico, y demanda justicia, pero sus propuestas no son del todo claras. Simplificando, se podría decir que aboga por destruir lentamente la propiedad, a fin de asegurar la posesión de todos. En cualquier caso, lo que es más importante del libro de Proudhon es la recuperación de esa retórica revolucionaria, que había quedado sepultada por el Código civil y sus diversos comentaristas. La propiedad se puede transmitir de esta y de aquella manera, se puede heredar, se puede incluso destruir... todo eso lo sabemos: las leyes civiles lo regulan con sumo detalle. Ahora bien, ¿es la propiedad, concebida de esta forma, un verdadero derecho? Es decir: ¿es justa la

propiedad? Es una pregunta que no se planteaba con esa claridad desde los tiempos de la Revolución Francesa, cuando las élites se esforzaban por dejarla de lado y los portavoces de los desposeídos se encargaban de recordarla. Proudhon, como decíamos, vuelve a plantear la pregunta, y la responde además negativamente, de forma rotunda, nada menos que en la primera página del libro: la propiedad es el robo. Con eso se quedaron, o quisieron quedarse, todos los dispuestos a escandalizarse con sus provocaciones, como el industrial Fumichon en *La educación sentimental*. En 1848, el conflicto entre el derecho de propiedad y el derecho al trabajo será una de las discusiones más candentes de la Revolución, y Proudhon jugará en ella un papel protagonista.

8.5. Blanc y la organización del trabajo

Existe una gran confusión, incluso entre la literatura especializada, a la hora de determinar si la primera edición de *Organisation du travail*, sin duda el libro más conocido de Louis Blanc, se publica en 1839 o 1840. La fecha correcta es la segunda, aunque con las aclaraciones que siguen.

En enero de 1839, Louis Blanc lanza el primer número de la *Revue du progrès politique, social et littéraire*.¹²⁹ Inicialmente se publica cada quince días, pero deviene mensual a partir de julio de 1840. Aparece cada mes hasta diciembre de 1842. La idea de organizar el trabajo figura, aunque todavía de forma vaga, en numerosos artículos durante el año 1839: “Introduction” (15 de enero), “Suite à l’Introduction” (1 de junio), “Vices de notre ordre social. Question des sucres” (1 de agosto), “Idées napoléoniennes” (15 de agosto), “Réforme électorale” (15 de octubre), “De l’organisation du crédit. Question des banques” (1 de diciembre) y “Le Livre du Compagnonnage” (15 de diciembre). Al final de los dos números de junio de 1840, en la sección titulada “Événements du Jour”, Blanc vuelve a mencionar el lema “organización del trabajo”, en referencia a un discurso de François Arago en la Cámara de diputados, sobre el que luego volveremos. Finalmente, en el número del 1 de agosto de 1840, aparece un artículo titulado “Organisation du travail”.

¹²⁹ Sobre la *Revue du progrès*, véase Ferraton (2015: 151-157).

En septiembre de 1840, a petición de un grupo de trabajadores, Blanc publica *Organisation du travail* como libro, para dar una mayor difusión a las ideas que ya había esbozado en la *Revue du progrès*. A partir de la cuarta edición parisina (1845), se indica, debajo del título, lo siguiente: “La primera edición apareció en 1839”.¹³⁰ Con ello, Blanc seguramente pretende indicar que los artículos aparecidos entre 1839 y 1840 en su periódico, y que luego son integrados y desarrollados en su libro de septiembre de 1840, constituyen ya una primera edición, o un primer proyecto, de la obra.¹³¹

En la edición de 1841, Blanc aumenta considerablemente la extensión del libro, respondiendo a diversas objeciones¹³² y añadiendo una segunda parte, dedicada a la propiedad literaria.¹³³ La principal novedad de la cuarta edición, publicada en 1845, es una extensa introducción. La quinta edición, aparecida en 1847, incluye la desfiguración que el antiguo saint-simoniano Michel Chevalier había hecho de las ideas expuestas en el libro, en el número del 21 de agosto de 1844 del *Journal des Débats*, así como la respuesta de Blanc en el mismo periódico, el 17 de febrero de 1845. En la novena edición, aparecida en 1850, hay dos nuevos capítulos: uno dedicado a la organización del trabajo en el campo y otro a la organización del crédito.¹³⁴ El libro vuelve a aparecer

¹³⁰ Este aviso no aparece en la edición que se publica, ese mismo año, en Bruselas (sí se indica, de todas formas, que se trata de la cuarta edición).

¹³¹ Es probable, pues, que la que en realidad es la primera edición como libro, la de septiembre de 1840, se considere, según esta numeración, la segunda. La edición de 1841, en la que debajo del título se añade “Association universelle : ouvriers, chefs d’ateliers, hommes de lettres” (frase que no vuelve a aparecer en sucesivas ediciones), sería, pues, la tercera. Esto explicaría por qué la edición de 1845, la primera en la que se hace referencia al número de ediciones hasta la fecha, sea la cuarta, y no la tercera.

¹³² En el número del 1 de octubre de 1841 de la *Revue du progrès*, Blanc vuelve a publicar un extracto de estas respuestas. En el número del 1 de diciembre del mismo año, Blanc responde a una crítica de Carné. Esta respuesta, que no forma parte del libro de 1841, se integra en las ediciones sucesivas.

¹³³ Blanc había publicado en la *Revue du progrès*, el 1 de abril de ese año, un artículo titulado precisamente “De la propriété littéraire”, que se corresponde con esta segunda parte del libro.

¹³⁴ No he podido encontrar las ediciones sexta, séptima y octava. Hay dos ediciones publicadas en 1848, pero ambas se presentan como la quinta edición. La primera de ellas, aparecida en París, efectivamente reproduce la edición de 1847. La segunda, aparecida en Bruselas, reproduce, en cambio, la edición que se había publicado en la misma ciudad en 1845 (la cuarta). En este segundo caso, la casa editorial es Meline, Cans et Compagnie. Se indica también que la misma casa editorial ha impreso la obra en Livorno, y que una casa similar (J. P. Meline) la ha impreso en Leipzig. A no ser que las ediciones de París, Bruselas-Livorno y Leipzig sean las ediciones sexta, séptima y octava, parece haber un vacío entre la quinta y la novena edición.

en la cuarta serie (1882) de *Questions d'aujourd'hui et de demain* (1873-1884), seguida de un texto sobre el derecho al trabajo, del que hablaremos en el capítulo siguiente.

Vayamos ya con el contenido del libro. Usaremos la edición de 1845, por ser la primera en la que aparece la introducción.¹³⁵ Empezaremos resaltando, precisamente, algunas ideas de este texto introductorio, para pasar enseguida al cuerpo de la obra.

Blanc plantea el libro como una contribución a la realización del derecho a vivir a través del trabajo, y añade:

Allí donde la certeza de vivir trabajando no es consecuencia de la esencia misma de las instituciones sociales, la inequidad reina (Blanc, 1845: VIII).

En el 48, con ocasión de la discusión sobre la inclusión del derecho al trabajo en la futura Constitución, Blanc vinculará este derecho con sus ideas sobre la organización del trabajo. Entenderá el derecho al trabajo como una promesa solemne que las instituciones públicas hacen a los ciudadanos —o, mejor, como el reconocimiento de una deuda de las mismas hacia el pueblo—, una promesa que las compromete a encargarse, de forma preferente, de la cuestión de la organización del trabajo. Lo veremos llegado el momento.

Pero volvamos a 1845. El objetivo principal de la obra, dice su autor, es proponer una forma de organización del trabajo que esté en grado de suprimir la miseria. Esto no significa que el libro se ocupe únicamente de cuestiones materiales, una crítica que se dirige habitualmente a los socialistas.

Queremos que el trabajo sea organizado de manera que se logre la supresión de la miseria, no solo para que los sufrimientos materiales del pueblo se vean aliviados, sino también, y sobre todo, para que cada uno pueda recuperar su propia estima. Para que las desgracias excesivas no ahoguen en nadie las nobles aspiraciones del pensamiento, ni los goces de un legítimo orgullo. Para que haya un sitio para todos en el campo de la educación y en las fuentes de la inteligencia. Para que no haya más hombres esclavizados, absorbidos por una ruleta que gira, ni más niños transformados por sus familias en un suplemento salarial, ni más madres condenadas a vivir contra

¹³⁵ Si bien la edición más completa es la de 1850, no la emplearemos aquí, por ser posterior al 48.

el fruto de sus entrañas, ni más jóvenes abocadas, para tener pan, ¡a “vender el dulce nombre del amor”! Queremos que el trabajo sea organizado, a fin de que el alma del pueblo —su alma, ¿habéis oído?— no permanezca comprimida y estropeada, ¡bajo la tiranía de las cosas! (Blanc, 1845: IX).

El propósito del libro puede resumirse en la siguiente frase:

Mejora de la condición moral y material de todos, ¡a través de la libre participación de todos y de su fraternal asociación! Esto está en consonancia con la heroica divisa que nuestros padres escribieron hace cincuenta años, en la bandera de la revolución: Libertad, igualdad, fraternidad (Blanc, 1845: XII).

El proyecto de organización del trabajo propuesto por Blanc pretende contribuir a la mejora de la condición de todos (igualdad), al tiempo que se desarrollan las capacidades de cada uno (libertad), y sin dejar a nadie por el camino (fraternidad).

Vayamos ahora con el texto propiamente dicho. La sociedad moderna está enferma, empieza diciendo Blanc. La miseria afecta a las clases bajas, pero también las altas. Por cada pobre que sufre de hambre, hay un rico que sufre de miedo. La supresión de la miseria va en interés de ambos:

Una nación en la que una clase es oprimida se parece a un hombre que tiene una herida en la pierna: la pierna enferma impide cualquier tipo de ejercicio a la pierna sana. Así, por paradójica que parezca esta idea, los opresores y los oprimidos se benefician por igual de la destrucción de la opresión; ambos salen perdiendo con su mantenimiento (Blanc, 1845: 4-5).

La competencia económica, cada vez más extendida, es para el pueblo un sistema de exterminación, y para la burguesía un peligro constante de empobrecimiento y de ruina. Blanc empieza ocupándose de la primera cuestión. Al pobre, que carece de propiedad, que encuentra a su alrededor todo ocupado por los demás, se le niega además el trabajo, y se le persigue después por mendicidad o vagabundeo. Una solución parcial a estos problemas consistiría en dar trabajo a los desempleados:

Asegurad trabajo al pobre. Habréis hecho poco por la justicia, y os encontraréis todavía lejos del reino de la fraternidad. ¿Pero no habréis evitado, al menos, los terribles peligros y las revueltas? ¿Hemos pensado suficientemente en ello? Cuando un hombre pide vivir sirviendo a la sociedad, pero se ve fatalmente condenado a atacarla, so pena de morir, se encuentra, en su aparente agresión, en estado de legítima defensa, y la

sociedad que lo golpea no lo juzga en absoluto: lo asesina (Blanc, 1845: 8-9).

Ahora bien, ¿es posible asegurar trabajo al pobre por medio de un sistema basado en la competencia, como pretenden los economistas?

Un empresario necesita un trabajador [*ouvrier*]: tres se presentan. — ¿Cuánto por tu trabajo? Tres francos: tengo mujer e hijos. — Bien. ¿Y tú? — Dos francos y medio: no tengo hijos, pero sí mujer. — De maravilla. ¿Y tú? — Dos francos me bastan: estoy solo. — A ti, pues, la preferencia (Blanc, 1845: 9).

Los dos trabajadores excluidos se ven condenados a morir de hambre. La suerte del tercero no será, con el tiempo, mucho mejor: llegará un cuarto trabajador, dispuesto a comer cada dos días, y se llevará el puesto. Bajo el imperio de la competencia ilimitada, afirma Blanc, el descenso continuado de los salarios es una tendencia general, y no un hecho excepcional. Da entonces algunos datos, y pone varios ejemplos, todo ello encaminado a mostrar la miseria de las clases trabajadoras.

Pasa entonces a los problemas que la competencia causa a los propios burgueses. El llamado *bon marché* acaba con la pequeña industria, con el pequeño comercio, con la pequeña propiedad: es la destrucción de la burguesía en provecho de un pequeño número de oligarcas industriales. Esta tendencia al monopolio provoca el alza de los precios, disminuyendo el poder adquisitivo de los consumidores. La competencia, pues, no solo provoca la miseria del pueblo y arruina a la burguesía, sino que hace imposible encontrar un equilibrio entre la producción y la demanda: la primera tiende a crecer, la segunda a disminuir.

Tras hablar de los problemas de la competencia a través del ejemplo de Inglaterra, y de explicar la forma en que Francia, al seguir la misma senda, está abocada a un enfrentamiento con dicho país, Blanc elabora, como solución a los males señalados, una propuesta de organización del trabajo. La idea es utilizar la fuerza del gobierno para financiar y apoyar la creación de talleres sociales (*ateliers sociaux*), es decir, cooperativas de producción dotadas de puntos de venta propios.

Debido al tipo de educación actual, que hace que la única causa de emulación y compromiso en el trabajo sea un aumento de la retribución, los salarios de estos talleres

serán fijados atendiendo a la jerarquía de funciones. Ahora bien, los salarios en la base deberán ser siempre suficientes para cubrir de forma generosa las necesidades del trabajador.¹³⁶ Durante el primer año, el gobierno establecerá la jerarquía de las funciones. A partir de entonces, cuando los trabajadores de cada taller empiecen a conocerse, la jerarquía será decidida internamente mediante votación.

Los beneficios netos serán divididos en tres porciones. La primera será repartida a partes iguales entre los miembros de la asociación.¹³⁷ La segunda se dedicará a las prestaciones para los ancianos, enfermos y lesionados, y también para los desempleados de las industrias convencionales. La tercera se invertirá en la adquisición de instrumentos de trabajo para nuevos asociados. Los capitalistas, por su parte, serán llamados a invertir su capital en los talleres sociales. Podrán recibir un interés por su inversión, fijado de antemano, pero no podrán participar en los beneficios si no es contribuyendo como trabajadores.

Estos talleres entrarán en competencia con la industria privada. La participación de los trabajadores en los beneficios —lo cual redundará en un trabajo realizado con mayor celo y esfuerzo— y la nueva organización del trabajo, unidas al apoyo del Estado, harán que los talleres sociales no tarden en ganar la batalla. Los talleres convencionales serán absorbidos poco a poco. Así, se acabará, a través de la competencia, con la competencia misma: extendiendo paulatinamente la solidaridad de los trabajadores de un mismo taller a la solidaridad de los talleres de una misma industria, se llegará finalmente a la solidaridad entre las diferentes industrias. Es decir, a la derrota de la competencia, a la

¹³⁶ En la edición de 1847, Blanc establece, en cambio, la igualdad en los salarios. Un año más tarde, en el Luxemburgo, vuelve a hablar de la posibilidad de establecer la igualdad en los salarios como forma de retribución en los talleres, a fin de evitar los odios y los celos que la desigualdad a este respecto podría comportar. En cualquier caso, esta forma de igualdad aparece enmarcada dentro de unos límites muy precisos. No se puede aplicar a la sociedad actual, dice Blanc, porque constituiría una prima a la pereza. No se trata, además, de una igualdad perfecta o justa, pues no todos tienen las mismas necesidades. Como veremos más adelante, la verdadera igualdad consiste, para Blanc, en dar a cada uno según sus necesidades. Hasta que no exista una sociedad capaz de acoger en su seno este principio, Blanc es partidario tanto de la desigualdad de salarios según la función de cada uno (entendiendo que el salario más bajo debe cubrir ampliamente las necesidades del trabajador), como de la igualdad plena en los salarios.

¹³⁷ Por lo tanto, la desigualdad en los salarios (en función de la jerarquía) se combina con la igualdad en los dividendos (por el simple hecho de ser socio del taller).

asociación. El gobierno se encargará de asegurar que esta paulatina absorción no tenga efectos nocivos para nadie. A diferencia de hoy, cuando el gran capitalista es el tirano del mercado, el gobierno será su regulador. Después del primer año, su papel se limitará a velar por el mantenimiento de las relaciones asociativas entre los talleres del mismo sector, y a impedir que se incumpla el reglamento común.

Blanc se ocupa a continuación de cuestiones diversas, en las que no entraremos en detalle. El comercio, afirma, debe estar integrado en la producción, de forma que los talleres no produzcan para vender más y más, sino solamente lo que consideren que es necesario fabricar. Los bancos, que actualmente sirven para que los ricos sean cada vez más ricos, perderán su papel preponderante. El Estado financiará inicialmente a los talleres, y estos se financiarán a partir de entonces con un tercio de sus beneficios. La reforma agraria estará encaminada, a través de la supresión de la herencia de los parientes colaterales, al aumento gradual de los bienes comunales inalienables. La educación, en fin, será obligatoria y gratuita.

La primera parte de la obra concluye con este bello párrafo:

Llegará el día en que se reconocerá que quien ha recibido de Dios más fuerza o inteligencia debe más a sus semejantes. Entonces le corresponderá al genio —y esto es lo digno de él— constatar su legítimo imperio no por la importancia del tributo que extrae de la sociedad, sino por la grandeza de los servicios que le presta. Porque la desigualdad de aptitudes no debe conducir a la desigualdad de derechos, sino a la desigualdad de deberes (Blanc, 1845: 102).

La edición de 1840 termina con estas palabras. Sin embargo, a partir de la edición de 1841, el libro continúa dando respuesta a algunas objeciones, y tiene todavía una segunda parte, dedicada a la propiedad literaria.¹³⁸ La respuesta a las objeciones es muy interesante, pero no podemos detenernos ahora en ella.

Nos vamos centrar, en cambio, en este último párrafo, porque prefigura una idea que es central en el pensamiento de Blanc: la contenida en la conocida máxima “De cada cual

¹³⁸ La edición de 1850, la más completa, tiene cuatro partes: Industria, Trabajo agrícola, Trabajo literario, Crédito.

según sus capacidades, a cada cual según sus necesidades”.¹³⁹ La idea está prefigurada en el párrafo citado por las tres razones siguientes. En primer lugar, porque Blanc señala —como por otra parte es habitual en el socialismo de la época— que las capacidades no son las mismas en todos los individuos. En segundo lugar, y sobre todo, porque indica, a continuación, que los más capacitados deben aportar más a la sociedad. Y en tercer lugar, porque afirma que la distribución no debe realizarse en función del mérito. No indica todavía de forma explícita —aunque, como veremos, su respuesta puede encontrarse en otros textos de la misma época— si esta distribución no meritocrática debe ser estrictamente igualitaria o si debe realizarse en función de las necesidades de cada uno.

Para entender mejor el significado de esta fórmula en el pensamiento de Blanc, conviene aclarar primero el sentido de otra consigna, defendida en la época por los saint-simonianos.

8.6. A cada cual según su capacidad, a cada capacidad según sus obras

Saint-Simon, recordemos, escribe a favor de las abejas y en contra de los zánganos, a favor del partido de los productores y en contra de los ociosos y privilegiados. Los saint-simonianos, partiendo de sus ideas, inventan el lema “A cada cual según su capacidad, a cada capacidad según sus obras”.

El periódico saint-simoniano *L’Organisateur* empieza a publicarse el 15 de agosto de 1829, pero es a partir del primer número del segundo año, aparecido el 27 de agosto de 1830, cuando se pueden leer, debajo del título, estas dos fórmulas:

Todas las instituciones sociales deben tener como objetivo la mejora de la condición [*sort*] moral, física e intelectual de la clase más numerosa y más pobre.

Todos los privilegios de nacimiento, sin excepción, serán abolidos.
A cada cual según su capacidad, a cada capacidad según sus obras.

¹³⁹ La edición de 1850 de *Organisation du travail* es la primera en la que aparece explícitamente este conocido lema socialista (Blanc, 1850: 72 y 76). Como enseguida veremos, la consigna ocupa un lugar preeminente en el pensamiento del autor.

Ambas figuran hasta el último número, aparecido el 13 de agosto de 1831.

A partir del número del 18 de enero de 1831, el diario *Le Globe*, controlado por la escuela saint-simoniana desde noviembre de 1830, hace referencia también a estos lemas. Desde el 1 de enero de 1832 hasta el último número, del 20 de abril del mismo año, el segundo eslogan, que es el que nos interesa, se transforma ligeramente. A la izquierda del título: “A cada cual según su vocación”. A la derecha: “A cada cual según sus obras”.

Una buena forma de entender el sentido general de este principio es como una radicalización de los principios enarbolados por Sieyes al inicio de la Revolución Francesa. Los saint-simonianos llevan hasta sus últimas consecuencias las ideas de las élites revolucionarias. ¿Quién contribuye a la creación de la riqueza nacional? Los productores. ¿Qué les corresponde por ello? Una retribución que se corresponda con aquello que aportan a la sociedad. Para Sieyes, esto significa que se deben abolir los privilegios feudales. Para los saint-simonianos —en la medida en que incluyen, dentro de los privilegios, toda propiedad que no provenga del esfuerzo individual—, significa que se debe abolir la herencia.

Si nos fijamos más detenidamente en la fórmula, vemos que los saint-simonianos establecen una distinción entre capacidad y obras. “A cada cual según su capacidad” es un principio de clasificación de cada trabajador en la cadena productiva. Cada uno debe ocuparse de la tarea que le es propia, desempeñar la profesión o función para la que está dotado. Los individuos más capaces deben ser colocados en los puestos de mayor responsabilidad.

“A cada capacidad según sus obras” es un principio retributivo. Dentro de cada peldaño de la jerarquía de funciones, cada individuo debe ser recompensado en función de su aportación.¹⁴⁰ Para los saint-simonianos, esta aportación a la producción no consiste

¹⁴⁰ Esta distinción entre jerarquía de funciones y forma de retribución está ya presente en Platón. Las diferencias, en cualquier caso, son notables. En la *República*, a cada función le corresponde una retribución distinta: dinero para los trabajadores y honores para los guardianes; en el caso de los filósofos, la “retribución”, si se la puede llamar así, consistiría en la satisfacción por el cumplimiento de un deber: asegurarse de que no gobiernan quienes son incapaces de ver el bien. En cambio, para los saint-simonianos, las retribuciones —tanto materiales como inmateriales— son las mismas en todos los

solamente en el trabajo desempeñado por cada uno, sino también en las aportaciones de capital. Recuérdese que Saint-Simon incluye, dentro del partido de los productores, a los mercaderes y a los banqueros. Los saint-simonianos, en consecuencia, entienden las “obras” de un individuo como su *mise sociale*, como la aportación que hace a la creación de riqueza, ya sea en forma de trabajo, ya sea en forma de capital.

Recordemos también que, de forma similar, Fourier basa la remuneración en los falansterios no solo en el trabajo aportado, sino también en el capital y el talento. La diferencia entre ellos es que Fourier entiende el talento o capacidad como un principio retributivo, en igualdad de condiciones con los otros dos.¹⁴¹ Los saint-simonianos, en cambio, hacen del talento o capacidad un principio de jerarquización previa, de forma que el trabajo y el capital entran en escena después, para retribuir cada una de las capacidades en función de su rendimiento o aportación.

8.7. De cada cual según sus capacidades, a cada cual según sus necesidades

Étienne-Gabriel Morelly formula tres leyes fundamentales en la cuarta parte de su *Code de la Nature* (1755), titulada “Modelo de legislación conforme a los intereses de la naturaleza”. La primera ley establece:

Nada en la Sociedad pertenecerá de forma exclusiva [*singulièrement*] ni en propiedad a nadie, excepto las cosas de las que uno hace un uso efectivo [*actuel*], ya sea para cubrir sus necesidades, sus placeres o su trabajo diario (Morelly, 1755: 190).

escalones de la pirámide social. Además —y esta es la principal diferencia—, las retribuciones se atribuyen en función del mérito individual, entendido este como la contribución de cada uno al aumento de la producción.

¹⁴¹ Cuando digo “en igualdad de condiciones”, me refiero a que los tres principios están situados al mismo nivel: los tres sirven para determinar la retribución que cada uno merece, sin ninguna jerarquía previa. Sin embargo, el valor que Fourier otorga a cada aportación no es equivalente. Como es característico en él, representa esta diferencia en números. Al trabajo le corresponden 5/12, al capital 4/12 y al talento 3/12 (Fourier, 1966 [1822], 4: 445 y 517). En otro lugar señala que, si bien esa es la retribución mínima que le corresponde al trabajo, también podría asignársele un poco más, de acuerdo con la siguiente proporción: 3/6, 2/6 y 1/6 (Fourier, 1966 [1829], 6: 310-314).

Tras señalar, en la segunda ley fundamental, que todo ciudadano será un hombre público, Morelly anuncia la tercera ley:

Todo Ciudadano contribuirá, por su parte, a la utilidad pública, según sus fuerzas, sus talentos y su edad (Morelly, 1755: 190).

En 1841, François Villegardelle reedita el *Code de la nature*. Escribe una introducción, titulada “Analyse raisonné du Système social de Morelly”, en el que aparece ya, de forma más clara, el lema que nos ocupa.¹⁴² Así resume el editor el sistema social de Morelly:

Distribuir los trabajos según las fuerzas, los productos según las necesidades (Villegardelle, 1841: 14).

Hacer *lo que cada uno pueda* [*ce qu'on peut*], y coger lo que cada uno necesite en cada momento [*ce dont a présentement besoin*], he aquí el verdadero límite de los derechos y de los deberes (Villegardelle, 1841: 25).

Obtener según las propias necesidades. [...] Y trabajar según las propias fuerzas (Villegardelle, 1841: 27).

El socialista alemán August Becker emplea la expresión, tal y como se popularizó finalmente, en su discurso *Was wollen die Kommunisten?* (1844), *¿Qué quieren los comunistas?*:

En el comunismo se aplica el siguiente principio: de cada cual según sus capacidades, a cada cual según sus necesidades (Becker, 1844: 34).

En 1845, en la portada de *Voyage en Icarie*,¹⁴³ Cabet emplea también el lema. Debajo del título, entre otras consignas, puede leerse lo siguiente. A la izquierda: “Todos para uno”, “Primer derecho, vivir”, “A cada cual según sus necesidades”. A la derecha: “Uno para todos”, “Primer deber, trabajar”, “De cada cual según sus fuerzas”.

Señaladas estas apariciones iniciales, pasemos ahora al uso que hace Blanc de la fórmula. Es él quien, poniéndola en relación con su teoría del socialismo, más

¹⁴² En la edición de la obra que Villegardelle publica en 1840 no aparecen los fragmentos citados a continuación.

¹⁴³ Pero no en la portada de las ediciones de 1840 y 1842.

contribuye a popularizarla. Si bien la idea que está detrás del lema figura ya en la edición de 1840 de *Organisation du travail* —en el párrafo final del que hemos hablado antes—, la primera vez que Blanc emplea la expresión de forma literal, poniéndola además en relación con sus ideas socialistas, es probablemente en un discurso ante la Comisión del Luxemburgo, en abril de 1848. Antes de llegar ahí, vamos a intentar reconstruir, aunque sea someramente, la forma en que Blanc llega a esa formulación. En sus textos anteriores a 1848, el teórico socialista se opone tanto a la defensa de una igualdad vulgar o niveladora como a la concepción meritocrática defendida entonces por los saint-simonianos. Es a partir de la confrontación con estos dos principios distributivos que Blanc llega a formular y teorizar el conocido lema socialista.

En términos muy parecidos a los de Robespierre en su discurso del 24 de abril de 1793, del que hemos hablado en el capítulo anterior, Blanc —en la “Suite à l’Introduction” de la *Revue du progrès*— se muestra contrario tanto a la igualdad absoluta de las fortunas como a la mera igualdad pasiva ante la ley:

La igualdad de las fortunas es una quimera, no cabe duda, pero lo que no es una quimera, lo que Dios ha querido, lo que constituye el verdadero progreso de las sociedades, es —dentro de la desigualdad de condiciones y de fortunas— la igualdad en los disfrutes y en los medios de desarrollo. Esta igualdad no es ni menos equitativa, ni menos preciosa, que la igualdad ante la ley (*Revue du progrès*, 1 de junio de 1839; 1839, 1: 541).

Entre 1841 y 1844, Blanc publica su *Histoire de dix ans. 1830–1840*, donde hace un repaso de la primera década de la Monarquía de julio. En el segundo tomo, hablando de los saint-simonianos, afirma:

Su moral, la resumían con estas palabras: “A cada cual según su capacidad, a cada capacidad según sus obras”. Testigos indignados con los vicios de un orden social donde las recompensas prácticamente eran inversamente proporcionales a los servicios proporcionados, se felicitaron por la aparente sabiduría de su fórmula, hasta que llegó una escuela más exaltada, que proclamó las leyes de una moral más elevada, e hizo que la diversidad de las aptitudes condujera no ya a la desigualdad de los derechos, sino a la desigualdad de los deberes (Blanc, 1841-1844, 2: 269).

Un año más tarde, en el tercer tomo, insiste en su crítica:

¿Retribuir a cada uno según su capacidad? ¿Qué hacer entonces con los idiotas? ¿Qué hacer con los incapacitados para trabajar? ¿Qué hacer con el anciano aquejado de una incurable impotencia? ¿Dejar que se mueran de hambre? Habría que hacerlo, si realmente aceptamos que la sociedad no debe a sus miembros más que aquello que recibe de ellos (Blanc, 1841-1844, 3: 108).

Poco después empieza sus investigaciones sobre la Revolución Francesa, publicando una historia en 12 volúmenes entre 1847 y 1862. En el primer tomo, Blanc establece una interesante asociación entre Morelly y Mably:

Mably pensaba, de acuerdo en esto con la razón de Morelly y el sentimiento de Jean-Jacques, que los hombres son *desiguales* en sus facultades y necesidades, pero *iguales* en derechos; pensaba que, habiendo recibido de Dios la ley de ser útiles y de vivir, todos tienen un derecho *igual* a desarrollar sus facultades y a disfrutar de las condiciones de la existencia. Entendía que la justicia consiste en exigir más a quien puede hacer más, y en dar más a quien la naturaleza impone más necesidades. Si mi fuerza es doble, debo llevar una doble carga. Si retengo como superfluo lo que es necesario para que mi vecino ejerza su derecho a vivir, no solamente sustituyo la idea de sociedad por la idea de guerra, sino que me opongo al cumplimiento de la ley divina, y soy impío.

Como aplicación de estos principios —y de acuerdo con el sistema de Morelly, su predecesor—, Mably proponía que la sociedad tuviera en esto a la familia como modelo, a la familia donde la distribución de las cargas se hace según las fuerzas, y la distribución de los frutos según las necesidades (Blanc, 1847, 1: 535-536).

Vayamos ya con el discurso del que hablábamos más arriba, que se titula “Discours sur la concurrence”. Blanc lo pronuncia el 3 de abril de 1848, ante la Asamblea General de los Delegados de los Trabajadores.

Supongo por un momento que la sociedad ha alcanzado la última fase de su perfeccionamiento: ¿qué se necesitaría para que todos los hombres fueran felices? Dos cosas: primero, que cada uno pudiera desarrollar libremente sus facultades y sus aptitudes; segundo, que cada uno pudiera satisfacer plenamente sus necesidades y sus gustos. El ideal hacia el que debe orientarse la sociedad es, por lo tanto, el siguiente: que cada uno produzca según fuerzas, que cada uno consuma según sus necesidades (Blanc, 1884 [1848], 5: 69).

Esa es la verdadera igualdad, la igualdad justa, y no la simple igualación de las fortunas:

¡Dios nos guarde de considerar la igualdad en los salarios como una realización completa del principio de justicia! Acabamos de establecer la verdadera fórmula: *que cada uno produzca según su aptitud y fuerza, y que cada uno consuma según sus necesidades*. Dicho con otras palabras: la igualdad justa es la *proporcionalidad* (Blanc, 1884 [1848], 5: 73).

En la sociedad actual, es cierto, ya existe, de forma parcial, una suerte de igualdad proporcional. El problema no reside solamente en su realización parcial, sino en que es una proporcionalidad con las patas hacia arriba:

¡Un momento! Esta proporcionalidad existe hoy en día. Solo que va contra la razón y la equidad, porque, en vez de ser retribuidos según nuestras necesidades, somos retribuidos en función de nuestras facultades, ¡y en vez de trabajar según nuestras facultades, trabajamos en función de nuestras necesidades! (Blanc, 1884 [1848], 5: 73).

Retribuir según las facultades es, recordemos, el principio defendido por los saint-simonianos. Estos quieren llevar hasta sus últimas consecuencias una idea que, en la sociedad moderna, está realizada solamente de forma parcial: que cada uno reciba en función de su aportación. La segunda parte del párrafo, en cambio, es más difícil de interpretar. Creo que puede entenderse como sigue. La idea de exigir según las necesidades, si bien no así formulada, puede atribuirse también a la escuela saint-simoniana. La retribución según el mérito, además de excluir a aquellos que están incapacitados para aportar, concibe el trabajo no como una libertad —no como una capacidad que varía en función de los individuos y que es susceptible de desarrollarse en diversos sentidos—, sino como un mero instrumento para alcanzar una recompensa. Entendido así, el trabajo de cada uno solo puede venir determinado por las necesidades de la industria, y por las propias necesidades de los individuos, ya sean poder vivir dignamente o querer alcanzar una retribución más elevada. Más adelante volveremos sobre esto. Nótese, por ahora, que solo cuando el trabajo deja de ser (solamente) el medio de cubrir las necesidades individuales y sociales, y pasa a entenderse (también) como una forma de realización de las capacidades de cada uno, puede convertirse en un trabajo atrayente.

Si la igualdad proporcional que existe actualmente está del revés, hay que buscar la manera de ponerla del derecho. El sistema de igualdad en los salarios, dice entonces Blanc, por imperfecto que sea, tendría al menos la ventaja de permitir iniciar una

transición¹⁴⁴ desde esta proporcionalidad falsa a la verdadera proporcionalidad: establecer los deberes en proporción a las aptitudes y a las fuerzas, y los derechos en proporción a las necesidades (Blanc, 1884 [1848], 5: 73).

Nos centraremos, para finalizar, en dos textos posteriores, en los que Blanc profundiza en el sentido del lema “De cada cual según sus capacidades, a cada cual según sus necesidades”. El primero es un manifiesto titulado “Le catéchisme des socialistes” (1849). La doctrina de los socialistas, afirma, puede resumirse en la conocida máxima revolucionaria: Libertad, Igualdad, Fraternidad. La libertad es el poder de desarrollar las propias facultades. La igualdad consiste en el igual desarrollo de dichas facultades desiguales, así como en la igual satisfacción de las desiguales necesidades de cada uno. Añade Blanc:

No es la igualdad absoluta de los salarios, sino la distribución de los trabajos según las facultades, y la repartición de los frutos según las necesidades (Blanc, 1849: 7).

Tanto la organización del trabajo como la distribución de sus frutos deben tener en cuenta la desigualdad de las capacidades y necesidades humanas. Por un lado, los individuos más capaces en cada campo concreto de la cadena productiva deben más a la sociedad. Por el otro, la sociedad debe más a los más necesitados.

Aquellos que necesitan recibir más, se les debe dar más; y aquellos que pueden dar más, más deben dar (Blanc, 1849: 8).

Lo más interesante de este manifiesto, en lo que respecta al lema que nos ocupa, es lo siguiente:

Si se acepta este principio, que todos los hombres tienen igual derecho al pleno desarrollo de sus facultades desiguales, los instrumentos de trabajo deben pertenecer a todos como el aire y el sol (Blanc, 1849: 27).

¹⁴⁴ Hay una frase de Blanc que viene aquí al caso: “Cuando un bastón ha sido curvado en una dirección, no puede enderezarse más que curvándolo de nuevo, y en sentido contrario: tal es la ley de las revoluciones” (Blanc, 1847, 1: 531). Blanc usa esta metáfora en su historia de la Revolución Francesa, para explicar los excesos individualistas de los economistas del siglo XVIII: no hay que juzgarlos severamente, dice el historiador, pues estaban reaccionando contra el autoritarismo del Antiguo Régimen. Será Lenin quien, mucho más tarde, hará célebre la metáfora del bastón, esta vez en referencia a la transición hacia el socialismo.

Blanc, partiendo de la desigualdad de facultades humanas, y de la consiguiente desigualdad de los deberes de cada uno respecto a la producción, concluye afirmando que los medios de producción deben estar en manos de los propios trabajadores. El objetivo del socialismo no es que el Estado ofrezca puestos de trabajo a los desempleados. En ese caso, los trabajadores no tendrían poder de decisión sobre su trabajo, y difícilmente podrían desarrollar sus facultades desiguales. El Estado debe promover, en cambio, la socialización de los instrumentos de trabajo, a fin de que los trabajadores puedan asociarse y emprender los proyectos que más deseen y para los que estén más capacitados.

En una sociedad como esa, en la que los instrumentos de trabajo fueran colectivos, el reparto de las cargas y de los frutos del trabajo dejaría de ser un problema. Se realizaría, por así decirlo, de forma natural, como ya sucede actualmente en las familias:

La distribución del trabajo y la distribución de sus frutos se basaría en [...] el principio constitutivo de la familia: *de cada cual según sus facultades y a cada cual según sus necesidades* (Blanc, 1849: 28)

Vayamos ahora con el segundo texto. En 1850, Blanc publica un artículo en *Almanach du Nouveau Monde*, titulado “La formule du socialisme. De chacun selon ses facultés, à chacun selon ses besoins”. Se presenta como un diálogo entre él mismo y un inglés, conocido suyo. Preguntado por el orden social que podría asegurar el bienestar de todos y la realización de la justicia, Blanc responde:

Es aquel en el que cada uno estaría en disposición [*serait mis en état*] de hacer por la sociedad todo lo que fuera capaz de hacer con respecto a su organización, y en el que, a cambio, la sociedad garantizaría a cada uno todo lo que la naturaleza le hiciera desear o querer (Blanc, 1884 [1850], 5: 195).

Es decir: cada uno aportaría en función de sus capacidades y recibiría en función de sus necesidades. Empecemos por la primera parte de la fórmula. Su realización solo es posible si se organizara el trabajo, y la sociedad en general, no desde arriba, sino desde abajo: a partir de la libre aportación que cada uno haría al bien común, en función de sus facultades desiguales. Ahora bien, ¿no conduciría esto a la pereza generalizada? Solamente si se da por supuesto que el hombre es perezoso por naturaleza y que el trabajo debe seguir siendo, como en efecto lo es hoy, una actividad repugnante.

Todo se reduce a transformar el trabajo en placer, y esto es a lo que responde la primera parte de la gran fórmula socialista: De cada uno según sus facultades (Blanc, 1884 [1850], 5: 204).

Vayamos ahora con la segunda parte de la fórmula. Aquí el problema no es la pereza, sino la dificultad de identificar las necesidades de cada uno. ¿Se le daría más al que se quejara más alto? La respuesta a la objeción pasa, de nuevo, por la democracia. No se trataría de que quienes estuvieran situados arriba decidieran cómo repartir, en función de las necesidades de cada uno, sino de que cada uno cogiera del fondo común en función de sus necesidades:

Soy, en efecto, el primero en reconocer que las necesidades no pueden ser evaluadas, y que de su evaluación arbitraria saldrían mil pretensiones extravagantes, mil deseos injustos, mil desórdenes. Pero de la misma manera en que es difícil imaginar cómo la riqueza común podría ser *repartida* de acuerdo con las necesidades, es en cambio sencillo concebir cómo cada uno podría, de acuerdo con sus necesidades, *participar* de ellas. ¿Comparten las personas la atmósfera cuando respiran? No, cada uno respira libremente según la capacidad de sus pulmones, y es a través de esta participación de todos, en un bien que no está sujeto a ninguna clase de reparto, que cada uno disfruta de la porción de aire respirable a la que tiene derecho [*qui lui revient*] (Blanc, 1884 [1850], 5: 207).

¿No habría quien cogería más allá de lo necesario? Esta objeción pierde fuelle en un contexto de abundancia de todas las cosas. ¿Quién, estando seguro de que no le faltará nunca de nada, buscará procurarse lo superfluo? Lo que convierte a los hombres en codiciosos y rapaces es el estado de insolidaridad generalizada en el que viven, y la consecuente preocupación constante por las penurias del porvenir.

El texto finaliza con el relato de una jornada campestre. El comportamiento de todos los participantes ilustra bien el ideal anteriormente descrito:

A nadie se le pidió que hiciera lo que no sabía hacer, nadie se negó a hacer lo que sí sabía, y todos recibieron felicitaciones cordiales, aunque no todos hubieran contribuido a los placeres de la jornada en el mismo grado, ni de la misma manera (Blanc, 1884 [1850], 5: 211).

Para que aquello que se aplica a un día de fiesta en buena compañía pueda extenderse al trabajo diario de toda la nación, hay que hacer que las actividades productivas sean más placenteras de lo que lo son actualmente. Eso no significa pretender convertirlas en puro

juego, cosa imposible, sino crear las condiciones para que se puedan desarrollar en libertad. La ausencia de coacciones y la libertad de elección están en grado de hacer agradables incluso las actividades más fatigosas.

8.8. Justicia productiva: otra forma de entender derechos y deberes

Aunque Blanc no haya insistido especialmente en esta conexión, sus reflexiones sobre el lema “De cada cual según sus capacidades, a cada cual según sus necesidades” ayudan a entender la forma en que concibe el derecho al trabajo, de lo que nos ocuparemos en el próximo capítulo. Me parece que pueden servir, además, para ir más allá de los límites que, aun hoy, rigen en los debates sobre la justicia distributiva. Nos detendremos brevemente en estas dos cuestiones, muy relacionadas entre sí, antes de continuar.

A diferencia de los saint-simonianos, que solo se ocupan de la justicia distributiva —“A cada cual según su capacidad, a cada capacidad según sus obras”—, el lema de Blanc se refiere tanto a las retribuciones que la sociedad debe al individuo —“A cada cual según sus necesidades”— como a las contribuciones que los individuos deben a la sociedad —“De cada cual según sus capacidades”—. La justicia no tiene que ver solamente con la distribución de los frutos, sino que se extiende a la esfera productiva. Dicho con otras palabras: no tiene que ver solamente con los derechos que resultan de haber trabajado, sino que afecta incluso al propio deber de trabajar. Es necesario pararse a pensar en esto un momento, porque es de mucha importancia para entender el socialismo de Blanc, y en particular la forma en que entiende el derecho al trabajo. Ya no se trata solo de reclamar los frutos que corresponden a quienes cargan con el deber de trabajar, y que actualmente se llevan los ociosos. Se trata, además, de dejar de entender el trabajo como un simple deber, para concebirlo como una esfera de desarrollo de las facultades individuales.

Lo que dice la ideología dominante —los saint-simonianos incluidos— es que, en lo que respecta al trabajo, a las capacidades les corresponden *derechos* y a las necesidades les corresponden *deberes*. Uno es más inteligente o más fuerte que otro, y aporta más a la sociedad: le corresponde por ello una *recompensa* mayor. Uno tiene necesidad de

alimentarse, de vestirse, o de cualquier otra cosa: tiene el *deber* de trabajar para cubrir esa necesidad. La libertad está en el fruto que se obtiene (y la igualdad en la posibilidad de competir por dicho fruto con los demás), mientras en la producción rige la necesidad.

Blanc cuestiona, precisamente, esta doble asociación de ideas. Uno es más inteligente o fuerte que otro: *debe* aportar más a la sociedad. Uno tiene necesidad de alimentarse, de vestirse, de estudiar, de divertirse o de usar un determinado instrumento de trabajo: tiene *derecho* a hacerlo. La libertad está en los deberes que uno mismo se impone, y la igualdad consiste en que desaparece el estado de necesidad.

El deber de trabajar sigue existiendo, pero ya no significa que las clases dominantes puedan exigir ciertos niveles de rendimiento de los individuos. Es el deber moral de contribuir según las propias capacidades en un contexto de trabajo libre y asociado. No es una obligación externa, proveniente de las alturas, sino un deber autoimpuesto. Autoimpuesto, además, en un contexto en el que todo individuo tiene la certeza de poder vivir (trabajando) sin preocupaciones y de forma holgada.

Los *deberes* ya no son cargas que la sociedad o las necesidades fisiológicas imponen a los individuos, sino deberes libres, deberes asumidos en conciencia, ajustados a una evaluación sincera de las propias capacidades. Los *derechos*, por su parte, ya no son la recompensa al mérito individual (o la capacidad jurídica compartida que habilita para poder alcanzar dicho fruto), sino la legítima participación de cada uno en el fondo común, en función de las necesidades.

Mientras la justicia no se extienda a la esfera productiva, mientras rija en ella la necesidad, el derecho al trabajo no tiene cabida. Dicho con otras palabras: cuando el trabajo es un mero deber, una forma de cubrir las necesidades propias y ajenas, reclamar el derecho al trabajo es tanto como reclamar el derecho a sufrir, a sacrificarse. Es, de acuerdo con esta lógica, un sinsentido: los derechos se reclaman sobre los beneficios sociales, no sobre las cargas. En cambio, cuando los deberes se los impone uno mismo, y cuando ha desaparecido el estado de necesidad, el derecho al trabajo encuentra su lugar. El deber de trabajar consiste ahora en que cada uno dé, libremente, todo lo que cree que puede dar. El derecho al trabajo, su compañero de viaje, es la posibilidad de obtener de la sociedad, en todo momento, los instrumentos necesarios para seguir

aportando al bien común, y para seguir, al mismo tiempo, desarrollándose como individuo.

Me parece que este es el principal legado que deja Blanc a la teoría contemporánea de los derechos humanos. Y aquí reside precisamente mi principal punto de discrepancia con la monografía —excelente, por otro lado— de Jesús González Amuchastegui. Este entiende que la “concepción socialista de los derechos humanos”, desarrollada entre otros por Blanc, habría venido a modificar una concepción liberal anterior. La principal aportación de estos socialistas del XIX habría consistido en señalar que el Estado, en lugar de simplemente abstenerse de intervenir, debe satisfacer activamente las necesidades de todos. Blanc queda así encuadrado entre los precursores de la socialdemocracia posterior a la Segunda Guerra Mundial y, en particular, entre teóricos de los llamados “derechos económicos, sociales y culturales” (véase Amuchastegui, 1989: 311-361). Esta forma de ver las cosas tiene dos problemas fundamentales.

Por un lado, entiende que los derechos proclamados en 1789 son —a pesar de algunos “antecedentes”, en los que se mezcla a Robespierre con el Comité de Mendicidad— derechos liberales, que pretenden garantizar una esfera de autonomía individual frente a las interferencias del Estado. Los socialistas del XIX, siendo defensores de estos derechos —a diferencia del socialismo totalitario posterior—, los habrían completado con otros nuevos, para cuya garantía el Estado debería desempeñar un papel más activo. El problema de esta forma de ver las cosas es que el Estado, tal como lo entendemos hoy, no existía en 1789. Los derechos no eran entonces un límite al poder del Estado moderno, ese elefante burocrático que empieza a construirse en el siglo XIX, sino una crítica a una miríada de instituciones que, desde la Ilustración, eran juzgadas arcaicas y contrarias a la verdadera naturaleza del hombre. Los socialistas del XIX no combinan los derechos naturales de la Revolución Francesa con otros distintos. Defienden, en cambio, que la única manera coherente de entender los derechos naturales del hombre es incluyendo en ellos el derecho a vivir dignamente. Si bien los socialistas republicanos —a diferencia de los socialistas apolíticos de la época— consideran que la reforma social es indisociable de la reforma política, no entienden esto como el establecimiento de un Estado del bienestar. Pretenden, más bien, usar al Estado como palanca para

poner en marcha un proyecto de transformación de la sociedad civil-burguesa en sociedad civil-fraternal.

Por otra parte, la interpretación de Amuchastegui traslada a la primera mitad del XIX la distinción entre derechos civiles y políticos, por un lado, y derechos sociales, por el otro, una terminología inexistente entonces. Traslada no solamente el nombre, cosa legítima, sino la idea de que cada uno de estos grupos de derechos está basado en valores distintos, algo que es ajeno a los socialistas de aquella época. Habría así unos derechos liberales, fundamentados en la libertad, y unos derechos socialistas, fundamentados en la fraternidad o la solidaridad. Derechos-autonomía, por un lado, y derechos-prestación, por el otro. Los primeros tendrían que ver con la dimensión activa del hombre, los segundos con la satisfacción de necesidades. Sin embargo, y como ya hemos visto, el ideal planteado por Blanc no es que un Estado orwelliano, por muy socialista que sea, conozca y satisfaga las necesidades de todos. El ideal es que todos satisfagan por sí mismos sus necesidades, sin tener que pedir permiso a nadie.

En consecuencia, el derecho al trabajo no consiste en que el Estado proporcione trabajo a todos los ciudadanos, como dice Amuchastegui. Para Blanc, que todos tengan derecho al trabajo equivale a que todos puedan coger de la sociedad aquellos instrumentos de trabajo que necesiten en cada momento. No es la satisfacción de una necesidad desde arriba, no es un derecho de prestación. Es la satisfacción de una necesidad desde abajo: indisociable, pues, del deber libremente elegido de contribuir con el trabajo del que uno es capaz.

8.9. La República al servicio del socialismo

Una vez aclarado el sentido de esa frase con la que termina la edición de 1840 de *Organisation du travail* —la desigualdad de aptitudes no debe conducir a la desigualdad de derechos, sino a la desigualdad de deberes—, nos vamos a centrar en la concepción

que Blanc tiene del Estado, en base a la introducción a la edición de 1845.¹⁴⁵ La reforma política, dice allí, es un medio necesario para alcanzar la reforma social:

Si bien es necesario ocuparse de la reforma social, no es menos necesario impulsar la reforma política. Porque si la primera es el *objetivo*, la segunda es el *medio*. No basta con descubrir métodos científicos, capaces de descubrir el principio de asociación y de organizar el trabajo según las reglas de la razón, la justicia y la humanidad. Es necesario estar en condiciones de realizar ese principio adoptado, en condiciones de sacar partido a los métodos proporcionados por el estudio. El poder es fuerza organizada. Se basa en las cámaras, en los tribunales y en los soldados, es decir, en la triple potencia de las leyes, los fallos judiciales [*arrêts*] y las bayonetas. No tomarlo como un instrumento significa encontrárselo como obstáculo (Blanc, 1845: XVIII).

Aunque en *Organisation du travail* no lo diga de forma explícita, la reforma política es indisociable, para Blanc, del reconocimiento del sufragio universal, así como del establecimiento de la República, esto es, de una comunidad política ordenada en pro del bien común. Puede entreverse en el texto una gran confianza en que el Estado, una vez democratizado o republicano, pueda acoger en su seno a un gobierno dispuesto a prestar apoyo financiero a los trabajadores, poniendo así en marcha el primer resorte de una profunda reforma social. Si bien esta confianza —a falta de un mayor abastecimiento sobre la forma en que las instituciones públicas se podrían realmente poner al servicio de los trabajadores— puede resultarnos hoy excesiva, debe tenerse en cuenta que Blanc escribe en una época en la que no existía todavía el sufragio universal, y en la que las Monarquías dominaban Europa.

Esta vía política es la única senda realista para alcanzar una reforma social profunda. La emancipación de los proletarios, en la medida en que contraría —no en realidad, pero sí en apariencia— los intereses de muchos, es una empresa imposible de alcanzar a través de experimentos aislados:

Es necesario aplicar toda la fuerza del Estado. Lo que les falta a los proletarios para liberarse son los instrumentos de trabajo: la función del gobierno es proporcionárselos. Si tuviéramos que definir el Estado, según

¹⁴⁵ Sobre este asunto, véase también *L'État et la Commune* (1866), que es la unión de un texto de 1840 y otro de 1865.

nuestra concepción, responderíamos: el Estado es el banquero de los pobres (Blanc, 1845: XIX).

Este Estado social no es, sin embargo, un Estado industrial. Su función no es organizar la economía a través de algún tipo de planificación, sino favorecer la organización autónoma de los trabajadores. Desempeña un papel de impulso y de control interno el primer año, pero después se limita a ser el guardián externo del principio de asociación, igual que es hoy garante del principio de propiedad. El Estado es, en definitiva, un instrumento del que servirse para acabar con la desorganización que reina actualmente en la industria. El objetivo de esta transformación económica es asegurar la libertad de todos:

¿Hacemos intervenir al Estado, al menos en términos de iniciativa, en la reforma económica de la sociedad? ¿Nuestro objetivo es socavar la competencia, sustraer a la industria del régimen del *dejar hacer y dejar pasar*? Sin duda. Lejos de defendernos, lo proclamamos en voz alta. ¿Por qué? Porque queremos la libertad.

¡Sí, la libertad! Eso es lo que hay que conquistar. Pero la verdadera libertad, la libertad para todos, esa libertad que buscaríamos en vano allí donde no existen la igualdad y la fraternidad, sus inmortales hermanas (Blanc, 1845: XXI).

Es cierto que hoy el pobre tiene el derecho a mejorar su posición. A diferencia de lo que sucedía en el Antiguo Régimen, la sociedad moderna reconoce la igualdad ante la ley, al menos aquella que tiene que ver con la igual admisibilidad a los cargos públicos. Ahora bien, ¿le sirve de algo al pobre este derecho a medrar si no tiene los medios para hacerlo?

Este derecho, considerado de manera abstracta, es el espejismo que, desde 1789, tiene al pueblo sojuzgado. Este derecho es, para el pueblo, una protección metafísica y muerta que ha reemplazado a la protección viva que se le debe. Este derecho, pomposa y estérilmente proclamado en las Cartas, no ha servido más que para enmascarar lo que la inauguración de un régimen individualista tenía de injusto y lo que el abandono del pobre tenía de bárbaro (Blanc, 1845: XXIII-XXIV).

La forma en que se comprende actualmente la libertad contribuye a enmascarar esta forma de opresión:

Es porque se ha definido la libertad por medio de la palabra ‘derecho’ que se ha acabado llamando hombres libres a hombres esclavos del hambre, esclavos del frío, esclavos de la ignorancia, esclavos del azar. Digámoslo, pues, de una vez por todas: la libertad consiste no solamente en el *derecho* otorgado [*accordé*], sino también en el *poder* dado al hombre de ejercer y desarrollar sus facultades, bajo el imperio de la justicia y la salvaguarda de la ley (Blanc, 1845: XXIV).

Compárese esta definición que da Blanc de la libertad con la que figura en el proyecto de Declaración de derechos de Robespierre, del que hemos hablado en el capítulo anterior:

IV. La libertad es el poder que pertenece al hombre de ejercer, a su antojo, todas sus facultades. Tiene la justicia como regla, los derechos de los demás como límite, la naturaleza como principio y la ley como salvaguardia (Robespierre, 1958 [1793], 9: 465).

Una libertad menos indeterminada, menos metafísica o menos inhóspita que la defendida por los economistas, requiere, para su realización, la garantía de los derechos a la educación y el trabajo:

Desde que admitimos que el hombre, para ser realmente libre, necesita disfrutar del *poder* de ejercer y desarrollar sus facultades, resulta de ello que la sociedad debe a cada uno de sus miembros la educación, sin la cual el espíritu humano no *puede* desplegarse, y los instrumentos de trabajo, sin los cuales la actividad humana no *puede* ejercitarse (Blanc, 1845: XXIV).

Para garantizar estos derechos, y asegurar con ello la libertad de todos, es necesaria, vuelve a insistir Blanc, la intervención del Estado. Esta intervención es indispensable, debido a las condiciones de vida de los trabajadores. Es imposible que estos puedan revertir por sí mismos el desorden reinante en la sociedad civil.

Queremos un gobierno fuerte porque, en el régimen de desigualdad en el que vegetamos todavía, hay débiles que tienen necesidad de una fuerza social que los proteja. Queremos un gobierno que intervenga en la industria, porque allí donde solo se presta a los ricos, hace falta un banquero social que preste a los pobres (Blanc, 1845: XXIV-XXV).

El papel del Estado reducirá su importancia a medida que se avance por la senda del socialismo:

Que nadie se equivoque, la necesidad de intervención de los gobiernos es relativa. Deriva únicamente del estado de debilidad, de miseria y de ignorancia en el que las tiranías precedentes han hundido al pueblo. Llegará el día, si la más profunda esperanza de nuestro corazón no yerra, en que ya no será necesario un gobierno fuerte y activo, pues no habrá en la sociedad una clase inferior y menor. Hasta entonces, el establecimiento de una autoridad tutelar es indispensable. El socialismo solo podrá ser fecundado por el soplo de la política (Blanc, 1845: XXV).

A pesar de que tanto los liberales como los fourieristas, para desacreditarlo, le acusaron en su época de estatismo, Blanc rechaza explícitamente en sus textos la idea del Estado-empresario propia de los saint-simonianos:

Dejémoslo claro: nosotros no queremos, a diferencia de los saint-simonianos, que el Estado haga todo por sí mismo; queremos que tome la iniciativa de una revolución industrial que tenga como objetivo la sustitución del principio de competencia por el de asociación. No queremos que el Estado se haga empresario y concentre en sus manos todos los monopolios; queremos que intervenga para proporcionar instrumentos de trabajo a algunas sociedades de trabajadores, imponiendo a estas sociedades una legislación que las conduzca necesariamente a extenderse, de manera casi imperceptible, por toda la superficie del reino (Blanc, 1845: 108).

En Blanc hay una gran insistencia en la necesidad de preservar la libertad y la iniciativa individual. El Estado debe intervenir para modificar las desigualdades existentes en la sociedad civil, pero tras esta intervención inicial debe ir retirándose progresivamente, a fin de que la asociación productiva se desarrolle de forma autónoma.

En resumen: Blanc considera que el Estado, una vez democratizado a través de la reforma política, es un medio indispensable para la reforma social. En esto se distingue de buena parte del socialismo de su tiempo, que es más hostil hacia el Estado, o hacia la política institucional en general, y pretende instaurar la sociedad socialista tras un proceso de experimentación, generalmente apoyado en la financiación privada de la burguesía. Sin embargo, Blanc no es un estatista, ni un precursor de la socialdemocracia post-45. Es mejor entenderlo como el representante más destacado de un socialismo político, institucional, reformista, republicano o jacobino, que se desarrolla en Francia en la década de 1840 y que juega un papel muy destacado en la Revolución del 48.

Si hubiera que resumir su sistema en pocas palabras, sería difícil hacerlo mejor que Benoît Charruaud: la República al servicio del socialismo.

8.10. Un socialista jacobino

Los historiadores del socialismo han contribuido a fijar una imagen distorsionada de la figura de Blanc:

Louis Blanc (1811-1882) no es ni un espíritu original ni un verdadero teórico, y debe lo esencial de su doctrina a los socialistas que le precedieron o a los que le son contemporáneos. No obstante, su influencia fue considerable. Sin duda, esto se debe, por una parte, a la claridad de sus exposiciones, y al hecho de que su única obra doctrinal contrasta por su sencillez con los escritos monumentales de otros socialistas: tiene las dimensiones de un artículo periodístico (Bruhat, 1976: 383).

A la luz de lo dicho hasta ahora, estos dos juicios, acerca de la originalidad y la profundidad de la obra de Blanc, sorprenderán sin duda al lector. En cuanto a lo segundo, basta con recordar que, incluso si dejáramos de lado su monumental obra histórica,¹⁴⁶ *Organisation du travail* no es ni la única doctrinal de Blanc, ni tiene las dimensiones de un artículo periodístico: es un libro, desarrollado a partir de una serie de artículos periodísticos aparecidos en la *Revue du progrès* desde 1839.

En lo que sigue me voy a centrar en la primera cuestión. Es un lugar común señalar la escasa originalidad del socialismo de Blanc. Bruhat lo expresa de forma especialmente vaga: si Blanc hubiera cogido lo esencial de su doctrina de los socialistas que le fueron contemporáneos, pero también de los que le precedieron, habría hecho lo que hace cualquier pensador no dotado de la capacidad de viajar al futuro. Otros han sido algo más explícitos:

Blanc no fue un innovador; se limitó más bien a compendiar las tesis de las principales escuelas socialistas, del sansimonismo, del fourierismo, del propio owenismo (Bravo, 1976: 133).

Este compendio no puede referirse a una mera exposición de las teorías saint-simonianas, fourieristas y owenistas, porque esa no es la forma en que está estructurada la obra principal de Blanc, como se puede comprobar echando un vistazo al índice.

¹⁴⁶ Lo cual no resulta adecuado, porque el tipo de historia que escribe Blanc está constantemente entremezclada con su propia doctrina.

Bravo tiene que estar atribuyendo a Blanc, pues, la autoría de una síntesis de las tres escuelas principales del primer socialismo decimonónico. No parece la mejor manera de señalar la falta de originalidad de un autor.

Es cierto que Blanc es buen conocedor del socialismo francés de su tiempo, y que se pueden encontrar en *Organisation du travail* ideas ya señaladas antes por otras escuelas. Si hubiera que indicar dos influencias decisivas, no cabe duda que estas serían Fourier, en lo relativo a la crítica de la competencia industrial, y Simonde de Sismondi, en lo que respecta al desacoplamiento entre producción y consumo. En cuanto a Saint-Simon, Blanc es precisamente uno de los críticos más mordaces de la concepción jerárquica y meritocrática de la escuela saint-simoniana. El significado histórico de Blanc, en cualquier caso, su “originalidad”, si se quiere expresar así, es el haber aunado estos análisis y estas propuestas socialistas con el discurso republicano de la Revolución Francesa.

En lugares diversos, y señaladamente en las notas aclaratorias que los editores suelen incluir en los textos políticos de Marx, es habitual que se califique a Blanc de “socialista pequeñoburgués”, “socialista burgués” o “socialista utópico”. Sin embargo, lo cierto es que su pensamiento no se ajusta bien a ninguno de esos conceptos empleados por Marx y Engels en el *Manifiesto comunista*.

El socialismo pequeñoburgués, como ya hemos dicho, es para ellos el de Sismondi. A pesar de sus méritos, tendría el defecto de quedarse anclado, en su parte propositiva, en las antiguas relaciones de propiedad. A Blanc, en cambio, se le podría criticar por lo contrario. Su fe en el progreso resulta sin duda exagerada para los gustos actuales. Además, su propuesta fundamental es avanzar, tanto en la industria como en el campo, hacia una gran asociación de productores. Nada más lejos de querer conservar anacrónicamente las viejas relaciones de producción y de propiedad.

A veces se califica a Blanc como pequeñoburgués no en el sentido de Sismondi, sino en tanto que representante, en el 48, de los intereses de la pequeña burguesía —entendiendo que las acciones de esta pequeña burguesía se alejan deliberadamente de los de los trabajadores, y se acercan a los de los burgueses—. Sin embargo, y como quedará más claro en el próximo capítulo, Blanc es entonces, con todos sus aciertos y

sus errores —que no son pocos—, el representante político más destacado del movimiento obrero de París. No conviene confundir el socialismo de Ledru-Rollin, que sí puede calificarse de pequeñoburgués (en este segundo sentido), y que toma protagonismo a partir del verano, con el socialismo popular —todo lo estéril o inocente que se quiera— de los primeros meses de la Revolución.

El socialismo conservador o burgués es el de los filántropos y reformadores sociales de diversa índole, que se ocupan de la situación de las clases trabajadoras a fin de consolidar el orden burgués. Marx y Engels incluyen —un poco maliciosamente— a Proudhon en esta categoría. Aunque ellos no lo digan, Considerant es seguramente el representante por excelencia de este tipo de socialismo. Blanc, en cambio, es un republicano, un jacobino, un historiador y admirador de la Revolución Francesa. Políticamente, está mucho más cerca de los comunistas —a pesar de no compartir los medios insurreccionales de algunos de ellos— que de esos socialistas que pretenden susurrar las verdades de su sistema a los oídos de los burgueses. Además, su talante no es burgués, sino más bien aristocrático, en el mejor y el peor sentido de la palabra. Se le podría acusar de un exceso de ingenuidad a la hora de evaluar los móviles de la acción humana. Una generosidad o un desinterés muy alejados de los fríos cálculos del burgués. Su socialismo, profundamente moral, representa justamente un intento de superación de los estrechos esquemas mentales de la sociedad moderna.

Socialistas crítico-utópicos, en fin, son básicamente Saint-Simon, Fourier y Owen. Dos son las diferencias fundamentales de estos socialistas con respecto a Marx y Engels. Por un lado, apelan preferentemente a la clase dominante. Por el otro, rechazan la acción política, queriendo alcanzar su objetivo mediante experimentos aislados. En Blanc puede encontrarse algo de lo primero, aunque en mi opinión más por carácter personal y por estilo retórico que por el verdadero sentido de sus ideas. En cuanto a lo segundo, Blanc es, como ya hemos señalado en el párrafo anterior, la antítesis del socialismo apolítico.

Así lo dicen expresamente Marx y Engels en el propio *Manifiesto*, en una frase a la que no se le suele prestar mucha atención:

Los owenistas en Inglaterra, y los fourieristas en Francia, se oponen respectivamente a los cartistas y a los *réformistes* (Marx y Engels, 1976 [1848], 6: 517).

Estos últimos no son los reformistas en el sentido de Bernstein, que aún no había nacido cuando se escribe el *Manifiesto*. Los reformistas son los miembros del periódico *La Réforme*, del que Blanc forma parte, y del que enseguida nos ocuparemos. Los fourieristas, como bien señalan los autores, son abiertamente hostiles a estos republicanos democráticos. Un poco más adelante, Marx y Engels señalan las alianzas de los comunistas en los diferentes países:

En Francia, los comunistas se alían con los social-demócratas y contra la burguesía conservadora y radical, reservándose, de todas formas, el derecho a adoptar una posición crítica respecto a los tópicos e ilusiones procedentes de la gran Revolución (Marx y Engels, 1976 [1848], 6: 518).

Los aliados de los comunistas en Francia, en la víspera de la revolución, son los republicanos demócratas y sociales de *La Réforme*. Blanc es el más claramente socialista de todos ellos, y el más influyente entre los trabajadores parisinos. El fracaso de la Revolución del 48 hará que este republicanismo democrático se transforme, acogiendo en su seno a diferentes grupos socialistas. Estará, en cierto sentido, mejor organizado, pero perderá la radicalidad y la frescura anteriores a la Revolución. Blanc, exiliado en Inglaterra desde el verano del 48, no volverá a tener en él la misma influencia que antaño.

En definitiva: lo más adecuado, para evitar equívocos, es entender a Blanc como un “socialista jacobino”, según la expresión de Leo A. Loubère.

9. El derecho al trabajo entre 1836 y 1845

9.1. La polémica entre el *Journal des débats* y Vincens

La expresión “derecho al trabajo”, si bien nunca tuvo una popularidad comparable a la de lemas similares, como “asociación” u “organización del trabajo”, aumentó su presencia en el debate público en la segunda mitad de la década de 1830. Una de sus primeras apariciones en los periódicos nos lleva, curiosamente, a unos parajes y a unos

ambientes que poco tienen que ver con aquellos a los que acabó ligando su nombre el derecho al trabajo en el 48. El *Journal des débats politiques et littéraires*, dirigido por el conservador Louis-François Bertin, era uno de los periódicos más leídos de Francia, y colaboraban en él las firmas más destacadas de la época, incluidos muchos literatos de renombre. Su origen se remontaba a 1789, pero era con la Restauración cuando había adoptado el nombre que le acompañaría hasta 1944. En su momento, el diario había apoyado la vuelta de los Borbones, y ahora se mostraba favorable a la Monarquía de Orleans. El 7 de abril de 1836 puede leerse en sus páginas:

Los publicistas que escriben sobre los derechos del hombre desde hace medio siglo omiten habitualmente mencionar uno, sin el cual, no obstante, no hay existencia posible: se trata del derecho al trabajo. Especialmente desde que ya no hay conventos para distribuir las limosnas, y desde que la mendicidad es tratada como la lepra, es necesario emplear los brazos de todos. Proporcionar a las masas oportunidades de trabajo es una ley imperiosa para un gobierno (*Journal des débats*, 7 de abril de 1836).

Aunque la expresión sea nueva, es evidente que estamos ante una reformación de las tesis que ya hemos analizado en detalle a propósito del Comité de Mendicidad, y nada más que eso. La primera frase, tomada de Fourier, podría interpretarse en un sentido más radical, en la línea de ese derecho a la existencia de los *montagnards*, pero las líneas que siguen no dejan lugar a dudas: hay que controlar y disciplinar a los miserables, y la mejor forma de hacerlo es a través del trabajo. En cualquier caso, la ambigüedad de la expresión provoca la respuesta de Émile Vincens, en el número de julio y agosto de la *Revue mensuelle d'économie politique*, periódico dirigido por Théodore Fix. En el sexto y último de una serie de artículos, titulada “De l'organisation sociale, et en particulier de l'organisation industrielle”, el economista dice lo siguiente:

Si, en lugar de las medidas tan políticas como justas, destinadas a aliviar las miserias accidentales, existiera el deber de proporcionar trabajo y salario a cualquiera que viniera a reclamarlo; si estas palabras: ‘Maestro, necesito trabajo [*j'ai besoin d'ouvrage*]’, no significaran ya: ‘Trabajo, si usted tiene disponible, y si usted me juzga capaz para el mismo’; sino: ‘Trabajo porque lo necesito, y vengo a exigir lo que me corresponde’; entonces tendríamos las *leyes de pobres* de los ingleses (Vincens, 1836: 290).

Dejando a un lado la descripción sesgada que Vincens hace de las leyes de pobres inglesas, algo habitual en la Francia de la época, lo que nos interesa es el peligro que el

economista advierte en el hecho de unir la palabra ‘derecho’ a la palabra ‘trabajo’. Reconocer que la sociedad tiene el deber, en el sentido fuerte de la expresión, de proporcionar trabajo a todos los miembros de la sociedad, supone cuestionar, aunque sea de forma teórica, la relación de dependencia y subordinación entre el trabajador y el maestro, en la que el primero pide y el segundo elige.

El texto de Vincens es un buen ejemplo de las tesis defendidas por la teoría económica ortodoxa en el siglo XIX. La desigualdad de posiciones sociales y de bienes, dice el economista, es inevitable, no tiene solución posible. Carece sentido, pues, intentar organizar la industria. El Estado debe limitarse a organizar las cuestiones políticas, no debe inmiscuirse en la esfera económica. La industria, afirma, es una propiedad, y la libertad de industria es un derecho ligado a dicha propiedad. Esta propiedad y este derecho deben ser preservados. El gobierno no debe fijar el precio entre quien dirige los trabajos y quien se alquila para ejecutarlos. Entre ellos, todo debe debatirse sin coacciones externas. La autoridad pública debe limitarse a velar por la conservación de la igual libertad de las partes contratantes. No es cierto, continúa, que esta libertad haya vuelto a las poblaciones más miserables, que el desarrollo de la industria haya aumentado el número de pobres: todo indica que la gente vive mejor que antes, y que la industria ha contribuido a diseminar los goces. Finalmente, concluye:

Proteged el trabajo; eliminad todos los obstáculos que podáis para asegurar el bienestar real, la abundancia relativa de las clases inferiores.

Después de eso, no importa lo que digan, *dejad hacer* (Vincens, 1836: 311).

El bienestar real de las clases trabajadoras no lo traerán esos cantos de sirena que prometen la igualación de las condiciones. El único bienestar al alcance de las clases inferiores consiste en una abundancia moderada, siempre dentro de los límites que permite su subordinación a las clases superiores. Son estas las que pueden realmente sacar partido a su sudor, y son estas, por lo tanto, quienes deben asumir el puesto de mando. La protección del mundo del trabajo no debe convertirse en un deber social. No debe perseguirse a través de la política, a través de la acción directa del Estado. La verdadera forma de proteger el trabajo es asegurando que los derechos de directores y trabajadores puedan ejercerse “libremente” en los mercados. En dos palabras: *laissez faire*.

9.2. El artículo de Paget

El 20 de octubre de 1836 aparece en *La Phalange. Journal de la Science Sociale*, el periódico de la escuela societaria o fourierista —dirigida por Victor Considerant—, un artículo titulado “Droit au travail”.¹⁴⁷ Su autor, Amédée Paget, antiguo saint-simoniano y médico de profesión, empieza haciéndose eco de la polémica que se había producido los meses anteriores entre el periódico orleanista y el de los economistas. Si de hablar del derecho al trabajo se trata, los seguidores del “inventor” de la fórmula no pueden permanecer en silencio.

Paget empieza afirmando que el ejercicio del derecho al trabajo, tal y como está organizada actualmente la sociedad, tendría, en caso de que fuera posible, las más funestas consecuencias. Supondría la destrucción de la propiedad y de la libertad. Su reconocimiento generaría fuertes disputas, dando lugar a una guerra entre poseedores y desposeídos, que no beneficiaría a nadie; tampoco a los segundos. Ya hay suficientes problemas en Francia, afirma solemnemente Paget: no serán los fourieristas quienes vengan a añadir más. Nada sorprendente, en una época en la que los fourieristas están muy alejados de cualquier clase de radicalismo político, y no se oponen abiertamente a la monarquía constitucional orleanista.

Tras haber mostrado la imposibilidad y los peligros de la aplicación del derecho al trabajo en la sociedad actual, Paget pasa a ocuparse, en un giro típico de los fourieristas, del derecho al trabajo del mañana o, si se quiere, del derecho al trabajo desde el punto de vista de la justicia. Se trata, afirma, del derecho más legítimo que el hombre puede reclamar. Los inconvenientes anteriormente mencionados no se deben a la idea del derecho al trabajo en sí misma, sino a la ilegitimidad de la forma social actual, que impide la aplicación de los principios más justos. Lo mismo sucede, dice Paget, con la propiedad: es un principio que, a pesar de su legitimidad, *en las condiciones actuales* es fuente de innumerables abusos y vejaciones. Sucede que unos, a fin de poder disfrutar de sus propiedades, hacen daño a los demás. Muchas veces son los intereses de toda una masa de individuos los que son lastimados. ¿Debería condenarse por ello el principio de

¹⁴⁷ Sobre *La Phalange*, véase Bouchet (2015: 181-189).

la propiedad, igual que la *Revue economique* condena el principio del derecho al trabajo? Paget concluye esta reducción al absurdo respondiendo, como no podía ser de otro modo, con un *no* rotundo. La forma de razonar de los economistas, dice, es falsa y monstruosa. Ningún principio debe ser juzgado por sus resultados prácticos. Hay que estudiar el principio en sí mismo, para saber si es legítimo desde el punto de vista del buen sentido, la razón y el corazón.

Es a través del trabajo [...] que el hombre se procura las cosas que necesita para vivir. El trabajo es, pues, una de las condiciones esenciales de la existencia del hombre. Así, si se reconoce su derecho a vivir, se debe reconocer forzosamente también su derecho a trabajar. El uno implica el otro. Podemos incluso señalar que el disfrute de este derecho se vuelve para el hombre una necesidad mucho más imperiosa desde el momento en que la sociedad está en posesión de medios más poderosos, desde el momento en que su industria se ha desarrollado enormemente, porque las necesidades individuales adquieren entonces una extensión mayor entre todas las clases, lo que vuelve el trabajo más necesario todavía (*La Phalange*, 20 de octubre de 1836; 1836-1837, 1: 340).

Todo individuo, para vivir, tiene que ver cubiertas un conjunto de necesidades básicas. Si el objetivo ya no es solo sobrevivir, sino vivir bien, de acuerdo con los estándares de la sociedad, a esas necesidades básicas se suman otras más sofisticadas. A fin de cubrir tanto unas como otras, los individuos *necesitan* trabajar. El trabajo es, por lo tanto, una necesidad humana. Para Fourier y los fourieristas, el trabajo es, en cierto sentido, una necesidad individual, en la medida en que lo consideran una actividad indispensable para la satisfacción de ciertas pasiones humanas. En cualquier caso, y sin entrar en esta cuestión, que Paget no necesita para su argumento, de lo que no cabe duda es de que el trabajo es una necesidad social: el trabajo es el medio a través del cual una sociedad cubre las necesidades de todos sus miembros. Si se reconoce que todos tienen derecho a la vida, prosigue el razonamiento, debe reconocerse, necesariamente, el derecho a conservarla, o a vivirla dignamente. Debe reconocerse, en fin, el derecho al trabajo.

En el período salvaje del desarrollo social de la humanidad, continúa el texto, el suelo no pertenecía a nadie, porque nadie lo cultivaba. Todos los individuos tenían derecho a apropiarse de las producciones espontáneas de la tierra. Desde el momento en que el hombre queda atado al suelo, pierde este derecho primitivo. Los frutos ahora son el producto de la acción combinada del hombre y de la tierra. Afortunadamente, la

fertilidad de la tierra es mayor que las necesidades de los individuos. Dicho con otras palabras: la tierra está en grado de responder a las nuevas exigencias que le impone el trabajo humano. Así las cosas, los derechos del período salvaje deben sustituirse por el derecho al trabajo. Si no fuera así, si este derecho no pudiera ser reconocido y asegurado, el estado salvaje sería la sociedad más perfecta y más justa. Como esto es inadmisibile, hay que concluir que, en la medida en que impide alcanzar la perfección y la justicia, es la propia organización de la sociedad contemporánea la que necesita ser modificada.

La sociedad no está organizada conforme a su objetivo, que es la justicia. La justicia, dice Paget, consiste en que todos tengan derecho a emplear útilmente las facultades de las que disponen. Siempre que haya individuos que no pueden ejercer estas fuerzas y estos medios, habrá injusticia en la sociedad. La organización actual se caracteriza por la división (*morcellement*), cuyo resultado es la paralización de las fuerzas sociales. La división del trabajo, y la competencia entre distintas familias aisladas y enemigas unas de otras, da como resultado una sociedad disminuida. Es necesario sustituirla por un sistema de acuerdo (*arrangement*) y combinación (*combinaison*), que armonice todas las fuerzas activas de la sociedad. La tarea de la escuela societaria, completamente científica y pacífica, es edificar la transformación de todas las cosas, a fin de situar a todo individuo en las condiciones que permiten el juego libre, regular y completo de todas sus facultades.

El *derecho al trabajo* será entonces el derecho de todos, el disfrute de todos; lejos de perjudicar a nadie, el bienestar de todas las clases de la sociedad encontrará en él una de sus más sólidas garantías (*La Phalange*, 20 de octubre de 1836; 1836-1837, 1: 343).

A pesar del moderantismo político de los fourieristas, es evidente que estamos ante algo completamente diferente al derecho al trabajo que, casi de pasada, se reclamaba en las páginas del *Journal des débats*. Siguiendo el espíritu de Fourier, lo que Paget está diciendo es que, si el derecho al trabajo es peligroso, el problema no está en dicho principio como tal, de cuya justicia no puede dudarse, sino en la sociedad actual, que no está en grado de soportarlo. Es cierto que, para la construcción de esa sociedad justa, capaz de acoger en su seno al derecho al trabajo, los societarios apelan a los filántropos, no a los trabajadores, y que no pretenden alcanzar sus fines a través de la acción

política, sino por medio de experimentos aislados. Pero eso no debe llevar a minusvalorar el cambio. *Fiat iustitia et pereat mundus*, “hágase justicia aunque perezca el mundo”, era el lema Fernando I de Habsburgo. “Solo cambiando el mundo es posible hacer justicia”, se puede decir que añaden los fourieristas. Serán otros los que, recogiendo el guante, vinculen este cuestionamiento radical de la sociedad moderna con el radicalismo en el discurso político.

9.3. Los artículos de Considerant

Poco después, y también en *La Phalange*, es el propio director del periódico, Victor Considerant, el que se ocupa brevemente del derecho al trabajo.¹⁴⁸ Lo hace en un artículo aparecido el 1 de noviembre de 1836, y titulado “Marie Colombe. Nécessité d’une réforme dans notre législation criminelle”. Como ya adelanta el título, el texto narra la historia de Marie Colombe, una mujer que, siendo sorprendida pidiendo en la calle, es arrestada por el delito de mendicidad, recogido en el artículo 274 del Código penal. Conducida ante el tribunal correccional de Nantes, es condenada a un mes de prisión. Después de cumplida su pena, es arrestada de nuevo, acusada esta vez de vagabundeo, en virtud de los artículos 269, 270 y 271 del Código Penal. El primero afirma: “El vagabundeo es un delito”. El segundo aclara: “Los vagabundos o gentes sin oficio ni beneficio [*gens sans aveu*] son aquellos que no tienen ni domicilio fijo, ni medio de subsistencia, y que no ejercen habitualmente un oficio o profesión”. El tercero establece penas de prisión de entre tres y seis meses. Marie Colombe está a punto de ser condenada, pero finalmente es absuelta, al considerarse que, conociendo el oficio de costurera, está en situación de ganarse los medios de existencia.

Considerant extrae entonces algunas consecuencias de estos hechos. Una sociedad que castiga con la prisión la debilidad y la miseria, afirma, tiene una constitución viciosa. Es una organización social que niega a los individuos el derecho al trabajo —o les da un trabajo tan ingrato y repugnante que les hace preferir la mendicidad y el vagabundeo—,

¹⁴⁸ Sobre Considerant, la obra de referencia es Beecher (2001). Véase también Dommanget (1929) y Davidson (1988). Sobre su concepción del derecho al trabajo, en comparación con Fourier, es interesante el artículo de Cunliffe y Erreygers (2001: 466-468).

y que después los castiga por no estar en posesión de aquello que se niega a proporcionarles. Esta contradicción solo puede ser superada construyendo una sociedad que esté a la altura del derecho al trabajo:

El hombre tiene derecho al trabajo, a un trabajo honorable, y a que se le pague por su actividad, por sus esfuerzos. Haced una sociedad capaz de soportar este derecho, que es el primero de todos, y sin el cual una sociedad no es más que una estructura de injusticia y de opresión, habitada por legiones de desgraciados esclavos de la indigencia, a quienes las condiciones sociales empujan fatalmente al crimen, y a quienes os veis obligados a castigar (*La Phalange*, 1 de noviembre de 1836; 1836-1837, 1: 380).

Todo hombre, insiste Considerant, es una fuerza, que la sociedad debe saber utilizar. Si lo hace, no tendrá necesidad de castigar ni de reprimir. La solución pasa por ofrecer al hombre un trabajo combinado y atrayente, en lugar de abandonarlo a la suerte de una industria dividida, incoherente y repugnante. El director de *La Phalange*, en definitiva, retoma las ideas que ya habían sido expresadas por Paget unos días antes, aunque introduce la dimensión, tan importante para el fourierismo, de la naturaleza represiva del estado de civilización. La laboriosidad que la sociedad exige a los individuos no se corresponde con los medios que les proporciona para llevarla a cabo; en lugar de dar solución al problema que de ello resulta, la sociedad reprime a los caídos en desgracia; una organización social distinta, capaz de soportar la idea del derecho al trabajo, no solo sería más justa, sino que además, en la medida en que se adecuaría mejor a las pasiones y capacidades humanas, provocaría una disminución de los crímenes y desórdenes, y de sus consecuentes castigos.

En el número de mayo de 1839, aparece otro artículo de Considerant en *La Phalange*, titulado “Teoría del derecho de propiedad”. El discípulo de Fourier empieza distinguiendo tres clases de opiniones sobre la propiedad. Hay quienes la definen, afirma, como un derecho absoluto, como el derecho de usar y abusar de los objetos. Es una forma de ver las cosas, prosigue, a la que no le preocupa para nada el origen de la propiedad. Otros, molestos con las injusticias causadas por la organización actual de la sociedad, niegan que la propiedad sea un derecho de los individuos y pretenden convertirla en patrimonio exclusivo del Estado. Hay una tercera y última

postura, que surge de la combinación de las dos anteriores: la propiedad es un derecho individual, pero debe ser modificado y limitado por la sociedad.

El enfoque de Considerant es diferente al de estas tres posturas. Se mueve en un plano distinto: no se preocupa por la asignación individual o colectiva de la propiedad sino como resultado de examinar, previamente, las condiciones de su legitimidad. Las cuestiones de Derecho, afirma, son independientes de las cuestiones de hecho. Los hechos pueden no ser conformes a Derecho, pero no por ello deja este de existir. Este enfoque, explicado en unos términos que pueden resultar extraños para el lector contemporáneo, irá quedando más claro a medida que avance la exposición. Para conocer la verdad sobre el asunto de la propiedad, dice Considerant, hay que examinar la naturaleza metafísica del Derecho, sin preocuparse por los hechos. Solo una vez que se ha constatado el Derecho, es posible y necesario preguntarse por la forma de realizarlo en la sociedad. La dificultad de esta segunda operación reside en saber encontrar la manera de que la realidad, que es variable por naturaleza, se adecúe a la naturaleza del Derecho, que es inmutable.

El Derecho al que se refiere el texto, se aclara a continuación, es el Derecho natural, imprescriptible e inmutable, expresión de las relaciones que resultan de la naturaleza misma de los seres y las cosas. No se trata, por lo tanto, del Derecho convencional o legal. Este designa las relaciones, esencialmente variables, que los legisladores establecen al expresar su voluntad normativa, y cuya sanción es la fuerza pública. No es, propiamente hablando, un Derecho, sino un hecho. Puede perfectamente consagrar relaciones falsas. Considerant va incluso más allá y afirma que solamente existe en la medida en que sanciona o regula relaciones falsas. Esto es así porque, en su opinión, si las relaciones sociales fueran la pura expresión de las relaciones naturales, serían perfectamente armoniosas, y la legislación no sería necesaria. Más allá de esto, lo importante es tener en cuenta que la teoría del derecho de propiedad que se expone en el texto está escrita desde la perspectiva del Derecho natural, no del Derecho positivo.¹⁴⁹

¹⁴⁹ Considerant usa indistintamente la palabra 'Droit', en mayúscula, para referirse al derecho tanto en sentido objetivo como subjetivo. Yo escribiré el primero en mayúscula y el segundo en minúscula, para seguir una convención ampliamente aceptada en la actualidad. Lo relevante, en cualquier caso, es

Considerant afirma entonces que la propiedad, tal como ha sido configurada, es ilegítima, porque va en contra del Derecho. La especie humana está sobre la Tierra para vivir y desarrollarse: es usufructuaria de la superficie del globo, ese es su derecho. Bajo el régimen que constituye la propiedad en todas las naciones civilizadas, en cambio, este fondo común se encuentra confiscado por una minoría, en detrimento de la mayoría. Todo hombre que viene al mundo en la sociedad moderna, si no posee nada, y si encuentra además la tierra confiscada a su alrededor, puede decirle a aquellos que le piden respeto por el régimen existente de propiedad:¹⁵⁰ “Amigos, yo soy partidario del derecho de propiedad, y estoy dispuesto a respetarlo, pero siempre que los demás respeten mi propio derecho. En tanto que miembro de la especie, tengo derecho al usufructo del fondo común. Vuestro régimen de propiedad está basado en la expoliación de mi derecho de usufructo, y de los derechos de todos aquellos que están en mi misma situación. No confundáis el derecho de propiedad con el régimen particular de propiedad que está establecido por vuestro Derecho artificial. Vosotros me reclamáis, en nombre del derecho de propiedad, que yo respete un régimen de propiedad que precisamente me expolia ese derecho. Es justamente la legitimidad del derecho de propiedad, que vosotros invocáis imprudentemente contra mí, lo que me arma de razones contra vuestro Derecho artificial”.

El sentimiento de esta injusticia ha llevado a algunos a la idea del reparto igualitario de las tierras. Es una mala idea, dice el autor, por varios motivos. Primero, porque una porción de tierra no es el equivalente del derecho natural al fondo común. Cabe imaginar, en este sentido, que muchos no aceptarían de buena gana el trozo de tierra que les fuera asignado. Llevar a cabo una operación de este tipo supondría acabar, además, con la industria y con las artes. Por último, habría que repetir la operación constantemente, con cada nacimiento y cada muerte. Estas tres razones son suficientes para mostrar que se trata de una idea propia de las masas ignorantes, que no hace más que fomentar la guerra entre ricos y pobres.

recordar que, en ausencia de adjetivos, Considerant se refiere al Derecho natural o a los derechos naturales, no al Derecho positivo.

¹⁵⁰ Parfraseo a continuación, de forma libre, el discurso que Considerant pone en boca de un desposeído, dirigiéndose a los propietarios.

Otros han hablado de una vuelta al estado salvaje, en el que cada individuo es libre de cazar, pescar, recolectar frutos y pastorear animales. Quienes proponen esta alternativa no tienen en cuenta que el hombre está llamado a fecundar la Tierra a través de su industria, no a vivir miserablemente de los productos de la naturaleza en estado bruto. Solo a través de la creación de riquezas, dice Considerant, se pueden desarrollar plenamente las facultades humanas.

Descartadas estas dos opciones, pasa a ocuparse de su propuesta. Empieza explicando en qué consiste el derecho originario de todos los individuos al fondo común. El usufructo de la Tierra, dice, es un derecho natural, imprescriptible, de la misma naturaleza que el derecho al aire y al sol. Para entender en qué condiciones puede ser legítima la propiedad particular, hay que tener en cuenta el principio fundamental del derecho de propiedad, que dice: “Todo hombre posee legítimamente las cosas que su trabajo, su inteligencia o, más generalmente, su actividad ha creado”. Este principio contiene, de forma implícita, el reconocimiento del derecho de todos a la Tierra: como la Tierra no ha sido creada por el hombre, se sigue del principio fundamental enunciado que la Tierra no puede ser legítimamente la propiedad absoluta y exclusiva de tales o cuales individuos.

La riqueza producida por la actividad del hombre debe ser repartida en proporción a la contribución de cada uno. Imaginemos una primera generación de productores. Por un lado, esta produce objetos de consumo e instrumentos de trabajo. Por otro lado, produce un plusvalor, que se añade al valor primitivo del suelo. Cuando llegue la segunda generación, habrá dos tipos de capitales: el capital primitivo o natural, es decir, el valor de la tierra bruta; el capital creado, que comprende los alimentos e instrumentos que no hayan sido consumidos o agotados por la primera generación, y también el plusvalor que añadido al valor de la tierra bruta (la tierra arada, las casas construidas, etc.). Todo individuo de esta segunda generación tiene un derecho igual al capital primitivo o natural, pero no al capital creado por el trabajo de la primera generación. Este segundo se transmite hereditariamente.

El proletario, que no hereda ni posee nada, está además despojado de los derechos del estado salvaje. En el estado salvaje, si quiere disfrutar de sus derechos, el hombre está

obligado a actuar. Los trabajos de pesca, caza, recolección y pastoreo son actividades insoslayables para el ejercicio de su derecho. El derecho primitivo no es otra cosa, pues, que el derecho a esos trabajos. El individuo de la sociedad civilizada debe disfrutar, en la medida en que está despojado de esos derechos, de un derecho equivalente: el derecho al trabajo. En lugar de ejercerlo sobre la naturaleza en bruto, lo podrá ejercer con mejores dotaciones, gracias al valor añadido a la Tierra por todas las generaciones precedentes.

La sociedad actual le niega al proletario el derecho al usufructo del fondo común, condenándole a morir de hambre mientras respeta la propiedad de otros, castigándole, incluso, por no ser capaz de encontrar trabajo. Es un régimen injusto y peligroso, que incita a la guerra entre ricos y pobres. La política artificiosa, que agita al país con cuestiones ridículas y pueriles, está desconectada de esta realidad social. Mientras tanto, se propagan entre las masas diversas teorías contra la propiedad. Aunque ya Babeuf las planteaba, estas teorías han alcanzado una gran difusión en los últimos diez años, advierte Considerant.

La solución pasa por adecuar la realidad al Derecho. Hay solamente dos formas de hacerlo: volver al estado salvaje o reconocer el derecho al trabajo. La primera opción solo puede satisfacer a aquellos que niegan pura y simplemente la propiedad, reclamando su destrucción. Queda, pues, el reconocimiento del derecho al trabajo. La garantía de este derecho solamente es posible, añade el autor, si la sociedad entra en la vía de la organización de la industria.

Considerant llega a tres conclusiones generales. La primera es que el régimen actual de la propiedad está viciado, porque el capital creado, que es propiedad legítima de sus productores o herederos, ha usurpado el capital primitivo, la Tierra, que es la propiedad general de la especie. Las masas no tienen garantizado el equivalente a ese patrimonio natural, que es el derecho al trabajo. La segunda conclusión es que la supresión del capital, la herencia y la propiedad individual, querida por algunas doctrinas socialistas, es contraria al Derecho natural, porque supondría la usurpación del capital creado. La tercera y última es que si la sociedad quiere fundamentar la propiedad sobre una base legítima, en grado de evitar las revoluciones sociales, debe buscar la manera de

preservar ambos principios (derecho al fondo común y derecho a los frutos del trabajo). La propuesta del fourierismo consiste en organizar instituciones agrícolas-industriales, a fin de garantizar un trabajo suficientemente retribuido a todos aquellos que lo soliciten.

En resumen: la condición *sine qua non* de legitimidad de la propiedad es que la sociedad reconozca al proletario el derecho al trabajo, de forma que este tenga asegurados, al menos, unos medios de subsistencia equivalentes a los que tendría en el estado primitivo. Esta solución no es revolucionaria, dice Considerant, sino científica y orgánica. No va en contra del legítimo derecho a apropiarse de los frutos del propio trabajo y a transmitirlos hereditariamente. Consiste en encontrar una solución, aunque sea parcial, a los problemas de la forma actual de organización del trabajo.

El derecho al trabajo de Considerant es similar al de su maestro Fourier, pero incluye dos importantes novedades. Vayamos con la primera. Como se recordará, el derecho al trabajo de Fourier es indisoluble de una sociedad con trabajo atrayente. Considerant rompe esta unión: el derecho al trabajo es aplicable a la sociedad actual. De ser uno de los componentes de la fantástica Armonía, se convierte en una política económica realista y moderada, capaz de resolver parcialmente los problemas derivados de la industria moderna y capaz, también, de dar a las desigualdades de propiedad un fundamento legítimo. De la imaginación apolítica de Fourier hemos pasado a los consejos de Considerant a los diputados y propietarios. La segunda novedad, aunque menos relevante, es significativa de la moderación y respetabilidad que buscan ahora los fourieristas. Fourier consideraba el derecho al trabajo y la garantía de la subsistencia como la realización, en Armonía, de los derechos naturales a la caza, la pesca, la recolección de alimentos, el pastoreo de animales y el robo exterior. En Considerant, este último “derecho” desaparece.

9.4. Los redactores de *La Phalange* contra Arago

En 1840, el artículo de Considerant vuelve a editarse, esta vez como publicación no periódica, y precedido de una reclamación dirigida a la Cámara de los diputados por los redactores de *La Phalange*. Este segundo escrito, titulado “Contre M. Arago”, es una respuesta a un discurso que el diputado republicano François Arago había pronunciado

a favor del sufragio universal, el 16 de mayo de 1840. Es muy significativo que Considerant y sus seguidores hayan decidido publicar juntos estos dos artículos, que a primera vista podría parecer que tratan asuntos diferentes: cuestiones sociales, el primero, y políticas, el segundo. En realidad, como enseguida veremos, las cosas están mucho más mezcladas.

El discurso parlamentario de Arago es largo y complejo. Ahora destacaremos solamente su idea central, porque después, al ocuparnos de la respuesta de los societarios, quedarán claros otros aspectos del mismo. La estrategia argumentativa de Arago es la típica del discurso republicano francés: mostrar la falta de adecuación entre los principios proclamados por las instituciones y la sucia realidad, para después reclamar reformas que acerquen dicha realidad a las ideas por todos compartidas. El destacado astrónomo empieza recordando que el principio de la soberanía nacional está inscrito en la Carta.¹⁵¹ Hace notar, entonces, que la población de Francia se compone de 34 millones de personas, de las cuales 17 millones son hombres, y de los cuales 8 millones son hombres mayores de 25 años. Sin embargo, solamente hay 200.000 electores. Es decir: un elector por cada 40 hombres de más de 25 años. Es evidente, pues, que el principio de la soberanía popular¹⁵² no está siendo respetado: la mayoría de la población está privada de derechos políticos, con el agravante de que esta mayoría es, además, la que más contribuye con sus impuestos al sostenimiento del Estado. Las peticiones que se han hecho a la Cámara a fin de alargar el censo electoral, dice, están hechas en nombre del Derecho, de la justicia, y son, por ello, imprescriptibles. Los derechos de participación política que se reclaman no perecen por el simple hecho de haber permanecido inactivos durante unos años. En nombre de las leyes positivas no se pueden destruir, concluye, los derechos naturales del hombre.

En su discurso, seguramente para contrarrestar la audacia de su reclamación con una dosis de respetabilidad, o quizás debido al difícil encaje de las cuestiones sociales en su

¹⁵¹ La soberanía nacional no se reconoce de forma explícita en la Carta de 1830. Con todo, la supresión del preámbulo de 1814 se interpretaba generalmente como un reconocimiento implícito de dicho principio.

¹⁵² Arago utiliza soberanía nacional y soberanía popular como sinónimos.

republicanismo conservador, Arago califica a los fourieristas, saint-simonianos y babuvistas como “sectas”, lamentándose de su creciente influencia entre las clases trabajadoras. Esa es la chispa que provoca la respuesta de los fourieristas, pero la discrepancia que existe entre el republicano y los socialistas, como se verá, responde a causas más profundas.

Lo importante no es saber, empieza diciendo *La Phalange*, si el gobierno debe residir en la monarquía, en la Cámara de los pares o en la Cámara de los diputados, en Thiers, en Barrot o en Arago.¹⁵³ Lo importante es que la nación sea gobernada y organizada de forma que sea feliz (*heureuse*) y esté satisfecha. Se hará mucho más para el bienestar de las clases inferiores, para su emancipación real, para su verdadero progreso, si se les asegura un trabajo bien remunerado, y no unos derechos políticos irrisorios. Los amigos sinceros del pueblo, continúan los fourieristas, no deben llegar al sufragio universal rebajando el censo electoral, poniendo el derecho a elegir y ser elegido al alcance de las masas pobres, ignorantes y embrutecidas. Deben llegar al sufragio universal cultivando a esas masas, elevándolas a la abundancia, haciéndolas entrar por la vía del bienestar y la educación a la esfera donde se ejercen los derechos políticos.

El más importante de los derechos del pueblo es el derecho al trabajo, que solo puede ser reconocido cuando la industria esté organizada. Y resulta que la organización de la industria es un problema científico, no político. No se puede resolver, por tanto, mediante una revolución. Una buena política, prosiguen, consiste en dar a aquellos que no tienen, sin quitarles nada a quienes ya poseen. El verdadero progreso es conservador: es el resultado de un aumento del bienestar, no del traspaso de la riqueza de unos a otros; consiste en implementar mejoras, no en exigir sacrificios. Hay que ocuparse, pues, de la forma en que esta reorganización de la sociedad se puede llevar a la práctica, a través de experiencias pacíficas, y dejar de lado las disputas políticas, que engañan a

¹⁵³ Odilon Barrot es el máximo representante de la “oposición dinástica”, que jugará un papel destacado en la llamada “Campaña de los banquetes”, de la que luego hablaremos. Louis Adolphe Thiers, el gran rival de François Guizot durante la Monarquía de julio, representa una oposición algo más moderada. A grandes rasgos, Thiers encarna las aspiraciones de la moderna burguesía industrial, frente a un Guizot que está más bien apoyado por la gran burguesía financiera.

las masas y solo son útiles a un periodismo parásito e ignorante. Hay que disociar el progreso social real, concluyen, de las perturbaciones políticas.

Los fourieristas se lamentan entonces de que Arago les equipare al saint-simonismo y al babuvismo. Ambas escuelas niegan los derechos a la propiedad y a la herencia: los primeros en nombre de la omnipotencia distributiva de un gobierno teocrático, los segundos en nombre de la comunidad de bienes. Ellos, en cambio, no solo defienden, sino que demuestran teóricamente la legitimidad de ambos derechos.

Hacen notar, entonces, que hay dos partes muy distintas en el discurso de Arago. En la primera, el diputado se ocupa del sufrimiento de las clases trabajadoras, explicando que el sistema de la libre competencia ha dado lugar a una verdadera feudalidad industrial, amenazando constantemente a la sociedad con crisis terribles. El diputado propone como solución a estos males la organización de la industria. En esto, dicen los redactores de *La Phalange*, el sabio tiene razón. Lo que los societarios rechazan, y consideran que debe separarse, es la segunda parte del discurso de Arago, en la que el republicano, en lugar de hablar de un sistema que pueda realizar, en beneficio de todas las clases e intereses, la organización del trabajo, concluye afirmando la necesidad del sufragio universal.

Arago, poco versado en las cuestiones sociales, está sin duda bajo la influencia de un joven escritor, muy inteligente, cuyo periódico democrático lee asiduamente. Este joven periodista, afirman, después de varias polémicas contra *La Phalange* cuando estaba al frente del *Bon Sens*, ha terminado estudiando y comprendiendo la superioridad de las ideas de Fourier. Aunque no lo mencionen, los societarios se refieren evidentemente a Louis Blanc, y a su periódico la *Revue du progrès*. Según ellos, su obra sobre la “Organización del trabajo” es un compendio de los principios del fourierismo, que el periodista, tras sus reticencias iniciales, habría finalmente asumido como propios. La escuela no ha denunciado el plagio, llegan a decir, porque han entendido que si el autor no les menciona es solamente con fines estratégicos: para evitar los prejuicios que sus lectores republicanos tienen hacia los fourieristas. Arago ha creído que son ideas que pertenecen a su partido, concluyen, cuando en realidad son tomadas en su totalidad de Fourier.

Tras este curioso ejercicio de proselitismo forzoso, que dibuja a Blanc como un fourierista más, y a Arago como un seguidor inconsciente de las ideas de Fourier, *La Phalange* se esfuerza por reducir al absurdo la argumentación del diputado. Arago se basa, afirman, en un silogismo inválido. Su premisa mayor es que las ideas de los socialistas son peligrosas y execrables. La premisa menor es que las clases trabajadoras, debido a su falta de educación, están adoptando esas ideas absurdas con una gran facilidad. La sorprendente consecuencia es que hay que dar a esas clases, que son tan fácilmente engañadas, derechos electorales, para que puedan ejercer su soberanía. A veces dormita el bueno de Homero, dicen burlescamente: incluso el sabio astrónomo puede equivocarse. El parlamento, en lugar de haberse agitado tanto, y en lugar de haber reprobado a Arago, lo que debía haber hecho era reírse ante semejante absurdo.

En su discurso, Arago había dicho que la única capacidad que deben tener los electores es la de saber distinguir a los hombres honestos de los que no lo son. Las clases inferiores, a pesar de su menor educación, poseen esta capacidad. La menor educación de los trabajadores no es una razón, por lo tanto, para rechazar el sufragio universal.¹⁵⁴ Los fourieristas responden que las clases inferiores, precisamente debido a la distancia que las separa de las esferas de poder, son las más susceptibles de ser engañadas a este respecto. Además, añaden, no se trata de que los que gobiernan sean o no moralmente buenos, sino de que sepan hacer frente a los problemas de la sociedad.

Los proletarios actuales, continúan, se encuentran en un estado de esclavitud colectiva o social, equiparable a la esclavitud individual que tenía lugar en Grecia y en Roma, o a la servidumbre del feudalismo. La actual aristocracia de la burguesía, que se basa en la limitación del censo a los más ricos, sustituye a la antigua aristocracia de los ciudadanos, que operaba con la distinción entre hombres libres y esclavos. Las citas que hace Arago de los pensadores de esas Repúblicas antiguas se refieren a los ciudadanos u hombres libres. El sabio pretende utilizarlas para apoyar sus pretensiones democráticas, pero lo cierto es que, en la medida en que no hablan del conjunto de la población, sino

¹⁵⁴ Recuérdese lo dicho sobre este asunto a propósito de Robespierre.

solo de una minoría privilegiada, no sirven como argumentos a favor del sufragio universal.

Por todas estas razones, los fourieristas no aspiran al sufragio universal y a la agitación política que este traería consigo, sino a una vía racional y pacífica que, a través de estudios y experiencias industriales, tenga como objetivo una organización del trabajo que eleve a las clases trabajadoras —hoy despojadas, embrutecidas y dependientes— al bienestar, la educación y la libertad. Niegan explícitamente que la reforma electoral sea el medio de alcanzar esta reforma industrial. El trabajo debe ser transformado desde abajo: en eso se diferencia, en su opinión, la reforma industrial de la reforma política. La idea societaria es avanzar hacia una organización del trabajo que pueda aumentar la producción, por un lado, y recompensar en función del capital, el trabajo y el talento, por el otro. Todo ello, insisten, sin dañar ni perjudicar a los poseedores. Como dijo Garnier-Pagès, no hay que cortar la tela de los trajes (*habits*) para hacer chaquetas (*vestes*), sino alargar las chaquetas para hacer trajes.

El texto termina imaginando cómo sería un discurso de Arago en el que, tras haberse convertido al fourierismo, el sabio enmendase sus anteriores opiniones. Los partidarios del sufragio universal como medio para organizar el trabajo, dice el nuevo Arago, están diciendo implícitamente que los diputados actuales, elegidos por sufragio censitario, nunca podrán avanzar hacia la consecución de ese objetivo, porque se trata de una reforma que va en contra de sus intereses como propietarios. Eso se debe, afirma, a que están pensando en una organización del trabajo contraria a la propiedad privada. Defender el sufragio universal es, por lo tanto, transformar una cuestión de paz, progreso y asociación en una cuestión de revolución, odio y guerra civil. En lugar de utilizar su influencia y popularidad para recoger firmas en favor del derecho universal, Arago pretende ahora, con la ayuda del dinero de su amigo, el banquero Laffitte, crear una falange, y ensayar así el sistema de organización de trabajo de Fourier. Su objetivo, dice, es unir los intereses, hoy antagónicos, de trabajadores y capitalistas. Los discípulos de Fourier no son unos sectarios, que se quieren separar de la sociedad y fundar una pequeña iglesia, sino ingenieros sociales: su único objetivo es experimentar, bajo el imperio de las leyes políticas, civiles, religiosas y morales del país, un nuevo mecanismo de relaciones industriales. Confía en que una empresa así contará con el

apoyo del rey, primer propietario de Francia. Al final del discurso se produce una gran ovación y todos quieren ser accionistas de la nueva empresa. Entonces el general Bugeaud se acerca a Arago, y le dice que se alegra de que haya renunciado al sufragio universal. Arago le responde que no ha renunciado en absoluto, pero que quiere alcanzarlo no rebajando el censo, sino haciendo a todos los franceses electores censitarios.

9.5. Proudhon y Dameth

Proudhon había conseguido una beca de la Academia de Besançon en 1838, dotada con 1500 francos anuales durante tres años. Cuando publica su libro sobre la propiedad en 1840, escribe un prefacio dedicado a sus patrocinadores. Los académicos responden expresando su disconformidad más absoluta con las tesis defendidas en el libro, y pidiendo al autor que elimine la dedicatoria en sucesivas ediciones. Es solo una muestra de la hostilidad con la que es recibido el libro, que llega a traerle a Proudhon algunos problemas con las autoridades. El economista liberal Adolphe Blanqui, hermano mayor del revolucionario Auguste Blanqui, sale entonces en su defensa. Se muestra en desacuerdo con las ideas expresadas por el joven escritor, pero valora el mérito científico de la obra. Cuando, en abril de 1841, Proudhon publica una segunda memoria sobre la propiedad, la titula precisamente *Lettre à M. Blanqui sur la propriété*.

A pesar del tono más moderado, Proudhon se reafirma en sus posiciones. Resume la tesis central de su primera memoria de la siguiente manera: “Los hombres, iguales en la dignidad de sus personas, iguales ante la ley, deben ser iguales en sus condiciones” (Proudhon, 1841: 6). Su pretensión, dice, es encontrar la ley de la igualdad no ya en la caridad y el sacrificio, que no tienen nada de obligatorio, sino en la justicia. Vuelve a producirse un escándalo similar al que había sucedido a la primera memoria.

Ahora nos interesa fijarnos únicamente en un comentario que hace allí Proudhon con respecto al escrito de Considerant sobre la propiedad. Si se acepta lo dicho por el líder societario, afirma, en el falansterio seguirá existiendo la diferencia entre ricos y pobres. Habrá, por un lado, privilegiados de nacimiento y de casta y, por el otro, parias, cuyos únicos derechos civiles y políticos serán el derecho al trabajo y el derecho a la tierra. A

pesar de las aparentes novedades introducidas por Considerant, no hay que engañarse sobre los principios que este defiende: en el falansterio, igual que sucede hoy, todo será objeto de propiedad, con la única excepción de la tierra bruta. Proudhon ve con claridad, en definitiva, el carácter subsidiario que el líder societario pretende darle al derecho al trabajo con respecto al derecho de propiedad; la forma en que lo sitúa a medio camino entre la caridad y la justicia, entre la concesión y el derecho. Denuncio a Considerant ante los proletarios, dice Proudhon con su característica grandilocuencia.

Este ataque provoca la réplica de la escuela fourierista. Ese mismo año se publica, de forma anónima, un escrito de Claude-Marie Dameth —generalmente conocido como Henri Dameth—, titulado *Défense du Fouriérisme, réponse à Proudhon, Lamennais, Reybaud, Louis Blanc*. La primera (y finalmente la única) memoria de dicho escrito está dirigida a Proudhon. Nos detendremos únicamente en la respuesta de Dameth a la crítica sobre el derecho al trabajo.

Es difícil entender, dice Dameth, qué quiere decir Proudhon cuando afirma que habrá “privilegiados de casta” en los falansterios, cuando allí cada uno será considerado socialmente en función de sus obras. Pero lo más sorprendente, continúa, es que Proudhon hable de “parias con derechos”, que es a todas luces un oxímoron, una contradicción. Los derechos que tendrían estos “parias” no los ha tenido ningún pueblo a lo largo de toda la historia. Todo habitante del falansterio gozaría de los derechos civiles y políticos que existen actualmente, junto con los derechos a la tierra y al trabajo. Con el derecho a la tierra, el pobre tendría un hogar y una patria, igual que hoy los tiene el rico. El derecho al trabajo, que es el derecho al salario, el derecho a la vida, supondría la desaparición de los proletarios, esto es, de los trabajadores que están, por su situación social, a merced de los capitalistas. Hay todo un mundo, dice, detrás de estas dos consignas. Su realización traería consigo la revolución más grande que los hombres hayan hecho jamás.

Efectivamente, todo sería objeto de propiedad en el falansterio, pero se trataría de una propiedad a la vez social y particular. Social, debido a los derechos comunes e inalienables de todos a la tierra y al trabajo, es decir, a la posesión y explotación del fondo social. Particular, debido a la distribución de los productos en función del aporte

que cada uno haga de capital, trabajo y talento, y debido también a los derechos de acumulación y transmisión. Es un sistema que deja espacio al individualismo, a diferencia de otras teorías socialistas, y que al mismo tiempo garantiza los derechos inviolables de todos (Dameth, 1841: 70-79).

A principios de 1842, Proudhon responde a los fourieristas con una tercera memoria sobre la propiedad. Se dirige directamente al líder de la escuela societaria, titulando el libro *Avertissement aux propriétaires, ou Lettre à M. Considerant, rédacteur de La Phalange, sur une Défense de la propriété*. De nuevo, nos centraremos únicamente en la polémica específica en torno al derecho al trabajo.

Desde el momento en que el interés del capital se acepta como principio distributivo en los falansterios, insiste Proudhon, los falansterianos se encuentran divididos en dos categorías: aquellos que, además de los frutos de su trabajo, perciben rentas; y aquellos que no las perciben. Sucederá lo mismo que, siguiendo la teoría de Smith, puede observarse hoy con respecto a la sociedad comercial, a saber, que la casta de los propietarios (capital) y de las capacidades (talento) quita anualmente a los proletarios (trabajo) una parte de su producto, haciendo que los segundos trabajan gratis para los primeros. En la medida en que los societarios son partidarios de mantener la herencia (igual que Proudhon), un falansteriano puede nacer rentista y, por lo tanto, privilegiado. Si sigue habiendo propietarios, prosigue Proudhon, estos se situarán al frente del gobierno de la comunidad política, igual que sucede hoy. El derecho al trabajo, concluye, si se separa de la igualdad en los salarios, consiste en la explotación del trabajador por parte del ocioso (Proudhon, 1841: 55-57).¹⁵⁵

9.6. El artículo de Pompéry

El 4 febrero 1842, aparece en *La Phalange* un breve artículo de Édouard de Pompéry, titulado “Droit au travail”. El autor, antiguo francmasón, había sido criticado por los fourieristas apenas un par de años antes, al no estar los societarios de acuerdo con algunos aspectos de su obra sobre el sistema de Fourier. Este artículo, que aparece en

¹⁵⁵ El texto es de 1842, pero aparece con fecha de 1841.

primera página, supone su plena entrada en el círculo societario. Es buena muestra, además, de la transformación de la escuela, que va incorporando paulatinamente perfiles más políticos, próximos de una u otra manera a las ideas republicanas. El texto empieza con estas palabras:

En nuestra opinión, el hecho social más grave y más característico de nuestra época no es la concentración de capitales en un pequeño número de manos, y en consecuencia la injusta repartición de los productos, sino más bien la imposibilidad en la que se encuentra el gobierno de asegurar a todos el *Derecho al Trabajo* (*La Phalange*, 4 febrero 1842; 1842, 5: 233).

Este enfoque está en línea con lo expresado tres años antes por Considerant: la reforma social no se opone a la propiedad privada; consiste únicamente en asegurar a los no propietarios un mínimo, equivalente al disfrute de sus derechos primitivos.

Sea cual sea la perversión de los espíritus en el marco de la ciencia económica, en Francia no estamos todavía en la situación de aceptar el lenguaje cínico de Malthus, lenguaje de una crudeza y crueldad tan brutales que ha sido suprimido en las últimas ediciones de su libro. Aquí está: ‘Un hombre que nace en un mundo ya ocupado, si la familia no tiene los medios de alimentarlo, o si la Sociedad no tiene necesidad de su trabajo, no tiene el más mínimo derecho a reclamar una porción cualquiera de alimento, y *está realmente de más sobre la tierra*. En el gran banquete de la naturaleza, no se ha puesto un cubierto para él. *La naturaleza le ordena que se vaya*, y ella misma no tarda en poner esta orden en ejecución’.

[...] No asegurar a todos el *Derecho al trabajo* es practicar literalmente, es poner en ejecución, la homicida doctrina de Malthus (*La Phalange*, 4 febrero 1842; 1842, 5: 233).

El artículo, que se plantea como una llamada a los hombres religiosos y políticos, no añade mucho más. Si lo hemos destacado es para insistir en el tipo de reforma social por la que optan los fourieristas. Los societarios se esfuerzan en hacer aceptable la teoría de Fourier a ojos de la sociedad, eliminando sus extravagancias, pero también sus propuestas de cambio más profundas. Ya no se trata de organizar de forma completamente diferente los trabajos, las comidas y los amores, sino de asegurar a todos un mínimo, conservando sin muchos cambios el régimen de propiedad existente. Estas muestras de modestia, o de realismo teórico, van de la mano de los crecientes vínculos que los fourieristas establecen con los hombres de poder.

9.7. Flora Tristán y la Unión obrera

En 1843 se publica *Union ouvrière*, de Flora Tristán.¹⁵⁶ Laurent-Antoine Pagnerre, editor de ideas republicanas y especializado en obras de temática popular o democrática, rechaza imprimir el libro, pero Tristán consigue sacar adelante la publicación gracias a numerosas aportaciones particulares. En la larga lista de contribuidores, que figura al inicio de la obra, hay pintores, criadas, diputados, lavanderas, abogados, arquitectos, carpinteros o propietarios, y también varios nombres conocidos, entre ellos los de Louis Blanc y Considerant. Aparecido solamente un año antes de la temprana muerte de la autora, este pequeño libro, además del interés que tiene por sí mismo, nos incumbe básicamente por dos motivos. Por un lado, proporciona abundante información sobre las relaciones entre el socialismo y las clases trabajadoras apenas cinco años antes de la revolución del 48. Por otra parte, otorga una importancia decisiva al derecho al trabajo como medio de emancipación social. Está dividido en cuatro partes. La primera está dedicada a la insuficiencia de las sociedades de *compagnonnage* y de ayuda mutua. La segunda gira en torno a los medios para “constituir la clase obrera”. La tercera está centrada en la emancipación de las mujeres. En la cuarta y última parte, la autora se ocupa de cuestiones más prácticas, esbozando un plan de unión universal de los obreros y las obreras.

Vayamos primero con la forma en que Tristán concibe el derecho al trabajo, que está en línea con las ideas de la escuela fourierista:

Al leer la Carta de 1830, sorprende encontrar en ella una grave omisión. Nuestros legisladores constitucionales han olvidado que, previamente a los derechos del hombre y del ciudadano, existe un derecho imperioso, imprescriptible, que prima y domina sobre todos los demás: *el derecho a vivir*. Pues bien, para el pobre obrero que no posee ni tierras, ni casas, ni capitales, ni nada absolutamente más que *sus brazos*, los derechos del hombre y del ciudadano no tienen ningún valor (es más, en este caso se convierten en una amarga burla hacia él) si previamente no se le reconoce *el derecho a vivir*, y, para el obrero, el derecho a vivir es *el derecho al trabajo*, lo *único* que puede darle la posibilidad de *comer*, y, en consecuencia, la posibilidad de vivir (Tristán, 1843: 22-23).

¹⁵⁶ Edición en español a cargo de Yolanda Marco: Tristán (1993).

La clase obrera, dice Tristán, debe centrarse en esta única reclamación: que se asegure su derecho al trabajo. Siguiendo a los fourieristas, hace depender la legitimidad de la propiedad del disfrute efectivo del derecho al trabajo. Hace referencia, en este sentido, al artículo 8 de la Carta de 1830, según el cual: “Todas las propiedades son inviolables, sin otra excepción que las consideradas nacionales, no estableciendo la ley ninguna diferencia entre ellas”. Se va en contra del espíritu de este artículo, dice la autora, si no se le reconoce al obrero la propiedad de sus brazos.

Para la clase obrera, el libre disfrute del derecho de propiedad consiste en el derecho al trabajo. La garantía del mismo reside, a su vez, en la organización del trabajo:

Para que la clase obrera pueda disfrutar con *seguridad* y con *garantías* de su propiedad (como dice el artículo 8), se le debe reconocer *en principio* (y también de forma efectiva) el *libre disfrute* y la garantía de su propiedad. Ahora bien, el ejercicio de este libre disfrute de la propiedad consistiría, para la clase obrera, en poder *utilizar sus brazos* cuando y como quisiera, y para ello debe tener *derecho al trabajo*. En cuanto a la garantía de su propiedad, consiste en una sabia y equitativa organización del trabajo (Tristán, 1843: 23-24).

Estas dos ideas —derecho al trabajo y organización del trabajo— se defienden, dice Tristán, desde posturas muy diferentes. Gustave de Beaumont lo hace en nombre de la caridad cristiana. Blanc, en nombre de la libertad y la igualdad republicanas.¹⁵⁷ Enfantin, el líder de la escuela saint-simoniana, entiende la organización del trabajo como la organización de un ejército industrial.¹⁵⁸ Considerant, en cambio, se apoya en la ciencia: entiende el derecho al trabajo y la organización del trabajo como el único medio a través del cual es posible conseguir la salud de la sociedad. Ha sabido situarse en una posición, dice la autora, desde la que se hace escuchar por los hombres del gobierno.

¹⁵⁷ Blanc no reclama el derecho al trabajo de forma explícita —dice la autora—, pero aprueba la justicia de esta reclamación. Blanc sí propone —continúa— una solución para organizar el trabajo, que a su vez Tristán valora positivamente. Más adelante, durante la Revolución del 48, Blanc conectará sus ideas sobre la organización del trabajo con la consigna, devenida muy popular, del derecho al trabajo.

¹⁵⁸ Tristán, influida por el saint-simonismo en su juventud, critica ahora sin paliativos su deriva autoritaria. Se opone especialmente a Enfantin, a quien acusa de haber destruido la escuela. Le reconoce el mérito haber rehabilitado el trabajo manual, pero se muestra especialmente en contra de su obra más reciente, *Colonisation de l'Algérie* (1843): “¡que la clase más numerosa perezca de miseria y de hambre antes que dejarse *regimentar*, es decir, dejarse cambiar *su libertad* por *la seguridad de la ración!*” (Tristán, 1843: 38).

Tristán es consciente de las dificultades que implicaría el reconocimiento del derecho al trabajo y la implementación de una nueva organización del trabajo: lo primero se considerará un ataque contra el derecho de propiedad, lo segundo contra el derecho a la libertad de mercado.

Pero aún habrá quien diga que lo que pido para la clase obrera es *un imposible*: ¡el derecho al trabajo! Eso nunca se conseguirá. Esta reivindicación, por justa y legal que sea, será considerada como un ataque a la propiedad propiamente dicha (tierras, casas, capitales). En cuanto a la organización del trabajo, será considerada como un ataque al derecho a la libre competencia. Como los que dirigen la máquina gubernamental son propietarios de tierras y de capitales, resulta evidente que jamás consentirán reconocer semejantes derechos a la clase obrera (Tristán, 1843: 24).

La única forma de que la clase obrera pueda reclamar su derecho al trabajo de forma exitosa es que logre, primero, unirse, constituyéndose como una verdadera clase. Enseguida nos ocuparemos de la forma en que la autora traza este plan de Unión obrera, pero antes conviene decir unas palabras sobre el papel que, según Tristán, deben jugar en él las mujeres. Lo hace criticando la forma en que la Iglesia, la legislación y la filosofía consagran y legitiman su condición de subordinación. Como no podemos detenernos en este asunto, destacaré solamente dos cuestiones, que están estrechamente relacionadas con el objeto de este estudio: la elevación social de las clases subalternas a raíz de la Revolución Francesa, y las lecciones que de ello se pueden extraer para la liberación de las mujeres, por un lado, y la remuneración desigual del trabajo en función del sexo, por el otro.

En cuanto a lo primero, dice Tristán:

Antes del 89, ¿qué era el proletario en la sociedad francesa? Un villano [*vilain*], un patán [*manant*], del que se hacía una bestia de carga, sujeta a impuestos y trabajos [*taillable et corvéable*]. Después llegó la revolución del 89 y, de pronto, hete aquí a los sabios entre los sabios proclamando que la *plebe* se llama *pueblo*, que los *villanos* y los *patanes* se llaman *ciudadanos*. Proclamando finalmente, en plena asamblea nacional, los *derechos del hombre*.

El proletario, él, pobre obrero considerado hasta entonces como un *bruto*, quedó muy sorprendido al comprender que *el olvido y el desprecio que se había hecho de sus derechos eran los causantes de las desgracias del mundo*.

¡Oh! Quedó muy sorprendido al comprender que *iba a disfrutar de derechos civiles, políticos y sociales*,¹⁵⁹ y que, en definitiva, se convertía en el *igual* de su antiguo señor y maestro. Su sorpresa aumentó cuando se enteró de que poseía un cerebro absolutamente con la *misma capacidad* que aquel que el príncipe real recibe como herencia. ¡Qué cambio! No obstante, no tardó en darse cuenta de que este *segundo* juicio manifestado sobre la *raza proletaria* era mucho más exacto que el primero (Tristán, 1843: 47-48).

La igualdad en la admisión a los cargos públicos, dice Tristán, demostró el talento de los proletarios. Salieron de entre sus filas sabios, artistas, hombres de Estado y financieros. Todos ellos contribuyeron, en su respectivo campo, a aumentar el esplendor de Francia. La Revolución Francesa ha dejado claro que por las venas de todos corre la misma sangre, y que todas las cabezas son buenas, si se entrenan, para albergar ideas elevadas. Esta igualdad en las facultades no se ha visto correspondida, desgraciadamente, con una igualdad de derechos, especialmente en lo que respecta al derecho a la propiedad o al derecho al trabajo. En cualquier caso, lo que ha ocurrido con los proletarios, dice Tristán, es un buen augurio para las mujeres cuando les llegue su 89.

Por otro lado, Tristán se ocupa brevemente de las condiciones de trabajo de las obreras. En todos los oficios ejercidos por los hombres y las mujeres, señala, a ellas se les paga la mitad del jornal. A veces se dice que es en razón de la mayor fuerza muscular de los hombres, que hace que hagan el doble de trabajo. Sin embargo, en todos los oficios en los que hacen falta dedos diestros y ágiles, como en las imprentas para componer o en la hilatura, las mujeres hacen casi el doble del trabajo que los hombres. Esto no solo es una injusticia para las mujeres, sino que perjudica a los propios hombres. En un sistema de competencia como el actual, el menor salario de las mujeres conduce a la rebaja de los salarios y, finalmente, provoca despidos en cadena: se empieza sustituyendo a los hombres por las mujeres y se acaba sustituyendo a las mujeres por los niños. Dejar pasar una injusticia, dice, engendra miles de ellas. Más adelante, al hablar de la instrucción de las mujeres, vuelve a apelar a los hombres con el mismo argumento. La

¹⁵⁹ Diría que esta es una de las primeras apariciones de la tripartición de los derechos en civiles, políticos y sociales. En cualquier caso, Tristán no desarrolla esta clasificación, por lo que no se puede saber si le asigna un significado distinto a cada grupo, como se hace actualmente, o si, para ella, son expresiones intercambiables.

ley que esclaviza a la mujer, privándola de instrucción, oprime también a los hombres proletarios. La garantía de los derechos de las mujeres es una condición necesaria para asegurar los derechos de todos, porque entre el amo y el esclavo (como ya había dicho Hegel) no puede existir más que fatiga, provocada por el peso de la cadena que los une.

Queda solo explicar en qué consiste el plan proyectado por la autora en el libro. Inicialmente, Tristán se hace eco de algunas obras sobre el *compagnonnage*, escritas por los propios trabajadores, de las que luego hablaremos. Aunque las valora positivamente, considera insuficientes las reformas parciales que allí se proponen. Las ayudas mutuas dentro de cada oficio son necesarias para ayudar a los más necesitados, o a quienes se ven reducidos a la miseria por algún imprevisto o desgracia. Pero aliviar la miseria, dice, no significa destruirla; suavizar el mal no es lo mismo que extirparlo. Solo un plan más ambicioso, que tenga como objetivo una unión general, permitiría situar a la clase obrera en una posición social lo suficientemente fuerte como para reclamar su derecho al trabajo. Afirma a este respecto, dirigiéndose al clero:

Los proletarios no piden *limosna* a los 10 millones de propietarios. No, reclaman el *derecho al trabajo* para, seguros de poder ganar siempre su *pan*, no ser ya envilecidos, degradados por la limosna que los ricos les echan con desdén (Tristán, 1843: 85).

Por otro lado, la autora rechaza la vía insurreccional, en línea con todo el socialismo francés de su tiempo (a excepción del comunismo *à la* Blanqui). La revuelta armada, dice, no hace más que empeorar la situación de los trabajadores, como atestiguan los motines de Lyon y París en 1831 y 1834. Afirma, dirigiéndose a los burgueses:

Quiero que la clase obrera reclame *en nombre del derecho*, para que no le quede ya ningún pretexto para reclamar *en nombre de la fuerza* (Tristán, 1843: 116).

Descartadas las meras reformas parciales en el arcaico *compagnonnage*, y descartada también la vía insurreccional, la única posibilidad de acción legal y legítima que tienen los trabajadores es la Unión universal de los obreros y obreras, sin distinción de oficios. El objetivo de esta Unión es, en primer lugar, constituir la clase obrera, que hoy se encuentra dispersa. La forma de lograrlo es que todos contribuyan al proyecto aportando 2 francos al año. Teniendo en cuenta, dice Tristán, que hay alrededor de 5 millones de

obreros y 2 millones de obreras en Francia, el proyecto podrá contar con un presupuesto inicial de hasta 14 millones de francos.¹⁶⁰ Una vez constituida, la Unión deberá nombrar a un defensor de la clase obrera y pagarle entre 200.000 y 500.000 francos al año, para situarlo en una posición de poder. Los obreros podrán dirigirse entonces al rey, jefe del Estado, para que este proponga a las cámaras una ley que garantice el derecho al trabajo.

Además de esta función de presión política, la principal tarea de la Unión obrera consistirá en construir “palacios” por toda Francia, en los que criar a los hijos, atender a los obreros enfermos y cuidar a los ancianos. Además de los trabajadores dedicados a atender a los habitantes de los palacios, los propios niños y ancianos contribuirían con su trabajo, aunque de forma moderada, al sostenimiento del proyecto. Este trabajo deberá ser más un entretenimiento que una fatiga, y se realizará en función de las capacidades de cada uno. Tristán dice explícitamente que espera que nadie se sienta tentado de desnaturalizar su pensamiento, acusándola de querer hacer, bajo el nombre de palacios, una especie de *workhouses* inglesas.¹⁶¹

Unirse para la realización de una gran obra, precisa la autora, no es lo mismo que *asociarse*. Para unirse no es necesario conocerse, ni tener las mismas opiniones, los mismos gustos o el mismo carácter. La idea sería combinar esta Unión, basada únicamente en una contribución anual común, con las asociaciones de ayuda mutua ya existentes en cada oficio. Una vez constituida, la Unión podría atraer a los 25 millones de trabajadores no propietarios que hay en Francia: artistas, profesores, empleados, pequeños comerciantes, incluso pequeños rentistas; todos aquellos que sufren, en definitiva, las leyes hechas por los grandes propietarios que se sientan en la Cámara.

¹⁶⁰ He optado por traducir *ouvrier* como ‘obrero’, a diferencia de lo que hago todas las apariciones anteriores de la palabra, en las que la traduzco como ‘trabajador’. La razón es que la autora se distancia, y esta es seguramente la principal aportación teórica del libro, del sentido más estrecho en el que se usaba *ouvrier* en la época. De aquí en adelante, hasta el final del texto, utilizaré indistintamente “obreros” y “trabajadores” para hacer referencia a los *ouvriers*.

¹⁶¹ Casas refugio para mendigos, en las que estos eran forzados a trabajar en condiciones muy penosas.

Uno de los aspectos más interesantes y originales del libro de Tristán es la amplitud del público al que va dirigido su proyecto de Unión obrera. No tanto por esos 25 millones de profesionales liberales, pequeños propietarios rurales y pequeños comerciantes que la unión obrera podría atraer una vez constituida (esta pretensión es común a la mayor parte del socialismo francés de la época), sino por la amplitud de la unión obrera propiamente dicha. Tristán define “obreros” como todos aquellos que trabajan con sus manos. Dice explícitamente, además, que incluye en esta categoría a los domésticos, porteros, mozos (*commissionnaires*), labradores (*laboureurs*) y todos aquellos, en definitiva, llamados *gens de peine* (Tristán, 1843: 74).

Como hemos explicado al inicio de este capítulo, en Francia se mantuvo, a lo largo de toda la primera mitad del siglo XIX, la distinción entre los antiguos *compagnons* de los oficios urbanos y los *hommes de peine*, entendiendo que los trabajadores de la gran industria moderna forman parte de este segundo grupo. Generalmente, *ouvriers* eran solamente los primeros; los segundos eran *gros ouvriers*, *gens de bras*, *journaliers*, *prolétaires*. Los obreros que se empiezan a organizar de 1830 en adelante, y especialmente a partir de 1840, que crean periódicos y se politizan de forma progresiva, son los trabajadores de los oficios urbanos. Es con estos con los que entran en contacto los pensadores socialistas de la época. Es evidente que el libro de Flora Tristán está dirigido fundamentalmente a ellos. De ahí la importancia que se otorga al *compagnonnage*, aunque sea para mostrar su insuficiencia. Pero, al mismo tiempo, Tristán incluye en su proyecto a las *gens de peine*, sin hacer distinciones, y en igualdad de condiciones con respecto a los sectores más instruidos y cualificados de la clase obrera.

El mensaje del libro de Tristán es, huelga decirlo, que la unión hace la fuerza. Ya hemos explicado que no se trata de una unión comunitaria, de una armonización de los sentimientos y los intereses de todos, sino simplemente de una aportación común para un proyecto común. Precisamente debido a la modestia de esta unión, su extensión puede ser mayor que la de otros proyectos socialistas. Los fourieristas necesitaban que las combinaciones pasionales entre los miembros de sus falansterios fueran perfectamente armónicas. Los atelieristas se veían a ellos mismos como una aristocracia de la abnegación, que tenía sobre sus espaldas el deber de construir una sociedad mejor.

La misma crítica se le puede hacer a Cabet. Precisamente por ello, y aunque no renunciaran a un discurso universalista, eran proyectos hechos por minorías y dirigidos a minorías. Uno de los grandes méritos del libro de Tristán es romper con esta tendencia a la fragmentación del primer socialismo francés. La clase obrera está formada tanto por los *ouvriers* como por las *gens de peine*, tanto por hombres como por mujeres, tanto por nacionales como por extranjeros.¹⁶²

A veces se ha querido ver en la Unión obrera una prefiguración del Internacionalismo obrero de Marx y Engels. Si se lee atentamente el texto se verá que es una conclusión precipitada. Es cierto que Tristán habla de una Unión *universal* de los obreros y las obreras, pero no es menos cierto que es una organización pensada exclusivamente para Francia. Tristán proyecta una serie de comités de correspondencia en las principales ciudades de Europa, pero los palacios se construirían en suelo francés. El universalismo de la Unión consiste en que están incluidos los desclasados, las mujeres y los extranjeros, en igualdad de condiciones, no en la idea de construir un movimiento obrero transnacional. Es más interesante, en definitiva, valorar el libro por aquello que innova con respecto a lo anterior, más que por aquello que anticipa.

Al final de la obra, Flora anima a los obreros a instruirse y les recomienda, para este fin, una serie de libros. Su recopilación de la literatura social de la época, aunque incompleta, nos interesa especialmente por las obras, poco conocidas, que menciona sobre el *compagnonnage*, y que son buena muestra de la persistencia de este movimiento bien entrado el siglo XIX.

Tristán empieza por los estudios dedicados a denunciar las míseras condiciones de vida de las clases trabajadoras. Considera indispensable *De la misère des classes laborieuses en Angleterre et en France* (1840), de Buret. Se refiere también a *Des classes dangereuses de la population dans les grandes villes et des moyens de les rendre meilleures* (1840), de Frégier. Ya nos hemos referido antes a ambos textos. Tristán menciona también a Villermé, médico y economista, del que hemos hablado a propósito de su conocido *Tableau*. La autora recomienda otro texto: *Des prisons telles qu'elles*

¹⁶² Tristán excluye solamente de sus palacios a aquellos mendigos que se nieguen a trabajar.

sont et telles qu'elles devraient être : par rapport à l'hygiène, à la morale et à la morale politique (1820). De Alexandre Parent du Châtelet, también médico, los obreros pueden leer con provecho *De la Prostitution dans la ville de Paris, considérée sous le rapport de l'hygiène publique, de la morale et de l'administration* (1836). Por último, Tristán destaca *L'Irlande sociale, politique et religieuse* (1839), de Gustave de Beaumont, el compañero de viajes de Tocqueville. El obrero que saque tiempo para leer todo esto tendrá, sin duda, un cuadro muy completo de la situación de la clase a la que pertenece: podrá comparar su suerte con la de los obreros ingleses, y también con los pobres irlandeses; podrá entender, además, el vínculo que existe entre la miseria, el crimen y la prostitución, y darse cuenta de lo inadecuados que son los actuales medios para hacer frente a estos problemas.

Después están los libros de Blanc, *Organisation du travail* (1840), y de Proudhon, *De l'utilité de la célébration du dimanche, considérée sous les rapports de l'hygiène publique, de la morale, des relations de famille et de cité* (1839). Es probable que Tristán no conociese, o que no hubiese leído, el libro de Proudhon sobre la propiedad.

Vienen, por último, los libros de los obreros. Adolphe Boyer, obrero tipógrafo, había publicado *De l'état des ouvriers et de son amélioration par l'organisation du travail* en 1841. Se había suicidado ese mismo año, agobiado por las deudas contraídas y desilusionado por la mala acogida del libro. Por otro lado, están los escritos sobre el *compagnonnage*. Agricol Perdiguier, obrero carpintero, había publicado su conocido *Le Livre du Compagnonnage* en 1839 (la segunda edición, aumentada, es de 1841). Gosset, obrero herrero, acababa de dar a conocer su *Projet tendant à régénérer le compagnonnage sur le Tour de France, soumis à tous les ouvriers* (1842). Pero Tristán recomienda, sobre todo, la obra de Pierre Moreau, obrero cerrajero, que lleva la crítica un paso más allá. Se titula *De la réforme, des abus du Compagnonnage et de l'amélioration du sort des travailleurs* (1843).¹⁶³

¹⁶³ Fragmentos de los dos últimos textos están disponibles en Faure y Rancière (1976: 168-187 y 188-192)

Sorprende que Tristán no incluya en esta lista a las escuelas saint-simoniana y fourierista. La primera ausencia seguramente se debe a la deriva autoritaria de Enfantin, de la que la autora se lamenta en el texto. Con respecto a la obra de Fourier, Tristán dice que esta no ha sido puesta todavía al alcance del pueblo. Aunque no es del todo cierto, porque ciertas ideas fourieristas influyen en el movimiento obrero ya en los años 30, sí es verdad que no es hasta la década de 1840 cuando los fourieristas se encargan de hacer accesible y de divulgar la obra de su maestro, que hasta entonces había permanecido encerrada en un círculo más estrecho. Tristán tampoco menciona a Cabet ni a los atelieristas.

Si hemos reproducido la lista no es porque sea completa, sino porque refleja una considerable separación, en fecha tan tardía como 1843, entre la literatura escrita por los propios trabajadores y aquella que elaboran los teóricos sociales y socialistas, muchos de ellos sin contacto directo con los trabajadores. Esos dos mundos, que habían empezado a juntarse hacia 1840, guardan todavía una distancia considerable entre sí. El desarrollo posterior del movimiento obrero puede inducirnos a transportar a los años 40 del siglo XIX unos esquemas que no sirven para comprender el tipo de estructuras y de pretensiones existentes en aquel momento. Los trabajadores —o una parte considerable de ellos— están más preocupados por la reforma o mejora de sus formas de organización tradicional (el *compagnonnage* y las sociedades de ayuda mutua) que por alcanzar la sociedad ideal predicada por los socialistas.

En lo que respecta al derecho al trabajo —lo mismo puede decirse de los palacios de la Unión obrera—, no cabe duda de que Tristán bebe de las ideas de los fourieristas. De todas formas, su teoría se distingue de la escuela societaria en un punto fundamental: la forma de alcanzar el derecho al trabajo no es apelando a los burgueses, ejerciendo una sutil influencia entre los diputados o haciendo llamamientos al rey, sino constituyendo una Unión de clase. A esto hay que matizar que Tristán sitúa al frente de dicha Unión a un defensor de la clase obrera, que concentraría en sus manos un gran poder. Y también que la Unión, una vez constituida, se dirigiría al rey antes que a las Cámaras. Igual que hacen los fourieristas, la autora combina una propuesta de transformación audaz en el mundo del trabajo con el mantenimiento, en la esfera política, de los mecanismos y jerarquías propios de la institución monárquica. En cualquier caso, y como decíamos, la

combinación del derecho al trabajo con la constitución de una Unión de clase constituye una novedad importante. El derecho al trabajo ya no se invoca solamente para convencer a los déspotas de que sean ilustrados. Ahora forma parte de un plan que, por muy utópico que sea, tiene como objetivo convertir a la clase obrera en una fuerza de presión política, situándola en una posición que impediría a los gobernantes seguir haciendo caso omiso de sus demandas.

9.8. El socialismo de *La Réforme*

El 29 de julio de 1843 comienza su andadura el periódico *La Réforme*.¹⁶⁴ El sector más progresista de este diario, cuya figura principal es Louis Blanc, representa una corriente de pensamiento y acción a la que hemos llamado “socialismo jacobino”. La aportación principal de este socialismo es haber conectado las ideas de los reformadores socialistas con el lenguaje político del ala izquierda de la Revolución Francesa. Si bien los comunistas habían hecho algo parecido en sus periódicos desde 1840, *La Réforme*, publicación diaria y de mayor calidad, será desde muy pronto la verdadera alternativa al republicanismo burgués de *Le National*. Los socialistas jacobinos se distinguen de los comunistas por su talante más reformista, y también por el mayor grado de desarrollo de sus propuestas de carácter social. Ejercen una influencia muy importante en el movimiento obrero de los años 40. Durante los primeros meses de la Revolución de 1848 se convierten, aunque sea en minoría, en una fuerza de gobierno, pero no tardan en ver menguada su influencia. Su pronta derrota es el preludio del curso descendente al que se ve abocada la Revolución.

Pero volvamos a 1843. El objetivo declarado del diario es reunir en torno a un centro común a todas las tendencias del partido democrático, es decir, a todos aquellos que persiguen la realización completa del principio de la soberanía del pueblo. Su punto de partida es la reforma electoral, y su meta el sufragio universal. Esta reforma política, dicen los redactores de la nueva publicación, es una condición necesaria para que se puedan acometer las reformas sociales que necesita Francia.

¹⁶⁴ Sobre *La Réforme*, véase Lanza (2015: 158-167).

Entre el 18 de octubre y el 10 de diciembre de 1843, el editor jefe del periódico, Ferdinand Flocon, estudia la idea del derecho al trabajo en una serie de siete artículos.¹⁶⁵

El primer artículo empieza contando la historia de una mujer que se dedicaba al encordado de sillas. Al ser despedida y no poder pagarse un albergue, se encontró durmiendo en la calle. Una noche fue detenida y condenada a quince días de prisión por vagabundeo. Hace no mucho, dice Flocon para mostrar el agravio comparativo, un gran señor fue condenado a tres días de prisión por haber golpeado al sastre que le reclamaba una deuda. El artículo 1 de la Carta de 1830 dice que todos los franceses son iguales ante la ley, pero es evidente que el tratamiento que el Derecho penal da a los pobres dista mucho del que le da a los ricos.

La mujer, continúa Flocon, dormía encima de la paja, que era su material de trabajo, cuando fue sorprendida por las autoridades. Prueba, dice el periodista, de que quería trabajar, de que si vagabundeaba era debido a la imposibilidad de sufragarse una pensión. Si la mujer hubiera mendigado para poder pagarse una habitación, hubiera corrido el riesgo de ser condenada por mendicidad, cuyas penas son todavía más duras.

Si la sociedad quiere que los individuos trabajen, concluye, debe darle los medios para ello. Debe dar trabajo a aquellos que carecen del mismo. El pobre que muere de hambre no es libre de no pedir un trozo de pan. Si se quiere castigar a alguien, habría que castigar al rico que da la limosna, por favorecer la mendicidad, no al pobre que la pide, constreñido por la necesidad.

El 22 de octubre aparece el segundo artículo de la serie, que es una crítica al sistema de caridad parisino. Flocon afirma que en París hay 65.000 indigentes inscritos en las oficinas de caridad (*bureaux de charité*). La administración calcula que hay otros 15.000 *pauvres honteaux*, pobres avergonzados, que esconden su pobreza y reciben limosna en secreto. Las condiciones de admisión a los talleres, establecidos en el decreto ministerial del 24 de septiembre de 1831, son: tener más de 65 años, tres hijos de menos de doce años o una invalidez que impida trabajar.

¹⁶⁵ El primero de estos textos está firmado con sus iniciales. Se puede suponer que también son suyos los demás, o al menos algunos de ellos, porque tienen el mismo título que el primero, “Le droit au travail”, y porque hacen referencia unos a otros.

El procedimiento para inscribirse en el registro de los talleres no es precisamente sencillo. Hay que esperar al segundo o cuarto miércoles del mes para hacer la solicitud. Hay que esperar, después, a que la comisión se reúna para pronunciarse sobre la admisión o el rechazo. Hay que esperar, en fin, a que llegue el día en que el comisario entrega la limosna, que es una vez al mes, y que consiste en 6-8 libras de pan (3-4 kilos). A las esperas y la escasez de la ayuda, se suma lo engorroso de la solicitud: hay que presentar un certificado en el que consten nombre, apellidos, lugar y fecha de nacimiento, profesión, ingresos diarios, invalidez, lugar y fecha de matrimonio, nombre y sexo de los hijos menores de 12 años, lugar y fecha de nacimiento de cada uno, si están o no vacunados, si van con frecuencia al colegio, etc. No es extraño que, con estos requisitos, haya 15.000 *pauvres honteaux*.

El artículo no pretende atacar a los talleres de caridad, dice Flocon, pero sí mostrar su insuficiencia para dar respuesta a los problemas sociales existentes en la capital. Es un sistema que deja fuera a todos aquellos que no cumplen unos requisitos arbitrarios, y que humilla y agota a quienes sí los cumplen. Si todos somos iguales ante la ley, concluye el texto, es inadmisibles que haya quienes mueren porque la sociedad no se cree obligada a darles pan y trabajo.

El 27 de octubre aparece un nuevo artículo, en el que se hace un repaso de los textos constitucionales desde la Revolución Francesa. Esto nos permitirá recordar algunas de las cosas que explicábamos en el primer capítulo, y compararlas con el siglo XIX. La Declaración de derechos que precede a la Constitución de 1791 afirma que los hombres nacen y permanecen libres en derechos, y que estos derechos son el fin de toda asociación política. Hay una disposición fundamental de la Constitución, recuerda también Flocon, que se compromete al establecimiento de un sistema de asistencia pública, consistente, entre otras cosas, en proporcionar trabajo a los pobres válidos. Flocon pasa entonces a la Declaración de derechos del 93, centrándose en el artículo 21, según el cual la asistencia pública es una deuda sagrada.

Habla también de la Constitución del 95, que, tras enumerar una serie de derechos, dice que los deberes del hombre y del ciudadano derivan de dos principios: no hacer lo que uno no quiere que le hagan, hacer a los demás el bien que uno querría recibir. En la

Constitución de 1799, los derechos del hombre y del ciudadano desaparecen completamente. En la de 1802 se menciona un solo derecho: el derecho al indulto (*droit de faire grâce*), atribuido al primer cónsul. En 1804, en el lugar que antaño ocupaban los derechos del hombre está la proclamación de Napoleón como emperador. Durante los Cien días de Napoleón estuvo en vigor el En el Acte additonnel aux Constitutions de l'Empire, promulgada el 22 de abril 1815. Allí reaparecen, dice Flocon, los derechos del ciudadano. El primero de estos derechos es la igualdad ante la ley (artículo 59), pero se trata de una igualdad ante la ley muy concreta: la igual contribución a los impuestos y la igual admisión a los empleos civiles y militares.

La Carta del 4 de junio de 1814, que es la Constitución en vigor durante la Restauración, declara, en su artículo primero, que “Los franceses son iguales ante la ley, sean cuales sean sus títulos y sus rangos”. Esta disposición, que es parte del “Derecho Público de los franceses”, vuelve a ser el artículo primero de la Carta de 1830. Flocon menciona también los prolegómenos de Luis XVIII a la Carta de 1814, donde el rey manifiesta su deseo de que todos los franceses vivan como hermanos. Se trata, en su opinión, de una vuelta a los principios de la Revolución Francesa. La interpretación es muy forzada, pero tiene interés para entender la importancia que los periodistas de *La Réforme* otorgan a la igualdad ante la ley. Llevado hasta sus últimas consecuencias, este principio equivale al reconocimiento, aunque sea implícito, del discurso de los derechos y de la tríada revolucionaria:

Los derechos del hombre y del ciudadano, desconocidos antes de 1789, proclamados por la Asamblea nacional y la Convención, pisoteados por el despotismo imperial, han sido no obstante la base de la operación por medio de la cual la monarquía ha intentado reconstituirse en 1814. A partir de entonces, el *Derecho al trabajo* ha entrado en la Carta, como se evidencia por el discurso de Luis XVIII que la precede. Cuando declaraba que la Constitución debía tener en cuenta las *nuevas relaciones* que los progresos de las luces había introducido en la *sociedad* desde hacía medio siglo, sin duda quería decir que la *organización social* había sido modificada profundamente desde 1789, y cuando añadía que su mayor deseo era ver a los franceses *vivieran como hermanos*, no hacía otra cosa que proclamar la doctrina de la Constituyente y la Convención. La propia corte le hacía el honor de llamarlo *jacobino*. Así, las nuevas relaciones introducidas en la sociedad en virtud de la Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano, la libertad, la igualdad y la fraternidad, todo esto está implícitamente contenido en esa fórmula sacramental inscrita a la cabeza del

Derecho público de los franceses: ¡Todos los franceses son iguales ante la ley! (*La Réforme*, 27 de octubre de 1843).

El cuarto artículo de la serie, aparecido el 28 de octubre, aborda el derecho al trabajo desde el punto de vista de la justicia, con la pretensión de mostrar que es el primero de los derechos del hombre, “el derecho más natural”. Todo hombre que nace, en tanto que tiene derecho a vivir, crea deberes a la sociedad. Así como las leyes castigan a la madre que niega la leche a su hijo, la sociedad, que es la madre común de todos los hombres, no puede sustraerse a sus deberes, y debe asegurar los medios de existencia a todo individuo que viva en su seno. Los castigos a la ociosidad, el vagabundeo y la mendicidad solo son coherentes si la sociedad da a todos sus miembros los medios de vivir trabajando. Desgraciadamente, dice Flocon, el derecho al trabajo, a pesar de estar implícitamente reconocido en la Carta, es negado por la legislación ordinaria. La igualdad ante la ley proclamada por la ley fundamental no es una igualdad real.

Al día siguiente se retoma la cuestión, en el quinto artículo de la serie. Los conservadores afirman que hay igualdad, dice Flocon, porque la carrera está abierta a todos: todos pueden demostrar sus talentos y subir puestos en la escala social. No hay castas, no hay privilegios de nacimiento, como sucedía antes de 1789. Sin duda lo tienen más fácil los hijos cuyos padres tienen una buena posición, pero eso es también una justa recompensa al trabajo. La miseria, en definitiva, no es más que el castigo merecido al vicio o a la pereza.

Flocon responde a los conservadores recordando un acontecimiento histórico reciente: la insurrección de Lyon de 1831. El 29 de noviembre, ya finalizada la revuelta, el gobierno publica en el *Moniteur* una declaración en la que insta a reflexionar sobre las causas sociales de un evento tan deplorable. Señala dos causas principales: la primera, el deterioro de la moral pública, por la expansión de doctrinas subversivas; la segunda, una economía política enteramente nueva, cuyos efectos no son todavía calculables. Corresponde a los legisladores, con calma, tomar las medidas oportunas. Flocon dice que, más de diez años después, estas medidas no han llegado. Quienes niegan la miseria (economistas y conservadores) y quienes la consideran una necesidad fatal (escuela doctrinaria) son o bien crueles o bien insensatos. Es una irresponsabilidad seguir sin hacer nada mientras el pueblo sufre en silencio. La sociedad, concluye, no puede

limitarse a una igualdad negativa ante la ley, tiene que dar verdaderas oportunidades a todos.

El artículo del 10 noviembre retoma el estilo más empírico de los dos primeros artículos. Los obreros libres, explica Flocon, tienen que sufrir la competencia, especialmente en invierno, de los soldados. Estos se pueden contentar con salarios más bajos, pues están alimentados, vestidos y alojados por cuenta del Estado. Lo mismo sucede con los trabajos que realizan los presos. Se trata de dos formas de competencia a las que los trabajadores ordinarios no pueden hacer frente. El autor cita entonces el edicto de Turgot y dice que allí se reconoce ya el derecho al trabajo. El problema es que este reconocimiento formal, hecho contra los abusos de los gremios, ha dejado incompleta la tarea, creando nuevos abusos: al abandonar el salario a la competencia ha hecho “libre” al trabajador... libre de morir de hambre. Es necesario completar el derecho al trabajo de 1776, se sugiere de forma implícita, con medidas capaces de solventar los problemas causados por la libre competencia.

Un mes más tarde, el 10 diciembre, se retoma el hilo del artículo del 29 de octubre. Flocon se reafirma en que el derecho al trabajo está implícitamente reconocido en todas las constituciones posteriores a 1789. La tarea es ahora trasladarlo a las leyes orgánicas, desarrollarlo jurídicamente. La reforma debe afectar también al Código penal, que castiga la mendicidad, el vagabundeo y las coaliciones de trabajadores. De no acometerse estos cambios, se le podría decir a la legislación: creas miseria y castigas la mendicidad, no das cobijo a quienes carecen de asilo y castigas el vagabundeo, proteges la asociación de los capitales y castigas la coalición de los trabajadores. En definitiva: no respetas el principio de la igualdad ante la ley.

Flocon pasa a ocuparse entonces del censo electoral. El resultado del sufragio censitario existente en Francia es que la ley hecha por el rico está necesariamente hecha en provecho del rico. Así las cosas, las cuestiones políticas con inseparables de las sociales:

Cuando nosotros reclamamos la reforma electoral, somos consecuentes con nuestras doctrinas sociales; cuando nuestros adversarios la rechazan, son a su vez consecuentes con ellos mismos (*La Réforme*, 10 de diciembre de 1843).

Eso no quiere decir, de todas formas, que todo deba aplazarse hasta después de conseguirse la mencionada reforma. A la espera de las reformas políticas, las reformas sociales son cada vez más necesarias. El pauperismo avanza por toda Europa, la miseria se vuelve endémica. La única forma solucionar la cuestión social es una buena organización del trabajo, un sistema que no cause los desórdenes y las injusticias provocados por el actual.

El artículo finaliza poniendo como ejemplo de convivencia entre clases sociales lo sucedido recientemente en la industria de la imprenta de París. Para solucionar un conflicto salarial que venía arrastrándose desde hacía años, se decide crear una comisión, formada por maestros y trabajadores a partes iguales. Finalmente se acuerda una tarifa salarial entre 48 maestros y los distintos compositores tipográficos. Unos y otros adoptan, como divisa común, el lema “Unión y fraternidad”.

9.9. Blanc y Lamartine

Más allá de esta serie sobre el derecho al trabajo, hay otros artículos publicados en *La Réforme* —ese mismo año— que también nos interesa examinar. El 6 de noviembre de 1843, aparece un texto titulado “De la verdadera condición del trabajo, y de sus efectos sobre el individuo y la sociedad”. El redactor empieza haciéndose eco de una frase pronunciada por Guizot: “hay que controlar al hombre a través del trabajo”. Decir que hay que controlar (*mâter*) al hombre a través del trabajo, dice el autor, supone declarar que el trabajo debe ser necesariamente una pena. Nosotros, desde el diario *La Réforme*, decimos que el trabajo es un medio. Ninguna sociedad puede vivir si no tiene un objetivo a realizar, en el cual concentra sus fuerzas y su genio. Dentro de este objetivo general, cada individuo tiene su objetivo particular, que es su esperanza, su punto de concentración, su vida. El trabajo es el medio insoslayable para alcanzar ambas formas de progreso.

Quienes gobiernan actualmente dejan subsistir la esclavitud en las colonias, y reducen a los trabajadores a bestias de carga. Esto responde al interés material de un pequeño número de hombres a los que la riqueza ha creado un objetivo aparte, distinto del objetivo general de la sociedad. Estos hombres, que poseen los instrumentos de trabajo,

están presos de un instinto miedoso, y no dudan en mitigar la actividad pública si esta no marcha por la vía especial donde ellos quieren dirigirla.

El trabajo, insisten desde *La Réforme*, es, bajo todas sus formas, el medio a través del cual una sociedad realiza su objetivo y cumple su destino. Si suponemos una sociedad bien organizada, lo que quiere decir una sociedad en la que el trabajo es efectivamente un medio apropiado para alcanzar el objetivo común, y no una prerrogativa en manos de una minoría privilegiada, entonces el trabajo social produce, por sí solo, una sucesión de buenos efectos individuales en beneficio del trabajador. En esta situación, el propio desempeño de la actividad laboral mejora al hombre, y otro tanto sucede con los frutos de dicha actividad: el desarrollo de su tarea o función permite adquirir al trabajador una mayor aptitud, por un lado, y le proporciona un mayor bienestar material, recompensa legítima de dicha aptitud, por el otro. Estos dos progresos, el desarrollo de la persona y el bienestar individual, se pueden concebir de forma separada, pero en realidad —al menos en una sociedad bien organizada, en la que el trabajo está al servicio del bien común— están estrechamente conectados.

El 24 de noviembre se publica un artículo titulado “La alta y la baja política”. Aunque no trate directamente cuestiones sociales, este texto ayuda a entender la gran distancia que existe, durante la Monarquía de julio, entre las clases gobernantes y el resto de los ciudadanos. Esta circunstancia hace que las cuestiones sociales queden al margen de la política oficial, y además convierte toda reivindicación política hecha en nombre de los de abajo, al menos en cierto sentido, en una cuestión social. De la misma forma que en todos los países civilizados existe, dice el texto, una gran sociedad y otra pequeña, una clase que se llama alta y otra que se llama baja o inferior, hay igualmente dos políticas, la alta política, la de los salones, y la política vulgar, pequeña y baja, la de la gente pequeña, la de la masa nacional. Esta segunda está proscrita por los escritores respetables, bajo el nombre de utopía, teoría nebulosa, política humanitaria y social. Su descrédito es grande en el mundo parlamentario, en ese mundo superior que es el *pays légal*. A pesar de ello, dicen los periodistas, tenemos derecho a despertar esas desgraciadas cuestiones sociales que no interesan a nadie en Francia... excepto, añaden irónicamente, a los 32 millones de trabajadores que satisfacen las necesidades de los hombres de ocio. Ellos se encargarán de hablar de esos asuntos, al menos hasta que

inicie la próxima sesión parlamentaria. Silencio al utopista, silencio a la pequeña política, se dirá entonces: la política de intrigas tiene la palabra.

El mes anterior se había producido una polémica entre *La Réforme* y Lamartine, que anticipa las desavenencias que tendrán lugar en el 48 entre republicanos moderados y republicanos democráticos. El 20 de octubre se publica un artículo titulado “La Constituyente y la Convención”, escrito, con toda seguridad, por Louis Blanc. El autor interpela a Lamartine, refiriéndose a un discurso en el que el poeta hablaba sobre el papel a jugar por la oposición. Reclamaba allí una vuelta a los principios de 1789, a fin de hacer frente a las políticas del ministro Guizot. La respuesta de Blanc es un ejemplo magnífico de análisis histórico al servicio del presente, sin dejar por ello de ser un examen riguroso.

La Asamblea constituyente, dice, solo tenía en mente el interés de esa clase de hombres que, dotados de riqueza o seguros de su educación, aspiraban a la soberanía del dinero o del mérito. La acción de esta Asamblea supuso el ascenso al poder de la clase media, el triunfo de ese tercer estado que no era todo, como decía Sieyès, sino simplemente una nueva aristocracia, por mucho que fuera más amplia. Estaba compuesta de mercaderes, abogados, médicos, literatos, curas descontentos, nobles venidos a menos... Después de haber destruido los viejos abusos y privilegios, esta aristocracia hizo uso de otros nuevos. No debe olvidarse, dice Blanc, que si pudo hacer la Revolución y mantenerla fue gracias a que tenía detrás, empujando, a la masa del pueblo francés. El diezmo se suprimió, por ejemplo, porque los campesinos habían quemado antes los archivos señoriales.

La única asamblea que tuvo realmente en cuenta al pueblo fue la Convención. Desgraciadamente, todas sus energías fueron absorbidas por el combate. Blanc afirma rotundamente que debe evitarse, ante todo, el inicio de una lucha como esa. Pero eso no debe impedir ver la semilla plantada entonces, cuyos frutos ha llegado el momento de recoger. Hay que estudiar y desarrollar sus tendencias, como la propia Convención lo habría hecho si hubiera vencido. Que cada uno permanezca, dice solemnemente, en la línea que la historia ha trazado para él. Dejemos que Guizot glorifique en la tribuna los dogmas de la Asamblea Constituyente, que inventó los ciudadanos pasivos, igual que

hoy se inventa el *pays légal*. El liberal doctrinario no es más que el copista inteligente de los diputados del tercer estado. La oposición, si quiere ser realmente tal, debe saber estar a la altura de la Convención, y no simplemente de la Revolución, como pretende Lamartine.

Al poco tiempo, Lamartine contesta a Blanc desde *Le Bien Public*. Dice que no se le ha entendido correctamente, que en ningún caso pretendía quedarse estancado en el 89. La Revolución Francesa, afirma, fue primero libertad, y después fue igualdad... lo tercero, que todavía está por hacer, es la caridad. La Constituyente representa los principios de la Revolución, la Convención su cólera... la Monarquía de julio, si persevera, puede llegar a ser su arrepentimiento.

La contrarréplica de Blanc aparece en el número del 30 de octubre de *La Réforme*. El mérito de la revolución del 89 está en aquello que ha destruido, dice el joven periodista. Aquello que ha construido es lo que nosotros, a su vez, tenemos que destruir. La revolución del 89 se encontró la unidad política en la monarquía absoluta, la unidad económica en los gremios, la unidad religiosa en la represión de las conciencias. ¿Qué hizo? Estableció el equilibrio de poderes, decretó la competencia anárquica, preparó el ateísmo de la ley. ¿Qué debería haber hecho, para servir a la democracia? Debería haber constituido la unidad en beneficio de todos, en lugar de proclamar el individualismo en beneficio de los más ricos y de los más fuertes. Debería haber reemplazado la monarquía absoluta por el gobierno de la asamblea, los gremios por la asociación económica, el despotismo religioso por un sentimiento elevado de la Divinidad.

La Constituyente ha realizado la libertad, dice el periódico de Lamartine. No es nuestra opinión, afirma Blanc desde *La Réforme*. Ha realizado la libertad de aquellos que estaban en grado de usarla, pero no la libertad de los demás. Ha realizado la libertad de todo propietario de los instrumentos de trabajo, pero a aquellos a quienes les faltan estos instrumentos les ha puesto a merced del azar, es decir, a la discreción del rico. Les ha abandonado a la libertad del desempleo, que es la tiranía del hambre. Sin igualdad, la libertad es una farsa, es un garrote en manos de un gigante que lucha contra un hombre desarmado.

La revolución de 1789 no ha sido, al menos desde el punto de vista orgánico, la gran fecha original de la revolución francesa. Hay dos revoluciones, no solamente distintas, sino opuestas. Una parte del derecho individual absoluto, la otra parte del derecho social. La una corona a la clase media, la otra hace suya la causa del pueblo. La una se llama Asamblea constituyente, la otra Convención. Estos dos parlamentos son el ejemplo de un duelo terrible que se libró, a finales del siglo XVIII, entre el genio liberal y el genio democrático. Finalizada la Revolución, Napoleón puso a un lado a los dos luchadores, ocupando él el campo de batalla. Con Napoleón derrotado, el genio liberal recuperó su posición, en la que sigue reinando. El genio democrático sufre y combate.

La Convención no fue una Constituyente en cólera, como piensa Lamartine. Fue una Asamblea en cólera contra la Constituyente. Es decir: es falso que la Convención no haya aportado ningún nuevo principio, que se haya limitado a exagerar los principios de la Constituyente, que no haya hecho otra cosa que extralimitarse en la aplicación de un programa preexistente. Nada de eso: la Convención es la respuesta a aquello que la Constituyente dejó sin construir.

Blanc termina el artículo de forma conciliadora, como es su costumbre. Se trata simplemente de una discusión histórica, dice, porque el fin del partido de Lamartine y el de *La Réforme* es compartido. Ahora bien, la meta es la misma siempre que a esa caridad de la que habla Lamartine se le añade toda la energía del sentimiento fraternal. Siempre que se reconozca a la democracia, en definitiva, sus tres nombres gloriosos: libertad, igualdad, fraternidad.

9.10. El manifiesto de *La Démocratie pacifique*

En 1843, los fourieristas deciden transformar *La Phalange* en un periódico de periodicidad diaria y temática generalista, a fin de atraer un mayor número de lectores. El nombre elegido para esta nueva etapa es *La Démocratie pacifique. Journal des intérêts des gouvernements et des peuples*.¹⁶⁶ A la derecha del título figura la consigna “Droit au travail, libre examen, élection”, que es el corolario del lema que aparece a la

¹⁶⁶ Sobre *La Démocratie pacifique*, véase Desmars (2015: 190-202).

izquierda: “Unité sociale, religieuse et politique”. En los primeros números, en el encabezado pueden leerse, además, otros dos pares de eslóganes. “Progreso social sin revoluciones”, gracias a la “Organización de la industria”. “Riqueza general; realización del orden, la justicia y la libertad”, a través de la “Asociación voluntaria del capital, del trabajo y del talento”.

En el primer número del nuevo diario, aparecido el 1 de agosto, se publica un extenso “Manifiesto político y social de la democracia pacífica”, firmado por Victor Considerant. El Derecho democrático que rige en el nuevo orden, inaugurado en 1789, sustituye al Derecho aristocrático del orden feudal, empieza afirmando el texto. Este nuevo Derecho consiste en la igualdad ante la ley. Lo ha traído una Revolución, pero no debe pensarse que es un principio revolucionario: puede profundizarse en él por medios pacíficos.

En el nuevo orden hay democracia de derecho, pero aristocracia de hecho. Existe una nueva feudalidad industrial y financiera, debido a la competencia anárquica. Los trabajadores ya no sufren una servidumbre personal y directa, pero sí una servidumbre colectiva e indirecta. Hay una tendencia irrefrenable a la división de la sociedad en dos clases: la minoría que posee todo y la mayoría que no posee nada. Existen dos posibles soluciones a este problema. La primera es la comunidad de bienes, que es un principio revolucionario. Consiste en negar la propiedad privada, en quitarle a los ricos en beneficio de los pobres. Es una fórmula muy simple, fácil de entender, pero equivocada. La segunda solución es reconocer el derecho al trabajo y organizar la industria en base a la asociación voluntaria de capital, trabajo y talento. Esta segunda vía es la única forma de evitar la revolución social, que ya se ha manifestado en Lyon al grito de ¡vivir trabajando o morir combatiendo!, y que fomentan aquellos que exclaman ¡la tierra para los trabajadores!

Alcanzar esta organización, dice Considerant, es la gran tarea de la democracia moderna. ¿Pero qué es exactamente la democracia? En primer lugar, es el propio espíritu de la época el que es democrático. Aunque no haya sido realizada en la práctica de forma completa, nadie se opone a ella desde un punto de vista teórico. Los propios legitimistas son, en cierto sentido, democráticos. En cualquier caso, centrándose en los

demócratas propiamente dichos, Considerant los divide en tres tendencias fundamentales: democracia retrógrada, que tiene una opinión revolucionaria; democracia inmovilista, representada por la opinión doctrinaria; democracia progresiva, representada por la opinión pacífica y organizativa.

Cada vez más, prosigue el manifiesto, se tiende a oponer las cuestiones políticas a las cuestiones sociales. Las cuestiones políticas comprenden las relaciones entre el pueblo y el gobierno, o entre los diferentes gobiernos entre sí. Las cuestiones sociales tienen que ver con el estado, la naturaleza y la economía de la sociedad, con las relaciones entre las clases, con la constitución de la propiedad y de la industria, y con el desarrollo del bienestar y de las luces: abarcan, en definitiva, las relaciones de los hombres y de los pueblos entre sí, independientemente de las formas diversas y pasajeras de los gobiernos. Desde 1789, los esfuerzos del espíritu democrático moderno se han conducido, casi exclusivamente, al terreno político. En el orden social, se ha destruido lo viejo, sin reemplazarlo por algo nuevo. Ahora, con la igualdad ante la ley ya lograda, son las cuestiones sociales las que deben pasar a un primer plano.

Considerant retoma entonces la clasificación tripartida anteriormente anunciada. Aparte de la democracia inmovilista de Guizot,¹⁶⁷ que no acepta la mencionada transformación, dentro de la escuela doctrinaria hay un sector más progresista, representado por Thiers. Por otro lado, la democracia retrógrada o revolucionaria se divide entre los políticos y los socialistas. Los primeros están representados por el periódico *Le National*, y están poco interesados en cuestiones sociales. Dentro de los segundos existen varias tendencias, pero todos ellos van, de una u otra forma, en contra de la propiedad. De un lado owenistas y comunistas icarianos; del otro cartistas y comunistas babuvistas. También los saint-simonianos, en la medida en que pretenden suprimir la herencia.

Por último, la democracia progresiva, que es la defendida por la escuela societaria. Se caracteriza por una reforma social profunda, aunque compatible con el derecho de propiedad, y por el moderantismo en el plano político. Como queda claro un poco más

¹⁶⁷ Sobre el inmovilismo del gobierno y la monotonía de la vida parlamentaria antes del 48, véase Tocqueville (2016: 27-37). Más generalmente, sobre el “aburrimiento” durante la Monarquía de julio, véase Lesmes (2018).

adelante, *La Démocratie pacifique*, que pretende ser el vocero de esta tercera rama de la democracia, es un periódico monárquico. Es un prejuicio grosero, dice Considerant, creer que la monarquía constitucional es incompatible con el principio democrático. Los fourieristas, ya lo hemos visto más arriba, no son partidarios, en esa época, del sufragio universal, a pesar de que sí aboguen por una mejora del sistema electoral.

Democracia, dicen los fourieristas para distanciarse de la concepción clásica de este concepto, no significa gobierno de la sociedad por las clases inferiores, sino gobierno y organización de la sociedad en el interés de todos, por la intervención jerárquica de un número creciente de ciudadanos a medida que avanzan los grados del desarrollo social. El pueblo no es una clase, es la totalidad, y el gobierno no es la acción ciega y desordenada de los incapaces, sino la acción inteligente y unitaria de los capaces.

La democracia es la palabra con la que se designa el espíritu del siglo, que tiende de forma progresiva a la igualdad. Los partidos revolucionarios hacen de la democracia una bandera de guerra. Hay que quitarles esa arma, dice el autor del manifiesto. El lema del diario es “Unidad y fraternidad”, palabra de Cristo. Considerant explica, entonces, en qué consisten la unidad religiosa, social y política que aparecen al lado del título del periódico. A nosotros nos interesa especialmente la forma en que el líder fourierista entiende la unidad social. Esta no puede ser libremente consentida y sostenida por todos, dice, sino a través de un sistema social que satisfaga los intereses de todas las clases. Las clases propietarias están interesadas en defender el orden, porque tienen mucho que perder con el desorden. Quieren que la sociedad proteja su derecho, y es normal y legítimo que así sea. Ahora bien: la protección de este interés debe extenderse al derecho al trabajo, que es la única propiedad de las masas. El reconocimiento y garantía de los derechos a la propiedad y al trabajo son la única forma de alcanzar, en definitiva, la unidad de las clases en el seno de la nación.

9.11. *L’Atelier* y los derechos del trabajo

En marzo de 1844, se publica en *L’Atelier* un artículo titulado “El derecho al trabajo y el derecho del trabajo”. El texto empieza destacando la novedad de la expresión:

La *organización del trabajo* era una fórmula usada; era necesario encontrarle una de recambio, y que no fuera menos efectiva. Los demócratas pacíficos han encontrado el *derecho al trabajo* y, para nuestra sorpresa, esta fórmula nueva hace fortuna entre muchos escritores de la democracia no pacífica (*L'Atelier*, 1978, marzo de 1844).

Los demócratas pacíficos son, como queda claro a la luz de lo dicho, los fourieristas. Recordemos que, según el manifiesto de Considerant, aparecido en agosto de 1843, la garantía del derecho al trabajo es el principal objetivo de los fourieristas en el terreno social. No cabe duda, por otro lado, que los escritores de la democracia no pacífica son los republicanos del recién creado periódico *La Réforme*. Recordemos que, en el otoño de 1843, Flocon había escrito una serie de artículos sobre el derecho al trabajo. Si son llamados demócratas no pacíficos no es porque hablen de la necesidad de un levantamiento violento, sino simplemente por oposición a los representantes de la democracia pacífica, y también por su especial vinculación a las ideas y al discurso de la Revolución Francesa.

Los atelieristas no están nada entusiasmados con este nuevo derecho, tan de moda:

‘Los trabajadores [*ouvriers*] tienen derecho al trabajo’; tal es hoy en día la palabra de orden de multitud de personas que no quieren ese derecho para sí mismas. Esto nos hace recordar una caricatura bien conocida, en la que se ve a un cabo aleccionando del siguiente modo a un recluta: ‘Patriota [*Chauvin*], escucha a tu cabo, que te quiere bien: verás, hijo mío, tienes derecho a comerte un marrón [*tu as le droit de faire ta corvée*]; ni el mismísimo ministro tiene derecho a impedírtelo’. De la misma manera, nosotros tenemos el incontestable derecho de comernos un marrón [*faire notre corvée*] (*L'Atelier*, 1978, marzo de 1844).

No cabe duda de que el tono irónico de los trabajadores de *L'Atelier* se debe, en buena medida, a que los fourieristas entienden el derecho al trabajo no como un derecho universal, sino como el complemento del derecho de propiedad: no es un derecho dirigido a todos, sino una forma de volver legítima la propiedad de los ricos. Los mayores defensores del derecho al trabajo no se piensan a sí mismos como receptores de ese derecho. Eso hace sospechar que no estamos ante un verdadero derecho, sino ante un acto de caridad. Un tipo de caridad, además, extrañamente fatigoso y sacrificado para el que la recibe.

Sin embargo, hay personas que parecen creer que este derecho nos está siendo negado. ¡Error profundo! Nadie nos niega el derecho de alimentar a la sociedad; el derecho que se nos niega, indirectamente, es el de ser alimentados.

Porque, si nos tomamos en serio la situación actual, podemos decir que todo trabajador [*travailleur*] podría encontrar una ocupación en cualquier momento, si quisiera entregar su trabajo a precio de ganga [*à vil prix*]; porque, además de que siempre hay empresarios dispuestos a aprovecharse de la miseria [*dénûment*] del trabajador, este último, si quisiera desempeñar un trabajo cualquiera, aunque fuera al precio de 10 céntimos por día, ciertamente conseguiría ejercer, lo repetimos, eso que se llama su ‘derecho al trabajo’ (*L’Atelier*, 1978, marzo de 1844).

Si el trabajo contenido en la expresión “derecho al trabajo” es el trabajo asalariado, en el que existe una relación jerárquica entre empleadores y empleados, entonces no tiene sentido reclamarlo. Siempre que, por el lado de la oferta, los trabajadores estén dispuestos a rebajarse el precio lo suficiente, el lado de la demanda les permitirá ejercer su curioso derecho a deslomarse en pro del aumento de la riqueza nacional. Vistas así las cosas, no parece que el problema esté en el no reconocimiento del derecho al trabajo, sino más bien en la negación del derecho a una existencia digna, a través de las coacciones indirectas del hambre y del desempleo.

‘Pero no es así como nosotros lo entendemos’, exclamaron. ‘Nosotros queremos el derecho a un trabajo que haga vivir al trabajador’. ¡Ah, es así como vosotros lo entendéis, queridos señores! ¿Y qué? Vuestra fórmula es absolutamente insignificante: es *el derecho del trabajo* lo que debéis reclamar.

Démonos cuenta de lo siguiente: el derecho *al* trabajo, reclamado por ciertos demócratas de la clase acomodada [*aisé*], no conduce en absoluto al derecho *del* trabajo, mientras que este último conduce necesariamente a dar satisfacción al primero (*L’Atelier*, 1978, marzo de 1844).

El derecho del trabajo del que habla *L’Atelier* no se corresponde con lo que actualmente se entiende por Derecho del trabajo o Derecho laboral. Se trata, como enseguida veremos, del derecho a los frutos del trabajo. El derecho del trabajo, así entendido, es condición suficiente, dicen los atelieristas, para garantizar el derecho al trabajo. Dicho de otra manera: el derecho al trabajo está, según los periodistas obreros, incluido en la idea más amplia del derecho del trabajo.

En efecto, no es imposible dar ocupación y hacer vivir, mal que bien, a toda la clase trabajadora [*clase ouvrière*], sin que por ello dicha clase deje de ser mantenida en la inferioridad. Asegurar el derecho a un trabajo aceptablemente retribuido realizaría el interés, bien entendido, de las llamadas clases superiores. Así pues, la fórmula en cuestión encuentra mejor acomodo en boca de un aristócrata que de un demócrata.

El *derecho del trabajo* comporta una idea mucho más amplia, mucho más radical y benéfica [*bienfaisante*]. Aquí, en efecto, el trabajo ya no es considerado como un derecho, sino como un deber, al cual le corresponde un derecho proporcional. ‘Quien no quiera trabajar no debe comer’ o, dándole la vuelta al gran precepto del apóstol: ‘Los derechos sociales pertenecen solamente a aquellos que cumplen con sus deberes’. Tal es la idea contenida en estas palabras: *los derechos del trabajo* (*L’Atelier*, 1978, marzo de 1844).

El trabajo, viene a decir *L’Atelier*, no es una recompensa, sino una necesidad; no es un derecho, sino un deber insoslayable. El problema de la sociedad moderna es que a este deber no se ve correspondido o recompensado con los derechos o beneficios correspondientes: los obreros trabajan, pero no viven bien; los capitalistas no trabajan, pero nadan en la abundancia. El derecho al trabajo puede ser un buen medio para evitar las revoluciones sociales: si los burgueses no fueran tan egoístas o cortoplacistas, verían que reconocerlo y garantizarlo aumentaría la paz social e iría, en definitiva, en su propio beneficio. Pero el derecho del trabajo es otra cosa: son los legítimos derechos que los trabajadores se han ganado gracias a su esfuerzo, que se merecen como recompensa a su sudor. El primero es un derecho centrado en los no propietarios, y que tiene como objetivo legitimar las desigualdades de propiedad. El segundo es un derecho universal, y que pretende deslegitimar cualquier clase de propiedad no basada en el trabajo personal.

El *derecho del trabajo* contiene al *derecho al trabajo*; porque sería absurdo pensar que, cuando uno honra el trabajo, como debe ser, sea posible que no encuentre ocupación (*L’Atelier*, 1978, marzo de 1844).

Esta es seguramente la frase más oscura del artículo. Cabe interpretarla del siguiente modo. Una vez reconocido universalmente que el deber de trabajar tiene que ir acompañado de su correspondiente recompensa, y siempre que uno no pretenda eludir dicho deber, entonces desaparece el problema al que quiere dar respuesta el derecho al trabajo. Es decir: en una sociedad en la que todas los beneficios sociales se reparten en

función del trabajo, el problema de quienes ofrecen su trabajo sin encontrar demandante se soluciona por sí solo. Se soluciona porque se produce un cambio de lógica. Ahora ya nadie ofrece ni demanda nada. Todos trabajan, y reciben una justa recompensa por su trabajo.

El derecho al trabajo no excluye, en absoluto, la idea de explotación; el derecho del trabajo, al contrario, la excluye positivamente.

Creemos que estas reflexiones bastarán para hacer comprender la esterilidad de la fórmula que hemos atacado, y que no se habría creado si las personas que se sirven de ella estudiaran de forma un poco más seria las grandes cuestiones económicas que están a la orden del día» (*L'Atelier*, 1978, marzo de 1844).

La solución a estas graves cuestiones económicas pasa, para los atelieristas, por la asociación de los trabajadores entre sí. En la asociación, como queda claro en otros artículos del periódico, la propiedad es de dos tipos. Los instrumentos de trabajo constituyen el fondo social: son propiedad común, indivisible e inalienable de la asociación. Los frutos del trabajo son propiedad individual de cada asociado. El periódico de Carbon incluye aquí, además del salario cotidiano, la parte de los beneficios que vuelven anualmente a cada asociado, y sobre los cuales tiene plena propiedad y libre disposición. Los atelieristas entienden esta asociación como la sustitución, en el interior del taller, del estado despótico por el estado democrático.

Este radicalismo social se combina con una postura conservadora desde el punto de vista de los valores morales y religiosos: preservación de la fe religiosa, observancia moral, amor a la patria y respeto a la familia y a la propiedad. Otra nota característica del socialismo cristiano de *L'Atelier* es la insistencia en que la nueva sociedad solamente podrá alcanzarse tras un proceso pacífico, muy difícil y muy dilatado en el tiempo. No confían en que el Estado pueda contribuir a alcanzar una profunda reforma social, y polemizan en este aspecto con las ideas de Blanc. Creen, en cambio, en una aristocracia de la abnegación, en la militancia de los hombres del deber, que, a través del ejemplo, pueden ir construyendo una sociedad mejor. Es un socialismo de artesanos, que oponen su virtuosismo y su buen hacer a una clase burguesa egoísta y materialista. Sus textos son un canto a la honradez, el compañerismo, la laboriosidad y la

morigeración. Como señala Díez Rodríguez (2016: 65), el espíritu de su periódico puede resumirse en la frase: “La humanidad es la obrera de Dios”.

9.12. El artículo de Lamartine

En diciembre de 1844, Lamartine publica en su periódico *Le Bien Public* un artículo titulado “Du droit au travail et de l’organisation du travail”. Afirma, con su característico estilo exagerado:

Hay dos expresiones [*mots*] que, en este momento, sacuden los cimientos de la sociedad, la familia y la propiedad; dos expresiones que hacen temblar de miedo o de esperanza a los propietarios y a los proletarios, a quienes poseen y a quienes trabajan, a quienes pagan y a quienes son pagados. Estas dos expresiones son *el derecho al trabajo y la organización del trabajo*. Se escriben volúmenes, se redactan periódicos, se forman asociaciones, se crean incluso religiones en base a estos dos textos (Lamartine, 1865, segunda serie, 4: 104).

La sociedad se compone de dos clases principales, que se necesitan mutuamente: los que poseen capital y los que lo fecundan. Entre capital y trabajo hay una clase intermedia, la de los “fabricantes o comerciantes”, que hacen posible la unión de las otras dos. Según Lamartine, las relaciones entre estas tres clases deben estar regidas por una legislación tanto moral como material, es decir, por normas que tengan en cuenta tanto la equidad como el interés pecuniario. La competencia es, en su opinión, la garantía de que se cumpla esta doble legislación:

¿Pueden el Estado o el gobierno intervenir en las relaciones libres entre estas tres clases, aparte de por su derecho de policía y de protección de los intereses legítimos de todos? No. ¿Debe el Estado reconocer el derecho al trabajo y organizar el trabajo? Examinemos y distingamos (Lamartine, segunda serie, 4, 1865: 106).

Lamartine distingue entre dos escuelas de economía política. La primera, nacida en Inglaterra, es “materialista”: trata a los hombres como cantidades inertes y habla en cifras, intentando evitar que un sentimiento o una idea moral se introduzcan en sus sistemas:

Abandonando todo sin misericordia y sin entrañas a la *competencia*, esa providencia del egoísmo, les dice a los proletarios: ¡*Trabajad!* —Pero no

encontramos trabajo. —¡Vaya, entonces morid! Si no aportáis nada, no tenéis derecho a vivir (Lamartine, 1865, segunda serie, 4: 106-107).

La otra escuela, cuyo origen cabe situar en Fourier, pero no se limita a sus seguidores, es completamente utópica:

Hay otra escuela que ha nacido en Francia en los últimos años, a raíz de los sufrimientos del proletariado, de los egoísmos del fabricante [*manufacturier*], de la dureza del capitalista, de la agitación de la época, de los recuerdos de la Convención, de las entrañas de la filantropía y de los sueños anticipados de una época completamente ideal: es la que, profetizando a las masas el advenimiento del Cristo industrial (Fourier), las llama a la religión de la asociación, sustituye este principio de asociación a través del trabajo a todos los demás principios, a todos los demás instintos, a todos los demás sentimientos con los que Dios ha moldeado la naturaleza humana (Lamartine, 1865, segunda serie, 4: 107).

Lamartine se sitúa a medio camino entre las dos escuelas. Dice que a la primera le falta alma, mientras que a la segunda le falta medida en su pasión por el bien. Aclarado esto, se pronuncia, ahora sí, sobre la legitimidad y conveniencia del derecho al trabajo:

Así, creemos que, en lo que respecta al *derecho al trabajo*, la sociedad debe reconocerlo, proclamarlo e instituirlo con unas reservas y con una magnitud de salario tales que este derecho, último recurso, *summum ius* del proletario, no pueda socavar jamás la libertad de capital, la independencia del fabricante y la verdadera competencia de cada fabricante con sus rivales (Lamartine, 1865, segunda serie, 4: 107).

Precisa, inmediatamente después:

La sociedad, desde el punto de vista de la perfección moral y de la perfección material, del espiritualismo y de la administración, no puede limitarse, sin deshonor y sin crimen, al papel pasivo del *laissez faire* y del *laissez passer*, axioma brutal del sistema inglés, al menos en la medida en que *dejar hacer* y *dejar pasar* signifiquen *dejar sufrir* y *dejar morir* [*laissez souffrir et laissez mourir*]. Este axioma es válido siempre que se limite a aconsejar al Estado que respete la libertad de transacciones entre el capital y el salario, que nunca ponga su mano arbitraria entre el maestro [*maître*] y el trabajador [*ouvrier*], entre el consumidor y el creador [*fondeur*]. Es falso en la medida en que pretende impedir al Estado vigilar la situación de los trabajadores, y echarles una mano, con un salario y con algo de pan, cuando estos les faltan por una calamidad ligada a su condición (Lamartine, 1865, segunda serie, 4: 107-108).

El derecho al trabajo es un derecho a un mínimo, y entra en juego únicamente en situaciones de reconocida necesidad. Por eso mismo, no es un derecho universal. Lamartine no está pensando, y lo dice explícitamente, ni en los campesinos ni en los trabajadores de los oficios urbanos a pequeña escala. Está pensando en la inestabilidad asociada a la gran industria, y el derecho al trabajo no es otra cosa que un remedio para paliar las desgracias del proletario, de aquel para quien el trabajo es la vida misma. La competencia, en estos casos, no puede ser la última palabra:

La última palabra de una sociedad bien ordenada debe ser el *trabajo* y el *pan*. El derecho al trabajo no es en este caso otra cosa que el derecho a vivir. Si reconocéis el derecho a vivir, ¡debéis reconocer a ese pueblo el derecho al trabajo! La Asamblea Constituyente, de entre todos los derechos del hombre que ha proclamado, solamente ha olvidado uno: *el derecho a vivir*. ¡Pero sin duda fue así porque era tan obvio que no necesitaba ser escrito! Los fenómenos, las vicisitudes, las catástrofes, las bancarrotas repentinas y las interrupciones de salario, en una sociedad que se ha industrializado, nos imponen la necesidad de escribir este derecho adicional (Lamartine, 1865, segunda serie, 4: 110).

Lamartine llega a ponerse en la piel de este proletario de la gran industria, quien estaría encantado de que se le reconociese el derecho al trabajo así entendido, por muy modesto que fuera su salario:

Estos son mis brazos, mantenedlos ocupados; mantenedlos ocupados a cambio de un salario tan bajo como queráis, pero mantenedlos ocupados para que pueda vivir de mi trabajo mientras espero que la industria privada reabra sus talleres y me devuelva mi salario (Lamartine, 1865, segunda serie, 4: 110).

Se trata, en definitiva, de un derecho provisional y focalizado en los más pobres, por mucho que Lamartine pretenda darle un recubrimiento de universalidad:

Este es el derecho que queremos que la sociedad reconozca a todo individuo que la compone. La sociedad, que se ha moralizado, perfeccionado y enriquecido a medida que ha reconocido y garantizado un mayor número de propiedades a quienes viven bajo sus leyes, debe reconocer una propiedad adicional al trabajador, que es la más natural y la más santa de todas las propiedades: la propiedad de sus brazos. Ahora bien, ¿qué sería la propiedad de sus brazos, reconocida al trabajador, si este no tuviera, en ciertos casos de urgencia, el derecho a reclamar a la sociedad que ocupe sus brazos y le pague un salario mínimo [*salair de nécessité*]? (Lamartine, 1865, segunda serie, 4: 110-111).

Una vez explicado qué entiende por derecho al trabajo, se ocupa de la organización del trabajo, que dice no ser capaz de entender:

En cuanto a la organización del trabajo, es decir, una intervención soberana del Estado en las relaciones del trabajador con el maestro, del capital con el salario, mediante la cual el Estado regularía la producción, el consumo y gobernaría el capital y el salario, confesamos que nuestra inteligencia nunca ha comprendido este gobierno de la libertad a través de lo arbitrario, y de la competencia a través del monopolio (Lamartine, 1865, segunda serie, 4: 111).

Enumera entonces cuatro respuestas distintas a la pregunta “¿qué es la organización del trabajo?”, criticando cada una de ellas, algunas veces con tino, otras desfigurando las posturas de sus adversarios. Hay quienes, en primer lugar, quieren reestablecer las corporaciones de oficios. Eso supondría reconocer, dice Lamartine, dos principios de gobierno contradictorios en el mismo Estado. La parte política y propietaria estaría gobernada por la libertad, la parte trabajadora y proletaria gobernada por lo arbitrario. Sería tanto como tener una nación de ciudadanos y otra de esclavos.

En segundo lugar, los saint-simonianos querrían reconocer un jefe industrial que, a la cabeza de una perfecta jerarquía, distribuyese, cual Dios en la Tierra, las funciones y los salarios de forma infalible. En tercer lugar, el fourierismo querría generalizar el monasterio industrial. Allí todos pondrían en común inteligencia, alma, brazos, individuos, propiedad y familia. El problema de este sistema es que presupone la posibilidad de una maravillosa armonización de los instintos del hombre. Encontrando plena satisfacción en la sociedad laboriosa, todos se dedicarían con la infalibilidad de la naturaleza a la tarea especial a la que están predestinados, todos igualmente satisfechos del rango y de la parte del dividendo social que les es asignado. Más que querer perfeccionar al hombre, dice Lamartine, los fourieristas lo divinizan, lo imaginan como algo que no es. La organización del trabajo no puede significar ir en contra de la familia o en contra de la propiedad, en las que se manifiesta lo mejor del hombre.

Por último, el comunismo político y teórico querría apoderarse, en nombre del Estado, de la propiedad y la soberanía de las industrias. Para solucionar el problema de la desposesión de los ciudadanos, construiría un Estado propietario e industrial:

Este sistema no es más que la *Convención aplicada al trabajo*, que pretende cortar fortunas en lugar de cabezas, a fin de democratizar los ingresos. Estos jóvenes teóricos, impactados por las dificultades e inconvenientes de la libertad de las industrias, la suprimen en lugar de regularla, y sueñan con el *18 de brumario de los trabajadores*. Están imbuidos del sentimiento —se podría decir incluso que de la idea fija— del gubernamentalismo: son los ultra-gubernamentales de la época. Quieren que el gobierno, siempre que sea democrático, se atreva a todo, haga todo, administre todo. La tiranía, execrable en lo alto, les parece excelente en lo bajo; olvidan que la arbitrariedad no cambia su naturaleza al moverse, y que si la arbitrariedad de los reyes o los aristócratas es insolente, la arbitrariedad del pueblo es detestable (Lamartine, 1865, segunda serie, 4: 117-118).

Los jóvenes teóricos de los que habla Lamartine son los periodistas de *La Réforme*, y es evidente que el poeta está pensando fundamentalmente en Louis Blanc, responsable de la popularización del lema “organización del trabajo”. La descripción de Lamartine es sesgada, como ya hemos dicho antes, y esto es especialmente evidente con el tratamiento que hace de este cuarto grupo. La acusación de estatismo, así como del supuesto carácter nivelador y liberticida del sistema de Blanc, será una acusación constante por parte de los conservadores en los años sucesivos, a pesar de no estar fundada en los textos.

Lamartine identifica esta cuarta forma de entender la organización del trabajo con la servidumbre. Los jóvenes que la defienden recularán, dice, cuando vean que en vez de libertad y organización del trabajo habrá monopolio del gobierno, desposesión de los ciudadanos y servidumbre del trabajador. La propiedad es lo que hace a los ciudadanos. Al ser el Estado único propietario, los ciudadanos se convertirán en siervos y esclavos del Estado. El Estado será libre, los individuos serán proletarios. Frente a ello, el poeta insiste en su concepción limitada del derecho al trabajo, que considera compatible con la organización actual de la industria:

En resumen, queremos que la sociedad reconozca el derecho al trabajo en casos extremos y bajo condiciones definidas.

En un país libre, no hay otra organización posible del trabajo que la libertad que se retribuye a sí misma a través de la competencia, la capacidad y la moralidad (Lamartine, 1865, segunda serie, 4: 120).

A pesar de que en el terreno de las ideas no haya novedades relevantes con respecto a lo que opinaba sobre este asunto el Comité de Mendicidad durante la Revolución

Francesa, y tantos otros después, este discurso es importante debido, precisamente, a la importancia de su emisor. Lamartine, además de destacado poeta romántico, es ya por entonces uno de los hombres políticos más destacados de Francia. Su gran popularidad sin duda contribuye a que la expresión “derecho al trabajo” empiece sonar familiar en los oídos del gran público. El texto no introduce nada nuevo para el conocedor de las ideas socialistas, y tampoco para el trabajador militante, pero sí que sirve para que las ideas de ese submundo, si bien dulcificadas y hasta desnaturalizadas, penetren en la esfera de las personas influyentes.

9.13. El artículo de Fix

Recordemos que en 1836, el periódico de Théodore Fix, por medio de Émile Vincens, había entrado en polémica con el *Journal des débats*, a propósito del derecho al trabajo. Ahora, en diciembre de 1844, es el propio Fix quien toma partido, en un artículo aparecido en el *Journal des économistes*. Este periódico, que había sido fundado en 1841, acabaría teniendo un largo recorrido. El artículo se titula “Situation des classes ouvrières” y trata, entre otras cuestiones, del derecho al trabajo. Introduce una crítica que será recuperada durante los debates del 48. Si se habla del derecho al trabajo, viene a decir Fix, entonces se está hablando de un derecho universal, en el sentido de que debe ser aplicable al conjunto de la sociedad, a todas las profesiones urbanas y agrícolas. No solo tendrán derecho al trabajo los trabajadores poco cualificados, sino también los miembros de cualquier rama de la industria, incluyendo las profesiones liberales, e independientemente de su mérito o de su talento.

Es así que se verán salvados el abogado sin casos, el médico sin pacientes, el dibujante sin talento, el mercader sin probidad, el falso sabio, y todos podrán fraternizar con el trabajador incapaz, perezoso, indecente, que viviría a costa del trabajador ahorrador, inteligente y laborioso. Eso es lo que engendraría el *derecho práctico al trabajo* y el consecuente *derecho al salario*” (Fix, 1844: 7).

Un poco más adelante insiste:

El *derecho al trabajo*, si esta expresión pudiera tener un significado real y positivo, sería sin duda la facultad natural [*native*] e imprescriptible que tendría todo individuo de contribuir en la producción, independientemente de su capacidad o, si se quiere, de su incapacidad. El ejercicio de tal derecho

tendría como consecuencia necesaria el *derecho al salario*, sin el cual sería completamente ilusorio (Fix, 1844: 8).

Si el derecho al trabajo es igual para todos, concluye Fix, entonces el salario asociado a ese derecho debe ser, necesariamente, el mismo para todos. El economista no tiene en cuenta que los fourieristas, que son entonces los mayores proponentes del derecho al trabajo, no defienden una retribución igual para todos, sino en función del capital aportado, el trabajo realizado y el talento incorporado al proceso productivo. No tiene en cuenta, tampoco, que los defensores del derecho, y aunque sea de una forma más bien tímida, no proponen la simple extensión del trabajo asalariado, sino su progresiva sustitución por el trabajo asociado; la consecuencia necesaria del derecho, por lo tanto, no es para ellos el derecho a un igual salario, sino el derecho a una participación proporcional en los beneficios del trabajo. Es una crítica, en definitiva, muy poco elaborada, muy poco preocupada por aquello que se critica. Ello no impedirá que sea repetida, con una u otras variaciones, en los debates de los años sucesivos.

Dos años más tarde, el desarrollo de las ideas expresadas en el artículo da lugar a un libro, titulado *Observations sur l'état des classes ouvrières*. Dice allí que las teorías de Saint-Simon, Owen y Fourier ya no tienen tantos seguidores como antes, y que estos ya no pretenden poner en práctica las teorías con la misma diligencia. Sin embargo, han aparecido algunas fórmulas generales lo suficientemente vagas para no expresar nada pero lo suficientemente sonoras como para seducir a quienes no conocen las leyes de la producción:

El derecho al trabajo, la organización del trabajo, eso es lo que debe según ellos reemplazar a la competencia y a la libertad de trabajo. Estas expresiones están muy extendidas hoy en día, y hombres que no son ni fourieristas ni comunistas las adoptan sin saber lo que se esconde tras ellas, como un arcano que curará a la sociedad enferma (Fix, 1846: 168).

El derecho al trabajo consiste en quitarle al rico para darle al pobre, en alimentar a aquellos que no quieren o no pueden alimentarse por sí mismos. No tiene nada que ver con el trabajo, esto es, con el esfuerzo individual. La organización del trabajo es el corolario del derecho al trabajo. El derecho al trabajo es el principio, la organización del trabajo la forma de ponerlo en práctica. Quienes la proponen generalmente carecen de plan, y se limitan a vaguedades y generalidades. Cuando no es así, la organización del

trabajo consiste en la expoliación del capital a través de la asociación. Sus defensores no se dan cuenta de que dividir y repartir el capital es como cortar el árbol para coger sus frutos. Pretendiendo alcanzar la igualdad, lo que conseguirían sería generalizar la miseria.

Fix muestra entonces las insuficiencias del socialismo imperante en diversos países, centrándose especialmente en los socialistas alemanes. En cualquier caso, acaba concluyendo, las clases inferiores no están interesadas en estas ideas generales. Lo que quieren es un aumento de los salarios, por medios simples y enérgicos. Su objetivo es recibir una porción mayor de los productos del trabajo. El peligro de los socialistas no es tanto que sus vagas y pobres ideas puedan expandirse. El peligro está en que pueden constituir un pretexto para la agitación obrera, un aliciente para emprender acciones destructivas que no mejorarían en nada la existencia de los trabajadores.

9.14. Bastiat contra Lamartine

En febrero de 1845, también en el *Journal des Économistes*, Frédéric Bastiat responde al escrito de Lamartine. Su artículo se titula “Un économiste à M. Alphonse de Lamartine. À l’occasion de son écrit intitulé : Du droit au travail”. El economista empieza aceptando la distinción del poeta: efectivamente, existen dos escuelas en economía política. Ahora bien, solamente la primera procede de forma científica. Constata y clasifica los hechos del mundo, buscando relaciones de causa y efecto. De estas observaciones deduce leyes generales y providenciales, de las que depende que los hombres prosperen o se debiliten. La acción de esta ciencia se limita a exponer tales leyes, a fin de que todos sepan la recompensa que se sigue de su cumplimiento y la pena sucede a su violación. El deseo del bien y el rechazo del mal, que son comunes a todos los individuos, provocan un movimiento que tiende naturalmente a una justa distribución de los placeres y de las penas. No hay que alterar este equilibrio, dice el economista, por la intervención de fuerzas arbitrarias. Se extraña entonces de que Lamartine se indigne contra el axioma “dejad hacer, dejad pasar”. No es otra cosa, afirma, que el corolario de la libertad.

La otra escuela procede por la vía de la imaginación. No acepta que la sociedad está sometida a leyes providenciales, y pretende imponerle leyes de su invención. Es tan antigua como Platón, y cuenta entre sus exponentes a Tomás Moro, James Harrington o François Fénelon, además de las diferentes corrientes del socialismo decimonónico. Este método inventivo ha dado lugar a una multitud de teorías diversas, como es natural: cada soñador tiene su propio sueño. Uno prohíbe la propiedad, otro la herencia, otro la familia y otro la libertad.

La primera escuela *observa la configuración* natural de las cosas, y su conclusión es la *libertad*. La segunda *configura* una sociedad artificial, y su punto de partida es la *coerción*. La primera es una escuela economista o liberal, la segunda una escuela arbitraria. Aunque Bastiat no lo diga explícitamente, la conclusión inevitable de lo dicho es que solamente hay una verdadera escuela de economía política. Esta ciencia, afirma, no consiste en fabricarse en la cabeza una sociedad de invención propia, con hombres imaginarios, como hacen los socialistas, esos niños de cabello blanco. De lo que se trata es de estudiar los hombres y las cosas en su acción recíproca, a fin de reconocer y formular las leyes con las que Dios ha querido regular la sociedad.

Una vez fijada su posición, Bastiat pasa a mostrar las incoherencias de Lamartine, quien, recordemos, defendía una suerte de posición intermedia entre ambas escuelas. No tiene sentido reconocer que la libertad es la mejor organización social, como hace el poeta, pero después pretender alterar la ley de la responsabilidad, es decir, intentar evitar las consecuencias que se siguen necesariamente de las acciones. Si un individuo actúa mal, no tiene sentido que la sociedad lo rescate, porque eso sería alterar la mencionada ley, yendo en contra del equilibrio natural al que tiende la sociedad. El gobierno debe limitarse a reprimir los abusos en el ejercicio de la libertad. Debe ocuparse únicamente de que todos respeten la libertad de los demás, sin coaccionar en modo alguno la libertad de los individuos.

Bastiat se centra entonces en rebatir tres críticas que Lamartine dirige a los liberales. El poeta acusa a los economistas de ir contra el matrimonio, al aconsejar estos la disminución de la natalidad, y quiere que el Estado adopte a los niños huérfanos o nacidos en familias demasiado numerosas. Acusa a los economistas de proscribir la

limosna, y quiere que el Estado se interponga entre las masas y sus miserias. Acusa a los economistas de decirles a los proletarios: “Trabajad o morid”, y quiere que la sociedad proclame el derecho al trabajo, el derecho a vivir.

El argumento con el que Bastiat responde a estas tres cuestiones es siempre el mismo. El equilibrio social se mantiene por la previsión y se reestablece por el sufrimiento. Evitar el sufrimiento a quienes no han sido previsores supone perjudicar a quienes sí lo han sido, yendo en contra de la ley de la responsabilidad. Además de injusto, no ayuda a quienes socorre, porque acostumbra a los poco previsores a actuar irracionalmente. Centrándonos en la tercera de las cuestiones mencionadas, el argumento es el siguiente:

Finalmente, usted proclama el *derecho* del proletario al trabajo, al salario, a la subsistencia. ¿Y quién ha cuestionado alguna vez que todos tienen *derecho a trabajar* y, por lo tanto, derecho a una justa remuneración? ¿Acaso puede tal derecho ser negado en el régimen de la libertad? Pero, añada usted, situándonos ante una terrible hipótesis, ‘¿qué sucede si la sociedad no tiene trabajo para todos sus miembros, si su capital no es suficiente para dar a todos una ocupación?’ Pues bien, esta suposición extrema implica que la población ha superado sus medios de subsistencia. Veo entonces cómo la libertad tiende a restablecer el equilibrio; veo caer los salarios y los beneficios, es decir, veo disminuir la parte que corresponde a cada uno de la masa común; veo los incentivos al matrimonio debilitarse, los nacimientos disminuir, tal vez la mortalidad aumentar, todo hasta que se restablece el nivel. No niego que se trate de males, de sufrimientos; lo veo y lo deploro. Pero lo que no veo es que la sociedad pueda evitar estos males proclamando el *derecho al trabajo*, decretando que el Estado asumirá el papel que no puede desempeñar un capital insuficiente, y proporcionará trabajo a los que carecen de él; porque me parece que hacerlo sería llenar el tanque, por un lado, mientras se vacía, por el otro. Sería actuar como ese hombre simple que, queriendo llenar un barril, extrae por debajo lo que después vierte por arriba; o como un médico que, para dar fuerza al enfermo, introduce en el brazo derecho la sangre que ha sacado del brazo izquierdo (Bastiat, 1855, 1: 422-423).

Bastiat hace notar, después, la poca fe que parece tener el propio Lamartine en el derecho al trabajo, porque circunscribe su acción dentro de unos límites muy estrechos. Solo se aplicaría en casos de necesidad manifiesta, fundamentalmente en períodos de crisis industrial, y a condición de que no suponga que el Estado entre en competencia con las empresas privadas. Esto, dice Bastiat, son medidas de policía, no de economía social. La ciencia económica no objeta nada a la intervención del Estado en casos de urgencia. Para llegar a esa conclusión, le reprocha a Lamartine, no había que elogiar a

las escuelas socialistas, ni hacer que retumbe en los oídos de las masas la fórmula engañosa del derecho al trabajo.

El tono de Bastiat es muy elogioso con Lamartine, pero su crítica no deja por ello de ser mordaz. No tiene sentido intentar armonizar dos principios que son opuestos, que se excluyen mutuamente. La libertad lleva, en sí misma, la solución de todos los grandes problemas sociales de la época. La consecuencia necesaria de este principio, que Lamartine acepta, es la simplificación del gobierno, por mucho que el poeta, extrañamente, no haya llegado a esa conclusión. “Sociedad libre, gobierno simple”, esa es la máxima que el economista le invita a hacer suya.

9.15. Los artículos de Cantagrel

Recordemos que *La Démocratie pacifique* había sustituido a *La Phalange* en agosto de 1843, convirtiéndose en un diario de temática generalista. A partir de 1845, los fourieristas publican, de forma coetánea al periódico, una revista mensual de carácter teórico, que retoma el nombre de *La Phalange*. Ese mismo año aparece allí un artículo de François Cantagrel que trata, entre otros asuntos, del derecho al trabajo. Se trata del primer capítulo, del libro primero, de un proyecto más amplio, titulado precisamente “Du droit au travail et de son organisation pratique”. Cantagrel es conocido por su libro *Le Fou du Palais-Royal* (1841), en el que, partiendo de situaciones cotidianas y por medio de conversaciones entre un individuo llamado X e interlocutores diversos, contribuye a la propagación de las ideas de Fourier.

El texto que nos ocupa es algo confuso. Contiene expresiones felices, unidas a otros pasajes más oscuros o faltos de interés. No se puede decir que logre el propósito anunciado en el título, que es explicar la organización práctica que podría tener la idea fourierista del derecho al trabajo. Merece la pena, en cualquier caso, que nos detengamos en él, especialmente por su carácter profético, como enseguida veremos.

Al inicio del texto, Cantagrel distingue entre la política falsa, a la que define como el arte de mando, y la política verdadera, que es la ciencia del bienestar público. Después se ocupa de cuestiones diversas, y entre ellas de la abolición de las corporaciones durante la Revolución Francesa:

Esas asociaciones parciales e incompletas que se llamaban gremios [*les maîtrises et les jurandes*], estaban viciadas en que, preocupándose solamente del principio del Orden, no dejaban nada o casi nada a la libertad, a la espontaneidad humana.

Pero no se debe confundir el principio corporativo con la aplicación que hicieron del mismo los gremios [*jurandes*], de la misma manera que no se puede condenar el principio opuesto, el de la competencia, en nombre de los excesos que engendra en su aplicación actual.

Los dos principios son buenos; deben ser asociados, y pueden serlo [...].

No, el principio corporativo no excluye, en sí mismo, la libertad. Al contrario, le proporciona garantías: es la forma de ordenar la libertad” (*La Phalange*, segundo semestre 1845; 1845, 2: 266).

La libertad sin orden provoca el monopolio de una parte de la población y el pauperismo de la otra. Sin volver a las corporaciones medievales, cosa nada deseable, y además imposible, hay que buscar la manera de conjugar la libertad con una nueva forma de corporativismo. Es un error pretender acabar con la asociación: lo que hay que hacer es constituirla sobre bases más amplias. Es cierto, dice el autor, que en el sistema gremial algunas arterias estaban obstruidas, dando como resultado una distribución desigual de los alimentos por el cuerpo. Pero la solución no puede consistir en romper las arterias, en acabar con la naturaleza orgánica del cuerpo humano: hay que devolverlas a la vida, insuflándoles la sangre fecunda de la libertad.

Hay una clase que posee los medios de trabajo y otra que está privada de los mismos. Una clase que hace las leyes y otra que las soporta. La industria, libre de derecho, es de hecho un monopolio odioso, terrible e inhumano. El industrial es un señor feudal, el trabajador un siervo con ilusión de libertad. Los proletarios, dice Cantagrel, son los esclavos de la sociedad moderna. Son esclavos de la necesidad, en lugar de serlo de un hombre particular. Su servidumbre deriva de la incertidumbre de encontrar o no trabajo, la cual, aunque indirecta e impersonal, no es menos terrible que la otra.

No tiene sentido echarle la culpa a los frutos del árbol si estos tienen mal sabor. Si se hacen injertos en ese árbol, el sabor de los frutos mejora. En caso contrario, hay que plantearse talar el árbol... Lo mismo sucede con las sociedades humanas (árbol) y las doctrinas que nacen en su seno (frutos). Quienes se asombran de la proliferación de

doctrinas subversivas, no se dan cuenta de que el verdadero instigador de las mismas es el propio orden social desigual.

Es necesario cambiar el salario por la participación en los beneficios, y la lucha de unos contra otros por la cooperación. En tanto que se mantenga el trabajo asalariado, ninguna disposición legislativa podrá mejorar realmente la condición del trabajador. Es necesario un cambio más profundo. Lo más sorprendente del texto de Cantagrel —y aunque no sea, ni mucho menos, el único que adopta ese tono en la década de los 40— es la seguridad con la que anuncia la llegada de una nueva revolución, y la forma en que acierta con el lema de dicha insurrección:

Tus derechos, Clase media, han sido reconocidos y consagrados después de rudos combates. ¿Pero no has olvidado algo desde tu advenimiento? ¿Ignoras que los hombres que vienen inmediatamente después de ti, como tú íbas antaño detrás de la nobleza, ignoras que el pueblo, los proletarios, están hoy en día en la misma situación que nuestros padres en el 89? ¿Ignoras que no ejercen derecho alguno, que ningún derecho les es concedido? Lo que hacían nuestros padres hace cincuenta años, ¿sabes que ellos lo hacen en la actualidad? Solamente la diferencia de época ha hecho diferente la reclamación del pueblo: ellos querían la *Libertad de trabajo*; él quiere el *Derecho al trabajo* (*La Phalange*, segundo semestre 1845; 1845, 2: 286).

De la misma manera que los burgueses hicieron su revolución política, dice Cantagrel, los proletarios harán su revolución social.

¡La antigua aristocracia no quiso reconocer la libertad! ‘Que cada cual sea según su nacimiento’, decía ella... —El 89 le respondió.

¿Rechazará la burguesía los medios de ejercer la libertad? ¿Dirá ella: ‘Que cada cual sea según su fortuna’? —Un 89 social le responderá (*La Phalange*, segundo semestre 1845; 1845, 2: 286).

Solo tres años después se produce la revolución del derecho al trabajo. De todas formas, cuando Cantagrel habla de una inminente revolución social, no se refiere a una insurrección como la del 48. Como buen fourierista, propone un cambio paulatino en la forma de organizar la industria, de acuerdo con los principios de su escuela, y no la toma del poder político y social por parte de los trabajadores. Debe ser una revolución, dice expresamente, más pacífica, pero a la vez más profunda que la primera.

El capítulo segundo del libro primero (el plan de 1845 anunciaba nada menos que siete libros) no aparece hasta dos años más tarde, también en *La Phalange*. Cantagrel empieza esbozando una teoría de la historia, de la que no nos interesa ocuparnos aquí. Enumera, a continuación, una serie de antinomias sociales, y entre ellas esa oposición entre orden y libertad de la que ya había hablado en el capítulo primero. Frente a un sistema de corporaciones, privilegios y barreras comerciales, así como frente a su contrario, basado en la competencia, los derechos abstractos y el libre cambio, el autor explica la manera en que ambos pueden ser subsumidos en un sistema más elevado. La organización de la industria, afirma, contiene tanto el orden como la libertad. El societarismo, el fourierismo, incluye lo mejor de las corporaciones y lo mejor de la competencia, garantizando el empleo armónico de las facultades de todos. El derecho al trabajo, afirma finalmente, es la base de esa política racional con la que empezaba su exposición de 1845:

Ahora bien, si resulta que la idea representada por estas palabras, *Derecho al trabajo*, responde no solamente al fin superior, sino al derecho eterno e inalienable de la Humanidad, será en base al ejercicio pleno, regular y libre de ese derecho que la sociedad deberá fundar su constitución y la Humanidad su destino (*La Phalange*, primer semestre 1847; 1847, 5: 179).

Es decir, el derecho al trabajo es la manera de conjugar el orden de los gremios con la libre competencia, es la forma de situar la sociedad a la altura de la historia. Y es, al mismo tiempo, un derecho natural: es la forma de alcanzar el pleno desarrollo de las facultades humanas. Tanto la historia como las facultades y necesidades humanas claman por su reconocimiento y puesta en práctica.

9.16. El manifiesto de *La Réforme*

El 15 de julio de 1845, *La Réforme* publica un manifiesto, del que se sabe que fue escrito por Louis Blanc. Forma parte de un artículo titulado “Aux démocrates”, que a su vez es la continuación de un escrito que había aparecido, con el mismo título, en el periódico del día anterior. El manifiesto lo firma el comité de redacción al completo: Arago, E. Baune, A. Dupoty, Étienne Arago, Félix Avril, Ferdinand Flocon, Guinard,

Joly, Ledru-Rollin, A. Lemasson, Ch. Lesseré, Louis Blanc, Pascal Duprat, Recurt, V. Schœlcher, Vallier.¹⁶⁸ El texto dice así:

Todos los hombres son hermanos.

Allí donde la igualdad no existe, la libertad es un engaño.

La sociedad solo puede desarrollarse reconociendo la desigualdad de las aptitudes y la diversidad de las funciones; pero las aptitudes superiores no deben conferir mayores derechos: imponen, en cambio, mayores deberes.

En eso consiste el principio de la igualdad: la asociación es la forma de realizarlo.

El objetivo final de la asociación es lograr la satisfacción de las necesidades intelectuales, morales y materiales de todos, mediante el empleo de sus aptitudes diversas y el concurso de sus esfuerzos.

Los trabajadores han sido *esclavos*, han sido *siervos*, hoy son *asalariados*: hay que tratar de hacerlos pasar al estado de *asociados*.

No puede alcanzarse este resultado más que por la acción de un poder democrático.

Un poder democrático es aquel que tiene la Soberanía del Pueblo como principio, el sufragio universal como origen, y como objetivo la realización de esta fórmula: Libertad, igualdad, fraternidad.

En una democracia bien constituida, los gobernantes son solamente los mandatarios del pueblo: deben ser, por lo tanto, responsables y revocables.

¹⁶⁸ Todos ellos son republicanos reformistas, a la izquierda de los republicanos de *Le National*. La mayoría, en cualquier caso, son de tendencias políticas y sociales moderadas. Dentro de este primer grupo, destacan François Arago, que además de diputado es un reputado astrónomo, Alexandre Ledru-Rollin, también diputado y sostén económico del periódico, y Ferdinand Flocon, redactor jefe. De la misma tendencia se puede decir que son Joseph-Auguste Guinard, alto cargo de la Guardia nacional (no confundir con su hermano menor, Auguste Guinard), el gran propietario Achille Lemasson, el diplomático Pascal Duprat y el médico Adrien Recurt. De tendencias más claramente democráticas son Michel-Auguste Dupoty, antes editor del *Journal du Peuple*, o Étienne Arago, dramaturgo, hermano del otro Arago. Aunque con un perfil diferente, se puede incluir en este segundo grupo al periodista Victor Schœlcher, que jugará un papel destacado en la abolición de la esclavitud en el 48. Encontramos, finalmente, a Eugène Baune, muy vinculado a los *canuts* de Lyon (véase Latta, 1995), y a Louis Blanc, el más claramente socialista. No aparece en la lista Godefroy Cavaignac, que había muerto hacía apenas dos meses. Héroe de 1830, célebre republicano, el hermano mayor del general Cavaignac había sido, junto con Flocon, la persona más influyente en la línea editorial del periódico, así como el principal valedor de Blanc, de quien era muy amigo. Su muerte supuso un cierto giro hacia las tesis más moderadas de Flocon y Ledru-Rollin.

Los cargos públicos no son distinciones ni privilegios: son deberes.

Dado que todos los ciudadanos tienen el mismo derecho a participar en el nombramiento de los mandatarios del pueblo y en la formación de la ley, es necesario, para que esta igualdad de derechos no sea ilusoria, que toda función pública sea remunerada.

La ley es la voluntad del pueblo, formulada por sus mandatarios. Todos deben obediencia a la ley, pero todos tienen el derecho de tenerla en alta estima, para lo cual debe poder ser cambiada si es una mala ley.

La libertad de prensa debe mantenerse y consagrarse como garantía contra los posibles errores de la mayoría y como instrumento de los progresos del espíritu humano.

La educación de los ciudadanos debe ser común y gratuita. Corresponde al Estado ocuparse de ello.

Todo ciudadano debe recibir educación militar. Nadie puede eximirse, por medio de una suma de dinero, del deber de contribuir a la defensa de su país.

Corresponde al Estado tomar la iniciativa en las reformas industriales conducentes a una organización del trabajo que eleve a los trabajadores de la condición de asalariados a la de asociados.

Es importante sustituir el patrocinio del crédito individual por el patrocinio del crédito del Estado. El Estado, hasta que los proletarios se emancipen, debe convertirse en el banquero de los pobres.

El trabajador tiene el mismo derecho que el soldado a ser reconocido por el Estado. Al ciudadano vigoroso y sano, el Estado le debe trabajo; al anciano y al incapacitado, les debe ayuda y protección (*La Réforme*, 15 de julio de 1845).

Este bello manifiesto, claro heredero del discurso democrático de la Revolución Francesa, es un buen resumen del tipo de socialismo por el que aboga Louis Blanc. La reforma social no consiste en proporcionar unos niveles básicos de bienestar a los trabajadores sin propiedad, sino en la reordenación completa del sistema productivo. Es necesario cambiar la organización del trabajo, pasar de la compra-venta de trabajo asalariado a la asociación de trabajadores libres e iguales. Esta profunda transformación social no es posible manteniendo el actual sistema político: una monarquía controlada por un parlamento de grandes banqueros, propietarios y mercaderes. La reforma social debe venir de la mano de la reforma política, de la democratización del Estado. Es este

Estado democrático el que podrá apoyar económicamente el movimiento cooperativo de los trabajadores, hasta el momento en que la nueva organización del trabajo arraigue y se generalice.

Ha llegado el momento de poner fin a esta sección, en el que hemos esbozado la historia del derecho al trabajo entre 1836 y 1845. La conclusión general que se puede extraer es que no existe una vinculación clara, en este período de incubación, entre el derecho al trabajo y las clases trabajadoras. Más bien, es una consigna ligada a los fourieristas, que es reclamada, en un sentido caritativo, por la oposición conservadora al gobierno de la Monarquía de julio —el *Journal des débats* en 1836, Lamartine en 1844—, y que se encuentra con la feroz oposición de los economistas —Vincens en 1836, Fix y Bastiat en 1844 y 1845—. Curiosamente, rechaza la consigna el que seguramente sea el periódico obrero más importante de la época. Los redactores de *L'Atelier* detectan el carácter aristocrático de quienes proclaman el derecho, y lo oponen a los derechos que en su opinión les corresponden en virtud de su esfuerzo cotidiano, de su contribución a la creación de la riqueza nacional. Al mismo tiempo, un nuevo periódico —cuyas ideas sociales o socialistas están expresadas en el lenguaje de la Revolución Francesa, y cuyos miembros reclaman como propio el legado de la Convención— hace también suya la consigna, dándole un sentido más político.

10. El sufragio universal y la democracia

10.1. La invención del sufragio universal

La Carta de 1814 establece un sistema de sufragio muy restrictivo: el censo electoral está fijado en 300 francos de contribución directa (artículo 40) y la elegibilidad en 1000 francos (artículo 38); la edad en 30 y 40 años, respectivamente. En 1830, hay unos 100.000 electores y unos 15.000 elegibles en toda Francia, en un país con unos 33 millones de habitantes. Las Tres Gloriosas traen consigo la promesa de un alargamiento este sistema. La Cámara de los diputados empieza a debatir una nueva ley electoral en febrero de 1831. Después de dos meses de debates, la ley del 19 y 23 de abril se limita a bajar el censo para ser elector a 200 francos de contribuciones directas (artículo 1) y el

de elegibilidad a 500 francos (artículo 59); y la edad a 25 y 30 años, respectivamente (Duvergier, 1838, 31: 211-231). Esta ley permanece en vigor hasta 1848.

Un sistema de sufragio tan altamente censitario no solo niega los derechos políticos a la mayoría de la población, sino que va creando una auténtica brecha social entre gobernantes y gobernados. Se produce un divorcio entre el país legal, encarnado en la figura del ministro Guizot, y el país real, cada vez más descontento con su situación subordinada. Se suele atribuir a Guizot una cita que, aunque apócrifa, expresa bien el espíritu de las élites políticas durante la Monarquía de julio: “Enriqueceos a través del trabajo y del ahorro y os convertiréis en electores”. La ampliación del censo no debe venir de una disminución de las exigencias, de una rebaja en la “calidad” del electorado, sino que debe ser el resultado del esfuerzo individual: un premio a los mejores, a aquellos que realmente se merecen entrar al círculo donde se toman las decisiones.

Hay aproximadamente unas 70.000 historias de éxito en un período de 15 años: el número de electores es de 166.000 en 1832 y de 240.000 en 1846. Es un aumento considerable, pero no es difícil imaginar el tipo de preguntas que debían rondar por la cabeza de algunos en aquellas fechas. ¿Realmente todos los nuevos electores son un ejemplo de probidad y trabajo duro? ¿No hay otros que, trabajando más, no han conseguido lo mismo que ellos? Como prueban los acontecimientos posteriores, el sistema Guizot no fue capaz de dar respuesta a estas preguntas.

A partir de 1840, el sufragio censitario se convierte en el blanco común de las críticas que la oposición dirige a la Monarquía de julio. Si la Revolución de 1830 se había hecho en nombre de la libertad de prensa, la del 48 se hará en nombre, sobre todo, de la reforma electoral. La última fase de este movimiento de protesta es la llamada “campaña de los banquetes”. Se trata de una serie de reuniones, alrededor de 70, organizadas en toda Francia entre 1847 y 1848, en las que se pronuncian discursos contra el gobierno conservador de Guizot y se exige una expansión del electorado. Al pasar por eventos festivos, estos banquetes logran burlar la prohibición que pesa sobre las reuniones políticas no autorizadas.

Son convocados inicialmente por miembros de la “oposición dinástica”, comandada por Odilon Barrot. Estos opositores pretenden que la Monarquía de julio evolucione,

ampliando su base, y proponen para ello una extensión —más o menos ambiciosa según los casos— de los ciudadanos con derecho a elegir y a ser elegidos. Con el paso de los meses, los banquetes adquieren un tono más exaltado, y sirven, cada vez más, para la difusión de las ideas republicanas. La prohibición de un banquete republicano, que debía celebrarse en París el 22 de febrero, es justamente la chispa que precipita finalmente la revolución.

Ahora bien, estos opositores republicanos a la Monarquía de julio, que representan el ala más radical de la campaña a favor de la reforma electoral, ¿son partidarios del sufragio universal, de la democracia? Depende de lo que se entienda por sufragio universal y por democracia. El objetivo de esta sección es precisamente mostrar que estas dos expresiones no tienen, en los años previos al 48, el mismo significado que les atribuimos hoy en día. Precisar su sentido ayuda mucho a comprender los debates de la época, las diferentes posiciones que entran entonces en conflicto. Es indispensable, en particular, para entender la línea que divide a los miembros del Gobierno provisional del 48 en republicanos burgueses y demócratas. Es una línea que, en febrero, es todavía delgada y borrosa, pero que se irá ensanchando y clarificando hasta convertirse, en junio, en una imponente barricada. Si le damos tanta importancia a esta distinción política en el seno del Gobierno provisional es porque es fundamental, además, para entender correctamente el debate que se inicia, a partir de junio, en torno al derecho al trabajo.

Volvamos, pues, a la pregunta que nos hacíamos al inicio del párrafo anterior, empezando por su primera parte, ¿Defienden los republicanos el sufragio universal durante la Monarquía de julio? Defienden, más bien, la ampliación del cuerpo electoral, aunque a veces usen la expresión “sufragio universal” para hacer referencia a esto último. En el *Dictionnaire politique* (1839) de Pagnerre, al que ya nos hemos referido, el artículo sobre el sufragio universal corre a cargo del republicano conservador Armand Marrast.

La entrada es, ante todo, un ataque a los principios políticos del “liberalismo doctrinario” de Guizot, y particularmente a su defensa del sufragio censitario orleanista. Marrast empieza afirmando que “El Sufragio universal es la soberanía del pueblo puesta

en práctica” (Duclerc y Pagnerre, 1842: 899), es decir, que el reconocimiento del sufragio universal es la consecuencia necesaria de la aceptación del principio teórico de la soberanía popular. En cualquier caso, añade el periodista, es un sistema de difícil aplicación, que comporta ciertos peligros. Un poco más adelante, a propósito del sistema electoral británico, afirma lo siguiente: “Así es como se ejerce el Sufragio universal en un país donde, sin embargo, no se ha organizado seriamente” (Duclerc y Pagnerre, 1842: 901).

Por mucho que Marrast hable de una organización poco seria o imperfecta del sufragio universal en Inglaterra, el propio uso del término ‘sufragio universal’ resulta sorprendente. Con la reforma electoral de 1832, el electorado inglés y galés pasa de 400.000 a 650.000 electores (Phillips y Wetherell, 1995: 413-414), para una población de más de 13 millones de personas.¹⁶⁹ Los votantes son más numerosos que en Francia, tanto en términos absolutos como (sobre todo) porcentuales, pero la situación está muy lejos de lo que hoy entendemos por sufragio universal, e incluso del sentido que muchos le daban a esa expresión ya por entonces. De hecho, es la frustración con la reforma de 1832 lo que acaba desembocando en el surgimiento del movimiento cartista en Inglaterra. El sufragio universal masculino —es decir, el derecho a voto para todo hombre mayor de 21 años, en pleno uso de sus facultades mentales y que no haya sido castigado por un delito— es, precisamente, la primera de las reivindicaciones contenidas en la Carta del Pueblo de 1838. Marrast no menciona en su artículo ni el carácter incompleto de la reforma inglesa ni la existencia del cartismo. Inglaterra es, según el *Dictionnaire politique*, un país con un sufragio universal imperfecto.

Sería un error ver en esto una falta de conocimiento o de honestidad intelectual. La cosa es un poco más compleja, y tiene mucho que ver con la novedad de la expresión. Según

¹⁶⁹ La ley de reforma electoral de 1832 para Inglaterra y Gales viene acompañada de leyes similares en Escocia e Irlanda. En Escocia se pasa de poco más de 4.000 electores a 65.000 (Ferguson, 1966: 105), en un territorio con más de 2 millones de habitantes. En Irlanda, de unos 50.000 electores a alrededor de 90.000, para una población de casi 8 millones (O’Gorman, 2016: 380). Las reformas de 1832, por lo tanto, hacen que el Reino Unido pase de tener un electorado de menos de 500.000 personas a uno compuesto por más de 800.000, en un país con una población de unos 24 millones. Dicho de otra manera: tienen derecho al sufragio una de cada siete personas en edad de votar: una de cada cinco en Inglaterra, una de cada ocho en Escocia y una de cada veinte en Irlanda (Lowe, 2017: 35).

Alphonse Aulard (1901: 706), la primera utilización del término “sufragio universal” data del 10 de enero de 1800. La emplea Jacques Mallet du Pan, en su periódico *Mercure Britannique*, al comentar la Constitución de 1799. El autor, realista contrarrevolucionario, señala allí que las débiles (*chétives*) condiciones electorales que imponían las Constituciones de 1791 y 1795 no aparecen ya en la de 1799, donde se reconoce, para su disgusto, el “sufragio universal” (Jacques Mallet du Pan, 1799, 4: 492). En realidad, la Constitución napoleónica no reconoce, ni mucho menos, el derecho a voto con carácter general. Se sigue excluyendo del electorado a buena parte de la población, y la elección de los representantes —que, por otra parte, tienen unos poderes muy limitados— se realiza a través de un complejo sistema de listas, compuestas únicamente de notables. En definitiva: “sufragio universal” es, en su origen, una expresión exagerada para oponerse a la ampliación del cuerpo electoral. A partir de entonces, se extiende gradualmente su uso bajo el Imperio y la Restauración, aunque sin aclararse realmente su significado.

Durante la Monarquía de julio, esta indefinición todavía permanece. El 26 de marzo de 1847, en un debate sobre la proposición de reforma electoral presentada por Duvergier de Hauranne, Guizot afirma ante la Cámara de los diputados que “el principio del sufragio universal es en sí mismo un absurdo que ninguno de sus partidarios se atreve a aceptar y sostener por completo” (Guizot, 1864, 5: 383). Guizot se refiere aquí a los diputados republicanos, para quienes la expresión “sufragio universal” se había convertido en una especie de estandarte, aunque no todos le otorgasen el mismo significado.

A grandes rasgos, se puede decir que quienes defienden más abiertamente el sufragio universal durante la Monarquía de julio son los herederos del 93, que están en su mayoría fuera del parlamento. Los herederos del 91 y del 95, en cambio, optan más bien por una ampliación progresiva del cuerpo electoral, aunque muchos hablen de “sufragio universal” para hacer referencia a esto último. La ecuación, de todas formas, no es perfecta. En el 48, cuando se celebran las elecciones a la Asamblea Constituyente por sufragio universal, algunos republicanos demócratas o radicales las ven con desconfianza, y optan más bien por la agitación y la vía insurreccional, como es el caso de Blanqui. Todos ellos, además, están incómodos con su celebración inmediata, sin

tiempo para que las noticias y las ventajas de la República se extiendan por todo el territorio de Francia. Por el contrario, ciertos conservadores juegan entonces un papel decisivo en la implantación del sufragio universal. Lo veremos llegado el momento.

En definitiva: lo que he querido mostrar es que el “sufragio universal”, hasta que se lleva a la práctica por primera vez en el 48, es una expresión vaga, a la que no todos dan un sentido equivalente. Es un término de acuñación reciente. No hay ningún ejemplo histórico, además, de aplicación de este sistema de elección para un parlamento nacional: lo más parecido son las elecciones legislativas de 1792. Aunque hoy nos cueste imaginarlo, el sufragio universal permanece todavía en el terreno de las ideas, en una situación similar a la que para nosotros puede tener, por ejemplo, la renta básica. Es muy difícil saber, pues, en qué están pensando exactamente aquellos que hacen entonces uso de la expresión, sin llegar después a clarificarla.

10.2. La palabra democracia

‘Democracia’ es entonces, igual que ‘sufragio universal’, una palabra nueva. En este caso no se trata de un neologismo, porque el término se emplea desde la Antigüedad, sino de un cambio de significado, que coincide con la extensión de su uso al lenguaje político ordinario.¹⁷⁰ Antes del siglo XIX, ‘democracia’ se emplea casi exclusivamente en el terreno de la teoría política. Incluso dentro de esta, su uso es muy restringido. Hace referencia, básicamente, al mundo antiguo. El único teórico moderno de la democracia anterior al siglo XVIII es, probablemente, Baruch Spinoza. Incluso Rousseau, al que se tiene habitualmente por tal, basa su argumentación, más bien, en el principio de la soberanía del pueblo (Rosanvallon, 2006b: 12).

Este principio —teorizado por toda la filosofía política moderna desde Hobbes, y que adquiere niveles crecientes de radicalidad a partir de la Ilustración—, y no la democracia, se convierte en una de las ideas motoras de la Revolución Francesa. Según Pierre Rosanvallon, la palabra democracia no se pronuncia una sola vez en los debates

¹⁷⁰ Sobre la historia de la democracia y del sufragio universal en Francia, véase Rosanvallon (2008, 2010, 2018).

de 1789 a 1791 sobre el derecho al sufragio (Rosanvallon, 2006b: 14). Quienes se oponen al “gobierno representativo” propuesto por Sieyes reclaman que se lleve hasta sus últimas consecuencias el principio de la “soberanía del pueblo” proclamado en 1789, pero no hablan de democracia. Poco después, los *montagnards* defienden la necesidad de que el pueblo pueda vigilar o controlar a sus representantes públicos, y son partidarios de una concepción fiduciaria de los mismos, pero no hablan preferentemente de democracia, que tiene connotaciones de democracia directa.

Como ya hemos visto en el capítulo anterior, es solamente a partir de 1793 que la palabra ‘democracia’ adquiere cierto protagonismo. Robespierre defiende entonces que la única República verdaderamente tal es la República democrática. En consecuencia, después de Termidor, la democracia —igual que los derechos del hombre y del ciudadano— queda asociada a Robespierre y al 93 (Palmer: 1953: 216). Tiene, pues, un sentido despectivo, y se utiliza poco.

Es durante la Restauración cuando la palabra democracia empieza a utilizarse en el lenguaje político ordinario, pero con un sentido distinto. Son los liberales doctrinarios quienes están detrás de dicha mutación (Rosanvallon, 2018: 101-138). En un artículo publicado el 15 de octubre de 1861 en la *Revue des Deux Mondes*, titulado “De l’esprit de réaction: Royer-Collard et Tocqueville”, Charles de Rémusat explica el tipo de ruptura intelectual que supone el liberalismo doctrinario en la época de la Restauración, y también la forma en que esta senda es continuada por Tocqueville. Rémusat se refiere, en particular, a la disociación que establecen los doctrinarios entre el orden político y el orden social.

Fueron los doctrinarios quienes arrojaron más luz sobre esta distinción, bien percibida por Sieyès al principio de la Revolución, y quienes se aplicaron con más insistencia a resaltar todas sus consecuencias (Rémusat, 1861: 795).

La Revolución Francesa ha cambiado el orden social. Este orden social, que es independiente de la voluntad de los hombres y de los gobiernos, está desde entonces fundado en la igualdad. El problema político central es, para los doctrinarios, cómo acomodar el gobierno a esta nueva sociedad, a la que empiezan a calificar de democrática. La democracia es, para ellos, la civilización moderna. Usan la expresión

para designar a la sociedad igualitaria moderna, en lugar de la idea de intervención directa del mayor número en los asuntos públicos.

La distinción entre lo social y lo político —a la que, como ya hemos señalado al inicio de este capítulo, el Código contribuye de forma decisiva— permite a los conservadores dejar de identificar la democracia con el gobierno en el que prevalece el interés de los pobres, para comprenderla, ante todo, como un tipo de sociedad: la democracia no está en la política, sino en el orden social. Ese es el verdadero legado de la Revolución Francesa, aquello que hay que conservar, y no sus excesos políticos. Para los liberales doctrinarios, hablar de democracia es reivindicar la obra sociológica y jurídica de la Revolución, rechazando, al mismo tiempo, la herencia republicana. La tarea que se asignan a sí mismos es conseguir conjugar esta sociedad democrática con un régimen político estable.

10.3. La democracia en la Monarquía de julio

Como explica Arthur Rosenberg, el socialismo, e incluso el comunismo, sonaban de forma muy inofensiva para los burgueses antes de 1848: “Olor a sangre y barricada tenía entonces solamente la democracia, pero no el socialismo o el comunismo como tales” (Rosenberg, 1966: 38). Baste como muestra la forma en que comienza Proudhon un discurso sobre la Revolución, publicado el 17 de octubre de 1848 en *Le Peuple*:

Cuando nuestros amigos de la República democrática, inquietos ante nuestras ideas y nuestras tendencias, rechazan la calificación de *socialistas* que nosotros añadimos a la de demócratas, ¿qué es lo que nos están reprochando? Nos reprochan que no seamos revolucionarios (Proudhon, 1868 [1848], 17: 142).

De todas formas, la tarea iniciada por los doctrinarios durante la Restauración empieza a dar sus primeros frutos ya en la Monarquía de julio. La democracia, sin dejar de remitir a los peligros de un *demos* descontrolado, empieza a tener entonces una connotación positiva. Albert Laponneraye da cuenta de este cambio semántico, en un escrito titulado “De la véritable démocratie”:

En los tiempos que corren, todos tienen la pretensión de ser demócratas, incluso quienes, por interés o por prejuicio, son los enemigos más

implacables de toda democracia. El banquero que se ha enriquecido en los sucios chanchullos de la Bolsa, y el orador subvencionado que sube a la tribuna supuestamente nacional para defender los más indignantes monopolios, se dicen demócratas; el periódico que cada día se hace eco de las declamaciones aristocráticas, y que truenan con el mayor furor contra la libertad y la igualdad, se dice demócrata; en fin, hasta los marqueses de los barrios nobles, hasta los antiguos jesuitas, con alzacuellos grandes y pequeños [*à grands et à petits collets*], se dicen también demócratas (Laponneraye, 1835, 2: 177).

Sin embargo, añade, nunca han estado los verdaderos demócratas más perseguidos. Hay dos clases de demócratas: los que pretenden hacer méritos ante las masas, pero no quieren, en el fondo de su corazón, más que privilegio y aristocracia. Los otros, que quieren que el derecho común, la realización de los derechos imprescriptibles del hombre, suceda a la explotación del hombre por el hombre. La democracia nueva, la democracia de moda, por un lado; y la vieja democracia del *demos*, por el otro.¹⁷¹

En esos años —haciendo camino en la senda abierta por Royer-Collard—, es el conde de Tocqueville quien mejor capta y teoriza la naturaleza democrática de la sociedad moderna. Su uso de la palabra ‘democracia’ es intencionadamente cambiante o difuso. Veámoslo con un ejemplo. En uno de sus manuscritos anota:

La democracia constituye el estado social, el dogma de la soberanía del pueblo constituye el derecho político. Estas dos cosas no son para nada análogas. La democracia es una manera de ser de la sociedad, la soberanía del pueblo es una forma de gobierno (citado en Lamberti, 1983: 33).

Un poco más adelante, señala:

Soberanía del pueblo y democracia son dos palabras perfectamente correlativas; la una representa la idea teórica, la otra su realización práctica (citado en Lamberti, 1983: 33).

Sería un error ver aquí una contradicción. Lo que Tocqueville pretende es, aun conservando la separación entre lo social y lo político teorizada por los doctrinarios,

¹⁷¹ Recuérdese que, en 1843, los fourieristas bautizan a su periódico como *La Democracia pacífica*. Es evidente que su intención es distanciarse, ahora que la palabra democracia empieza a tener una connotación positiva, de las ideas sociales de los republicanos y demócratas revolucionarios. Quieren ser los representantes, en fin, de un socialismo compatible con la Monarquía de julio.

establecer algunos canales de comunicación entre ambas esferas. La democracia es, a la vez, ser en acto y ser en potencia. Es un tipo de sociedad y, al mismo tiempo, una fuerza social que empuja desde abajo hacia la progresiva igualación de condiciones. Es la civilización moderna, unida a la irresistible presión de la soberanía del pueblo sobre las instituciones de gobierno. En la primera parte de su *Democracia en América*, publicada en 1835, insta a organizar políticamente la democracia social: América es una prueba de que es posible hacerlo.

La igualación es inevitable: hay que dejar de darle la espalda y enfrentarse a ella de una vez. El destino de los pueblos civilizados todavía está en manos de los que gobiernan, pero se les está escapando entre las manos.

Instruir a la democracia, reanimar si se puede sus creencias, purificar sus costumbres, regular sus movimientos, sustituir poco a poco su inexperiencia por la ciencia de lo humano [*science des affaires*], el conocimiento de sus verdaderos intereses por sus ciegos instintos. Adaptar su gobierno a los tiempos y a los lugares, modificarlo según las circunstancias y los hombres: tal es el primero de los deberes que se imponen hoy a quienes dirigen la sociedad.

Es necesaria una ciencia política nueva para un mundo completamente nuevo.

Pero eso es algo en lo que apenas pensamos: a la deriva en medio de un río rápido, seguimos mirando obstinadamente hacia algunos escombros que todavía se pueden ver en la orilla, mientras la corriente nos arrastra y nos empuja hacia el abismo que se abre a nuestra espalda (Tocqueville, 1848, 1: 9).

La indeterminación tocquevilliana —su discurso a medio camino entre lo social y lo político— es vista por los doctrinarios como una amenaza: hay que tener cuidado con la democracia. El 15 de noviembre de 1837, Guizot publica en la *Revue française* un artículo titulado “De la démocratie dans les sociétés modernes”. Es una reflexión a partir de dos obras aparecidas ese año: *De la démocratie nouvelle, ou des mœurs et de la puissance des classes moyennes en France*, de Edouard Alletz, y *Essai sur l'organisation démocratique de la France*, de Auguste Billiard. Ambos parten del reconocimiento de un hecho: la sociedad francesa es democrática. Ambos defienden la idea de que el sistema político debe adaptarse a esta condición, pero llegan a conclusiones diferentes. Alletz concluye con la defensa de la monarquía constitucional,

el mejor gobierno posible para la democracia nueva. Billiard, en cambio, llega a la igualdad de los derechos políticos, al sufragio universal y a la República, el único sistema político adecuado, en su opinión, para la sociedad democrática. Guizot está de acuerdo, evidentemente, con el primero.

La democracia es un grito de guerra, es la bandera del gran número que está abajo contra el pequeño número que está arriba. Una bandera enarbolada en nombre de los derechos más santos, pero también de las pasiones más groseras e insensatas; enarbolada contra las usurpaciones más injustas, pero también contras las superioridades más legítimas (Guizot, 1837, 3: 197).

Las verdaderas conquistas de la democracia moderna son la “limitación de todos los poderes por el régimen representativo, la igualdad civil, la igual admisibilidad de todos a los cargos públicos y la extensión de las libertades individuales”. La democracia ha sido una “guerra de abajo hacia arriba, del gran número contra el pequeño número, de los pequeños contra los grandes”. Buenas para la guerra, cuando se trataba de derribar la sociedad de privilegios, las máximas de la democracia son funestas para fundar una nueva sociedad. “Aquello que fue antes la democracia sería hoy la anarquía”. El espíritu democrático no es otra cosa que el espíritu revolucionario. La nueva democracia debe olvidar su pasado (Guizot, 1837, 3: 224-225).

La democracia debe olvidar su pasado, de acuerdo, pero el gobierno no puede cerrar los ojos ante los cambios sociales que se están produciendo, viene a responder Tocqueville. En un pequeño manifiesto encargado por sus compañeros parlamentarios en el otoño de 1847,¹⁷² titulado “De la classe moyenne et du peuple”, afirma lo siguiente:

La Revolución francesa, que abolió todos los privilegios y destruyó todos los derechos exclusivos, permitió, sin embargo, que subsistiera uno: el de la propiedad.

Los propietarios no deben hacerse ilusiones sobre la fuerza de su situación, ni deben pensar que el derecho de propiedad es una muralla infranqueable por el hecho de que, hasta ahora, no se haya superado en ninguna parte.

¹⁷² Este texto es publicado en el volumen IX de sus *Obras completas*, en 1866. Al inicio sus *Souvenirs* —que no serán publicados por primera vez hasta 1893, y de forma incompleta— Tocqueville cita extensamente el manifiesto, que permanece inédito en el momento en el que escribe estos recuerdos, entre el verano de 1850 y la primavera de 1851.

Porque nuestro tiempo no se parece a ningún otro. Cuando el derecho de propiedad no era más que el origen y el fundamento de muchos otros derechos, se defendía sin esfuerzo o, mejor dicho, no era siquiera atacado. Constituía entonces una suerte de muralla interior rodeando la sociedad, mientras que los demás derechos eran las defensas avanzadas. Los golpes no llegaban hasta la muralla. Ni siquiera intentaban alcanzarla. Pero actualmente, cuando el derecho de propiedad, por muy sagrado que sea, no aparece sino como el último resto de un mundo destruido, como un privilegio aislado en medio de una sociedad nivelada; cuando ya no está cubierto y garantizado, por así decirlo, gracias a la existencia de otros derechos más discutibles y más odiados, ha perdido, por un tiempo al menos, la posición que lo hacía ser inexpugnable. Ahora tiene que resistir en solitario, y cada día, el choque directo e incesante de las opiniones democráticas.

Muy pronto, no cabe duda, la lucha de los partidos políticos se establecerá entre quienes poseen y quienes no poseen. El gran campo de batalla será la propiedad, y las principales cuestiones de la política girarán en torno a las modificaciones más o menos profundas a introducir en el derecho de los propietarios (Tocqueville, 1866, 9: 516-517).

Los dos objetivos centrales con los que termina el programa redactado por Tocqueville son los siguientes. Por un lado, extender poco a poco el círculo de los derechos políticos, de manera que estos vayan más allá de los límites de la clase media, y con el objetivo de interesar de una manera regular y pacífica a las clases inferiores en este tipo de cuestiones. Por otro lado, hacer de la condición material e intelectual de dichas clases inferiores el objeto principal de la atención del legislador, de manera que se asegure al pobre un nivel de bienestar compatible con la existencia del derecho individual a la propiedad, y con la consiguiente desigualdad de condiciones. Quedan así esbozadas las líneas maestras del nuevo conservadurismo que, tras la caída de Guizot, se enfrentará a los demócratas y socialistas en las luchas teóricas y prácticas del 48.

Recapitulemos. A partir de 1830, la expresión “democracia” cobra protagonismo en el lenguaje político. Su significado es variable, pero se distingue del uso que le damos hoy en que no designa un régimen político, sino más bien la aspiración de una parte del pueblo a entrar en la vida pública. Así, todos aquellos que hacen suya la causa del pueblo, sea desde una perspectiva republicana, sea desde un punto de vista meramente filantrópico, empiezan a llamarse demócratas. Ser demócrata significa entonces estar preocupado por los problemas que aquejan a la democracia, a los pobres, de la misma manera que ser socialista significa, inicialmente, estar preocupado por la cuestión social.

Desde un punto de vista teórico, el liberalismo doctrinario se esfuerza en separar la democracia nueva, que consiste en igualdad civil y sufragio censitario, de la democracia antigua. Esta última, si bien podía tener una razón de ser en la lucha contra el Antiguo Régimen, es hoy, tras los cambios sociológicos introducidos por la Revolución Francesa, un sinsentido conducente a la anarquía. La posición de Tocqueville bebe de este liberalismo doctrinario, aunque al mismo tiempo considera que Guizot confina la democracia en unos límites demasiado estrechos, no siendo capaz de ver la novedad que se está fraguando. Se acerca la lucha de la democracia contra la propiedad.

Capítulo 3

El derecho al trabajo en 1848

1. El Gobierno provisional de febrero

La Revolución francesa de 1848 es una insurrección popular contra la Monarquía constitucional de Luis Felipe de Orleans. Iniciada en las provincias durante el invierno, tiene su episodio central en París, del 22 al 25 de febrero. El día 24 la Monarquía se derrumba, instituyéndose en su lugar un Gobierno provisional de 11 miembros. En él están representados tanto los republicanos burgueses, agrupados en torno al diario *Le National*, como los republicanos demócratas, vinculados al periódico *La Réforme*. Así explica Louis Blanc esta dicotomía:

La República tenía en París dos periódicos: uno, *Le National*, de carácter fundamentalmente político, tenía gran influencia sobre la parte más inteligente y activa de la burguesía; el otro, *La Réforme*, representaba esas poderosas aspiraciones socialistas que, convertidas después en la gloriosa convulsión de este siglo, ya agitaban profundamente a la pensativa población de los talleres (Blanc, 1880, I: 58).

Entre los republicanos burgueses, los dirigentes elegidos son Armand Marrast —jefe de redacción de *Le National*—, Louis-Antoine Garnier-Pagès, François Arago, Pierre Marie de Saint-Georges y Alphonse de Lamartine. Este último no pertenece estrictamente al grupo, pero se identifica en lo principal con él. Entre los republicanos demócratas están Alexandre Ledru-Rollin —fundador y sostén económico de *La Réforme*—, Ferdinand Flocon —su redactor jefe— y Louis Blanc. Como representante de los trabajadores es elegido, a propuesta de Blanc, el *mécanicien* Alexandre-Albert Martin, conocido simplemente como Albert. Completan el Gobierno provisional Adolphe Crémieux y Jacques Charles Dupont de l'Eure. Representan ambos una suerte de oposición moderada a los excesos reaccionarios y las corruptelas de la Monarquía orleanista.

El mismo 24 de febrero se reparten casi todos los ministerios, la mayoría entre los propios miembros del Gobierno provisional. Lamartine, la cabeza más visible del ejecutivo en esta primera etapa de la Revolución, es nombrado ministro de Asuntos Exteriores, Ledru-Rollin de Interior, Marie de Obras Públicas, Crémieux de Justicia, Arago de la Marina y de las Colonias. El viejo Dupont de l'Eure, a punto de cumplir 81 años, es situado al frente del Consejo de ministros. Garnier-Pagès es nombrado alcalde

de París, un cargo que no existía desde la caída de la Montaña. El 5 de marzo, sin embargo, asume el ministerio de Economía, en sustitución de Goudchaux. Deja entonces la alcaldía, que es ocupada el 9 de abril por Marrast. El 5 de abril, Arago pasa a ocupar como interino un segundo ministerio, el de Defensa, ante la ausencia del general Cavaignac, de campaña en Algeria. Este último había sustituido al anciano general Subervie, tras su renuncia el 20 de marzo.

En resumen: los ministerios están dirigidos, en su práctica totalidad, por los miembros del Gobierno provisional y, entre estos, por los republicanos burgueses de *Le National*. Louis Blanc no obtiene ningún ministerio.

En un sentido sociológico, nueve de los once miembros del Gobierno provisional son *burgueses*, aunque divididos a su vez en dos grupos. Garnier-Pagès es agente comercial; Dupont de l'Eure, Marie, Crémieux y Ledru-Rollin, hombres de leyes; Arago, un destacado científico. Todos ellos poseen una considerable fortuna. Por su parte, Flocon, Marrast y Blanc son periodistas, y pertenecen a la pequeña burguesía. Solamente Lamartine, diplomático y poeta, es aristócrata; y solamente Albert es trabajador manual. Todos ellos, excepto los tres periodistas y el obrero, son diputados en el momento en que estalla la Revolución.

Desde un punto de vista político, que es el que nos interesa, la línea divisoria fundamental puede trazarse, como ya hemos señalado, entre los republicanos burgueses de *Le National* y los republicanos demócratas de *La Réforme*. Estas dos posturas políticas están relacionadas con las posiciones sociales a las que acabamos de referirnos, aunque las correspondencias no sean exactas. Si se sobreponen los dos planos, el sociológico y el político, se ve con claridad que las únicas excepciones son Ledru-Rollin y Marrast: el primero, buen burgués de París pero de ideas políticas radicales; el segundo, defensor del orden burgués a pesar de su origen modesto. Existen, es cierto, otros matices: el viejo Arago está mucho más próximo a los periodistas de *La Réforme* que los anti-demócratas Garnier-Pagès y Marie, cuyo nombramiento, de hecho, no es bien acogido por los trabajadores de París. Por otro lado, las ideas sociales de Ledru-Rollin, e incluso las de Flocon, están lejos del socialismo de Blanc.

No hay que perder de vista, en cualquier caso, que el color de este Gobierno provisional es claramente republicano. Los hombres que lo componen, ya pertenecieran a la oposición parlamentaria o extraparlamentaria, eran considerados radicales durante el reinado de Luis Felipe. Tener esto en cuenta es importante porque, una vez derrotada la Monarquía, muchos de sus viejos partidarios se endosan la vestimenta republicana. Se populariza entonces la distinción entre los *républicains de la veille*, o “republicanos de la víspera”, y los *républicains du lendemain*, o “republicanos del día siguiente”. Los miembros del Gobierno provisional son, algunos de forma más clara y otros más dudosa —Lamartine, sin ir más lejos, había sido partidario del legitimismo borbónico en su juventud—, *républicains de la veille*.

Este gobierno de republicanos, ¿es un gobierno republicano? Dicho de otra manera: ¿es Francia una República el 24 de febrero? Esa es, precisamente, la cuestión que ocupa al Gobierno provisional en su primera reunión, la tarde-noche del 24 en el Hôtel de ville. Ledru-Rollin, Flocon, Louis Blanc y Albert entienden que sí. Lamartine, aunque con más dudas, se decanta en el mismo sentido. Dupont de l’Eure, Arago y Marie se oponen. Garnier-Pagès, Marrast y Crémieux son partidarios de un término medio.

Los primeros resaltan el hecho de que, tras la abdicación del rey, el parlamento se había mostrado partidario de la regencia de la duquesa de Orleans. Había sido la acción decidida de los republicanos, así como la presión popular en las calles, las que habían conseguido evitar que se repitiera lo sucedido en 1830. El Gobierno provisional —no solo *de facto*, sino también formalmente— no había sido elegido *por* la Cámara. Una lista de miembros había sido leída, en medio de una gran confusión, *en* la Cámara, y la lista definitiva había sido una suerte de compromiso entre esos nombres y las listas decididas en las oficinas de *La Réforme* y *Le National*. En definitiva: el Gobierno provisional, fruto de la insurrección popular, y no del viejo orden, no es un gobierno en funciones. Es un Gobierno provisional, sí, que debe ser sucedido por una Asamblea nacional, un ejecutivo ordinario y una Constitución, pero es, mientras tanto, un gobierno republicano. Para eso se ha hecho la Revolución. La posición de los segundos puede resumirse así: París no es Francia. La idea misma de la soberanía del pueblo requiere someter la cuestión a sufragio universal. Finalmente, el mismo día 24, se opta por una fórmula de compromiso:

En nombre del pueblo francés.

Un gobierno retrógrado y oligárquico acaba de ser derrocado por el heroísmo del pueblo de París. Este gobierno ha huido, dejando un rastro de sangre que le impide volver jamás sobre sus pasos.

La sangre del pueblo ha sido derramada, como en julio; pero esta vez este pueblo generoso no será engañado.¹⁷³ Ha conquistado un gobierno nacional y popular basado en los derechos, los progresos y la voluntad de este gran y generoso pueblo.

Un Gobierno provisional, surgido de la aclamación y de la urgencia, a través de la voz del pueblo y de los diputados de los departamentos, en la sesión del 24 de febrero, está momentáneamente investido de la tarea de asegurar y organizar la victoria nacional. [...]

Bajo el gobierno popular proclamado por el Gobierno provisional, todo ciudadano es magistrado.

Franceses, dad al mundo el ejemplo que París ya ha dado a Francia; preparaos, por medio del orden y la confianza en vosotros mismos, para las instituciones fuertes que seréis llamados a establecer.

El Gobierno provisional quiere la *República*, a condición de que sea ratificada [*sauf ratification*] por el pueblo, que será inmediatamente consultado.

La unidad de la nación, ahora formada por todas las clases de ciudadanos que la componen;

El gobierno de la nación por sí misma;

Con la libertad, la igualdad y la fraternidad por principios, y el pueblo como divisa y como lema [*mot d'ordre*];

He aquí el gobierno democrático que Francia se debe a sí misma y que nuestros esfuerzos sabrán asegurar (Duvergier, 1848, 48: 49-56).

A pesar de esta ambigüedad inicial —“el gobierno quiere...”—, la República se proclama de forma inequívoca al día siguiente.¹⁷⁴ Marx lo explica de la siguiente manera:

¹⁷³ La versión del *Moniteur Universel* del 25 de febrero dice: “esta generosa sangre no será engañada”.

¹⁷⁴ Véase: Delvau (1852: 34, 36 y 40).

Hacia el mediodía del 25 de febrero, la República no estaba todavía proclamada; en cambio, todos los ministerios estaban ya repartidos entre los elementos burgueses del Gobierno provisional, y entre los generales, banqueros y abogados del *National*. Pero los trabajadores estaban decididos a no tolerar esta vez otro escamoteo como el de julio de 1830. Estaban dispuestos a afrontar de nuevo la lucha y a imponer la República por la fuerza de las armas. Con este mensaje se dirigió *Raspail* al *Hôtel de ville*. En nombre del proletariado de París, *ordenó* al Gobierno provisional que proclamase la República; si en el término de dos horas no se ejecutaba esta orden del pueblo, volvería al frente de 200.000 hombres. Apenas se habían enfriado los cadáveres de los caídos, las barricadas no se habían desmontado y los trabajadores no se habían desarmado todavía; la única fuerza que se les podía enfrentar era la Guardia nacional. En estas circunstancias, se disiparon enseguida los recelos políticos y los escrúpulos jurídicos del Gobierno provisional. El plazo de dos horas aún no había expirado cuando todos los muros de París resplandecían con las históricas y memorables palabras:

République Française ! Liberté, Egalité, Fraternité ! (Marx, 1978 [1850], 10: 53-54).

Es difícil saber si *Raspail* ejerce realmente una influencia tan decisiva en la proclamación de la República. Todo indica que igual de importante es la presión ejercida desde el interior del gobierno por los republicanos demócratas, en diálogo constante con los trabajadores. En un contexto de exaltación generalizada, son muchas las delegaciones que solicitan y consiguen ser escuchadas por el Gobierno provisional a lo largo del día 25. La República no tiene un héroe: es un clamor en París. A pesar de las reticencias iniciales de una parte del gobierno, todos se dan cuenta pronto de que no queda otro remedio que reconocerla. En cualquier caso, la Asamblea constituyente, elegida por sufragio universal, volverá a proclamar la República en su primera reunión, el 4 de mayo.

2. Primeras decisiones

2.1. El decreto que garantiza el derecho al trabajo

El 25 de febrero, hacia mediodía, multitud de obreros entran en el Ayuntamiento, llegando hasta la sala donde está reunido el Gobierno provisional. Se encuentran allí, en ese momento preciso, Lamartine, Arago, Marie, Garnier-Pagès, Marrast, Louis Blanc y Lazare Hippolyte Carnot. Este último, aunque no es miembro del Gobierno provisional,

ocupa del Ministerio de Instrucción Pública y Asuntos Religiosos.¹⁷⁵ Un trabajador se adelanta y, tras dirigirse a los miembros del ejecutivo, logra que se promulgue un decreto en el que el Gobierno provisional se compromete a garantizar trabajo a todos los ciudadanos. Aunque en el decreto no aparece, como tal, la expresión ‘derecho al trabajo’, el contenido del mismo responde a esta reclamación. Además, según aquellos que relatan posteriormente la jornada, el obrero habría empleado, de forma literal, dicha expresión. La reclamación del derecho al trabajo entra en escena, pues, desde el comienzo mismo de la revolución del 48. Momento inaugural, en el que nos detendremos con cierto detalle.¹⁷⁶

Las principales fuentes de las que disponemos para reconstruir el episodio son los relatos de Lamartine, Blanc y Garnier-Pagès, todos ellos presentes.¹⁷⁷ La narración es descrita en la *Histoire de la Révolution de 1848* que escribieron cada uno de estos tres testigos. Lamartine en dos volúmenes (1849), igual que Blanc (1870);¹⁷⁸ Garnier-Pagès en nada menos que once volúmenes (1861-1872), incluyendo un estudio de las revoluciones a nivel europeo. Las crónicas de Lamartine y Garnier-Pagès tienen el inconveniente de que sus autores aparecen en ellas como la figura principal de la jornada. Ambos hablan de sí mismos en tercera persona, ambos están detrás de las decisiones más importantes, ambos tienen la capacidad de cambiar voluntades con los cantos de sirena de su oratoria. El relato de Lamartine suena especialmente impostado. Dice Louis Blanc al respecto: “Rindo homenaje a las eminentes cualidades que lo distinguieron; pero, debo admitirlo, veo su relato como las confesiones de un comedor de hachís” (Blanc, 1880, 1: 120).

¹⁷⁵ Se trata del hijo de Lazare Carnot, matemático y militar de la Revolución francesa, que no ha aparecido en el primer capítulo, pero del que hablaremos brevemente al final de este.

¹⁷⁶ Sobre los orígenes del derecho al trabajo, y en particular sobre su sentido en el 48, véase: Menger (2004: 15-28), Tanghe (1989; 2014: 23-32), Rosanvallon (1995: 127-155), Sastre Ibarreche (1996: 23-35), Démier (2002: 159-183), Rey Pérez (2007: 124-143), García Manrique (2007: 1-88).

¹⁷⁷ Véase también: Harmel, 2000-2001: 19-23; Diatkine, 2016: 55-60.

¹⁷⁸ Blanc había publicado ya en 1850 sus *Pages d'histoire de la Révolution de février 1848*, que son, a su vez, una reelaboración del *Appel aux honnêtes gens. Quelques pages d'histoire contemporaine* (1849). En cualquier caso, no será hasta 1870 cuando aparezca la versión definitiva.

En cualquier caso, ninguna de las tres fuentes tiene la fiabilidad de un escrito historiográfico, a pesar de su título. Al menos en ciertos episodios, como el que nos ocupa, se trata más bien de *souvenirs*, de recuerdos. Tienen un carácter menos subjetivo o psicológico, es cierto, que los famosos *Souvenirs* de Tocqueville, pero no dejan de ser, en buena medida, autobiografías políticas de sus protagonistas.¹⁷⁹

En algunos momentos, completaré la información que proporcionan estos tres relatos con las obras de Daniel Stern (pseudónimo de Marie d'Agoult) y Lord Normanby. La *Histoire de la Révolution de 1848* —en tres volúmenes (1850-1853)—, de la conservadora condesa d'Agoult, es un libro de gran valor para reconstruir los acontecimientos de 1848. Rico en detalles, y al mismo tiempo de una gran claridad en el estilo, consigue aunar el relato de los hechos con un retrato inteligente y clarificador de las diversas personalidades del momento. El libro del diplomático y político *whig* inglés, que se encontraba en París en 1848, resulta, en cambio, menos fiable. Es publicado en Londres en 1856, con el título *A Year of Revolution: from a Journal Kept in Paris in 1848*. En 1858, Blanc publica, también en Londres, su respuesta: *1848. Historical Revelations: inscribed to Lord Normanby*. Más adelante, en 1870, aparece su ya mencionada *Histoire de la Révolution de 1848*, en la que vuelve a aclarar, esta vez para el público francés, las distorsiones del marqués.

Relata Louis Blanc:

En la mañana del 25 de febrero nos ocupábamos de la organización de los ayuntamientos de los distritos, cuando un ruido formidable envolvió repentinamente el Ayuntamiento de París. Poco después se abrió con estrépito la puerta del consejo y entró un hombre, apareciendo ante nuestra vista como un espectro. Su rostro, de una expresión feroz en ese momento, pero noble, expresivo y bello, estaba enteramente pálido. Tenía un fusil en la mano y sus ojos azules brillaban al fijarse sobre nosotros. ¿Quién le enviaba? ¿Qué quería? Se presentó en nombre del pueblo, señaló con un gesto imperioso la plaza de Grève y, golpeando el parqué con la culata de su fusil, demandó el reconocimiento del derecho al trabajo (Blanc, 1880, 1: 126).

¹⁷⁹ En el caso de Lamartine quizás habría que hablar, más bien, de una piedra más en el proceso de construcción de una “ficción de sí”, una acertada expresión que ha sido utilizada para describir su obra (Courtinat, 2009).

Garnier-Pagès relata la escena de forma similar, aunque añade un matiz que conviene resaltar:

Excitado por el tumulto, por los esfuerzos que acababa de hacer, por sus propias acciones, los ojos encendidos, el tono de voz elevado, golpeando el parqué con la culata de su fusil, entregó una petición y gritó: ‘¡Ciudadanos, organización del trabajo, derecho al trabajo en una hora! Esta es la voluntad del pueblo. Estamos esperando’. Luego, terminando su discurso con gestos aún más expresivos, señaló la plaza del Ayuntamiento, donde los clamores se intensificaron, señal de la agitación de las pasiones (Garnier-Pagès, 1866, 3: 47).

La petición de la que habla Garnier-Pagès, y que no aparece en el relato de Blanc, habría sido redactada por un tal Aug. B. de Lancy, redactor de *La Démocratie pacifique*, el periódico de los fourieristas. Su contenido, según Garnier-Pagès, sería el siguiente:

‘A los señores miembros del Gobierno provisional.

El abajo firmante, Aug. B. de Lancy, redactor de *La Démocratie pacifique*, en nombre de una delegación de obreros.

Ellos demandan:

1. La organización del trabajo, el derecho al trabajo garantizado.
2. Un mínimo asegurado al trabajador y a su familia en caso de enfermedad; el rescate del trabajador de la miseria cuando es incapaz de trabajar, así como la concreción de los medios que serán elegidos por la nación soberana para tal fin.

A 25 de febrero, segundo día de la República.

Firmado: Aug. B. de Lancy, Moreau, Blanchet, Marche el joven’ (citado en Garnier-Pagès, 1868, 3: 48).

El último firmante, el *mécanicien* Marche, es quien entrega la petición al Gobierno provisional, y quien actúa en nombre de los trabajadores allí congregados. La situación es sin duda tensa. El pueblo está armado. El Ayuntamiento, abarrotado de gente. Quienes ocupan la plaza son, en palabras de Lamartine, “bandas de hombres miserablemente vestidos, reclutados en las calles pobres de los suburbios y barrios marginales más remotos del oeste y del este de París” (Lamartine, 1850, 1: 358). Después de abrirse repentinamente la puerta, dos mundos que hasta entonces habían

recorrido caminos paralelos se encuentran uno frente al otro, sin llegar a entenderse.

Blanc explica bien esta distancia:

El señor de Lamartine, muy poco versado en el estudio de la economía política, que se había asustado ante las nuevas ideas como se asustan los niños ante castigos fantásticos, se dirigió hacia el extraño con un aire embaucador, y empezó a envolverlo en los pliegues y repliegues de su abundante elocuencia. Marche —así se llamaba el obrero— fijó durante algún tiempo una mirada de inteligente impaciencia en el orador; después, acompañando su voz con un segundo golpe de su mosquete en el suelo, estalló con estas palabras: ‘¡Basta de frases como esa!’ (Blanc, 1880, 1: 127).

Según Daniel Stern habría añadido:

¡Basta de poesía! El pueblo ya no quiere más. Él es el jefe y os ordena que decretéis sin demora el derecho al trabajo (Stern, 1984 [1850]: 261).

Según Garnier-Pagès, Marche habría dicho:

‘Trabajador [*ouvrier*], hablo en nombre de los trabajadores; invoco sus sufrimientos y su vida precaria. A los niños, un trabajo prematuro los marchita; a los hombres, un trabajo excesivo los agota; a los ancianos, un trabajo en disputa los abandona. No tienen asegurado el pan cotidiano. El salario no es suficiente para su existencia. La competencia los mata lentamente. Mueren a causa de las privaciones, en medio de las riquezas que producen. ¿Qué reclaman? ¡Trabajo! Un trabajo limitado, organizado. El trabajo es el derecho sagrado del pobre. ¿Lo rechazará el gobierno? ¿Rechazará unas reclamaciones tan justas? ¡No, no puede! ¡No puede!’ (Garnier-Pagès, 1866, 3: 49).

Es entonces cuando se pasa a redactar el célebre decreto. Según Lord Normanby, Blanc le habría dicho a Marche que pusiera negro sobre blanco aquello que estaba reclamando, y este le habría respondido que no sabía escribir. Blanc se habría ofrecido entonces a hacer de secretario.

Las versiones de Lamartine y Garnier-Pagès presentan al pueblo embrutecido y alterado, un can Cerbero que se habría ido calmando paulatinamente a medida que los oradores pronuncian sus discursos. Ambos niegan en sus relatos toda capacidad de razonar a los trabajadores.

En el relato de Blanc, Marche habría reclamado, en un primer momento, una solución inmediata al problema del trabajo. Blanc le habría respondido que el “problema más complicado de los tiempos modernos” (Blanc, 1880, 1: 128) no se puede solucionar de la noche a la mañana. Sus exigencias, habría añadido, son irracionales en su exageración. Los demás trabajadores habrían desautorizado la obstinación inicial de Marche.

Según Daniel Stern, Marche habría declarado, finalmente convencido:

Tendremos confianza en nuestro gobierno, puesto que él confía en nosotros. El pueblo esperará. Pone tres meses de miseria al servicio de la República (Stern, 1984 [1850]: 262).

Blanc confirma esta última expresión, aunque la atribuye a los obreros allí presentes, sin especificar el emisor (Blanc, 1880, 1: 129). Redacta finalmente el decreto a la vista de Marche, en un escritorio situado cerca de una ventana.

El Gobierno provisional de la República francesa se compromete a garantizar la existencia del obrero a través del trabajo.

Se compromete a garantizar trabajo a todos los ciudadanos.

Reconoce que los obreros deben asociarse entre sí para disfrutar de los beneficios de su trabajo.

El Gobierno provisional devuelve a los trabajadores, a quienes pertenece, el millón del presupuesto de la Casa real (*liste civile*) (Duvergier, 1848, 48: 59).¹⁸⁰

Esta última cláusula, bastante demagógica, sería, según Garnier-Pagès, una petición de Arago. Según Blanc y Stern, habría sido añadida posteriormente por Ledru-Rollin, lo cual es mucho más probable. El decreto se envía entonces para su publicación, con los nombres de los once miembros del gobierno, pero solamente con dos firmas: la de Blanc y la de Garnier-Pagès. Cabe pensar que los demás están ausentes en ese

¹⁸⁰ Un poco más adelante nos detendremos a analizar el contenido del decreto.

momento. Según Garnier-Pagès, el decreto es validado posteriormente por todos los miembros del Gobierno provisional (Garnier-Pagès, 1866, 3: 51).¹⁸¹

Según Garnier-Pagès, habría existido una larga discusión antes de la redacción definitiva del decreto, a propósito de una supuesta primera redacción de Blanc. Él, igual que Lamartine, Arago y Marie, habrían querido reconocer a los obreros el derecho a la libre asociación, derecho común a todos los ciudadanos, pero habrían rechazado la obligación de asociarse que supuestamente querría establecer Blanc. Estas habrían sido sus palabras:

‘No queremos engañar al pueblo. Asegurar a todos los ciudadanos la existencia a través del trabajo es la única verdad. Obligar a los obreros a asociarse es la tiranía y la esclavitud. Nosotros podemos reconocerles el derecho a la libre asociación, derecho común a todos los ciudadanos; no debemos ni queremos hacer esta asociación obligatoria’ (Garnier-Pagès, 1866, 3: 50).

Aquí es donde el relato de Garnier-Pagès resulta menos creíble. No es para nada probable que el debate se haya desarrollado en esos términos, pues la obligación de asociarse no es defendida en ninguno de los escritos de Louis Blanc. El propio Blanc afirma que esta es la falsedad más grave, entre otras menores, que contiene la obra de Garnier-Pagès (Blanc, 1880, 1: 128).

Después de producirse esta supuesta disputa entre Blanc y los demás miembros del gobierno allí presentes, Garnier-Pagès se habría asomado a una ventana junto a Marche, para pronunciar el siguiente discurso hacia la plaza:

‘Los hombres elegidos por la Revolución se han preocupado desde hace mucho tiempo de todas las cuestiones relativas al trabajo. No hay nada más importante, más sagrado. El trabajo es la primera ley de la humanidad, la base de toda sociedad, el deber y el derecho de todos. Mejorar las condiciones de trabajo a través de los progresos de la ciencia, de un agrupamiento más inteligente de las fuerzas, de una mejor repartición de los productos, de una mayor exención de impuestos, de una legislación mejor entendida, de unas instituciones de crédito más amplias, tal es la voluntad

¹⁸¹ En *Le Moniteur Universel* del 26 de febrero de 1848, el decreto no especifica los nombres de los miembros del gobierno (algo habitual), pero está encabezado por el título ‘República francesa’.

del gobierno. Facilitará la asociación como un medio; no la impondrá. Una sociedad no debe dejar morir de hambre a quien quiere trabajar seriamente. El interés general está en esto en concordancia con la ley moral, con la voluntad de Dios. La nación, convocada en Asamblea constituyente, se pronunciará ella misma. El pueblo es el dueño de su destino; recogerá todos los frutos de la Revolución, siempre que quiera usar la victoria y no abusar de ella' (Garnier-Pagès, 1866, 3: 51).

Solamente después de este discurso, por el que Garnier-Pagès habría sido muy aclamado, se habría pasado a redactar la versión definitiva del decreto.

Tras cotejar las distintas versiones, y tomar de cada una lo que parece más plausible, hay dos incógnitas que permanecen abiertas.

La primera tiene que ver con la mayor o menor rapidez con la que se firma el decreto, y también con su autoría.

Del relato de Blanc se desprende que la redacción del decreto es rápida. Se habría producido tras un acuerdo entre el gobernante socialista y los trabajadores. Los términos del debate habrían tenido que ver con aquello a lo que se comprometía el gobierno. Marche habría reclamado una reorganización inmediata del mundo del trabajo. Blanc, apoyado por los demás trabajadores, le habría convencido de que eso no era posible. Marche habría finalmente aceptado la propuesta de Blanc: un compromiso jurídico del gobierno, consistente en garantizar trabajo a todos los ciudadanos. Es decir: una promesa solemne de que se emprenderán acciones, a lo largo de los meses siguientes, destinadas a garantizar institucionalmente lo que inicialmente, debido a la naturaleza del asunto, no puede ser más que un compromiso.

Según Garnier-Pagès, la redacción se produce tras una larga discusión, en la que están involucrados varios miembros del Gobierno provisional. El decreto habría sido aceptado por los obreros después de un discurso suyo. El problema de esta versión es que los términos del debate son poco creíbles —la obligatoriedad de la asociación atribuida a Blanc— y, sobre todo, que no se especifica el contenido del supuesto primer decreto redactado por el líder socialista. Lo cierto es que el decreto, en su versión definitiva, recoge las reivindicaciones más avanzadas de la época, lo cual hace poco creíble la existencia de una primera versión más radical.

Lo más probable es que, en un contexto de confusión, con el Hôtel de ville lleno de trabajadores armados y protestando firmemente, y con un Gobierno provisional constituido el día anterior, Blanc hubiera aprovechado el momento para redactar el decreto junto a Marche. Por alguna razón —envalentonado, quizás, por las aclamaciones que habría recibido tras un discurso del que es difícil saber su contenido real—, Garnier-Pagès habría accedido a firmar. Plausible, pero imposible saberlo con seguridad. Lo que sí parece más claro es que en sus memorias, a la luz de los posteriores acontecimientos revolucionarios, Garnier-Pagès intenta justificar la presencia de su firma junto a la del socialista Louis Blanc, marcando distancias frente a una supuesta primera redacción, mucho más peligrosa.

La biografía de Marie, escrita por Aimé Chérest, contiene numerosas notas manuscritas de su protagonista. En una de ellas, este otro miembro del Gobierno provisional —y también testigo de la escena— afirma lo siguiente:

‘El decreto del 25 no había sido discutido ni deliberado por el gobierno... Al lado de la firma de Louis Blanc figuraba solamente la firma de Garnier-Pagès, firma dada de confianza... No acuso a nadie, solo relato los hechos. Reconozco de cada uno de nosotros tenía, por un acuerdo que habíamos tomado, un poder en cierto sentido dictatorial, y que los actos emanados de uno de nosotros eran considerados, por una ficción política, como la obra de todos. [...] La verdad histórica acaba situando a la realidad en el lugar que ocupan las ficciones, y a medir la responsabilidad moral de actos que nosotros no consentimos’ (citado en Chérest, 1873: 119).

Esto parece confirmar la versión de Blanc: el decreto es fruto de un acuerdo rápido entre los trabajadores y el teórico socialista. Esto no quiere decir, de todas formas, que —en ese momento— el gobierno sea claramente consciente de la posible interpretación socialista del decreto. Resulta significativo que ningún miembro del Gobierno provisional proteste, al día siguiente, porque su nombre aparezca en el *Moniteur*. Es solamente *a posteriori*, debido a las connotaciones que toma el derecho al trabajo a partir de junio, que los protagonistas se ven en la obligación de decir algo sobre su responsabilidad en el asunto.

La segunda incógnita tiene que ver con el hecho de que la expresión ‘derecho al trabajo’ no aparezca, como tal, en el decreto del Gobierno provisional.

Muchas veces se dice —los propios protagonistas lo hacen— que el Gobierno provisional reconoce el derecho al trabajo en febrero. Sin embargo, en sentido estricto, en el decreto no se usa el lenguaje de los derechos, sino que se habla de “compromisos” por parte del Gobierno. ¿Cuál es el motivo? Es difícil saberlo, pero seguramente tiene que ver con las competencias que los propios miembros del Gobierno provisional —en este caso, Louis Blanc— se atribuyen a sí mismos. El gobierno no puede reconocer nuevos derechos. Eso le corresponde hacerlo al pueblo soberano, dotándose de una Constitución. Lo que sí puede hacer es comprometerse, desde el inicio, a emprender acciones encaminadas a garantizar la existencia de todos a través del trabajo. Comprometerse, en definitiva, a no traicionar a aquellos que han hecho la Revolución, y que no quieren ver simplemente un cambio de élites, sino una mejora en sus condiciones de vida.

Lo que sucede en febrero, pues, es que un grupo de trabajadores vinculados al fourierismo exigen —ya sea a través de una petición escrita, ya sea de viva voz— el reconocimiento del derecho al trabajo. Por medio de Blanc, consiguen su propósito, aunque la expresión no aparezca como tal en el decreto.

Los trabajadores consiguen su propósito, acabamos de decir. Conviene aclarar en qué sentido. Para ello analizaremos brevemente el contenido del decreto.

La primera frase remite, aunque con otro lenguaje, al derecho a la existencia de la Revolución Francesa. El gobierno se compromete “a garantizar la existencia” de los trabajadores. Este compromiso se antepone a la garantía de trabajo, que figura en el segundo párrafo.

Este segundo compromiso se dirige a todos los ciudadanos. A pesar de que no se use el lenguaje de los derechos, aquello a lo que se compromete el gobierno no es simplemente a una asistencia caritativa a través del trabajo, dirigida a los pobres. El gobierno se obliga a realizar las acciones necesarias para que todos los ciudadanos dispongan de un trabajo, y puedan tener asegurada, así, una existencia digna.

El tercer párrafo deja claro que no se trata simplemente de garantizar el derecho a trabajar libremente, es decir, a abrir los mercados para que cada uno pueda ganarse la

vida a través de su esfuerzo individual. El derecho de asociación debe extenderse al mundo del trabajo: “los obreros deben asociarse entre sí para disfrutar de los beneficios de su trabajo”. Ese “deben asociarse” debe interpretarse como “tienen la necesidad de asociarse”. No se reconoce la obligación de asociarse, cosa absurda, sino el derecho a poder hacerlo, entendiendo que el ejercicio de este derecho es la única manera de que los trabajadores puedan disfrutar, igual que hacen los propietarios, de los frutos del trabajo.

Blanc se refiere al decreto en estos términos:

Era consciente de hasta qué punto comprometía al gobierno; sabía perfectamente que solo era aplicable a través de una reforma social que tuviera como base la asociación y como objetivo último la abolición del proletariado. Pero lo que yo quería era precisamente que el poder estuviera atado por una promesa solemne y que, en consecuencia, se pusiera activamente manos a la obra (Blanc, 1880, 1: 129).

En definitiva: no aparece la expresión ‘derecho al trabajo’, pero aparecen ya las ideas que los socialistas intentarán insertar, en nombre de ese derecho, en la futura Constitución.

2.2. Apunte sobre la popularidad de la expresión ‘derecho al trabajo’

Se suele afirmar, como decíamos, que el “derecho al trabajo” se reconoce en febrero, cuando en realidad la expresión no aparece en su literalidad. Esto probablemente se debe a la notoriedad posterior de este *mot d’ordre*. En efecto, a raíz del debate en torno a si reconocer o no este derecho en la Constitución de 1848, la consigna adquiere una popularidad espectacular. Todo indica que los protagonistas recuerdan los sucesos de febrero usando la terminología que se pone de moda a partir de mayo-junio.

Y es que la Revolución de 1848 ha pasado a la historia como la revolución de la fraternidad, el sufragio universal y el derecho al trabajo.¹⁸² Esta última expresión está

¹⁸² Sobre el vocabulario político del 48, véase Lalouette (2007).

especialmente ligada al 48. Es, como lo expresa Proudhon el 17 de octubre en *Le Peuple*, el nombre de la revolución:

- Revolución de 1848, ¿cómo te llamas?
- Me llamo *Derecho al trabajo*.
- ¿Cuál es tu bandera?
- La *Asociación*.
- ¿Tu divisa?
- La *igualdad ante la riqueza*.
- ¿A dónde nos llevas?
- A la *Fraternidad* (Proudhon, 1868 [1848], 17: 146).

Sin embargo, antes del 48, la expresión no es particularmente utilizada por los movimientos populares. El lema que resume las aspiraciones de los trabajadores franceses, entre 1830 y 1848, es más bien el de “asociación”. Esa es, en palabras de Proudhon, la bandera del movimiento democrático. No es casualidad que figure, como acabamos de señalar en el apartado anterior, en el tercer párrafo del decreto de febrero.

A partir de 1840, a raíz de la publicación del libro de Blanc, “asociación” empieza a compartir popularidad con la consigna “organización del trabajo”. ¿Y para qué quieren los trabajadores asociarse y organizar el trabajo, esto es, terminar con la competencia y el egoísmo que reinan en la esfera productiva? Para que no exista solamente igualdad ante la ley, sino también igualdad *ante* la riqueza. No una igualdad *de* riquezas, una igualdad niveladora, sino la igual libertad de todos, la plena satisfacción de las capacidades y necesidades de cada uno: fuera y dentro de los centros de trabajo. El objetivo es acabar con “la explotación del hombre por el hombre”, de manera que, no habiendo miseria, todos los hombres puedan ser realmente hermanos. Este es el vocabulario predominante en la víspera del 22 de febrero.

La expresión ‘derecho al trabajo’ —que, en un determinado momento de la revolución del 48, dará nombre a toda esta amalgama de aspiraciones— no es, en febrero, una consigna más extendida que el resto. Su uso está muy vinculado, como ya hemos señalado en el capítulo anterior, a los seguidores de Charles Fourier.

El 15 de abril, el periódico conservador *Journal de Seine-et-Marne. Feuille littéraire, agricole, industrielle, commerciale et d'utilité locale* publica una respuesta de los fourieristas —firmada por J.-B. Krantz— a las críticas vertidas contra ellos por el *Publicateur*. El derecho al trabajo se vincula allí con la creación y puesta en marcha de los falansterios:

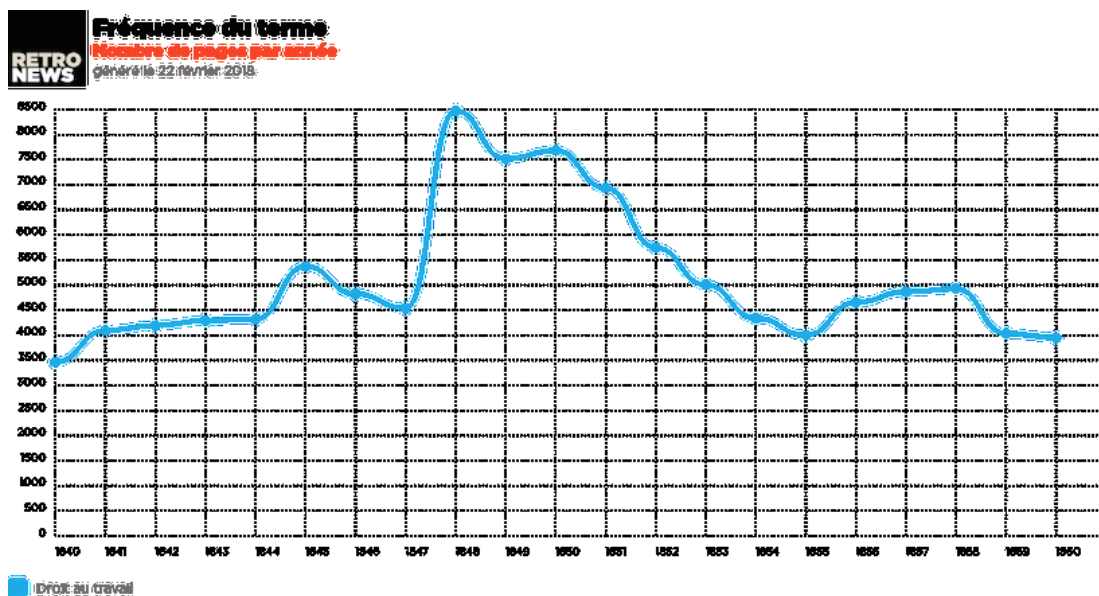
El ejercicio del derecho al trabajo no puede garantizarse más que a través del establecimiento de grandes talleres agrícolas, domésticos e industriales, que combinen todas las ramas de la industria humana y eviten el desempleo mediante la alternancia de los trabajos (*Journal de Seine-et-Marne*, 15 de abril de 1848).

Si los fourieristas siguen usando el derecho al trabajo como una expresión específicamente vinculada a su teoría, el decreto del 25 favorece que empiece a formar parte, aunque sea tímidamente, del vocabulario de la política cotidiana. En cualquier caso, este derecho al trabajo del inicio de la Revolución no tiene un sentido inequívocamente socialista. Hay quienes lo interpretan, en efecto, como sinónimo de libertad de trabajar. El 12 de marzo, en *Le Moniteur*, el derecho al trabajo recientemente reconocido por el gobierno se contrapone a las huelgas de los trabajadores:

Uno de los más grandes actos de la República ha sido proclamar el derecho al trabajo; ella no puede permitir, pues, que se impida el ejercicio de este derecho sagrado. En consecuencia, sin emplear medidas coercitivas respecto a los trabajadores que quieran prolongar su inactividad, las fuerzas armadas deben proteger, contra toda tentativa de los perturbadores, a aquellos trabajadores que han vuelto ya, o que volverán en un futuro, al trabajo (*Le Moniteur Universel*, 12 de marzo de 1848).

En resumen: en febrero, la expresión ‘derecho al trabajo’ no aparece literalmente en el decreto del gobierno que se compromete a garantizar trabajo a todos los ciudadanos, sigue muy vinculada al fourierismo y, cuando se usa para hacer referencia al decreto del 25, no remite necesariamente a las ideas socialistas.

Fijémonos en el siguiente gráfico, que ayuda a entender esto que venimos explicando.



■ Droit au travail

© RetroNews 2018 - L'utilisation de ce graphique est soumise aux CGU et CGV du site RetroNews.fr en vigueur

183

Como se puede observar, el uso de la expresión en la prensa sube ligeramente entre 1840 y 1844, y de forma más importante en 1845. Ya hemos dado cuenta, en el capítulo anterior de los debates de esa época. En 1846 y 1847, sin embargo, su uso baja notablemente. De repente, en 1848, sufre un aumento espectacular. Aunque sin duda el decreto del 25 de febrero contribuye a que aumenten las apariciones de la expresión, no cabe duda de que es el debate sobre la Constitución, iniciado en mayo —que después se entrelaza con los sucesos de junio—, lo que explica la verticalidad de la curva ascendente.

¹⁸³ Extraigo este gráfico de un artículo del profesor François Jarrige, titulado “La Révolution de 1848 et le droit au travail”, y publicado el 2 de mayo de 2019 en Retro News, la página web oficial de la prensa almacenada en la Bibliothèque Nationale de France. El gráfico está elaborado en base al corpus de fuentes periódicas de la Biblioteca. El eje vertical se refiere al número de páginas en las que aparece la expresión ‘droit au travail’. El eje horizontal es el tiempo, recorriéndose un período de 20 años, de 1840 a 1860. Se puede acceder al texto completo de Jarrige a través del siguiente enlace:

<https://www.retronews.fr/politique/chronique/2019/05/02/la-revolution-de-1848-et-le-droit-au-travail>.

Agradezco a su autor el permiso para usar el gráfico. Agradezco también a los responsables de Retro News el haberme confirmado que el uso que hago de la imagen está entre los autorizados. Por favor, téngase en cuenta que cualquier reutilización de este gráfico debe estar de acuerdo con las condiciones establecidas por Retro News.

2.3. La bandera roja

El mismo día 25, los manifestantes congregados en la plaza reclaman la adopción de la bandera roja (véase Perreux, 1924: 181-205). Símbolo de las autoridades antes de aplicar la ley marcial durante la Revolución Francesa, esta tiene una connotación positiva entre los movimientos populares desde 1830 (Dommanget, 1967).¹⁸⁴

Lamartine pronuncia entonces el que seguramente sea su más célebre discurso. La bandera roja, afirma, está teñida de la sangre del Champ-de-Mars —en referencia a la aplicación de la ley marcial el 17 de julio de 1791—, mientras que la bandera tricolor ha dado la vuelta al mundo llevando consigo el nombre, la gloria y la libertad de la patria. La escena en la que Lamartine rechaza la bandera roja que reclaman los manifestantes se convertirá en una de las escenas más simbólicas de la revolución del 48, retratada en el famoso cuadro de Philippoteaux.¹⁸⁵

En cualquier caso, la adopción de la bandera tricolor está lejos de ser un acto de consenso. Al día siguiente, el 26, se producen nuevas protestas populares a este respecto, animadas en buena medida por Blanqui. Blanc es el único miembro del Gobierno provisional que se pone del lado de los manifestantes. Dice que la bandera tricolor tenía un sentido en 1789, como símbolo del compromiso del rey (blanco) con el tercer estado parisino (azul y rojo), pero que ya no tiene sentido ahora que no hay monarca. Su mantenimiento, concluye, supondría mantener, en el campo simbólico, unas diferencias de clase que no son compatibles con la única soberanía que se puede reconocer en una República: la soberanía del pueblo. La bandera roja es el símbolo de la unidad del pueblo francés en el ejercicio de su soberanía.

Finalmente se llega a un compromiso. El Gobierno provisional decide que se incluirá en la bandera el lema “Libertad, Igualdad, Fraternidad”:

¹⁸⁴ No es, en cualquier caso, la bandera del comunismo. Cabet, de hecho, es partidario de la bandera tricolor.

¹⁸⁵ Un buen relato de lo ocurrido está en una carta que Corbon, redactor de *L'Atelier*, dirige a *Le Siècle*. Está recogida en Blanc (1880, 1: 123-125).

El Gobierno provisional de la República declara que la bandera nacional es la bandera tricolor, cuyos colores serán reestablecidos en el orden adoptado por la República Francesa;¹⁸⁶ en esta bandera están escritas las palabras: *República Francesa, Libertad, Igualdad, Fraternidad*, tres palabras que explican, en un sentido amplio, el significado de las doctrinas democráticas, de las cuales esta bandera es el símbolo, al mismo tiempo que los colores continúan con la tradición.

En señal de adhesión y agradecimiento por el último acto de la revolución popular, los miembros del Gobierno provisional y otras autoridades llevarán una insignia [*rosette*] roja, que será colocada también en el asta de la bandera (Duvergier, 1848, 48: 61).

Se rechaza la bandera roja, pero se acepta inscribir en la bandera tricolor —símbolo de la tradición— un lema que está vinculado al socialismo y a la democracia desde 1830, y que remite a la Convención *montagnarde*.

2.4. El apoyo del socialismo y del comunismo al gobierno

La llegada de la República —que viene acompañada de la liberación de los presos políticos— favorece la aparición de un buen número de clubs. Los dos más importantes están liderados por los dos protagonistas de la insurrección fallida de 1839: Blanqui se sitúa al frente de la *Société républicaine centrale*, Barbès del Club de la Révolution. El primero es más hostil hacia el Gobierno provisional desde un comienzo, mientras que el segundo lo apoya. Forman parte del segundo grupo, entre otros, Martin Bernard, Etienne Arago, Pierre Leroux, Théophile Thoré, Théodore Bac, Pierre-François Landolphe, Marc Dufraisse, Greppo e, inicialmente, también Proudhon (Blanc, 1880, 1: 299; Loubère, 1961: 103). Otra organización con muchos seguidores es el Club des amis du peuple de Raspail, que tiene un carácter más teórico que los dos anteriores (véase Wassermann, 1908). Mientras tanto, los fourieristas siguen agrupados en torno a

¹⁸⁶ Agulhon explica que esto debe interpretarse como una vuelta al orden de colores establecido por la Primera República: azul, rojo, blanco. Este orden no debe confundirse con el establecido inicialmente por la Asamblea constituyente, en el decreto del 24 y 31 de octubre de 1790: rojo, blanco, azul. Ni tampoco con el adoptado por la Convención *montagnarde* el 15 de febrero de 1794, que conservará el Primer Imperio y retomará la Monarquía de julio: azul, blanco, rojo. La pretensión del Gobierno provisional habría sido, dice Agulhon (2011: 125), alejarse de Luis Felipe para volver a Danton. En cualquier caso, el 7 de marzo se vuelve al orden tradicional: azul, blanco, rojo (Duvergier, 1848, 48: 75).

Considerant y Cantagrel, y la escuela icariana o comunista en torno a Cabet, que funda la Société fraternelle centrale.

El 20 de marzo, Eugénie Niboyet funda el periódico *La Voix des Femmes*, subtítulo *Journal socialiste et politique, organe des intérêts de toutes*.¹⁸⁷ En torno al mismo se acaba constituyendo un grupo de discusión y de acción políticas, que reclama la mejora de las condiciones laborales de las mujeres, así como sus derechos a la educación, el trabajo y el sufragio. Destacan las figuras de Jeanne Derooin —la primera en añadir “masculino” a la expresión “sufragio universal”—, Pauline Roland o Jeanne-Désirée Véret Gay. Todas ellas habían fundado diversos periódicos y asociaciones feministas a lo largo de la Monarquía de julio (véase Riot-Sarcey, 1994).¹⁸⁸

La respuesta general de las diferentes tendencias socialistas y comunistas es la de apoyar al Gobierno provisional, presionándolo, al mismo tiempo, para que lleve a término sus promesas iniciales. Escribe Cabet en *Le Populaire*, el 25 de febrero:

Ahora, solamente la *unión*, el *orden* y la *disciplina* pueden asegurar al pueblo el fruto de su victoria, garantizando sus derechos y sus intereses.

Agrupémonos en torno al Gobierno provisional presidido por Dupont (de l’Eure), que reemplaza a un gobierno odioso y sonrojante, sonrojante además por la sangre vertida.

Apoyemos a este Gobierno provisional, que se declara republicano y democrático; que proclama la soberanía y la unidad de la nación; que adopta la fraternidad, la igualdad y la libertad por principios y el pueblo como divisa y como lema; y que disuelve las Cámaras para convocar una Asamblea nacional, que dará a Francia la Constitución que esta pide.

Pero sepamos reclamar, constantemente, todas las consecuencias que se siguen de estos principios.

Pidamos que todos los franceses sean declarados *hermanos*, iguales en deberes y en derechos, sin ningún tipo de privilegio, todos miembros de la Guardia nacional, todos electores y elegibles para todas las funciones públicas, sin ninguna miserable condición pecuniaria.

¹⁸⁷ Sobre *La Voix des Femmes*, véase Kolly (2015: 307-316).

¹⁸⁸ Sobre los principales periódicos socialistas de la primavera del 48, véase Hayat (2015: 293-306).

Pidamos el derecho natural e imprescriptible de asociación, reunión y discusión; la libertad individual, sin interferencias arbitrarias de ningún hombre, la libertad de prensa, sin obstáculos, fianzas ni sellos.

Pidamos, sobre todo, la garantía de todos los derechos e intereses de los trabajadores, el reconocimiento formal del derecho a vivir trabajando, a fin de que el padre de familia no se vea reducido a la terrible necesidad de abandonar a su mujer y a sus hijos para morir combatiendo.

Pidamos la organización del trabajo y la garantía del bienestar a través del trabajo.

[...] Fieles a nuestros principios de fraternidad, de humanidad y de moderación, de justicia y de razón, gritemos siempre y en todas partes: ¡Nada de venganza! ¡Nada de desórdenes, nada de violencias, nada de opresiones! ¡Pero firmeza, clarividencia y prudencia, a fin de obtener justicia para todos!

¡Nada de atentados a la propiedad! Pero inquebrantable perseverancia a la hora de pedir todos los medios que la justicia pueda aceptar para suprimir la *miseria*, adoptando, en particular, un sistema democrático que reduzca progresivamente la desigualdad y aumente progresivamente la igualdad.

Cuidémonos de pedir la aplicación inmediata de nuestras doctrinas comunistas. Siempre hemos dicho que solo queremos su triunfo a través de la discusión, del poder de la opinión pública, del consentimiento individual y de la voluntad nacional: seamos fieles a nuestras palabras (citado en Stern, 1862, 2: 553-554).

En el apoyo de Cabet al gobierno no cabe duda de que pesa, además del carácter pacífico y moderado de su comunismo, la presencia, en dicho gobierno, de un destacado teórico socialista y de un trabajador manual. Esto no quiere decir que los icarianos, o los diferentes grupos de socialistas y de trabajadores, apoyen a una facción del gobierno frente a otra. Quiere decir, simplemente, que si bien apoyan al Gobierno provisional en su conjunto, al mismo tiempo son conscientes de la necesidad de empujarlo hacia las reformas políticas y sociales. A través de la presión popular, pero también sirviéndose de la influencia de Blanc y Albert, que son vistos y actúan como representantes de los movimientos populares. Si *Le National* es el sostén de los republicanos burgueses del gobierno, que son mayoría, y *La Réforme* apoya a los republicanos demócratas, que están en minoría, cada vez se irá haciendo más evidente la distancia que existe, dentro de estos últimos, entre el republicanismo social de Ledru-Rollin y socialismo jacobino de Blanc.

Blanc ve en la insurrección de 1848 la oportunidad de llevar a término el proyecto republicano-democrático de 1793, que considera demasiado adelantado para su tiempo. Confía en que el Estado republicano puede ser un instrumento de gran utilidad para la realización de las ideas socialistas. Esta concepción política lo sitúa, como ya hemos señalado en el capítulo anterior, en una suerte de encrucijada entre dos elementos que se habían ido desarrollando en las décadas anteriores: los movimientos democráticos en aras de la República popular, por un lado, y la teoría socialista, por el otro. Como dice Rosenberg: “El significado histórico de Blanc, se halla en que materializaba la unión de la democracia revolucionaria y del socialismo” (Rosenberg, 1966: 39).

Blanc es la figura más destacada de un movimiento teórico y político que se viene desarrollando desde la Revolución de 1830, y en el que pueden reconocerse, a pesar de todas sus diferencias internas, una serie de preocupaciones y expresiones compartidas: sufragio universal y derecho al trabajo, República y cooperativas, democracia y socialismo. Es decir, esperanza en que la revolución política traerá consigo la transformación social, de que la igualdad de todos ante la ley será complementada con el fin de la explotación del hombre por el hombre.

Esta doble aspiración es expresada de forma muy clara por el “Manifeste des Sociétés Secrètes”, aparecido durante los primeros compases de la Revolución. Está firmado por una larga lista de representantes de los movimientos populares, entre los que destacan los nombres de Etienne Arago, Albert, Caussidière, Ferdinand Flocon y Leroux.

Una doble misión nos ha sido impuesta: el establecimiento de la forma republicana y la fundación de un nuevo orden social. El 24 de febrero hemos conquistado *la República*; la cuestión política está resuelta. Lo que queremos ahora es la resolución de la cuestión social, el pronto remedio a los sufrimientos de los Trabajadores; y eso significa, en definitiva, la aplicación de los principios contenidos en nuestra Declaración de los Derechos del Hombre (Delvau, 1852: 254).

El Manifiesto pasa entonces a enumerar estos derechos. Igual que en el proyecto de Declaración de Robespierre, los derechos naturales del hombre se reducen a dos: la vida o la existencia, y la igual libertad. De estos dos principios se deducen una serie de derechos a garantizar por el orden social y político.

El objetivo de toda Sociedad es el mantenimiento de los derechos naturales e imprescriptibles del hombre; en otros términos, es la realización del lema republicano: libertad, igualdad, fraternidad.

El primer derecho del hombre es el derecho a vivir.

Este derecho implica otro, que es el derecho al pleno desarrollo y ejercicio de las facultades físicas, morales e intelectuales del hombre: es este derecho lo que constituye la libertad.

La libertad es igual para todos.

[...] Como el trabajo es una de las condiciones de la vida del hombre, la Sociedad debe proporcionar trabajo a cada uno de sus Miembros, así como los medios de existencia a aquellos que no están en condiciones de trabajar.

[...] La propiedad es el derecho individual o colectivo a disponer de aquello que uno posee.

Este derecho está subordinado al interés de la Sociedad, y debe ser regulado por Ley.

Las Rentas de la propiedad, así como los Productos del trabajo, están sometidos a Impuestos.

Los impuestos deben ser progresivos, es decir, deben crecer en razón de lo superfluo, y no gravar nunca lo necesario (Delvau, 1852: 254-255).

En resumen: en el 48, no solo los republicanos demócratas en el gobierno, sino también buena parte de los movimientos populares, y de los clubs socialistas, coinciden en la estrategia a seguir. La llegada de la República, después de 50 años de aristocracias y monarquías, es vista como una gran oportunidad para implementar ambiciosas reformas sociales. El socialismo se expresa entonces a través del lenguaje de los derechos, heredado de la Revolución Francesa, y se ve a sí mismo como el continuador de aquellos que no lograron establecer entonces —de forma estable— la República democrática y social.

El punto débil de esta estrategia, que pretende poner el Estado al servicio del socialismo, es que para ello es necesario, primero, tener el suficiente poder de influencia dentro de dicho Estado. Para llevar a cabo un programa de transformación social apoyado en las instituciones, hace falta que esas instituciones estén bajo el control y al servicio de los intereses populares. En febrero de 1848, se había proclamado la República, es

cierto, pero no estaba ni mucho menos claro que la mayoría del Gobierno provisional tuviera entre sus planes avanzar hacia una República socialista o popular.

En estas circunstancias, ¿les convenía realmente a los movimientos socialistas y de trabajadores entrar a formar parte del Gobierno provisional? ¿Olvidaron quizás, en medio del éxtasis revolucionario, que su situación en las nuevas instituciones era de franca minoría? Como ha señalado el historiador Arthur Rosenberg, a pesar de que la situación de los socialistas en la República burguesa de 1848 fuera mucho menos firme que la de los robespierristas en la República de 1792, los primeros actuaron con menos prudencia que los segundos:

La situación después del 24 de febrero de 1848 era para los demócratas radicales mucho más desfavorable que la que enfrentaban el 10 de agosto de 1792. Entonces estaba el ejército del rey completamente desarticulado y uno nuevo estaba en vías de construcción. Además tenían los demócratas, a partir del 10 de agosto, por lo menos una firme posesión de París. Esta vez estaba el viejo ejército sin quebranto y los demócratas no dominaban siquiera a París [...]. No obstante, no pensaba Robespierre después del 10 de agosto, en lo más mínimo, en entrar en el gobierno. Se limitó a dejar el poder a la burguesía republicana adinerada, se conformó con ampliar sus posiciones en París y esperaba hasta que los girondinos hubiesen perdido todo crédito en el país [...]. Si se apreciaba todo esto, parecía muy dudosa la utilidad que pudiera sacar la democracia socialista de Francia de una participación en el gobierno provisorio (Rosenberg, 1966: 74).

Es imposible saber qué hubiera pasado si los socialistas, en lugar de entrar inmediatamente en el gobierno, hubieran dejado que la Revolución madurase, esperando desde fuera el momento oportuno para formular con mayor fuerza sus demandas. En cualquier caso, no se deben perder de vista dos cosas.

En primer lugar, la estrategia elegida no es fruto de una decisión individual o minoritaria, sino compartida por la gran mayoría del socialismo y del comunismo franceses de la época. A esto se suma que la alternativa, en un contexto en el que la Asamblea no está constituida todavía, no es la combinación de lucha parlamentaria y agitación popular, sino la estrategia conspirativa representada por Blanqui.

Por otro lado, es una estrategia que permite conducir la Revolución, al menos inicialmente, por unos cauces pacíficos y serenos. El 26 de febrero, el Gobierno

provisional decreta, a instancias de Blanc y Lamartine, la abolición de la pena de muerte por delitos políticos. No es un progreso a desdeñar.

2.5. Los talleres nacionales y el Luxemburgo

Si el 25 de febrero se reconoce el derecho al trabajo, el 26 nace su antagonista:

El Gobierno provisional de la República decreta el establecimiento inmediato de talleres nacionales.

El ministro de Obras Públicas queda encargado de la ejecución del presente decreto (Duvergier, 1848, 48: 60).

Recordemos que Louis Blanc, que está detrás del decreto del 25, no había obtenido un ministerio el día 24. Los talleres nacionales, destinados a proporcionar trabajo a los desempleados de París, quedan vinculados al ministro Marie, antisocialista y antidemócrata. Dos días más tarde, el 28 de febrero, se dirige a los trabajadores:

‘¡Obreros!

A fecha del 28 de febrero de 1848, el ministro de Obras Públicas ha ordenado la reanudación inmediata de las obras en curso.

A partir del miércoles 1 de marzo se organizarán importantes trabajos en diferentes puntos.

Todos los trabajadores que deseen participar deben ponerse en contacto con uno de los alcaldes de distrito de París, quienes recibirán sus solicitudes y los dirigirán sin demora a las zonas de trabajo [*chantiers*]’ (citado en Thomas, 1848: 28).

El ingeniero Émile Thomas queda encargado de la organización de los futuros talleres. Buchez, el teórico social-cristiano del que hemos hablado en el capítulo anterior, colabora —entre otros— en su establecimiento.

Esa misma mañana, Blanc protesta por el hecho de que no tengan todavía un ministerio los cuatro miembros del Gobierno provisional que no habían sido diputados durante la Monarquía de julio —Marrast, Flocon, Albert y él mismo—, y cuya elección es resultado de las exigencias populares. Propone que Marrast —que no es todavía alcalde de París— se sitúe al frente de un Ministerio de Cultura, Flocon de un Ministerio de

Asistencia y él, junto con Albert, de un Ministerio del Progreso, destinado a ocuparse de la cuestión social. Su propuesta no tiene éxito.

Un poco más tarde, los trabajadores se manifiestan de forma numerosa ante la sede del Gobierno provisional. Agrupados por oficios, exigen la reducción de la jornada máxima a 10 horas. Los obreros de la construcción, muy numerosos en París, piden que se ponga fin a la práctica “esclavista” de la subcontratación (*marchandage*). Entre las consignas más repetidas, la “Organización del trabajo” y la creación de un “Ministerio del Trabajo”. Blanc toma la palabra durante la manifestación para demandar la creación del nuevo Ministerio, cuya misión sería:

Sustituir, por una organización fraterna del trabajo, la anarquía que cubre bajo su vasto desorden la opresión de la multitud, y que viste hipócritamente a la esclavitud con los colores de la libertad (Blanc, 1880, 1: 134).

Ante la oposición de sus compañeros de gobierno, especialmente de Lamartine, decide presentar su dimisión. El pueblo, armado y expectante, ocupa ampliamente la plaza y la propia sede del Gobierno provisional. La renuncia de Blanc puede hacer saltar la chispa de la insurrección. Los republicanos burgueses le ofrecen situarse al frente de una Comisión de estudio y discusión sobre la situación de los trabajadores. Ante su negativa, interviene el sabio François Arago. Antiguo colaborador de *La Réforme*, defensor del sufragio universal y de la organización del trabajo durante la Monarquía de julio, ahora cada vez más próximo a los republicanos burgueses, le pide a Blanc que no dimita, y que acepte el puesto ofrecido. Este, tras muchas vacilaciones, decide finalmente ceder. *Mens agit at molem*, se dice a sí mismo. Pronto la pesada materialidad de los hechos caerá sobre estas ingenuas ilusiones del espíritu.

El compromiso al que se llega consiste en la creación de una Comisión especial, encargada de preparar para el gobierno los proyectos de ley relativos a la organización del trabajo. Tomada la decisión, se permite el acceso a la sala, en la que el gobierno ha estado deliberando, a una delegación de trabajadores. Informados de la noticia, deciden retirarse. Blanc redacta el siguiente decreto en nombre del gobierno:

Considerando que la Revolución, hecha por el pueblo, debe hacerse para el pueblo;

Que es hora de poner fin a los largos e inicuos sufrimientos de los trabajadores;

Que la cuestión del trabajo es de una importancia suprema;

Que no hay nada que sea más elevado ni más digno entre las preocupaciones de un gobierno republicano;

Que corresponde especialmente a Francia estudiar ardientemente y resolver un problema que se plantea actualmente en todas las naciones industriales de Europa;

Que es necesario empezar a garantizar al pueblo, sin demora, los frutos legítimos de su propio trabajo,

El Gobierno provisional de la República decreta:

Se nombrará una comisión permanente, denominada *Comisión de gobierno para los trabajadores*, con la misión expresa y específica de ocuparse de su situación.

Para demostrar la importancia de que el Gobierno provisional de la República otorga a la solución de este gran problema, nombra presidente de la *Comisión de gobierno para los trabajadores* a uno de sus miembros, el señor Louis Blanc, y como vicepresidente a otro de sus miembros, el señor Albert, obrero.

Los obreros serán llamados a formar parte de la comisión.

La sede de la comisión estará en el Palacio del Luxemburgo (Duvergier, 1848, 48: 62).

El 1 de marzo —el mismo día que echan a andar los talleres nacionales— se reúne por primera vez la nueva Comisión del Luxemburgo.¹⁸⁹ Blanc propone entonces la siguiente estructura: cada oficio podrá nombrar a tres delegados, dos de los cuales formarán parte de un gran comité, que se reunirá de forma periódica, mientras que el tercero pertenecerá a una comisión permanente. El comité permanente tendrá la misión de formular rápidamente propuestas concretas, que serán discutidas después por el conjunto de los delegados.

¹⁸⁹ Sobre la Comisión, y en particular sobre el papel desempeñado en ella por las corporaciones de trabajadores, véase Gossez (1967: 225-266).

El 2 de marzo, a instancias del Luxemburgo, el Gobierno provisional aprueba un decreto que reduce la jornada laboral máxima en una hora —quedando establecida en 10 horas, en París, y en 11 horas, en provincias—¹⁹⁰ y prohíbe el *marchandage* (Duvergier, 1848, 48: 67).

El 10 de marzo, los delegados de los distintos oficios se reúnen en el Luxemburgo, y se elige por sorteo un comité permanente de diez miembros. El 17 se celebra otra reunión del comité general, al que asisten 242 delegados de los trabajadores y 231 de los empresarios. Estos últimos eligen entonces a diez miembros para formar su propio comité permanente (Loubère, 1961: 84). Los comités permanentes de trabajadores y empresarios se reúnen desde entonces por separado, pero en ciertas ocasiones importantes celebran sesiones comunes. Existe, además, un comité de estudio sobre la cuestión social. En ella prima la influencia de François Vidal y Constantin Pecqueur, ambos próximos a las ideas de Blanc. El resultado de sus trabajos es la *Exposé général des travaux de la Comission du Luxembourg*, que se publica en *Le Moniteur* entre finales de abril y principios de mayo.

El 5 de marzo, Blanc propone un plan de vivienda pública, como una forma de dar una ocupación útil a los trabajadores de los talleres nacionales. Aprobado por los delegados de los trabajadores y por el comité de estudio, no es tenido en cuenta por el gobierno.

Poco después, Blanc y Albert reclaman la abolición de la prisión por deudas. El 9 de marzo se decreta su suspensión provisional, hasta la constitución de la futura Asamblea (Duvergier, 1848, 48: 89). Esta decisión hace que se vacíe la prisión de Clichy. Blanc decide aprovechar esta circunstancia para crear allí un taller cooperativo de costura, destinado a confeccionar uniformes para la Guardia nacional, recientemente democratizada. Por medio de Blanc, el sastre Philippe Bérard, colaborador de *L'Atelier*, obtiene la concesión. Se establece entonces la cooperativa de Clichy. La jornada laboral

¹⁹⁰ El 9 de septiembre se promulga un decreto que abole el del 2 de marzo, en su artículo 6, y fija el límite en 12 horas de trabajo diario, en su artículo 1 (Duvergier, 1848, 48: 489-492). Sobre los debates en torno a la duración de la jornada de trabajo en el 48, véase Jarrige y Reynaud (2011: 70-92).

es de 10 horas. El salario, igual para todos, de 2 francos diarios.¹⁹¹ La jerarquía administrativa es elegida por votación. Se crea un fondo destinado a asistir a los necesitados, por enfermedad o desgracia. Los beneficios se dividen en dos partes: una se reparte entre los asociados, la otra se invierte en la mejora de la asociación (Blanc, 1880, 1: 194-195).

Este taller se encuentra con la fiera oposición de las instituciones, especialmente del alcalde Marrast, quien retrasa deliberadamente los pagos. A raíz de su establecimiento, se multiplican las peticiones de los trabajadores al Luxemburgo, solicitando ayuda para crear cooperativas. La Comisión, sin presupuesto, no puede responder a las demandas. Blanc contribuye a fundar, de todas formas, al menos dos cooperativas más, una de hilanderos (*fileurs*) y otra de guarnicioneros de caballerías (*selliers*), ambas muy relacionadas con la necesidad de avituallamiento de la nueva Guardia nacional.

Además de preparar y proponer diversas normas jurídicas para el gobierno, realizar investigaciones sobre el mundo del trabajo y ayudar al establecimiento de cooperativas, el Luxemburgo se convierte entonces en un centro de negociación colectiva, donde se resuelven los conflictos entre trabajadores y empresarios. Según Leo Loubère, desempeña las funciones propias de los tribunales laborales (*conseils de prud'hommes*), solo que en condiciones de igualdad entre las dos partes implicadas (Loubère, 1961: 85).

Por otro lado, el Luxemburgo se convierte para Blanc en un arma de presión política. A falta de Ministerio, el político socialista empieza a usar el poder de la Comisión, detrás de la cual están los trabajadores organizados de París, para hacer valer sus posiciones ante sus compañeros del Gobierno provisional. Si los *montagnards* se habían apoyado en el poder de las diferentes secciones de la municipalidad de París para contrarrestar las políticas de la Convención girondina, Blanc pretende hacer lo mismo con las

¹⁹¹ Que equivalen a unos 6 o 7 euros actuales. Es un salario bajo, aunque dentro de los estándares de la época. Medio kilo de pan cuesta entonces unos 35 céntimos de franco. El salario diario de los diputados de la Asamblea constituyente se fijará en 25 francos. La proporción es, aproximadamente, de 1 a 12. El sueldo de los trabajadores de estas cooperativas es de unos 200 euros actuales al mes, el de los diputados está en torno a los 2.500.

delegaciones de trabajadores agrupadas en torno al Luxemburgo. Esta táctica, aunque da algunos frutos, se revela contraproducente en el medio plazo. Las decisiones antipopulares del Gobierno provisional salpican a Blanc, sin tener esta la capacidad real para emprender acciones institucionales en sentido contrario.

La situación es descrita por Marx con ácida ironía en *Las luchas de clases en Francia de 1848 a 1850*, una serie de artículos publicados en 1850 por la *Nueva Gaceta del Rin*. *Comentario político-económico*, el periódico de la Liga de los Comunistas:

De este modo, se desterraba a los representantes de la clase trabajadora de la sede del Gobierno provisional. El sector burgués del mismo retenía en sus manos, y de un modo exclusivo, el verdadero poder del Estado y las riendas de la administración y, *al lado* de los ministerios de Finanzas, de Comercio, de Obras Públicas, *al lado* del Banco y de la Bolsa, se alzaba una *sinagoga socialista*, cuyos grandes sacerdotes, Louis Blanc y Albert, tenían la misión de descubrir la tierra prometida, de predicar el nuevo evangelio y de proporcionar trabajo al proletariado de París. A diferencia de todo poder estatal profano, no tenían presupuesto ni autoridad ejecutiva a su disposición. Se suponía que debían romper los pilares de la sociedad burguesa golpeando sus cabezas contra ellos. Mientras el Luxemburgo buscaba la piedra filosofal, en el Hôtel de ville se acuñaba la moneda de curso legal.

Y es que las reclamaciones del proletariado de París, en la medida en que iban más allá de la República burguesa, no podían tener otra existencia que la nebulosa del Luxemburgo.

Los trabajadores habían hecho la Revolución de febrero junto con la burguesía; de la misma manera que habían instalado en el Gobierno provisional a un obrero al lado de la mayoría burguesa, *al lado* de la burguesía querían hacer valer sus intereses. ¡*Organización del trabajo!* Pero el trabajo asalariado es ya una organización del trabajo, es justamente la organización burguesa del trabajo. Sin él no hay capital, ni hay burguesía, ni hay sociedad burguesa. ¡*Un Ministerio especial del trabajo!* Pero los Ministerios de Finanzas, de Comercio, de Obras Públicas, ¿no son los Ministerios *burgueses* del Trabajo? *Al lado* de ellos, un Ministerio *proletario* del Trabajo tenía que ser necesariamente un ministerio de la impotencia, un ministerio de los piadosos deseos, una Comisión del Luxemburgo (Marx, 1978 [1850], 10: 55-56).

En la misma línea se expresa Rosenberg:

En el tiempo del gobierno provisorio, desde fines de febrero hasta mayo de 1848, se dio una singular división del trabajo entre los dos partidos

gobernantes. Los republicanos burgueses hacían política de poder y los socialistas, política social. El resultado era que los demócratas socialistas lograran imponer dentro del más breve tiempo una serie de progresos sociales de extraordinaria importancia, pero que, al mismo tiempo, perdían todas las posiciones reales de poder, de manera que finalmente de hallaba su política social en el aire (Rosenberg, 1966: 75).

Thomas, recordando una conversación con el ministro Marie, afirma lo siguiente con respecto al Luxemburgo:

El señor Marie me dijo que la intención del gobierno había sido dejar que este *experimento* se llevara a cabo; que solamente podía tener buenos resultados, porque demostraría a los trabajadores todo el vacío y toda la falsedad de estas teorías inaplicables, y les haría ver las desastrosas consecuencias que tendrían para ellos mismos. Que, desilusionados a partir de entonces, su idolatría por el señor Louis Blanc se derrumbaría por sí sola, y que este perdería así todo su prestigio, toda su fuerza, y dejaría de ser un peligro (Thomas, 1848: 142).

El socialismo del 48 no solo tuvo que enfrentarse a los problemas derivados de la falta de presupuesto del Luxemburgo, sino que empezó a ver como su historia se entrelazaba con la de los talleres nacionales. Empezábamos este apartado hablando de ellos. Ocupémonos ahora con más detalle de estos talleres dependientes del ministro Marie y puestos en marcha por Thomas.

Su forma de organización está inspirada en la jerarquía del ejército. Las obras públicas que se realizan son generalmente trabajos de excavación y pavimentado. Aunque muchos de los obreros enrolados pertenecen al sector de la construcción, otros son artesanos cualificados, que no están acostumbrados a las tareas asignadas. El sueldo base es de dos francos. De todas formas, debido al gran número de inscritos, generalmente cada miembro del *atelier* trabaja un día de cada cuatro. Al principio la compensación por los días inactivos es de un franco y medio, pero pronto baja a un franco, suprimiéndose además la retribución de los domingos.

La creación de los talleres nacionales permite a los republicanos burgueses asegurar la paz social, ganándose el favor de las masas de desocupados. Se crea así un contrapoder a los obreros organizados en torno al Luxemburgo y a los clubs.

Se llegó a una separación política entre ocupados y desocupados. Los ocupados que enviaban sus representantes al palacio de Luxemburgo, estaban por lo general de parte de la democracia socialista, en tanto que los desocupados captados por los talleres nacionales, se pronunciaban con preferencia por la democracia burguesa (Rosenberg, 1966: 78).

Hay otra institución que, creada en esas mismas fechas, juega un papel político similar al de los talleres nacionales: la Guardia nacional móvil (véase Duvergier, 1848, 48: 59 y 68-70). A diferencia de las compañías convencionales de la Guardia nacional, está movilizada de forma permanente y, en consecuencia, sus integrantes reciben un sueldo diario (de 1 franco y medio). Está integrada, fundamentalmente, por jóvenes y desempleados. Su alistamiento en los nuevos batallones les permite salir de la miseria, al tiempo que los aleja de la influencia de los clubs.

Como se habrá notado, los talleres nacionales tienen poco que ver con la idea de Louis Blanc de auspiciar la creación de talleres sociales, a través de la acción de un Estado democrático. Así los valora él mismo:

Los talleres nacionales vaciaron el tesoro público de una forma inservible; humillaron al trabajador, que se vio constreñido a recibir como limosna el pan que pedía poder ganarse; desacreditaron la intervención del Estado en materia de industria; en lugar de asociaciones de trabajadores, organizaron batallones de asalariados sin empleo (Blanc, 1880, 1: 228).

De todas formas, el equívoco está servido:

Talleres nacionales: tal era el nombre de los talleres del pueblo, que Louis Blanc predicaba en el Luxemburgo. Los *talleres* de Marie, a pesar de estar ideados en *antagonismo* directo con el Luxemburgo, como llevaban el mismo rótulo, dieron pie a un equívoco digno de la comedia española de enredos. El propio Gobierno provisional difundió subrepticamente el rumor de que estos *talleres* nacionales eran invención de Louis Blanc, cosa tanto más verosímil cuanto que Louis Blanc, el profeta de los *talleres* nacionales, era miembro del Gobierno provisional. Y en la confusión, medio ingenua, medio intencionada, de la burguesía de París, lo mismo que en la opinión artificialmente moldeada de Francia y de Europa, estas casas de trabajo eran la primera realización del socialismo, que quedaba así clavado en la picota.

No por su contenido, sino por su título, los *talleres nacionales* encarnaban la protesta del proletariado contra la industria burguesa, contra el crédito burgués y contra la República burguesa. Todo el odio de la burguesía se volcó, por lo tanto, contra ellos. Esta había encontrado en los talleres el punto contra el que podía dirigir sus ataques, una vez que era lo bastante

fuerte como para romper abiertamente con las ilusiones de febrero. Todo el malestar, todo el malhumor de los *pequeños burgueses* se dirigía también contra estos *talleres* nacionales, el blanco común. Echaban cuentas, con verdadera rabia, de las sumas que devoraban los gandules proletarios, mientras su propia situación iba haciéndose cada día más insostenible. ¡Una pensión del Estado por un trabajo fingido: he ahí el socialismo!, refunfuñaban para sí. Buscaban la causa de sus miserias en os *talleres* nacionales, las declamaciones del Luxemburgo, las procesiones de los trabajadores por las calles de París. Y nadie se mostraba tan fanático contra las supuestas maquinaciones de los comunistas como la pequeña burguesía, que se acercaba sin esperanza al borde de la bancarrota (Marx, 1978 [1850], 10: 63-64).

Los talleres nacionales, a pesar de no tener nada que ver con las cooperativas de trabajadores teorizadas por Blanc, generan una notable preocupación entre banqueros y fabricantes, ante la incertidumbre de no saber dónde se detendrá finalmente la nueva legislación social. Los pequeños comerciantes, por su parte, que tienen crecientes dificultades para afrontar la galopante crisis económica, no ven en los talleres más que un vivero de holgazanes mantenido a costa del Estado, y culpan de ello a los socialistas. Aun hoy se sigue repitiendo que Louis Blanc es el responsable del establecimiento de los talleres nacionales del 48.

En definitiva: ante la impotencia del Luxemburgo, el derecho al trabajo reconocido el 25 de febrero encuentra su realización desmejorada y pervertida en los talleres nacionales. Queda claro que el Gobierno provisional no quiere extinguir la miseria, sino gobernarla, evitando que sea peligrosa. Además, al formar parte los socialistas del Gobierno provisional, y al ser los talleres nacionales muy parecidos en el nombre a los talleres sociales de Blanc, es el propio socialismo el que queda asociado a la holgazanería y la inutilidad que rodean a los talleres y, sobre todo, al gasto público que generan para el Estado.

3. Las grandes manifestaciones

Desde el establecimiento del Gobierno provisional el 24 de febrero hasta la primera semana de marzo, el Gobierno provisional toma sus decisiones en diálogo con las masas populares parisinas, que ocupan prácticamente sin descanso la plaza del Hôtel de ville.

A partir del 5 o 6 de marzo, este diálogo, sin desaparecer, se hace más discontinuo: es el período de las grandes manifestaciones.¹⁹²

La primera de ellas tiene como protagonistas a los miembros de la Guardia nacional. Este emblemático cuerpo, cuyo origen se remonta, recordemos, a la Revolución Francesa, está conformado por burgueses. Para ser miembro es necesario justificar el pago de impuestos y estar en grado de costearse el uniforme. En febrero, los guardias nacionales habían confraternizado con los insurrectos, entre otras razones porque ellos mismos no eran, por lo general, lo suficientemente ricos como para tener derecho al sufragio, y se oponían, en consecuencia, a la Monarquía de julio. Con la llegada de la República, muchos trabajadores se enrolan en las filas de la Guardia nacional. Ante la necesidad de organizar a esta nueva Guardia, se anuncia la celebración de elecciones para los puestos de mando. Un decreto del 8 de marzo establece que el período de registro estará abierto hasta el día 13 y que las elecciones se celebrarán el 18 (Duvergier, 1848, 48: 82).

En la noche del 13 de marzo, ante la imposibilidad de inscribirse en la que se han visto muchos trabajadores, en ocasiones con maniobras obstruccionistas de por medio, Blanc consigue un aplazamiento del período de registro. El plazo se alarga hasta el 16, y se suprimen, además, las compañías de élite de los *grenadiers* y los *voltigeurs*, cuyos uniformes son especialmente costosos. El 15 de marzo, ante los problemas organizativos, se aprueba un decreto que alarga el plazo de registro hasta el 23 y la celebración de las elecciones hasta el 25 (Duvergier, 1848, 48: 98-99).

El 16 de marzo, y esta es la manifestación a la que hacíamos referencia, algunos centenares de guardias nacionales se manifiestan ante el Hôtel de ville para protestar contra la supresión de las compañías de élite y, más generalmente, para mostrar su oposición al ala más a la izquierda del Gobierno provisional.

¹⁹² Sobre este período —y, más generalmente, sobre la Revolución del 48 entre febrero y junio—, véase Ménard (2011 [1849]) y Hayat (2014a).

Ese mismo día, un comité de trabajadores —formado por 15 delegados de las corporaciones del Luxemburgo y 15 representantes de los clubs— organiza una contra-manifestación para el día siguiente. Alrededor de 150.000 trabajadores marchan hacia la plaza del Hôtel de ville, donde reclaman retrasar las elecciones a la Guardia nacional al 5 de abril y las elecciones a la Asamblea al 31 de mayo, así como el alejamiento de las tropas de París, para disipar las sospechas de una actuación contra el pueblo.

No hemos hablado todavía de las elecciones generales. Su celebración está fijada para el 9 de abril. Las condiciones son establecidas por el decreto del 5 de marzo, elaborado por el jurista Louis Marie de Lahaye, vizconde de Cormenin. El artículo 5 afirma que el sufragio será directo y universal. El artículo 6 especifica que son electores todos los franceses mayores de 21 años, residentes en un municipio durante más de seis meses y no suspendidos judicialmente de sus derechos de ciudadanía. El artículo 7 deja claro que tampoco hay condiciones censitarias para la elegibilidad, aunque en este caso la edad queda fijada en 25 años (Duvergier, 1848, 48: 70-71).

La mayoría de los trabajadores y socialistas de los clubs reclaman un aplazamiento lo más amplio posible de las elecciones, con el objetivo de hacer campaña a favor de las ideas republicanas y socialistas en las provincias. En el gobierno, la mayoría moderada se opone. Blanc es quien más decididamente apuesta por retrasar los comicios.

Volvamos a la manifestación. La jornada se desarrolla sin incidentes. En el Hôtel de ville, Blanc, Ledru-Rollin y Lamartine pronuncian sus discursos. Aunque los partidarios de Blanqui critican al gobierno, el comunista Cabet y el socialista Barbès lo apoyan. La marcha, serena y pacífica, además de evidenciar el apoyo popular al gobierno —y la oposición a la reacción del día anterior—, constituye una importante demostración de fuerza de los trabajadores de París. Ello refuerza, a su vez, la posición de Blanc dentro del gobierno. Está en franca minoría, pero todos tienen claro desde entonces que tiene detrás al movimiento popular de París.

Más allá de esto, los resultados concretos obtenidos por los manifestantes son escasos. Consiguen solamente que las elecciones a la Guardia nacional se aplacen al 5 de abril (Duvergier, 1848, 48: 103-104). De todas formas, poco después —el 26 de marzo— se aprueba un decreto que, ante las dificultades organizativas, retrasa ligeramente la fecha

de las elecciones. Quedan fijadas para el domingo 23 de abril (Duvergier, 1848, 48: 119).

Desde finales de marzo empieza una campaña de calumnias en la prensa conservadora contra Blanc y el Luxemburgo. Lazare Hippolyte Carnot, ministro de Instrucción Pública, distribuye libros de texto en los que describe el sistema de Blanc como la destrucción de la libertad. Los saint-simonianos, a quienes Blanc había criticado en su *Histoire de dix ans*, distorsionan desde la prensa su doctrina socialista. Un paso más allá va Auguste Villemessant, que describe con gran detalle los supuestos manjares, servidos en vajilla de plata, de los que disfrutaban los comensales en el Luxemburgo, todo ello a expensas de los contribuyentes. Se muestran crecientemente hostiles hacia el socialismo jacobino representado por Blanc no solo estos conservadores, sino también los pensadores social-cristianos. *L'Atelier* se suma a las críticas al Luxemburgo y Lamennais ve en la cooperativa de Clichy la semilla del comunismo materialista (véase Loubère, 1961: 102-103).

El domingo 16 de abril tiene lugar otra manifestación. Igual que las dos anteriores, está en parte motivada por las elecciones de la Guardia nacional. Estas se habían celebrado el 5 de abril, y la mayoría de los oficiales elegidos habían sido de clase social burguesa. Se decide entonces reservar 14 puestos para su elección entre los trabajadores. Con tal propósito comienza, justamente, la jornada del 16 de abril. Los delegados del Luxemburgo, junto con Blanc, se reúnen en el Champ-de-Mars, donde se lleva a cabo la elección.

Los trabajadores, un poco menos numerosos que el 17 de marzo, inician entonces una marcha hacia el Hôtel de ville. La intención es trasladarle al Gobierno provisional una serie de peticiones, y también expresarle su apoyo, incluyendo una “colecta patriótica”. Los trabajadores próximos a Blanqui insisten en el aplazamiento de las elecciones, fijadas para el domingo siguiente. Pero la demanda central es la expresada por los delegados de las corporaciones del Luxemburgo.

‘Ciudadanos, la reacción levanta la cabeza; la calumnia, el arma favorita de los hombres sin principios y sin honor, vierte por doquier su veneno contagioso sobre los verdaderos amigos del Pueblo. Nos corresponde a nosotros, hombres de la Revolución, hombres de acción y devoción,

declarar al Gobierno Provisional que el pueblo quiere la República democrática; que el pueblo quiere la abolición de la explotación del hombre por el hombre; que el pueblo quiere que la organización del trabajo a través de la asociación. ¡Viva la República! ¡Viva el Gobierno provisional!’ (citado en Blanc, 1880, 2: 12-13).

Dos días antes, el 14 de abril, Blanc había advertido a los miembros del Gobierno provisional de la manifestación. La demostración de fuerza del mes anterior no había logrado sus objetivos, pero sí había conseguido impresionar a los republicanos burgueses. Blanc creía que una nueva manifestación, echa de frente, serena y poderosa, instaría al Gobierno provisional a ocuparse de una vez de la cuestión del trabajo. Quería convencer a sus colegas, poniendo ante ellos al pueblo desarmado de París, de que sin ocuparse de ese asunto la República se convertiría una palabra vacía, traicionando las esperanzas de los trabajadores.

El aviso no es acogido de la forma esperada por Blanc. En los días previos, Marrast informa a la Guardia nacional de que lo que está detrás de la manifestación es el comunismo de Cabet y de Blanqui, y que su objetivo es deponer al gobierno. Los obreros de las corporaciones, agrupados en torno al Luxemburgo, habrían orquestado un complot junto con estos comunistas radicales. Se difunde también la idea de que Blanc y Albert pretenden forzar, por medio de la manifestación, un cambio de nombres en el Gobierno provisional. A pesar de que la intención principal de los manifestantes sea la de mostrar su apoyo al gobierno, este se prepara y actúa como si tuviera que enfrentarse a una reedición del 2 de junio de 1793.

Durante el día de la manifestación, corre el rumor de que Ledru-Rollin, Louis Blanc y Albert han sido asesinados por los radicales. Un gran número de guardias móviles se despliegan en la plaza del Hôtel de ville, impidiendo el acceso a los manifestantes. Barbès, montado en un caballo negro, está entre ellos. Tanto él como Ledru-Rollin, ministro de Interior, se convencen de que es necesario proteger la República frente a Blanqui. Lamartine juega en todo ello un papel destacado. Es el gran héroe de la jornada, el salvador de la sociedad burguesa. Sin embargo, en la medida, en que la sociedad burguesa no está realmente en peligro ese día, su gran popularidad entre el pueblo de París empieza a verse mermada desde entonces.

Finalmente se permite que los delegados de los trabajadores entren en el Hôtel de ville. Lo hacen desfilando por un estrecho pasillo, con los guardias nacionales a ambos lados, mientras en la plaza resuenan los gritos: ¡Abajo Louis Blanc, abajo Blanqui, abajo Cabet, al agua con los comunistas! La gravedad de los hechos no es comparable con la masacre de junio, pero la traición es sin duda mayor. Ese día se produce la ruptura de Ledru-Rollin con el socialismo jacobino. Blanc, que ha caído en la trampa tendida por sus compañeros de gobierno, empieza, también él, a perder parte de su poder de movilización.

Al día siguiente, el 17 de abril, los delegados del Luxemburgo hacen llegar un escrito de protesta al Gobierno provisional. Está firmado por Lagardé, Dumont, Godin y Lefauvre. Afirma, entre otras cosas, lo siguiente:

‘Precisamente porque estaban al corriente de lo que nuestra manifestación tenía de calma, de verdadero republicanismo y de apoyo a la Revolución de febrero, los reaccionarios hicieron correr la noticia de que queríamos derrocar el Gobierno provisional en beneficio del ciudadano Blanqui, para excitar contra nosotros a todos aquellos que ven en la existencia del Gobierno provisional una garantía del orden y de la libertad.

Al mismo tiempo, emisarios de la reacción difundían la monstruosa calumnia de que los ciudadanos Louis Blanc y Albert nos habían animado a dividir violentamente el Gobierno provisional, calumnia contra la que protestamos con todas las fuerzas de nuestra alma indignada.

Si hubiéramos querido derrocar o cambiar el gobierno, no nos habríamos reunido desarmados en el Champ-de-Mars; nos habríamos asegurado de ser no 100.000, como ayer, sino 200.000, lo que nos habría resultado sencillo; finalmente, no habríamos hecho entre nosotros esa colecta que ofrecimos ante el Hôtel de ville, y no habríamos terminado nuestra petición con estas palabras: *¡Viva el Gobierno provisional!*’ (citado en Blanc, 1880, 2: 25-26).

El texto se publica en *Le Moniteur* al día siguiente, sin que ningún miembro del Gobierno provisional proteste por ello o decida dar una versión diferente. Eso no impide, como tantas otras veces, que finalmente se acabe imponiendo la versión del complot de los obreros del Luxemburgo con los comunistas de Blanqui, a fin de derrocar al gobierno.

El 20 de abril, con motivo de la Fiesta de la fraternidad, el ejército es llamado a París. Los militares confraternizan, en efecto, con la Guardia nacional, una alianza que será reeditada en las jornadas de junio.

4. De las elecciones de abril a las jornadas de junio

La crisis económica se agudiza a medida que avanza la Revolución. El partido dominante de los republicanos burgueses se encuentra en serias dificultades para hacerle frente. No puede pedir grandes sacrificios a la clase adinerada, que le mantiene su apoyo, y tampoco acabar con los talleres nacionales, pues —a pesar del gasto que generan— son un factor de paz social. El 16 de marzo, a fin de aumentar los ingresos del Estado, el ministro de Finanzas, Garnier-Pagès, introduce un impuesto extraordinario de 45 céntimos por franco (un aumento del 45%) sobre las cuatro contribuciones directas, que afectan a la tierra, los bienes muebles, las puertas y ventanas y las patentes (Duvergier, 1848, 48: 100). Es un impuesto que perjudica especialmente a los pequeños campesinos propietarios:

Siendo que no se quiso tocar a los capitalistas y proteger al mismo tiempo a los obreros, se colocó el peso de la crisis sobre el sector que no se podía manifestar de forma ruidosa en París: sobre los agricultores y, con especialidad, sobre los pequeños campesinos. Esto fue un error político que habría de tener consecuencias catastróficas para ambas tendencias de la democracia francesa. La República, que fue despertada a la vida con tanto entusiasmo, no había hecho hasta ahora prácticamente nada para la población del campo; en cambio vino el aumento de los impuestos (Rosenberg, 1966: 80).

Un incremento de los impuestos destinado a mantener a los ociosos desocupados de la capital; el “derecho al trabajo” de la población urbana sustentado en el sudor de la población rural. Así es visto el decreto por los campesinos. Desde entonces, republicanos demócratas y socialistas quedan desacreditados a ojos de la población del campo, a pesar de que los responsables de la creación de los talleres nacionales y del nuevo impuesto sean los republicanos burgueses, y de que la crisis económica tenga

causas más profundas que las políticas desarrolladas en el breve lapso de tiempo del Gobierno provisional.¹⁹³

La insatisfacción es tal que el gobierno debe aceptar rebajas fiscales y renunciar a la recaudación del nuevo impuesto antes de las elecciones del 23 de abril.

Llega al fin el día de elegir al nuevo poder legislativo. Había 9,4 millones de personas con derecho a sufragio. Los votantes superaron los 7,8 millones. Como dice Rosenberg: “Técnicamente fue un espectáculo de democracia política como no se había visto hasta entonces” (Rosenberg, 1966: 82). Dice Tocqueville de Cormenin, el redactor de la ley electoral:

En el momento de las elecciones generales, le encontré, y me dijo, con una cierta complacencia: ‘¿Se ha visto jamás en el mundo nada semejante a lo que se ve hoy? ¿En qué país se ha llegado jamás a hacer votar a los criados, a los pobres, a los soldados? Reconozca usted que esto no se había imaginado nunca hasta ahora’. Y añadía, frotándose las manos: ‘Será curiosísimo ver lo que saldrá de todo esto’. Y hablaba como de una experiencia de química (Tocqueville, 2016 [1851]: 175-176).

Si se observa el color de los 900 representantes del pueblo elegidos, hay que concluir que el experimento resultó favorable a las clases dirigentes. Menos de 100 diputados blancos, claramente favorables a la restauración borbónica. Alrededor de 200 diputados celestes, partidarios de la Monarquía de julio. En torno a 500 diputados azules, que se identifican con la República burguesa de *Le National* —muchos provienen de pequeñas ciudades o del campo, y manifiestan tendencias claramente reaccionarias, sobre todo en lo que tiene que ver con las ideas socialistas—. Finalmente, unos 100 diputados rojos, próximos a la *La Réforme*.¹⁹⁴ Pocos revolucionarios, pocos conservadores declarados,

¹⁹³ Sobre el mundo del campo durante el 48, véase McPhee (1992: 75-137).

¹⁹⁴ Los resultados son difíciles de interpretar, porque no existe una organización electoral ni parlamentaria en partidos políticos, al menos no en el sentido contemporáneo de la expresión. Según Maurice Agulhon, hay unos 250 monárquicos o conservadores, 500 republicanos moderados y 150 republicanos progresistas (Agulhon, 2002: 66). Según Raymond Huard, unos 60 legitimistas, 250 orleanistas, 280 republicanos moderados, 80 republicanos demócratas con tendencias socialistas y 200 sin pasado político conocido (Huard, 1998: 24). Según Sylvie Aprile, unos 50 legitimistas, 200 orleanistas, 450 republicanos moderados y 200 republicanos progresistas (Aprile, 2014: 301).

muchos republicanos del día siguiente. La tarea principal de esta Asamblea es dotar a Francia de una nueva Constitución.

Una vez que se pone en marcha la Asamblea, la división entre republicanos burgueses y demócratas ya no da cuenta de las tendencias de la Revolución. Por la derecha de estos *républicains de la veille* cogen cada vez más fuerza los *républicains du lendemain*. Republicanos sobrevenidos, algunos legitimistas, otros orleanistas, otros partidarios de una República moderada, de acuerdo con un modelo idealizado de los Estados Unidos. Aunque no han participado en la Revolución de febrero, aceptan ahora las nuevas reglas de juego. Lo hacen desde la posición de fuerza que les otorga su clara mayoría en el parlamento. Estos conservadores camuflados de republicanos se irán agrupando en torno a lo que se conocerá como el Partido del Orden. Su lema, “Orden, Propiedad, Religión”. Su cabeza más visible, Adolphe Thiers.

El 4 de mayo se reúne por primera vez la Asamblea. El 9 de mayo se acuerda el establecimiento de una Comisión ejecutiva, destinada a durar hasta que la Asamblea Nacional proclame la Constitución. Está formada por cinco miembros: Lamartine, Marie, Garnier-Pagès, Arago (todos ellos vinculados a *Le National*) y Ledru-Rollin. El 11 de mayo se nombra a los nuevos ministros, ninguno de entre los miembros de la Comisión ejecutiva. El reaccionario Trélat se sitúa al frente del Ministerio de Obras Públicas, del que dependen los talleres nacionales. Termina, en fin, la época del Gobierno provisional. Ahora el poder político está en manos de la Comisión ejecutiva y de la Asamblea Constituyente.

La permanencia de Ledru-Rollin en el gobierno tiene como consecuencia la definitiva pérdida de confianza de las masas populares en los republicanos demócratas:

Estaba claro que la mayoría de la Asamblea Nacional se proponía abolir de nuevo todas las conquistas sociales de la revolución. Al quedar el partido de Ledru-Rollin todavía en el gobierno y al prestarse a ejecutar las resoluciones reaccionarias de la Asamblea Nacional, se colocó en oposición con los obreros (Rosenberg, 1966: 84).

La legislación social puesta en marcha durante la etapa del Gobierno provisional se interrumpe de forma brusca:

La Asamblea rompió inmediatamente con las ilusiones sociales de la Revolución de febrero; proclamó rotundamente la *República burguesa*, la República burguesa y nada más. Eliminó inmediatamente de la Comisión ejecutiva por ella nombrada a los representantes del proletariado, Louis Blanc y Albert; rechazó la propuesta de un Ministerio especial del Trabajo y recibió con aclamaciones la declaración del ministro Trélat: ‘Ahora solamente se trata de *reducir el trabajo a sus antiguas condiciones*’¹⁹⁵ (Marx, 1978 [1850], 10: 66).

El 15 de mayo, una manifestación popular en apoyo a Polonia (en guerra con Prusia) degenera en una ocupación de la Asamblea, reunida en el Palais Bourbon. Aloysius Huber declara disuelto el parlamento. Raspail se sube a la tribuna e intenta hablar, pero la gran confusión y el ruido impiden que se le escuche. Los manifestantes se dirigen entonces al Hôtel de ville, sede del nuevo ejecutivo, a fin de establecer un gobierno revolucionario, formado por Blanc, Barbès, Blanqui, Albert y Caussidière. En este intento, Barbès y Albert son detenidos. Blanc, aunque no participa ni en la convocatoria de la manifestación ni en la marcha posterior a la sede del gobierno, es acusado, junto con Caussidière, de haber sido uno de los dirigentes. A partir de entonces, centrará sus esfuerzos en defender su inocencia, y no volverá a tener la influencia de los primeros meses.

Debido a la posibilidad de que una misma persona sea elegida por distintas circunscripciones electorales (Lamartine es elegido en 17), se celebran, el 4 de junio, elecciones parciales o complementarias. Se aprecia una considerable polarización. Salen elegidos conservadores como Thiers, Moreau o Changarnier, pero también socialistas o republicanos radicales como Caussidière, Pierre Leroux, Lagrange y Proudhon. Obtiene un escaño Victor Hugo, y también el sobrino del emperador, Luis Napoleón Bonaparte. Se producen diversos intentos para evitar que este último pueda ocupar su asiento. Finalmente, la Asamblea valida la elección de los nuevos representantes, pero Luis Napoleón renuncia.

Mientras tanto, la reacción continúa avanzando. Su objetivo central es el desmantelamiento de los talleres nacionales:

¹⁹⁵ Declaración del 20 de junio ante la Asamblea.

Los diputados del interior no sabían que esta institución había sido precisamente un reducto de la orientación burguesa, de paz económica. Ellos veían en los talleres solamente una institución para dilapidar los dineros de los impuestos y de favorecer la holganza. Los capitalistas repudiaban el principio del derecho al trabajo, al que debían los talleres nacionales su existencia [...] veían en los talleres nacionales una especie de subsidio estatal a los huelguistas (Rosenberg, 1966: 89).

Tras un período en el que se endurecen las condiciones de acceso a los talleres nacionales, el 20 de junio la Asamblea vota a favor de su clausura. Al día siguiente, la Comisión ejecutiva decide que los trabajadores jóvenes sin trabajo deberán alistarse en el ejército. Los demás, prepararse para hacer trabajos de excavación en provincias. El 22 se producen protestas diversas y el 23 se levantan las primeras barricadas.

A la falta de apoyo institucional se suma la ausencia de respaldo del campo. Además, los principales líderes obreros —entre ellos, Barbès, Albert, Blanqui y Raspail— han sido arrestados el 15 de mayo. El movimiento de los trabajadores se encuentra aislado y está desorganizado: carece de toda posibilidad de triunfo. El 24 de junio la Asamblea declara el estado de sitio en París y delega en Cavaignac todos los poderes ejecutivos (Duvergier, 1848, 48: 354). Las tropas comandadas por el general —junto con los guardias nacionales y los guardias móviles— aplastan la insurrección el 25 y 26 de junio. La desigual prueba de fuerza se salda, tras una batalla de tres días, con la muerte de unos 4.000 insurgentes, y unos 1.600 soldados y guardias nacionales. Se producen, además, alrededor de 1.500 ejecuciones sumarias, y se condena a prisión o a la deportación a Argelia a unas 11.000 personas (Gribaudi y Riot-Sarcey, 2009: 255).

El 28 de junio se inicia el gobierno del general Cavaignac, que se sitúa a la cabeza un nuevo Consejo de ministros. Este ejecutivo comandado por el general, aunque sufrirá muchos cambios a la cabeza de los diferentes Ministerios, no será sustituido hasta la elección del presidente de la República en diciembre. La política de este gobierno está encaminada a mantener la unión, en la Asamblea Nacional, entre los republicanos moderados y los monárquicos. Se suspenden los periódicos hostiles, se ejerce un mayor control sobre los clubs y se paralizan las reformas en la instrucción pública. Al inicio de la Revolución, Lamartine era la figura más destacada de los republicanos burgueses. Ahora, Cavaignac ocupa su lugar.

Si las elecciones del 23 de abril habían asestado un duro golpe a los republicanos demócratas de *La Réforme*, ahora, en junio, entra también en crisis el partido de los republicanos burgueses de *Le National*. A pesar de continuar en el gobierno, se muestran incapaces de controlar a las fuerzas de la reacción en la Asamblea. Por otra parte, los obreros de los talleres nacionales, antes próximos al moderantismo antisocialista de los republicanos burgueses, son ahora las principales víctimas de la violencia ejercida en nombre de la República y, en consecuencia, se radicalizan. Las fuerzas políticas de febrero languidecen ante la cristalización de la lucha de clases entre burgueses y proletarios.

Los fuegos artificiales de Lamartine se han convertido en los misiles incendiarios de Cavaignac. La *fraternité*, la hermandad de las clases antagónicas, una de las cuales explota a la otra, esta *fraternité* proclamada en febrero y escrita con grandes caracteres en las fachadas de París, en cada cárcel y en cada cuartel, encuentra su verdadera, auténtica y prosaica expresión en la *guerra civil*; la guerra civil en su forma más terrible, la guerra del trabajo contra el capital (Marx, 1978 [1850], 10: 68).

En febrero de 1848, el enemigo de la transformación social es la plutocracia dirigida por Luis Felipe y Guizot. La revolución se hace contra los “ociosos”, contra la élite financiera y aristocrática. Eso es lo que hace posible la fraternidad entre obreros y capitalistas industriales: su unión frente a los “gorriones”. Sin embargo, después de ver los burgueses la deriva socialista y democrática que puede tomar la Revolución, la cortan de raíz en junio, y la fraternidad queda hecha añicos. No cabe duda, a partir de entonces, de que la moderna burguesía industrial tiene poco que ver con esos maestros artesanos que se habían levantado junto a campesinos y *compagnons* en 1789.

5. El primer proyecto de Constitución

Antes de las jornadas de junio, la Asamblea nacional había iniciado el proceso para dotar a Francia de una nueva Constitución. El 11 de mayo, la Asamblea decide —por unanimidad— crear un Comité constitucional, cuyos miembros serán elegidos entre los parlamentarios. El 12 de mayo, se decide que estará compuesta por 18 miembros. El 17

y 18 de mayo se procede a su elección. Primero salen elegidos Cormenin —republicano moderado, presidente de la Comisión—, Marrast —republicano burgués, que había sido miembro del Gobierno provisional y que será el ponente de los dos proyectos de Constitución—, Lamennais, Vivien, Tocqueville y Dufaure. Al día siguiente se les suman Martin de Strasbourg, Woirhaye, Coquerel, Corbon, Tourret, Gustave de Beaumont, André Dupin, Vaulabelle, Odilon Barrot, Jean-Pierre Pagès, Dornès y Considerant.¹⁹⁶ Excepto el fourierista Victor Considerant, el pensador social-cristiano Robert de Lamennais y el demócrata cristiano Anthime Corbon (redactor de *L'Atelier*), el resto son de tendencia conservadora, algunos antiguos orleanistas o legitimistas, otros republicanos convencidos, todos ellos hostiles a las ideas socialistas. Se reúnen entre el 19 de mayo y el 17 de junio.

El 22 de mayo, Tocqueville reconoce la necesidad de tener en cuenta los nuevos derechos de tendencia social. Beaumont defiende incluso la idea del derecho al trabajo, justamente para reconocer este carácter social de la Revolución de febrero. El 23, Considerant defiende el derecho al trabajo en el sentido que ya hemos explicado en el capítulo precedente, como un complemento del derecho de propiedad. Al día siguiente, Beaumont propone que los medios para garantizar el derecho al trabajo sean la libertad de trabajo, la asociación voluntaria, la instrucción gratuita, la educación profesional, las instituciones de seguros mutuos y el establecimiento por parte del Estado de *ateliers de secours* (Coutant, 2009: 99). La instrucción elemental gratuita y el reconocimiento del derecho de asociación son sin duda progresos notables, pero es evidente que, por ahora, el derecho al trabajo no se entiende en un sentido socialista. Las garantías principales del derecho al trabajo retoman, por ahora, una dicotomía que ya conocemos: libertad de trabajo para los válidos, asistencia para los caídos en desgracia y los inválidos.

El 19 de junio, Marrast presenta ante la Asamblea el primer proyecto de Constitución. Una Declaración de deberes y derechos figura a la cabeza de la ley fundamental. Después, en un apartado específico, se señalan las garantías de los derechos. En los debates, los constituyentes insisten repetidamente en la necesidad de no reconocer

¹⁹⁶ Véase: *Compte rendu des séances de l'Assemblée nationale* (1849: 118, 145, 292-93, 316-17).

derechos demasiado generales, a los que se llama “filosóficos”. Son pocos quienes, como Lamennais o Considerant, defienden la Declaración como un ideal de futuro. La mayoría aboga por el reconocimiento de derechos precisos y directamente aplicables, haciendo primar el carácter jurídico-positivo de la Constitución frente a su interpretación como proyecto político. El modelo, dice Coutant, es la Constitución de 1795, no la de 1791 (Coutant, 2009: 67-80).

El artículo 2 afirma:

La Constitución garantiza a todos los ciudadanos: la libertad, la igualdad, la seguridad, la educación, el trabajo, la propiedad, la asistencia (Garnier, 1848: 2).

En el artículo 7 puede leerse:

El derecho al trabajo es aquel que tiene todo hombre de vivir trabajando. La sociedad debe, mediante los medios productivos y generales de que dispone, y que serán organizados ulteriormente, proporcionar trabajo a los pobres válidos que no se lo puedan procurar de otro modo (Garnier, 1848: 2).

El deber de la sociedad —del que se habla en la segunda frase del párrafo— se limita a proporcionar trabajo a aquellos que no hayan podido procurárselo por sí mismos. En consecuencia, el “derecho al trabajo” —que aparece en la primera frase— es ambiguo. Puede interpretarse en un sentido socialista, pero también como la simple garantía del derecho a la libertad de trabajo. En este segundo caso, el deber de la sociedad no es distinto a esa asistencia a través del trabajo que había sido reconocida en la séptima disposición fundamental de la Constitución de 1791, o en el artículo 21 de la del 93. Esta limitación del derecho al trabajo queda confirmada en el artículo 132, en el que se establecen los medios destinados a garantizarlo:

Las garantías esenciales del derecho al trabajo son: la libertad misma de trabajar, la asociación voluntaria, la igualdad de relaciones entre el patrón y el obrero,¹⁹⁷ la enseñanza gratuita, la educación profesional, las instituciones de previsión y crédito, y el establecimiento por el estado de grandes obras

¹⁹⁷ La igualdad de relaciones entre el patrón y el obrero se refiere a igualdad ante la ley, a la igualdad ante los tribunales laborales.

de utilidad pública, destinadas a emplear, en caso de paro, los brazos desocupados (Garnier, 1848: 3-4).

Se trata de unas garantías que, de haberse puesto en marcha, hubiesen favorecido el carácter social de la República. De todas formas, están lejos de lo que los movimientos democráticos pretenden alcanzar entonces a través del reconocimiento del derecho al trabajo: la participación en pie de igualdad en los procesos productivos y distributivos, en la línea de esas cooperativas de trabajo y consumo teorizadas por Louis Blanc.

Tras su presentación por Marrast, el proyecto pasa a ser discutido por 17 comisiones (*bureaux*) de la Asamblea durante el mes de julio. Entre lo primero y lo segundo median las jornadas de junio.

6. El derecho al trabajo y las jornadas de junio

El mismo 23 de junio, el periódico conservador *Le Siècle* afirma lo siguiente sobre el primer proyecto de Constitución:

Quizás el aspecto más deficiente de este proyecto de Constitución —en el que las imperfecciones son numerosas, pero cuyas principales disposiciones, aplicadas sinceramente, responderían a las necesidades públicas y a los deseos del país— es la definición, dos veces afirmada, del *derecho al trabajo* y las garantías esenciales que caracterizan a este derecho.

No pretendemos poner en duda el pensamiento de conciliación y previsión que ha llevado al Comité constitucional a introducir estas definiciones en su proyecto, pero debido a la vaguedad misma de la redacción es fácil reconocer que los graves problemas que se esconden tras la fórmula —tan simple en apariencia— del *derecho al trabajo* no están, ni mucho menos, resueltos (*Le Siècle*, 23 de junio de 1848).

Tras las jornadas de junio, el primer proyecto pasa a ser discutido, como ya hemos dicho, por los distintos *bureaux*. Solo 5 de ellos (el primero, segundo, cuarto, décimo y undécimo) abogan por conservar el derecho al trabajo. Empieza a sufrir ataques virulentos y a ser vinculado a los talleres nacionales y a las jornadas de junio. En el texto propuesto por la quinta comisión, la peligrosidad del derecho al trabajo conduce a los redactores a abogar por la necesidad de suprimir la Declaración de derechos en su conjunto. Thiers, delegado del tercer *bureau*, liga el derecho al trabajo al socialismo. En el decimocuarto *bureau*, Duvergier de Haraunne considera que el derecho al trabajo es

una llamada a la guerra civil. Según Coutant, Crémieux es el único que lo defiende entonces (Coutant, 2009: 108-109).

El miedo generado por la insurrección de junio, la clarificación que esta supone en la conciencia de clase de la burguesía, es la causa profunda de que el derecho al trabajo empiece a ser visto con malos ojos. Una causa más superficial, pero que juega también su papel, es una carta abierta de Proudhon, aparecida el 13 de julio en el periódico ultrarrealista *L'Union*.¹⁹⁸ Afirma el polemista, en relación a los artículos 2 y 7 del primer proyecto:

¿Quiénes son, más allá del Gobierno provisional, del país, de la Revolución de febrero, los autores de estos dos artículos? ¿Son pensadores socialistas? ¿Son los ciudadanos Pierre Leroux, Louis Blanc, Proudhon o Caussidière? En absoluto; los autores de estos artículos son los señores Cormenin, Armand Marrast, Lamennais, Vivien, de Tocqueville, Dufaure, Martin de Strasbourg, Cocquerel, Corbon, Tourret, Voirhaye, André Dupin, Gustave de Beaumont, Vaulabelle, Odilon Barrot, Pagès de l'Ariège, Dornès, Considerant.

Ciertamente, desde el señor de Cormenin, el antisocialista, el antidemócrata, el antiuniversitario, el antigalicano, hasta el señor Considerant, el eterno defensor, el defensor incluso del capital y de la propiedad, es imposible formar una reunión de hombres animados por sentimientos más pacíficos, más conservadores, más en guardia contra el progreso, más timoratos en materia de revolución (Garnier, 1848: 433).

Proudhon añade, un poco más adelante, en relación a la insurrección de junio:

No la habría aprobado, ni aunque hubiera resultado victoriosa: no estoy seguro de que en la confusión que habría seguido a la misma, el bien que los insurgentes esperaban no hubiera sido contrapesado por males aún mayores. Pero tampoco condeno esta insurrección, como tampoco condeno la insurrección de febrero o la de julio: sencillamente la exculpo.

La exculpo, he dicho, ¿y por qué? Porque el *derecho al trabajo*, derecho constitucional garantizado por el Gobierno provisional, establecido por la Asamblea Nacional, ha sido indignamente violado desde hace cuatro meses (Garnier, 1848: 434).

¹⁹⁸ La carta no puede ser publicada en el periódico de Proudhon, *Le Représentant du Peuple*, porque se encuentra suspendido a raíz de las jornadas de junio.

Este texto de Proudhon tiene mucha repercusión. En él conecta el derecho al trabajo del primer proyecto tanto con las actuaciones previas de las instituciones —del Gobierno provisional y de la Asamblea— como con las jornadas de junio. Estas dos asociaciones, sobre todo la segunda, no estaban ni mucho menos claras en aquellas fechas. Por un lado, asocia el derecho al trabajo contenido en el artículo 7 del proyecto constitucional con el “derecho al trabajo” que —aunque no con estas palabras— había sido reconocido en febrero por el Gobierno provisional, y que posteriormente se había revelado como una promesa incumplida. Además, continúa, el incumplimiento de este compromiso —al que pretenden poner remedio incluso los conservadores miembros de la Comisión de Constitución— permite, si bien no justificar, sí al menos exculpar a los insurgentes. Este segundo nexo, que Proudhon establece entre el derecho al trabajo y la insurrección de junio, influye decisivamente en su posterior expulsión de la Constitución.

Se recordará quizás que el conservador *Journal des débats* era amigo del derecho al trabajo allá por 1836. Ahora sus redactores se muestran un poco más contenidos. Afirman, el 14 de julio, en un texto que responde a una carta dirigida al periódico por Louis Blanc: “El *derecho al trabajo* es una de esas expresiones equívocas en las cuales germinan las guerras civiles” (*Journal des débats*, 14 de julio de 1848).

El 19 de julio aparece, en el periódico de Thiers —*Le Constitutionnel. Journal politique, littéraire, universel*—, un artículo en el que los conservadores perciben con claridad uno de los mayores peligros del derecho al trabajo: puede servir para crear, en torno al mismo, un programa compartido por las diferentes escuelas socialistas, hasta ahora dispersas o enfrentadas entre sí. Aunque los proyectos de cada corriente socialista sean diferentes, todas pueden ponerse de acuerdo sobre el reconocimiento jurídico del derecho al trabajo.

El derecho al trabajo es, como se sabe, el símbolo en torno al cual las distintas sectas humanitarias, tan poco de acuerdo —e incluso tan opuestas— entre sí, han logrado unirse. Si el señor Louis Blanc ha alejado despiadadamente del Luxemburgo a sus rivales en socialismo, si el señor Proudhon se burla abiertamente de los inventores del trabajo atrayente, que a su vez le acusan de no saber lo que quiere, si Pierre Leroux profesa un comunismo nebuloso, que no es el del señor Cabet y los icarianos, todos han adoptado, sin embargo, esa fórmula elástica del “derecho al trabajo”, de la que la organización del trabajo no es más que el corolario. Es una especie de

lema, y han sido demasiado afortunados al haberlo encontrado, en medio de la incoherencia de sus ideas y del antagonismo de sus pretensiones.

Ahora bien, no preguntéis a estos innovadores que desarrollen los medios que pretenden emplear para garantizar a cada uno el ejercicio de este derecho recién imaginado. Se guardarían mucho de daros una respuesta. [...] Si el derecho al trabajo les ha unido, es precisamente porque les ha permitido permanecer en esa región cómoda de las generalidades, en la que sus pretensiones son, a la vez, inasibles e incomprensibles (*Le Constitutionnel*, 19 de julio de 1848).

El 31 de julio, con motivo de la presentación de su proyecto de ley sobre la reorganización de los impuestos y del crédito, Proudhon pronuncia un largo discurso explicativo ante la Asamblea. El socialismo, afirma, se ha estado difundiendo entre el pueblo desde hace veinte años. Es el socialismo lo que está detrás de la Revolución de febrero. El objetivo de su propuesta, continúa, es la garantía del derecho al trabajo, la emancipación del proletariado. Permitiría que los obreros vivieran trabajando, a diferencia de lo que quieren los maltusianos, que es que mueran combatiendo.

En el 93, la Revolución luchaba contra el despotismo y contra las potencias extranjeras.

En 1848, la Revolución tiene como enemigos el pauperismo y la división del pueblo en dos categorías, los que poseen y los que no.

El objetivo de la Revolución de febrero se ha formulado de diferentes maneras: *extinción del pauperismo, organización del trabajo, pacto entre el trabajo y el capital, emancipación del proletariado*; más recientemente, *derecho al trabajo o garantía de trabajo*.

Esta fórmula, *derecho al trabajo o garantía de trabajo*, es la que habéis adoptado en vuestro proyecto de Constitución, en los artículos 2, 7 y 132, y que estoy seguro que mantendréis (Proudhon, 1848a: 12).

Proudhon está convencido de que la Revolución de febrero es el inicio de un camino que, ya sea más corto o más largo, conduce inexorablemente hacia el fin de la división de la sociedad en propietarios y trabajadores.

La garantía de trabajo es incompatible con el mantenimiento de la usura y de los peajes establecidos sobre la circulación y los instrumentos de trabajo, con los derechos señoriales de propiedad.

Los que pretenden lo contrario pueden llamarse falansterianos, girondinos o *montagnards*; pueden ser personas muy honradas y excelentes ciudadanos; pero, desde luego, no son socialistas; digo más, no son republicanos.

Porque de la misma manera que la igualdad política es incompatible con la monarquía y la aristocracia, cosas como el equilibrio en la circulación y el intercambio o la igualdad entre la producción y el consumo, es decir, la garantía del trabajo, son incompatibles con la realeza del dinero y la aristocracia de los capitales. [...] debe concluirse que la propiedad, la renta neta [*revenu net*], que existe solamente a través de la servidumbre, es imposible en una República; y que, una de dos, o bien la propiedad acabará con la República, o bien la República acabará con la propiedad (Proudhon, 1848a: 16-17)

Esta última frase será muy repetida durante los meses siguientes, y especialmente en el debate en torno al derecho al trabajo. Como ya hemos señalado en el segundo capítulo, el ataque radical de Proudhon a la propiedad es más aparente que real. Por abolición de la propiedad entiende la abolición progresiva de las rentas del capital. Todo ello, afirma, por la vía de la competencia: sin expropiaciones y sin comunismo.

La propiedad fue abolida el 25 de febrero por el decreto del Gobierno provisional, que garantizaba el derecho al trabajo y prometía su organización; luego fue abolida por el consentimiento del país, que se adhirió a la República y proclamó el carácter económico de la Revolución; esta abolición fue confirmada por el proyecto de Constitución que, en su Declaración de derechos, al establecer el derecho al trabajo, ponía en cuestión la propiedad (Proudhon, 1848a: 42).

Desde el momento en que se reconoce que el trabajo es lo que hace legítima la propiedad, esta queda herida de muerte. Ya no se puede sostener, desde el punto de vista de la justicia, que haya algunos que trabajan sin poseer nada, mientras otros son grandes propietarios viviendo en la ociosidad. La marcha de la historia conduce, viene a decir Proudhon, a la progresiva destrucción de las desigualdades de propiedad. Esa es la idea central de su discurso, en el que va intercalando frases provocadoras.

El 24 de febrero se estableció el derecho al trabajo; el Gobierno provisional, con sus actos, lo confirmó; el proyecto de constitución lo mantuvo: está grabado en el cerebro de todos. Sería inútil que lo borráseis de la futura carta de derechos: no habríais hecho más que dejar un espacio en blanco en el que, además del derecho al trabajo, estaría implícito el derecho a la insurrección (Proudhon, 1848a: 52).

En un momento del discurso empieza a hablar en términos de “nosotros” y “vosotros”. Entonces es interrumpido por una voz, que le pregunta: ¿quiénes sois vosotros? Proudhon responde que “nosotros” somos los proletarios, y que “vosotros” sois los burgueses. Otra voz dice que eso es el 23 de junio en la tribuna. Se aprueba la siguiente reprobación al orador:

‘La Asamblea Nacional, considerando que la propuesta del ciudadano Proudhon es un ataque abominable a los principios de la moral pública; que viola la propiedad; que fomenta la delación entre ciudadanos; que apela a las peores pasiones; considerando además que el orador ha calumniado a la Revolución de febrero de 1848, pretendiendo hacerla cómplice de las teorías que ha desarrollado, propone pasar a discutir las demás cuestiones contenidas en el orden del día’ (Proudhon, 1848a: 64-65).

Esta declaración es aprobada por 691 votos sobre 693. Solamente Proudhon y Louis Greppo, tejedor de seda de Lyon, votan en contra. Así recuerda el protagonista esa jornada:

Flocon me dijo un día, a propósito de mi discurso del 31 de julio: ‘*¡Tú mataste al derecho al trabajo!*’. ‘Querrás decir —le respondí— que degollé al capital’. Todo lo que yo temía era que no se aprobara la propuesta de pasar a discutir el orden del día. La absurda reprobación que se le impuso a mi propuesta fue el acto de abdicación de la rutina bancocrática (Proudhon, 1849: 54).

Esta cita es muy significativa. El provocador Proudhon, que se alegra de que las élites le tumben su propuesta, porque es señal de su podredumbre, de su necesidad de quitarse la máscara y mostrar sus vergüenzas, contrasta con la confianza de Flocon en que un moderado reformismo, si no levanta demasiado la voz, puede abrirse poco a poco paso en las instituciones.

Además del artículo en el periódico y del discurso ante la Asamblea, tiene mucha repercusión una frase que Proudhon le dice a Thiers en una reunión del Comité de Finanzas. Así lo cuenta el protagonista:

Contribuí, sin desearlo, a que fuera expulsado de la Constitución el derecho al trabajo —y no me arrepiento de haber salvado a mis colegas, a mi país, de esta nueva mentira—, debido a una respuesta que le di al señor Thiers en la Comisión de finanzas. ‘*Dadme el derecho al trabajo, le dije, y os dejo el derecho de propiedad*’. Quería señalar con ello que el trabajo modifica

constantemente la propiedad, igual que la propiedad modifica constantemente el derecho social, de forma que la garantía del primero podría ser, ni más ni menos, que la garantía de la segunda, la señal de una reforma completa de las instituciones. Pero no fue así como se entendió la cosa. Mis palabras fueron vistas como una amenaza a la propiedad; y no estaba de humor para dar más explicaciones. A partir de ese momento, los conservadores se prometieron que el trabajo sería protegido, pero no garantizado: lo cual, desde su punto de vista, parecía bastante justo, ya que tampoco garantizaban la propiedad. Pensaron que estaban haciendo algo maravilloso, que estaban siendo delicados maestros de la táctica, al aprobar, *en ausencia de trabajo*, el derecho a la asistencia, un sinsentido reemplazando una imposibilidad. ¿No podría haberles dicho a estos ciegos: ‘*Dadme el derecho a la asistencia y os dejo el derecho al trabajo*’? Si lo hubiera hecho, el derecho a la asistencia se habría vuelto tan peligroso como el derecho al trabajo para todos los espíritus, así que, odiándolo todos, hubiera sido necesario recurrir a otra garantía, o no haber acordado ninguna en absoluto, lo que hubiera sido imposible. Puesto que, con cada propuesta de la filantropía conservadora, yo podría haber reproducido el mismo argumento una y otra vez, hasta el infinito, estoy seguro de que, de haberlo querido, habría conseguido que se rechazara hasta la idea misma de Constitución (Proudhon, 1849: 63).

Proudhon acapara cada vez más los ataques verbales de la burguesía y empieza a ser el *homme-terreur* por excelencia. Mientras tanto, continúa la persecución contra los líderes del socialismo jacobino. En agosto, la comisión de la Asamblea encargada de investigar los sucesos de mayo y junio acusa a Blanc, Caussidière y Ledru-Rollin. El 25 de agosto, el parlamento vota a favor de levantar la inmunidad parlamentaria a Caussidière, por 477 votos contra 279. Al día siguiente, hace lo propio con Blanc, por 504 votos contra 252 (Coutant, 2009: 107). Blanc parte entonces hacia el exilio.

7. La expulsión de la Declaración de derechos

7.1. El segundo proyecto de Constitución

Tras las enmiendas presentadas por los *bureaux* al primer proyecto, que son discutidas por el Comité constitucional en agosto, Marrast presenta un segundo proyecto a finales de mes, el día 30.

En este segundo proyecto, la Declaración de deberes y derechos se sustituye por un breve preámbulo. Se detallan después, al inicio del texto, una serie de derechos

garantizados a los ciudadanos. Si en el primero proyecto la preocupación de los constituyentes era que los derechos contenidos en la Declaración no fueran excesivamente amplios, ahora lo que les inquieta es la Declaración en sí misma. Deciden expulsarla, e insertan en su lugar una serie de párrafos con una numeración distinta a la del resto del texto. Los derechos más precisos o más fácilmente aplicables de la antigua Declaración se integran ahora en el apartado donde se detallan los derechos garantizados a los ciudadanos (lo que antiguamente eran las garantías a los derechos de la Declaración). Los derechos más ambiguos o peligrosos desaparecen, o bien quedan situados en el preámbulo, perdiendo con ello fuerza jurídica. En la redacción de este texto introductorio prima ahora el lenguaje de los deberes frente al de los derechos.

La nueva estructura es mucho menos elegante, y renuncia explícitamente a la herencia constitucional de la Revolución Francesa. Como le dice Tocqueville a Beaumont en una carta del 27 de agosto, esta segunda redacción, si bien está falta de grandeza, es al menos razonable, y no comporta peligro alguno. Si en mayo y junio los constituyentes habían optado elegido 1795 frente a 1791, ahora se giran hacia la Carta de 1830. El motivo no es otro que las jornadas de junio (Coutant, 2009: 80-92).

El artículo 7 del primer proyecto se reduce ahora a una genérica mención a los deberes de la República con sus ciudadanos, en el octavo párrafo del Preámbulo:

VIII. La República debe proteger al ciudadano en su persona, su familia, su religión, su propiedad, su trabajo, y poner al alcance de cada cual la instrucción indispensable para todos los hombres; debe asegurar la subsistencia a los ciudadanos necesitados, sea procurándoles trabajo dentro de los límites de sus recursos, sea proporcionando, en ausencia de la familia, los medios de existencia a aquellos que no están en condiciones de trabajar (Garnier, 1848: 7).

El artículo 13 reemplaza al artículo 132 del primer proyecto. Este precisaba las garantías correspondientes al derecho reconocido en el artículo 7 de la Declaración. Ahora, el artículo 13 establece los modos en que la sociedad puede favorecer el desarrollo del trabajo:

La Constitución garantiza a los ciudadanos la libertad de trabajo y de industria. La sociedad favorece y fomenta el desarrollo del trabajo mediante

la enseñanza primaria gratuita, la formación profesional, la igualdad en las relaciones entre el patrón y el obrero, las instituciones de ahorro y de crédito, las asociaciones voluntarias y el establecimiento por parte del Estado, de los departamentos y de los municipios de obras públicas para emplear a los trabajadores desocupados; proporciona asistencia a los niños abandonados, a los inválidos y a los ancianos sin recursos a quienes sus familias no puedan socorrer (Garnier, 1848: 8).

En la explicación que hace del proyecto, Marrast afirma el motivo del cambio:

Estamos convencidos y afirmamos que una sociedad está mal ordenada cuando miles de hombres honestos, válidos, trabajadores, sin otra propiedad que sus brazos, sin otros medios de existencia que el salario, se ven condenados, sin recursos, a los horrores del hambre, a las angustias de la desesperación o la humillación de la limosna, golpeados por circunstancias superiores a su voluntad, que les quitan el techo donde habían podido vivir gracias a su salario.

Decimos que cuando un ciudadano, cuyo trabajo es su vida, se ofrece a trabajar para alimentarse a sí mismo, para alimentar a su mujer, a sus hijos, a su padre anciano, a una familia, si la sociedad permanece impasible y mira hacia otro lado, si responde: ‘No puedo hacer nada con tu trabajo, búscate algo o muere, muere tú y mueran los tuyos’, esta sociedad no tiene corazón, no tiene virtud, no tiene moral, no tiene seguridad. Ultraja a la justicia, va en contra de la humanidad; actúa ofendiendo todos los principios que proclama la República.

Fue en nombre de estos principios que escribimos en la Constitución el derecho a vivir a través del trabajo, el derecho al trabajo.

Esta expresión ha parecido ambigua y peligrosa. Se temió que fuera un bono a la pereza y al libertinaje; se temió que legiones de trabajadores, dando a este derecho un alcance que no tenía, se armaran con él como un derecho de insurrección. A estas importantes objeciones se suma otra más significativa: si el Estado se compromete a dar trabajo a todos los que carecen de él por una u otra razón, debe, por lo tanto, dar a cada uno el tipo de trabajo para el que está cualificado. Por lo tanto, el Estado se convertirá en fabricante, comerciante, productor grande o pequeño. Responsable de todas las necesidades, tendrá que tener el monopolio de la industria.

Estas son las enormidades que han sido vistas en nuestra fórmula del derecho al trabajo; y, puesto que podía dar pie a interpretaciones tan contrarias a lo que nosotros pensamos, hemos querido expresarnos de forma más clara y más transparente, sustituyendo el derecho del individuo por el deber impuesto a la sociedad. La forma ha cambiado, el contenido sigue siendo el mismo (Garnier, 1848: 5-6).

A partir de las jornadas de junio, los *républicains de la veille* y los *républicains du lendemain* condenan juntos el derecho al trabajo, que queda cada vez más asociado a los socialistas. Además de estos últimos, los republicanos demócratas —comandados por Ledru-Rollin— son prácticamente los únicos que defienden el derecho al trabajo, aunque marcando distancias, a su vez, con respecto a los socialistas. Ahora, los intereses de clase pesan más que las diferencias políticas: primero el Orden y la Propiedad, después todo lo demás.

7.2. La intervención de Cousin

Victor Cousin, el filósofo oficial de la Monarquía de julio, publica en el verano del 48 su ensayo *Justicia y Caridad*, dentro de una colección de pequeñas obras a cargo de la Académie des sciences morales et politiques. No se le puede negar al ecléctico que, con esta obra, está haciendo suya la tarea que Hegel encomienda a la filosofía, que es pensar su tiempo en conceptos. De todas formas, quizás por no tener a mano el bote de la filosofía del sentido común, en esta ocasión la mezcla lleva una buena dosis de miseria filosófica, de santificación de lo existente:

Vosotros tenéis hambre, yo siento el deber de ayudaros, pero vosotros no tenéis derecho a exigirme ni la más pequeña parte de mi fortuna: y si me arrancáis una pequeña limosna, estáis cometiendo una injusticia. Hay deberes que no tienen derechos correlativos (Cousin, 1848: 41).

Miseria de la filosofía que, como queda claro en nota a pie de página, está al servicio de los más recientes acontecimientos:

Al ignorar esta importante verdad, abrimos la puerta a los errores más funestos. Por ejemplo, el Estado tiene el deber de ayudar a los trabajadores, hasta cierto punto, en tiempos de desempleo involuntario, empleándolos en grandes obras públicas; pero es falso que el obrero tenga derecho al trabajo, como se ha dicho recientemente, porque cualquier verdadero derecho conlleva la idea de que puede ser garantizado por la fuerza. El obrero no tiene derecho al trabajo, de la misma forma que el pobre no tiene derecho a la asistencia; si el pobre tuviera este derecho, podría imponerlo: en vez de apelar a la caridad, podría invocar la justicia, y quitarme lo que yo no le daría. Proclamar derechos falsos es poner en peligro derechos auténticos. Por supuesto que podemos recordar a los particulares y al Estado el sagrado deber de la caridad, pero no por ello debemos conferir a la miseria

pretendidos derechos que ella acoge con embriaguez y reivindica con la espada en la mano (Cousin, 1848: 41-42).

La postura de Cousin, que rechaza derecho al trabajo y derecho a la asistencia por igual, influirá en el debate que tendrá lugar en la Asamblea, pero no será —al menos no de forma tan clara— la postura mayoritaria entre los conservadores. Tocqueville será quien mejor entienda que si la burguesía quiere mandar, no puede continuar encerrada en el inmovilismo y la prepotencia de Guizot.

8. El debate parlamentario en torno al derecho al trabajo

8.1. El debate más largo y solemne

La discusión del segundo proyecto en la Asamblea constituyente tiene lugar del 5 de septiembre al 23 de octubre. Después el texto vuelve a la Comisión, y Marrast lo presenta ante la Asamblea el 2 de noviembre. Tras un breve debate final, la Constitución es aprobada el 4 de noviembre, con 739 votos a favor y solo 30 en contra (Coutant, 2009: 41-42).

Los debates más importantes tienen que ver con si adoptar un sistema unicameral o bicameral —se impondrá la opción de una Asamblea única—, con la forma de elección del presidente República —que finalmente será elegido directamente por el pueblo, y no por el parlamento—, y con la inclusión o no del derecho al trabajo —que será rechazado—.

Nos vamos a detener ahora en este tercer debate, que se desarrolla fundamentalmente en septiembre. Lo haremos en base a la compilación hecha en noviembre de ese mismo año por Joseph Garnier, periodista vinculado a *Le National* y conocido economista liberal. Garnier elabora esta extensa compilación en base a los discursos parlamentarios publicados en *Le Moniteur Universel*.¹⁹⁹

¹⁹⁹ Además de en el propio *Moniteur*, las intervenciones en el debate se pueden consultar en el segundo tomo de la compilación elaborada por Émile de Girardin (1849). El primer tomo está dedicado a diversas sesiones de la Comisión del Luxemburgo. En cuanto a los análisis del debate, véase: Dufour (1899: 57-

Como explica Garnier en el prefacio, de entre los asuntos debatidos por la Asamblea constituyente, “el debate más largo y solemne fue, sin duda, el relativo al derecho al trabajo y a su anexo, el derecho a la asistencia” (Garnier, 1848: V). La discusión se inicia a raíz de una enmienda presentada al mencionado párrafo VIII del segundo proyecto. Como se recordará, en él ya no figura, a diferencia de lo que sucedía en el primer proyecto, el derecho al trabajo. El debate, pues, no tiene como resultado la expulsión del derecho, que ya se había producido. Simplemente confirma dicha expulsión. La redacción definitiva de la Constitución, en este punto, es muy similar a la del segundo proyecto.

La discusión de la que vamos a dar cuenta, por lo tanto, tiene poca trascendencia desde un punto de vista práctico. Después de que las jornadas de junio haya hecho añicos las ilusiones de la fraternidad entre clases, las cartas están echadas: la mayoría conservadora de la Asamblea no va a permitir que las ideas socialistas, ya derrotadas en las barricadas, sean incluidas en la Constitución. Si, a pesar de eso, merece la pena detenerse en la discusión, es porque constituye, de algún modo, el mediodía y el ocaso del derecho al trabajo. Nunca ha vuelto a ser discutido con la misma profundidad en sede parlamentaria, en ningún país. Es un debate que ayuda a comprender muy bien el sentido histórico del derecho.

8.2. La enmienda de Mathieu de la Drôme

El 5 de septiembre se inicia la discusión general del preámbulo. De entre las intervenciones que hacen referencia al derecho al trabajo, únicamente nos referiremos a dos: las de Crémieux y Lamartine, porque ambos participan, después, en el debate sobre el párrafo VIII, y este primer discurso puede ayudar a entender mejor su posición. Dejaremos de lado otras intervenciones que, aunque también mencionan el derecho, no aportan nada que no se discuta después con mayor profundidad.

89), Bastid (1945, 2: 79-85), Bourgin (1946: 309-315), Bouchet (2007), Hayat (2012: 13-34) y García Manrique (2013: 79-85).

Durante las sesiones del 11 al 15 de septiembre se discute el párrafo VIII. El 11, el diputado Mathieu de la Drôme propone una enmienda destinada a reincorporar de forma explícita los derechos a la instrucción, la asistencia y el trabajo:

La República debe proteger al ciudadano en su persona, su familia, su religión y su propiedad. Ella reconoce el derecho de todos los ciudadanos a la educación, al trabajo y a la asistencia (Garnier, 1848: 56).

Nos vamos a centrar, dentro de su discurso, en la parte en la que el orador aborda el derecho al trabajo. Cuando un ciudadano, a pesar de todos sus esfuerzos, no consigue encontrar trabajo, la sociedad tiene el deber, afirma, de acudir en su ayuda. ¿Se puede deducir de ello la existencia de un derecho al trabajo? El orador anuncia que se propone examinar la cuestión desde el punto de vista de la justicia —en lo que se centra especialmente—, de la política, de la moral pública y del interés económico. Su argumentación, basada en los derechos naturales del hombre, tiene como objetivo demostrar que el derecho al trabajo y el derecho de propiedad no pueden existir el uno sin el otro.

Debido a la necesidad que existe en toda sociedad humana de trabajar para satisfacer las necesidades de todos, existe el deber de trabajar. Sin embargo, debido a la concentración de la propiedad en una minoría, este deber recae únicamente sobre una parte de la población. Al mismo tiempo, el derecho natural que todos los hombres tienen a una porción igual de las riquezas de la Tierra se ha convertido, en el estado de civilización, en un delito. La propiedad, que consagra la separación entre poseedores y desposeídos, prima sobre el mencionado derecho natural. El resultado es que las leyes consagran la obligación de trabajar para poder satisfacer las propias necesidades, pero no otorgan los medios para cumplir con esa obligación. Es necesario, dice el orador, situar el derecho al lado del deber.

Quienes no reconocéis que el trabajo es un derecho, reconoced al menos que el trabajo es una necesidad. [...] Todo hombre que lo piense reconocerá que, allí donde hay una necesidad, si esta necesidad no está protegida por un derecho positivo, por un verdadero derecho, esta conduce a la servidumbre, a la esclavitud (Garnier, 1848: 62).

A propósito de quienes afirman que si alguien no encuentra trabajo en Francia siempre puede embarcarse en busca de un futuro mejor, recuerda que en el país hay propiedades

y riquezas comunes a las que los hombres que no tienen nada, y también sus antepasados, han contribuido. Además, todos los hombres, a través de los impuestos, y en particular de los impuestos indirectos, contribuyen a la riqueza de Francia, a las obras públicas que se llevan a cabo cada año. Si esto es así, entonces estos ciudadanos tienen derecho a que el Estado les trate de la misma forma que trata a los propietarios: tiene un deber contraído con ellos, no puede mirar hacia otro lado ante el problema de los desocupados.

Pasa a ocuparse, entonces, del derecho de propiedad:

Mirabeau, entre otros, ha dado la verdadera definición de propiedad, diciendo que es lo que cada uno posee con el consentimiento de todos [...]. Fénelon ha dicho que la propiedad descansa únicamente en la ley civil (él tampoco ha querido admitir que esta repose sobre la ley natural); la razón que da para ello es que, teniendo los hombres las mismas necesidades, todos, de acuerdo con la ley natural, deben tener un acceso igual a la tierra. En el fondo, las definiciones de Fénelon y de Mirabeau son exactamente la misma (Garnier, 1848: 65).

La propiedad no es un derecho natural. Es un instrumento, no un fin en sí mismo. Su razón de ser es que todos puedan ver satisfechas sus necesidades básicas —que son aproximadamente las mismas en todos los individuos— de una forma más amplia que en el estado de naturaleza. Solamente es aceptable bajo esta condición.

Cuando los hombres consintieron la división de la propiedad, tuvieron que dar su consentimiento con la condición obvia e indiscutible de que todos pudieran convertirse en propietarios. [...]

Pues bien, ¿cómo puede un hombre convertirse en propietario? Solamente puede llegar a ser propietario a través del trabajo (Garnier, 1848: 66).

Las desigualdades son legítimas siempre que aquellos que estén en peor situación tengan la oportunidad, a través de su trabajo, de convertirse en propietarios. ¿Cuál es la forma de dar a todos esta oportunidad? El derecho al trabajo. Sin derecho al trabajo, desaparece también el derecho a la propiedad: esta se convierte en un mero privilegio, sustentado únicamente en la fuerza, indefendible desde el punto de vista de la justicia. Solo garantizando el derecho al trabajo, dice de la Drôme, podrán los representantes políticos decirles a los comunistas: nosotros no consagramos los privilegios de nadie; también vosotros podéis, a través de vuestro trabajo, convertirlos en propietarios.

Algunos de los opositores al derecho al trabajo usarán esta argumentación de Mathieu de la Drôme, pero sustituyendo el derecho al trabajo por el derecho a trabajar de Turgot, es decir, por la libertad de trabajo. La idea es que el Estado solamente está obligado a eliminar aquellas barreras que impiden que todo individuo pueda dedicarse, potencialmente, a cualquier tipo de trabajo. Según ellos, el reconocimiento de la libertad de trabajo es suficiente para asegurar la igualdad de oportunidades, aunque no todos tengan los medios para hacer efectiva esa libertad.²⁰⁰ En cualquier caso, el sentido general del debate no va por este camino: más allá de algún recurso retórico, está claro para todos que el derecho al trabajo del 48 no es el derecho a trabajar de Turgot. Los opositores, por lo general, no se esfuerzan en resignificar el derecho. Están decididos a oponerse frontalmente al mismo.

Volvamos a Mathieu de la Drôme. El orador es más breve al abordar la cuestión desde los tres puntos de vista restantes. Desde un punto de vista político, la idea central de su argumentación es que aquellos que no son propietarios deben gozar de los mismos derechos que quienes sí lo son:

Actualmente ya se reconoce el derecho al trabajo para el propietario. Ahora debemos reconocer el derecho al trabajo para el proletario: de lo contrario, no habría igualdad de derechos; no sería cierto que todos los hombres son iguales (Garnier, 1848: 71).

Solo haciendo esto se puede realmente garantizar la estabilidad política, disipando los fantasmas de una nueva revolución.

En cuanto al punto de vista de la moral pública, Mathieu de la Drôme afirma que el derecho al trabajo es la forma de evitar las consecuencias que la caridad tiene en la degradación y desmoralización de los individuos. Dice, además, que el reconocimiento de este derecho sería beneficioso incluso desde un punto de vista estrictamente

²⁰⁰ Se observan aquí dos concepciones distintas de los derechos: una como posibilidad de hacer y otra como capacidad efectiva. Para unos, tener derecho al trabajo es simplemente no tener prohibido dedicarse al trabajo que uno desee, mientras que para los otros el derecho al trabajo implica necesariamente tener disponibles los medios de trabajo necesarios. Estas dos maneras de entender los derechos se basan, a su vez, en dos formas distintas de comprender la libertad, que es el valor que los fundamenta: libertad como no interferencia, por un lado, y libertad como no dominación, por el otro.

económico. Al aumentar el bienestar de los trabajadores, estos producirán más y aumentara, así, la riqueza nacional.

Este discurso de Mathieu de la Drôme, miembro de la Montaña, exalta las pasiones de los diputados y da lugar a numerosas interrupciones, marcando el que será el tono general del debate en los días sucesivos. Estas reacciones contrastan con la moderación mostrada por el orador. De la Drôme pretende separarse de todo aquello que suene a socialismo, y afirma explícitamente que su enmienda no supone una vuelta a la redacción del primer proyecto, tan ampliamente rechazado por los *bureaux*. Con ello pretende salvar la principal crítica que se dirige entonces al derecho al trabajo, a saber, que con el paso del mero reconocimiento del derecho a su garantía, el Estado se verá constreñido a dar trabajo a todos los desempleados. Tendrá que hacerlo, continúan los críticos, en cada uno de los distintos oficios, con lo que acabará monopolizando las diferentes ramas de la industria. El orador dice tomarse en serio esta objeción, e insiste en que él no pretende acabar con la iniciativa individual.

Este rechazo del estatismo no es exclusivo de Mathieu de la Drôme, sino que es compartido por todo el socialismo de la época. Aunque será una acusación muy repetida por los críticos, nadie plantea, durante el debate, que el Estado deba encargarse de dar un trabajo a todos. La organización alternativa de las actividades productivas que plantean entonces los socialistas no es la planificación centralizada. Dependiendo de la escuela a la que pertenezcan, son partidarios de favorecer institucionalmente la asociación autónoma de los trabajadores, tomar medidas destinadas a reducir las rentas sin trabajo o establecer pequeñas experiencias socialistas con la ayuda de los burgueses-mecenas. Pero no proponen convertir al Estado en el gran industrial del país.

Si los socialistas —de forma más o menos brillante, más o menos precisa— se ocupan de la cuestión de cómo garantizar el derecho al trabajo, de la Drôme no termina de aclarar, en ningún punto de su discurso, la forma en que se podría asegurarlo. Es más, rechaza explícitamente que sea una cosa a tener en cuenta a la hora de reconocer el derecho:

Por lo tanto, lo que propongo a la Asamblea no es la garantía del ejercicio del derecho al trabajo, sino simplemente el reconocimiento explícito del derecho al trabajo (Garnier, 1848: 59).

Esta es, seguramente, la principal debilidad del discurso de Mathieu de la Drôme, síntoma de la desorientación más general de la Montaña durante el debate, de su incomodidad al verse situada entre las aguas del socialismo democrático y las de la Reacción.

8.3. Las cuatro posturas

Al día siguiente, el 12 de septiembre, se inicia el debate sobre la enmienda. Intervienen, por este orden: Gauthier de Rumilly, Pelletier, Tocqueville, Ledru-Rollin, Duvergier de Hauranne, Crémieux y Marcel Barthe. El 13 hablan Gaslonde, Luppé, Frédéric Arnaud, Thiers, Considerant y Rollinat. El 14 lo hacen Bouhier de L'Écluse, Martin Bernard, Billault, Dufaure y Lamartine. Al final de la sesión, se sustituye la enmienda de Mathieu de la Drôme por la de Glais-Bizoin, quien interviene para defenderla. Dice así:

La República debe proteger al ciudadano en su persona, su familia, su religión, su propiedad, su trabajo. Reconoce el derecho de todos los ciudadanos a la educación, el derecho a la existencia a través del trabajo y a la asistencia, en las formas y bajo las condiciones establecidas por las leyes (Garnier, 1848: 300).

Al día siguiente tiene lugar la votación: 187 votos a favor y 596 en contra. Tras el rechazo de la enmienda, se aprueba la propuesta original de la Comisión, con una ligera modificación introducida por Dufaure, en nombre de la misma.

El 21 de septiembre se discute sobre el artículo 13 de la Constitución —que había reemplazado, recordemos, al artículo 132 del primer proyecto—. Se rechazan varias enmiendas, otras se retiran, y se introduce solamente una pequeña modificación.²⁰¹ La discusión es más breve. Estaba previsto que intervinieran, entre otros, Léon Faucher, Wolowski, de Parieu, Frédéric Bastiat y Proudhon, pero finalmente ninguno de ellos lo

²⁰¹ Más adelante, una vez nos hayamos ocupado del debate, daremos cuenta de la redacción final de la Constitución. Indicaremos allí en qué consisten estos pequeños cambios en el párrafo VIII y en el artículo 13.

hace. Garnier reproduce en su compilación todas estas opiniones, junto con otras tres, aparecidas en prensa: las de Laboulaye, Cormenin y Louis Blanc. Aunque no hayan sido pronunciadas en sede parlamentaria, haremos —en aras de la simplicidad— como si hubieran formado parte del debate.²⁰²

El debate es complejo. Resulta complicado encorsetarlo en un esquema capaz de dar cuenta del conjunto. En cualquier caso, como un mero resumen de las distintas intervenciones no tendría mucho interés, he creído preferible intentar organizarlo en base a las que son, me parece, las dos cuestiones centrales: las diferencias entre el derecho al trabajo y el derecho a la asistencia, por un lado, y las contradicciones entre el derecho al trabajo y el derecho de propiedad, por el otro. Partidarios y detractores del derecho al trabajo se enfrentan a estas dos problemáticas de formas diversas.

Entre los detractores del derecho al trabajo, hay quienes tienden a asimilarlo al derecho a la asistencia, para rechazar ambos por igual, y otros que optan por separarlos, rechazando el derecho al trabajo pero aceptando un derecho a la asistencia entendido como caridad pública. Esta segunda es la postura mayoritaria, y tiene en Tocqueville y Thiers a sus exponentes más destacados. Entre los partidarios del derecho al trabajo, la tendencia general es la de mostrar las relaciones que existen entre este y el derecho a la asistencia, entendido ya no como caridad pública, sino como un complemento del derecho al trabajo, como un deber que la sociedad tiene hacia aquellos que, por edad o por enfermedad, están incapacitados para trabajar.

En cuanto al conflicto entre el derecho al trabajo y el derecho de propiedad, sucede a la inversa. Aquí son los detractores del derecho al trabajo quienes están unidos: este derecho representa una amenaza evidente a la propiedad. Por su parte, los partidarios del derecho al trabajo están de acuerdo en que la propiedad legítima es aquella basada en el trabajo, y en ocasiones expresan esto diciendo que el derecho al trabajo es una condición indispensable para asegurar a todos el derecho de propiedad, pero difieren en la forma de entender la relación entre ambos derechos. Unas veces pretenden conjugar

²⁰² Como Garnier no reproduce los textos de Proudhon y Louis Blanc en su integridad, los citaremos por su versión original. El del primero se titula “Le droit au travail et le droit de propriété”. El del segundo, “Le Socialisme. Droit au travail”, y es una respuesta a la intervención de Thiers.

el derecho al trabajo con el mantenimiento —o con la lenta y progresiva transformación— del derecho de propiedad de la época. Tal es la concepción de los republicanos demócratas —entre los que destacan Ledru-Rollin o Mathieu de la Drôme—, la de algunos republicanos burgueses —como Lamartine o Crémieux—, y también la del socialista moderado Considerant. Otras veces, en cambio, se afirma que la garantía del derecho al trabajo solo es posible si se lleva a cabo una transformación importante en la forma de organizar la producción, lo cual implica un cambio en las relaciones vigentes de propiedad. Es la concepción de Proudhon y de Blanc.

Este esquema nos permite clasificar a los ponentes en cuatro grandes grupos. En primer lugar, aquellos que se oponen a cualquier tipo de intervención del Estado en la “cuestión social”. En segundo lugar, aquellos que, rechazando enérgicamente el derecho al trabajo, ven la necesidad de dar respuesta a las demandas sociales puestas sobre la mesa por la Revolución de febrero. Es la postura vencedora. En tercer lugar, aquellos que defienden el derecho al trabajo, pero interpretándolo de una forma tibia, alejada de todo lo que suene a socialismo. Por último, aquellos que ligan el derecho al trabajo a la idea de avanzar hacia una República democrática y social.

8.4. Los economistas: el liberalismo reaccionario

Louis Gauthier de Rumilly es el primero en manifestarse contra la enmienda de Mathieu de la Drôme. Este importante abogado liberal, miembro de la oposición dinástica durante la Monarquía de julio, es un buen exponente de la posición más conservadora de la Asamblea con respecto a los deberes de asistencia del Estado. Afirma que la asistencia a los pobres debe ser caridad voluntaria, no una obligación pública. Entiende los derechos como derechos contra el Estado. Dice que reconocer el derecho al trabajo sería destruir gradualmente la propiedad.

El abogado orleanista Charles Gaslonde afirma, siguiendo sin duda las enseñanzas de Cousin, que hay deberes que no generan derechos correlativos. El deber de asistir a los necesitados no implica que estos tengan derecho a exigir nada. Gaslonde se opone, en consecuencia, tanto al derecho al trabajo como al derecho a la asistencia. Una cosa son los derechos que el Estado debe garantizar, como la propiedad, y otra distinta los

deberes de orden moral. Rechaza tanto la enmienda como la redacción de la Comisión, que considera equívoca. Está, en definitiva, en contra de cualquier tipo de Estado providencia, en contra, incluso, de la caridad pública. ¿Qué hacen los diputados, en su opinión, al reconocer el derecho al trabajo o a la asistencia?

Estáis sustituyendo, en el cumplimiento de los deberes morales, al individuo y a la familia por el Estado; estáis disminuyendo el grado de cumplimiento de estos deberes, porque está en su naturaleza no estar determinados; son deberes que crecen gracias a la espontaneidad, gracias a la libertad (Garnier, 1848: 165).

En el mismo sentido se pronuncia el orleanista León Faucher, quien expresa con toda claridad aquello que los conservadores combaten cuando se oponen a la inclusión del derecho al trabajo en la Constitución:

El socialismo ha sido derrotado en las calles, solo falta domarlo en el terreno de las ideas. Lo que la fuerza comenzó, debe terminarlo ahora la razón. El enemigo ya no es la muchedumbre sublevada y atrincherada detrás de las barricadas: son las ideas preconcebidas, los sofismas, los prejuicios que el movimiento de febrero ha hecho brotar en las inteligencias. Todavía tenemos que desenmascarar los detestables principios con los que los insurgentes de junio cargaban sus fusiles. Entre estas aberraciones revolucionarias, no conozco ninguna más peligrosa ni más subversiva que la que se esconde tras la bandera tan legítima en apariencia del derecho al trabajo (Garnier, 1848: 335).

La postura de Faucher es representativa de un grupo de economistas que, vinculados a la Académie des sciences morales et politiques, defienden un liberalismo económico con nula intervención estatal. Un liberalismo contrario a cualquier interferencia que coarte la libertad de los agentes económicos en los mercados.

Tener derecho al trabajo es tener derecho al salario, a un salario que asegure la existencia del trabajador; y, puesto que las necesidades de la existencia varían en función de las circunstancias y no son las mismas para todos los individuos, es tener derecho a un salario fijado por el propio trabajador. Bajo el régimen de la libertad industrial, no corresponde a nadie fijar el nivel de los salarios, que siguen las fluctuaciones del mercado, y que obedecen a una ley económica superior a la voluntad tanto del patrón como del trabajador (Garnier, 1848: 351).

La sociedad, continúa Faucher, no debe empeñarse en hacer lo que la Providencia no quiso hacer. Dios ha permitido la miseria y el sufrimiento, el Estado mejor ordenado no

los eliminará. El aumento de la prosperidad general es innegable, y seguirá progresando, pero no conviene soñar con la edad de oro.

La sociedad debe, en la medida de sus recursos y dentro de los límites que la sabiduría autoriza, acudir al rescate de las desgracias individuales; pues la previsión de cada persona no excluye la previsión común. Sin embargo, tengamos cuidado de no convertir el deber de la sociedad en un derecho del individuo. Hacer de este deber una cuestión de derecho significa convertirlo en una cuestión de violencia. Si decís que todos los que tienen motivos para quejarse de su destino tienen derecho a recurrir al fondo común de la asistencia, estáis reconociendo que pueden atacar a la sociedad. Estáis legitimando la revuelta (Garnier, 1848: 352).

Faucher está en contra no solo del derecho al trabajo, sino también de la caridad legal. Llega a poner a Inglaterra como ejemplo de lo que no debe hacerse. Para él, los problemas sociales son privados, y es peligroso querer modificarlos con la acción política. Su discurso se basa en una suerte de “naturalización” de las relaciones socio-económicas, que liga pobreza y voluntad divina. Este liberalismo puro, a pesar de no estar en consonancia con la importancia creciente del Estado en las sociedades modernas, tendrá su recorrido en los años sucesivos. Los economistas ortodoxos, y los propietarios influidos por ellos, ya no verán a los pobres como menores de edad a los que tiene, de algún modo, que “cuidar”, sino más bien como seres inadaptados a los cuales su propia incapacidad ha llevado a una situación de exclusión:

El mal existe sobre la tierra: es la consecuencia de la libertad humana. Un hombre puede equivocarse en sus cálculos, descuidar sus deberes, relajarse en sus esfuerzos, no conocer sus verdaderos intereses; es necesario que, después de todas las faltas, el castigo aparezca. Y el castigo en este mundo es, desde un punto de vista material, la pérdida de la riqueza; es, en términos morales, la pérdida de la estima de sus conciudadanos. El miedo a perder unos bienes tan preciados es el único freno que evita que el hombre se deslice por la pendiente; el deseo de adquirirlas es el verdadero estímulo que despierta y desarrolla su energía (Garnier, 1848: 356).

No nos detendremos en el discurso de Louis Wolowski, economista polaco naturalizado francés. Aunque su intervención es interesante, sus tesis son, en el fondo —y aunque estén expresadas en un lenguaje más amable—, parecidas a las Faucher. Sí que es interesante hacer notar uno de los motivos por los que considera absurdo el derecho al trabajo:

El *derecho al trabajo* nace de una idea falsa; el hombre no persigue el *trabajo*, que es el castigo, sino del *producto*, que es la recompensa. Tener *derecho al trabajo*, han dicho desde hace mucho tiempo algunos trabajadores de inteligencia notable, es tener derecho a comerse un marrón [*avoir le droit de faire sa corvée*] (Garnier, 1848: 366).

Esos trabajadores de inteligencia notable son, como se recordará, los redactores de *L'Atelier*. Esta concepción del trabajo como castigo tiene, no cabe duda, raíces muy profundas, y no es casualidad que sea compartida por el economista y por los artesanos cristianos: al haber pecado, “te ganarás el pan con el sudor de tu frente”. De todas formas, las diferencias entre ambos son notables. Que el destino del hombre sea el trabajo, como afirma la tradición cristiana, es compatible con concepciones más o menos positivas de la actividad laboral, del mismo modo que la creencia en un más allá es compatible con concepciones muy diversas de la vida terrena: del valle de lágrimas a la lucha por la salvación.

Los atelieristas ven a la humanidad como la obrera de Dios (Díez Rodríguez, 2016: 65). Conciben el trabajo humano como esfuerzo y abnegación, pero también como virtud y compañerismo, como una forma de superar el egoísmo y las miserias de la sociedad moderna. Los economistas liberales, por el contrario, no afirman simplemente que el trabajo sea una carga, sino que lo consideran, además, desde un punto de vista puramente instrumental: como un simple medio para la obtención de riqueza. Una forma de entender el trabajo, como una “utilidad negativa”, que sigue siendo predominante en la ciencia económica actual.

En definitiva: el discurso de los herederos decimonónicos de Turgot, Le Chapelier o Roland ha perdido frescura. Y es que es difícil seguir defendiendo las inmensas posibilidades de la libertad económica cuando esta ha mostrado ya sus virtudes y sus limitaciones, cuando ha permitido un desarrollo productivo sin precedentes, pero a costa de la miseria y el sufrimiento de muchos. Los economistas se ven obligados a acudir a Dios para justificarlo. El proyecto capitalista, antes utópico, se vuelve ahora reaccionario.²⁰³

²⁰³ Sobre el papel de los economistas en este debate, véase Bouchet (2006).

8.5. Los burgueses: el problema de cómo mandar

Tocqueville, lúcido representante de la burguesía, se opone frontalmente al derecho al trabajo, pero está de acuerdo con la redacción del segundo proyecto. Su explicación merece ser citada ampliamente:

La Comisión, en su último proyecto, se limita a imponer a la sociedad el deber de asistencia frente a todo tipo de miserias, sea a través del trabajo, sea a través del socorro público propiamente dicho, y en función de los recursos de cada uno; diciendo esto, la Comisión ha querido, sin duda, imponer al Estado un deber más amplio, más sagrado, que aquel que él mismo se había impuesto hasta hoy; pero no ha querido hacer con ello una cosa realmente innovadora: ha pretendido aumentar, consagrar, regular la caridad pública, no ha querido hacer otra cosa que caridad pública. La enmienda, en cambio, hace otra cosa bien diferente; con el sentido que le confieren las palabras que han sido pronunciadas y, sobre todo, los hechos recientes, la enmienda, que establece a cada hombre en particular el derecho general, absoluto, irresistible al trabajo, conlleva necesariamente una de estas consecuencias: o el Estado empieza a dar a todos los trabajadores que se le presenten el trabajo que les falta, y entonces es empujado, poco a poco, a convertirse en un industrial más; y como es el empresario que se encuentra en todas partes, el único que no puede rechazar dar trabajo y el que habitualmente impone las tareas más llevaderas, inevitablemente es conducido a convertirse en el principal y, bien pronto, en el único empresario. Una vez llegados a este punto, los impuestos no son ya el medio para hacer funcionar la máquina del gobierno, sino el medio para sostener la industria. Así, acumulando en sus manos todos los capitales particulares, el Estado se convierte al final en el único propietario de todo. Pues bien: esto es el comunismo.

Si, por el contrario, el Estado quiere escapar de la necesidad inevitable de la que os acabo de hablar, si quiere ofrecer trabajo, no ya a través de sí mismo y de sus recursos, y para todos los obreros que se le presenten, sino más bien preocuparse de que estos encuentren siempre trabajo a través de los particulares, entonces es fatalmente empujado a intentar esa regulación de la industria que, si no me equivoco, adoptaba en su sistema el honorable que ha hablado antes.²⁰⁴ Está obligado a lograr que desaparezca el desempleo; esto lo lleva, necesariamente, a distribuir a los trabajadores de forma que no se hagan competencia entre ellos, a regular los salarios, a veces a moderar la producción, a veces a acelerarla: en una palabra, a convertirse en el gran y único organizador del trabajo.

²⁰⁴ Se refiere a Pelletier, de cuyo discurso daremos cuenta más adelante.

Así, y aunque a primera vista la redacción de la Comisión y la de la enmienda puedan resultar parecidas, llevan sin duda a resultados muy diferentes; son como dos caminos que, partiendo inicialmente del mismo punto, acaban separados por un espacio inmenso: uno desemboca en una extensión de la caridad pública; al fondo del otro, en cambio, ¿qué se entrevé? El socialismo (Garnier, 1848: 100-101).

Tocqueville liga el proyecto de la Comisión a una extensión de la caridad pública y se muestra favorable al mismo, pero rechaza la enmienda porque, en su opinión, conduce o bien al comunismo (Estado-industrial) o bien al socialismo (Estado organizador del trabajo). La forma en la que concibe el comunismo, aunque a nosotros —a la luz de acontecimientos posteriores— pueda parecernos muy natural, es en realidad sorprendente para la época, por no decir que poco ajustada a la realidad. El comunismo del 48 —ya sea en su forma conspirativa (Blanqui), ya sea en su forma pacífica (Cabet)— no es un comunismo estatista.

En cualquier caso, lo interesante es que Tocqueville pone hábilmente a los miembros de la Montaña en una situación incómoda. El derecho al trabajo, afirma, solo se puede garantizar de dos maneras: o bien a través de la absorción por parte del Estado de toda la actividad económica, cosa que nadie estaría dispuesto a defender —y por eso le da el nombre de comunismo, que tiene una connotación peyorativa—, o bien poniendo en marcha las políticas socialistas propuestas por el Luxemburgo. Lo que está diciendo Tocqueville es: no hay otra posibilidad, ese derecho al trabajo tibio que defienden los partidarios de la Montaña es una quimera.

Una vez fijados los términos del debate, Tocqueville empieza su diatriba contra el socialismo. Lo primero que hace es ligarlo a la sangre de junio. Los insurrectos no se han levantado en armas reclamando pan, como afirma Louis Blanc, sino que lo han hecho para instaurar el socialismo: “¿cuántas veces, detrás de las barricadas en junio, he oído este grito: Viva la República democrática y social?” (Garnier, 1848: 102).

El supuesto pacifismo y moderantismo del que hacen gala los socialistas no es tal:

Desde el primer socialista que dijo, hace cincuenta años, que la propiedad era el origen de todos los males de este mundo, hasta el socialista al que hemos escuchado en esta tribuna y quien, menos caritativo que el primero, pasando de la propiedad al propietario, nos dijo que la propiedad era un

robo, todos los socialistas, todos ellos, me atrevo a decir, atacan la propiedad individual de forma directa o indirecta. No pretendo decir que todos la ataquen de esa manera franca y, permitidme decirlo, un poco brutal, que este colega nuestro ha adoptado; pero sí digo que todos, con más o menos rodeos, si no la destruyen, la transforman, la reducen, la obstaculizan, la limitan y la hacen algo distinto de la propiedad individual que conocemos y que hemos conocido desde el principio de la humanidad (Garnier, 1848: 103).

El “primer socialista” es sin duda Rousseau, y el socialista contemporáneo de Tocqueville es Proudhon. El orador, tras haber ligado el socialismo a la violencia, lo vincula a aquellos que se oponen frontalmente a la propiedad. Poco importa si bajo el estilo artificioso de Proudhon se esconde un ataque mucho menos radical de lo que su apariencia da a entender. Lo importante es buscar figuras o imágenes que creen rechazo y vincularlas al derecho al trabajo, que los seguidores de la Montaña se empeñan en hacer aparecer como moderado, y él mismo había aceptado como miembro de la Comisión durante la discusión del primer proyecto. Para ello, una figura como la de Blanc no es muy adecuada. Tampoco es adecuado Considerant, compañero suyo en la Comisión. La persona perfecta es el polémico Proudhon. Esta será, en efecto, una de las estrategias más repetidas por los enemigos del derecho al trabajo: engrandeciendo al *enfant terrible* del socialismo, preparan una victoria fácil sobre unas teorías presentadas en su forma más enojosa para la burguesía bien pensante. El socialismo, ¿qué es? Es un ataque frontal dirigido a vosotros, propietarios.

Tocqueville prosigue entonces con su crítica al socialismo, aunque ahora desde un punto de vista más teórico. El socialismo, afirma, quiere hacer de tutor de los individuos, y esto va en contra de la libertad. Todos los sistemas socialistas comparten las siguientes tres características: apelación directa a las pasiones materiales del hombre, ataque a la propiedad privada y desconfianza hacia la libertad humana.²⁰⁵

²⁰⁵ Son tres críticas que, a pesar de no ajustarse a la realidad del socialismo francés de la época, han sido la base sobre la que se ha construido la crítica al socialismo posteriormente, en ocasiones con bastante más razón. La primera acusación es la base, por ejemplo, de la crítica velada al socialismo de Hannah Arendt en *La condición humana*. Thiers, en este mismo debate parlamentario, insistirá mucho, como veremos, en el peligro que supone el socialismo para la garantía de cualquier tipo de propiedad. La contraposición entre la libertad y una igualdad niveladora, defendida supuestamente por el socialismo, será, en fin, el caballo de batalla de todo el liberalismo posterior, especialmente a partir del siglo XX.

Tocqueville dice entonces que en Francia hay 10 millones de propietarios, y que por eso no hay que temer a las doctrinas socialistas. Es entonces cuando su discurso se convierte en un elogio a la Revolución Francesa o, mejor dicho, a las consecuencias sociológicas de la misma. La Revolución, a pesar de sus excesos, ha inaugurado un nuevo tipo de sociedad, la sociedad de los propietarios, algo que no tienen en cuenta los socialistas cuando proponen sus teorías. Hábil, lleva a su terreno nada menos que a Robespierre, el líder de la Montaña del 93. Cita un fragmento de su discurso del 10 de mayo de 1793, al que ya nos hemos referido en el primer capítulo:

Huid de la manía antigua de querer gobernar demasiado. Dejad a los individuos, dejad a las familias el derecho a hacer libremente todo aquello que no perjudica a los demás. Dejad a las municipalidades el derecho a regular ellas mismas sus propios asuntos. En una palabra, devolved a la libertad de los individuos todo lo que les ha sido arrebatado ilegítimamente, que no necesariamente pertenece a la autoridad pública (Garnier, 1848: 106).²⁰⁶

Sin decirlo explícitamente, Tocqueville está reclamando para el Partido del Orden toda la herencia revolucionaria. No reivindica, es cierto, los excesos de lo que llama la “dictadura sangrienta de la Convención”. Pero con esta cita muestra que, en cuanto a los principios, son los liberales —y no la Montaña de Ledru-Rollin, que cede débilmente ante las demandas socialistas— quienes emparentan mejor con la herencia revolucionaria en su conjunto.

Si su discurso es un elogio a la Revolución Francesa, no lo es menos a la democracia:

Antes decía que el socialismo pretende ser el desarrollo legítimo de la democracia; no intentaré averiguar, como sí lo han hecho hacer varios de nuestros colegas, cuál es la verdadera etimología de Democracia. No recorreré, como se hizo ayer, el jardín de las raíces griegas, para averiguar de dónde viene esta palabra. Buscaré la democracia donde la he visto, viva, activa, triunfante, en el único país del mundo donde existe, donde ha podido fundar, en el mundo moderno, algo grande y duradero, en América (Garnier, 1848: 107).

²⁰⁶ Lo cierto es que, especialmente en la última parte de la cita, hay algún cambio con respecto al original. Pero sería exagerado decir que no se conserva el sentido de las palabras de Robespierre.

Tocqueville está hablando de ese nuevo sentido de democracia que los doctrinarios habían contribuido a desarrollar durante la Restauración y la Monarquía de julio, y que había influido decisivamente, como ya hemos dicho, en su obra *La democracia en América*. Democracia, afirma, no es el movimiento político del *demos* contra la aristocracia, sino lo que hay en América: igualdad de condiciones. Es allí donde el estado social, las costumbres y las leyes son verdaderamente democráticos, y donde, al mismo tiempo, cada individuo goza de una independencia más amplia que en ningún otro tiempo o lugar.

Esta igualdad de condiciones es algo distinto a la igualdad sin libertad que defienden los socialistas:

La democracia y el socialismo se parecen solamente en una cosa, en la igualdad; pero fijaos en la diferencia: la democracia quiere la igualdad en la libertad, mientras que el socialismo quiere la igualdad en los genes y en la servidumbre (Garnier, 1848: 108).

Renovarse o morir: ese es el sentido del discurso de Tocqueville. Sin renunciar a su dominio político, las élites deben ser capaces de adaptarse a los nuevos tiempos. La República de febrero debe ser democrática, precisamente para no ser socialista. Aceptando la democracia, inevitable, puede conseguir frenar y derrotar al socialismo.

Si la Revolución de Febrero no es socialista, ¿qué será entonces? ¿Es, como muchos dicen y creen, un puro accidente? ¿Debería consistir simplemente en un cambio de personas o de leyes? No lo creo (Garnier, 1848: 109).

No se deben repetir los mismos errores del pasado. La monarquía burguesa no ha funcionado, porque dejaba a demasiada gente fuera:

Por un profundo olvido de los principios más sagrados que la Revolución Francesa había difundido por todo el mundo, el poder, la influencia, los honores —la vida, en definitiva—, habían quedado restringidos dentro de los límites estrechísimos de una sola clase (Garnier, 1848: 110).

Si quiere durar, la Revolución de febrero debe ser la verdadera continuación de la Revolución Francesa:

La Revolución Francesa quiso que no hubiera clases en la sociedad; nunca tuvo la idea de dividir a los ciudadanos, como lo hacéis vosotros, en

propietarios y proletarios. No encontraréis estas palabras llenas de odio y de guerra en ninguno de los grandes documentos de la Revolución Francesa. La Revolución quería que, políticamente, no hubiera clases; la Restauración y la Monarquía de julio quisieron lo contrario. Nosotros debemos querer lo mismo que nuestros padres (Garnier, 1848: 111-112).

Inmediatamente después concreta este programa:

La Revolución Francesa tuvo el deseo, y es este deseo lo que la volvió no solamente sagrada, sino santa, a ojos de los pueblos, tuvo el deseo de introducir la caridad en la política; concibió los deberes del Estado hacia los pobres, hacia los ciudadanos que sufren, de una manera más amplia, más general, más elevada de lo que se había hecho hasta entonces. Es esta idea la que debemos recuperar, pero no, lo repito, poniendo el ahorro y la sensatez del Estado en el lugar que ocupan el ahorro y la sensatez individuales, sino acudiendo de forma eficaz, a través de los medios de los que dispone el Estado, en ayuda aquellos que, después de haber agotado sus recursos, se verían reducidos a la miseria si el Estado no les tendiera la mano (Garnier, 1848: 112).

La República de febrero debe rechazar el derecho al trabajo, pero al mismo tiempo debe introducir —de forma decidida— la caridad cristiana en las instituciones públicas.

Igual que Tocqueville, Duvergier de Hauranne rechaza la enmienda, pero acepta la redacción de la Comisión. Señala que el origen del derecho al trabajo está en la teoría socialista de Considerant. A pesar de que la Montaña quiera ver en este derecho una mera continuación de la política social de la Revolución, los socialistas tienen claro que se trata de “una excelente máquina de guerra” (Garnier, 1848: 133). Los republicanos demócratas son o bien unos pobres ingenuos que no ven las cosas con claridad, o bien unos conspiradores que pretenden introducir un caballo de Troya en la Constitución:

El amor que pretendería confundir en el mismo abrazo la propiedad y el derecho al trabajo, es, en mi opinión, o bien ciego o bien traicionero (Garnier, 1848: 133).

En el discurso de Duvergier de Hauranne se ve con claridad que lo peligroso, lo que da miedo, no es el derecho al trabajo en sí mismo, sino más bien que los socialistas y los trabajadores lo usen para dar fuerza a sus reclamaciones, que su reconocimiento pueda servir para aumentar la capacidad de organización y de agencia del movimiento popular.

Marcel Barthe, *républicain de la veille*, bien informado de las teorías socialistas —lo que no es habitual entre los conservadores de la época—, aclara que la paternidad del derecho al trabajo hay que atribuírsela a Charles Fourier, quien lo usaba mucho antes de que lo popularizase su discípulo Considerant. Explica también que el lema más difundido entre los trabajadores es el de organización del trabajo. Defiende, igual que han hecho sus colegas, la redacción del segundo proyecto:

Si no hiciéramos nada por las víctimas de la competencia, daríamos un arma poderosa a las teorías subversivas de la propiedad. Los alborotadores les dirían a las masas, que son crédulas cuando sufren: ‘Ya veis que la República que se ha construido es una República sin entrañas, una República que no se preocupa por el pueblo, ni de los obreros sin trabajo, ni de los ancianos y los niños abandonados; la República que se ha construido es una República de egoístas’. Eso es lo que dirían, y está en nuestra mano evitarlo. Habéis hecho un acto de gran cautela y de alta política al afirmar en el preámbulo que la sociedad deberá socorrer a aquellos que, como consecuencia de las crisis industriales, se encontrarán sin trabajo (Garnier, 1848: 146).

En cuanto al derecho al trabajo, hace autocrítica:

Yo mismo había aceptado esta fórmula como la expresión de un sentimiento de justicia; no ha hecho falta nada más, debo admitirlo, que la gran enseñanza de las jornadas de junio para hacerme renunciar a ella (Garnier, 1848: 147).

En el corto período que media entre la lectura del primer proyecto de la Comisión y la discusión parlamentaria del segundo proyecto, cambian muchas cosas. Las jornadas de junio hacen envejecer a los representantes del pueblo —especialmente a los de la burguesía— varios años. Si, antes de junio, Barthe estaba de acuerdo con Lamartine, ahora encuentra su lírica poco ajustada a la realidad:

El señor de Lamartine, en el elocuente discurso que habéis escuchado recientemente, justificaba así el derecho al trabajo: ‘En esta generosa tierra de Francia, no debe haber ni un solo ser humano que padezca hambre’. Nadie lo quiere, pero ese no es el verdadero alcance del derecho al trabajo (Garnier, 1848: 148).

Igual que los economistas, elogia la libertad de industria y la concurrencia, por el dinamismo que generan en la sociedad, pero no deja de ver los problemas que estos principios acarrearán, y que deben ser contrarrestados con la asistencia pública. Ahora

bien: no se puede pretender, como hace la Montaña, que el derecho al trabajo sea lo mismo que esta caridad del Estado hacia los necesitados. El derecho al trabajo es otra cosa. Es el derecho de los socialistas.

No es así como lo entendían esos tejedores de seda que inscribieron en su bandera el derecho a vivir trabajando. No reclamaban que el Estado pudiera decirles: ‘Abandonad a vuestras mujeres y a vuestros hijos, id a veinte leguas de aquí a cargar tierra con carretillas’; lo que entendían por derecho al trabajo era que todo ciudadano tenía derecho a exigir de la sociedad un trabajo acorde con su profesión. Eso es lo que reclamaban, y no otra cosa. Señores, si podía haber una sombra de duda a este respecto, ¿no ha sido disipada esta duda por las proclamaciones de los insurgentes en junio a favor de una República democrática y social? (Garnier, 1848: 149).

El derecho al trabajo implica el derecho al capital necesario para ejecutar dicho trabajo. No es posible, por tanto, como pretenden Mathieu de la Drôme y los suyos, un derecho al trabajo no socialista. Al garantizar el derecho al trabajo, el Estado se ve en la necesidad de organizar la industria. Barthe distingue entonces entre dos tipos de organización del trabajo: la de Fourier, que respeta el capital —y que merece sus elogios—, y la de los comunistas, que convierte al Estado en el padre protector de los trabajadores. Aunque no lo diga, mete a Blanc en el saco de los comunistas.

Termina ocupándose de la propiedad. Esta no es, como pretende Mathieu de la Drôme, el resultado de la ley. La ley asegura la propiedad, pero no la crea: su fundamento reside en la naturaleza misma del hombre. Es imposible que el hombre viva sin tender a apropiarse de los objetos que transforma a través de su actividad. Es imposible que un padre no sienta la irresistible necesidad de transmitir a sus hijos el fruto de sus trabajos. No puede negarse, continúa el orador, que la sociedad francesa ha conseguido dar respuesta a estas necesidades humanas. En Francia, la propiedad es esencialmente democrática: no representa más que los frutos acumulados del trabajo. No hay que ver al rico como habiendo robado una parte a los demás. Este se ha enriquecido por medio de su trabajo, y con sus ahorros no ha empobrecido a nadie. Más bien todo lo contrario: al acumular riquezas ha aumentado el capital nacional, enriqueciendo con ello a la sociedad en su conjunto.

Hay que establecer una distinción profunda, termina afirmando Barthe, entre las ideas socialistas y las ideas republicanas. Las primeras son hipótesis no probadas, que pueden

resultar peligrosas. Su objetivo es loable, y debe permitirse la discusión teórica de todas estas doctrinas, que pretenden mejorar la condición de las masas. En cualquier caso, concluye, una República estable debe apoyarse en ideas prácticas.

Thiers, el gran rival de Guizot durante la Monarquía de julio, ahora el principal organizador del Partido del Orden —que, apenas unos meses después de este debate, llevará a Napoleón a la presidencia de la República—, es la figura central del conservadurismo francés de la época. Es el *républicain du lendemain* por excelencia. Habiendo aceptado la República por pragmatismo político, no participa en los sucesos revolucionarios. Vuelve a aparecer después de junio, representando a un partido que, si bien no explícitamente antirrepublicano, agrupa en torno a sí a los monárquicos de distinto signo, sobre los que pesa constantemente la sospecha de la conspiración. Thiers es el símbolo de la Reacción. El mensaje que transmite es: aceptamos la República, pero a condición de que sea rechazado todo aquello que recuerde a socialismo. El nivel teórico y estilístico de su discurso es muy inferior al de Tocqueville y al de Barthe, pero es importante por venir de quien viene.

El orador afirma que toda sociedad descansa sobre tres principios: propiedad, libertad y competencia. Empieza ocupándose de la primera:

Estamos buscando cuál es el fundamento de la propiedad. En mi opinión, su fundamento es el trabajo. El hombre, sin trabajo, es el más miserable de todos los seres. Dios le ha dado mucho; pero, antes de haber ejercido las poderosas facultades que ha recibido, es el más miserable de los seres; solamente se convierte en algo valioso a través del trabajo; la sociedad, igual que él, es miserable sin el trabajo; la naturaleza y la sociedad le han dicho al hombre: ¡Trabaja, trabaja!, y tendrás asegurado el fruto de tu trabajo. Este es el verdadero fundamento, el fundamento esencial, de la propiedad. Trabaja, le ha dicho la sociedad, trabaja, ¡y tendrás asegurado el fruto de tu trabajo!

Al decirle esto la sociedad al hombre, le ha proporcionado un poderoso estímulo.

Pero, para hacer que este estímulo sea infinito, la sociedad añade: ¡Trabaja, trabaja!, y el producto de tu trabajo será para ti y para tus hijos. Y entonces el empeño del hombre es infatigable; trabaja hasta el último día de su vida; tiene siempre un objetivo que guía su labor (Garnier, 1848: 192).

En resumen: el disfrute de la propiedad, y la consiguiente la posibilidad de transmitirla a los hijos, es uno de los fundamentos más básicos de la sociedad, en la medida en que anima a los hombres a trabajar.

Pasa entonces a la libertad, aclarando que no se refiere a la libertad política, sino únicamente a la “libertad social”, que consiste en la posibilidad de elegir la propia profesión. En la sociedad moderna, cada cual es libre de escoger el trabajo que más le plazca y, gracias a sus esfuerzos, demostrar su valía y obtener el aprecio de los demás. Mediante el ejercicio de esta libertad, quienes son pobres se vuelven ricos, y quienes son ricos se vuelven pobres: todo depende de la conducta y del mérito de cada uno.

En cuanto a la libre competencia, su virtud es que favorece la emulación. Imitando todos a aquel que es más aplicado, queriendo llegar a la posición que ocupan los mejores, todos se esfuerzan por fabricar productos de mejor calidad y a menor coste. Cualquiera puede tener la esperanza de que si se esfuerza en ganar más, y se contenta con gastar menos, puede llegar, algún día, a ascender de categoría social. Esta competencia no solamente es beneficiosa desde un punto de vista individual, sino que es, además, la garantía del progreso, el motor de la civilización.

El discurso de Thiers, aunque él no emplee explícitamente esta expresión, gira en torno al deber de trabajar. La pregunta que está detrás de su intervención es: ¿cuáles son los principios o los mecanismos que pueden favorecer que los trabajadores hagan aquello que les corresponde, que es trabajar? ¿Cómo convencer a los trabajadores de que si trabajan podrán llegar a ser ricos? Asegurándoles el producto de su trabajo, dándoles la posibilidad de escoger una profesión acorde con sus facultades y haciendo que la rivalidad entre ellos les lleve a perfeccionar su industria. Es decir: propiedad, libertad, competencia. Estos son los principios sobre los que descansa la sociedad actual y, en su opinión, la sociedad de todas las épocas. ¿Qué es lo que proponen los socialistas para sustituirlos?

Algunos han negado la propiedad: eso es el comunismo; otros han propuesto la asociación: ese es el sistema del Luxemburgo; otros han propuesto la reciprocidad, el buen mercado, la abolición del dinero en metálico, a través de un banco de cambio: es el sistema del señor Proudhon; por último, en

cuarto lugar, un miembro del Comité constitucional ha propuesto el derecho al trabajo (Garnier, 1848: 204).

Un poco más adelante, precisa:

todo lo que se ha encontrado para reemplazar estos viejos principios de la antigua sociedad, de la sociedad de todos los tiempos, de todos los países: la propiedad, la libertad, la competencia, todo lo que se ha encontrado es el comunismo, es decir, la sociedad perezosa y esclava; la asociación, es decir, la anarquía en la industria; la reciprocidad, es decir, los precios máximos y el papel-moneda; y finalmente el derecho al trabajo, es decir, un salario para los trabajadores ociosos, aglomerados en las grandes ciudades (Garnier, 1848: 209).

El comunismo de Blanqui, la asociación de Blanc, el crédito mutuo de Proudhon, y el derecho al trabajo, que conduciría de nuevo al desastre de los talleres nacionales: he aquí las falsas soluciones de los socialistas.

Esta crítica al socialismo en defensa de la propiedad no lleva a Thiers, en cualquier caso, a rechazar cualquier forma de asistencialismo estatal. Es consciente del problema del desempleo y está a favor de la beneficencia pública como una solución transitoria frente al mismo. Se opone a aquellos que, como Ledru-Rollin, critican la caridad pública por considerarla contraria a la dignidad de quien la recibe. De la misma manera que la caridad privada no ultraja a nadie, pues se funda en la igualdad de todos ante Dios, la caridad pública tampoco puede humillar, porque quienes dan y quienes reciben, a pesar de todo aquello que les separa en cuanto a educación e inteligencia, son iguales ante la ley.

De la misma manera que acudimos en ayuda de quienes están incapacitados para trabajar, prosigue Thiers, debemos acudir en ayuda de quienes se han visto perjudicados por las crisis comerciales. El segundo mal es tan inevitable como el primero, pues es el resultado de los principios en los que se basa toda sociedad. No tiene sentido distinguir, por lo tanto, entre derecho al trabajo y derecho a la asistencia: de lo que se trata, sencillamente, es de socorrer a aquellos que, sea por unos u otros motivos, han caído en desgracia. Ahora bien: lo que es un socorro, por mucho que sea socorro público, no debe ser llamado derecho.

No creo imposible que el Estado pueda prestar asistencia a los obreros en tiempos de desempleo. Creo que debe reservar ciertas obras públicas para sustituir a los trabajos privados, cuando estos falten; pero todo esto es limitado, todo esto es accidental, todo esto obedece a combinaciones que pueden prosperar o no.

[...] Es una asistencia que el Estado puede dar, y no otra cosa. No se debe, pues, llamarla derecho (Garnier, 1848: 217).

A no ser que se pretenda arruinar la industria, continúa, el derecho al trabajo se aplica solo en tiempos de crisis, y no de prosperidad. Es en función de los ciclos económicos que el Estado fomenta obras públicas o se abstiene de hacerlo. El Estado, en definitiva, tiene discrecionalidad para decidir. Pues bien: si el derecho al trabajo no se puede reclamar siempre, sino solo en circunstancias excepcionales, entonces, concluye Thiers, no es un verdadero derecho.

No lo es, además, porque no tiene carácter universal: no se dirige a todas las clases de ciudadanos. El derecho a la libertad de expresión, por ejemplo, va dirigido a todos: cualquiera, sea propietario u obrero, puede ejercerlo a través de los periódicos, como han hecho los obreros con *L'Atelier*. Pero no pasa lo mismo con el derecho al trabajo. Es un derecho que tiene algún sentido si lo reclama un obrero en paro: el propietario hará todo lo posible para ayudarlo, e intentará darle un trabajo. Pero si aquel que reclama trabajo es una persona de una clase social más elevada, entonces todo el mundo considerará que se trata de un pedigüeño y un aprovechado. En definitiva: un derecho es tal si vale para todo el mundo; un derecho que solo tiene sentido si se aplica a una clase social, que vale solamente para los trabajadores urbanos sin empleo, pero no para los burgueses, ni para los trabajadores cualificados, ni para la población del campo, no es, en fin, un verdadero derecho.

Se han hecho caricaturas sobre esta forma de entender el derecho al trabajo, añade Thiers, que tienen parte de razón. Todo indica que se refiere a las caricaturas de Cham.



Derecho al trabajo. — Aquí está su casa construida; voy a demolerla para empezarla de nuevo.

Derecho al trabajo. — Un dentista usando el *derecho*.

Derecho al trabajo. — Pero si yo no he pedido nada. — No tiene importancia, señor; su sastre le envía cinco trajes; su zapatero, diez pares de botas; su sombrerero, media docena de sombreros de copa.

Caricaturas de Cham, 1848.

Fuente: Bibliothèque Nationale de France, reproducidas en Renard, Georges (1905), *La République de 1848 (1848-1852)*, tomo IX, en Jaurès, Jean (dir.), *Histoire Socialiste (1789-1900)*, p. 269.

8.6. Los *montagnards*: incompreensión teñida de sentimentalismo

He decidido incluir, al inicio de este apartado, a Cormenin, Crémieux, Lamartine y Billault. Ninguno de ellos es próximo a los *montagnards*, pero comparten con estos la defensa del mismo tipo de derecho al trabajo.

El vizconde de Cormenin es uno de los personajes más sorprendentes de la Revolución del 48. El nombre de este “jurista panfletario”, como le llama Paul Bastid (1948), está estrechamente ligado al reconocimiento del sufragio universal durante los primeros compases de la Revolución. Juega un papel fundamental, además, en la inclusión inicial del derecho al trabajo. Presidente de la Comisión encargada de elaborar los proyectos constitucionales, su peso en el primero de ellos es central. Después de junio, sus posturas quedan desplazadas, y son los *républicains du lendemain* quienes llevan la voz cantante en el segundo proyecto. Cormenin, *républicain de la veille* de tendencias políticas moderadas, se encuentra desde entonces en tierra de nadie. No forma parte de los *montagnards*, pero tampoco sería adecuado situarlo junto a los republicanos burgueses, porque se baja del carro cuando estos emprenden su giro reaccionario.

En el verano del 48 publica un panfleto sobre el derecho al trabajo, bajo el nombre de Timon, su pseudónimo habitual:

Muchos me han reprochado el riesgo de afirmar que Francia es una República democrática. ¿Cuál es el sentido de ‘democrática’, qué significa esa expresión? Significa, señores, que el pueblo depende solamente de sí mismo, y está sujeto solamente a la ley. La democracia no es una fracción del pueblo, sino todo el pueblo, el pueblo entero, el pueblo universal. Así que mantengo tanto la palabra como la cosa. Lo que era mucho más arriesgado, debo admitirlo, era el famoso párrafo sobre derecho al trabajo, tan lleno de tribulaciones y que provocó tantas reacciones: ‘El derecho al trabajo es el derecho de todo hombre a vivir trabajando’ (Garnier, 1848: 379).

Cormenin se atribuye la redacción del párrafo que reconoce el derecho al trabajo en el primer proyecto. El “experimento de química” del socialismo, que diría Tocqueville, es más arriesgado, reconoce su autor, que el experimento democrático. Aun así, sigue defendiéndolo después de junio. Lo entiende de la siguiente manera:

El derecho a la educación es el derecho al pan del alma, así como el derecho al trabajo es el derecho al pan del cuerpo (Garnier, 1848: 380).

De la misma manera que el sufragio universal fracasó en 1830, y ha triunfado en 1848, el derecho al trabajo puede triunfar en el futuro, afirma. El trabajo es una obligación natural, continúa, y esto es suficiente para justificar el derecho al trabajo. Su legitimidad reside en las cláusulas fundamentales del pacto social.

El caso de Adolphe Crémieux es también muy curioso. Republicano burgués vinculado a *Le National*, ministro de Justicia en la primera etapa de la Revolución, sigue defendiendo el derecho al trabajo después de junio. Afirma, en su primera intervención:

Sí, ciudadanos, el derecho a la asistencia para el inválido, para el anciano, para el niño abandonado; el derecho al trabajo regulado ley para el ciudadano válido, honesto, sin recursos; el derecho a la educación para todos; esto es, en mi opinión, lo que es necesario escribir en el preámbulo de una Constitución cuyo origen está en la Revolución de febrero (Garnier, 1848: 37).

La idea principal de su segunda intervención es la de mostrar que no hay grandes diferencias entre el derecho al trabajo y lo que ya se reconoce en las Constituciones de 1791 y 1793. Propone un derecho al trabajo dentro de los límites de los recursos del Estado.

La Revolución de 1791 proclamó que se daría trabajo a los ciudadanos.

La Revolución de 1793 declaró que se trataba de una deuda sagrada para el Estado.

Pido que la Revolución de 1848 declare que es un derecho de los ciudadanos respecto al Estado, en la medida y dentro de los límites de las capacidades del Estado; porque nadie puede querer lo imposible; nadie piensa en reclamar lo que el Estado no puede conceder (Garnier, 1848: 144).

Desde un punto de vista conceptual, dice Crémieux, no hay diferencia alguna entre reconocer el derecho al trabajo a los ciudadanos y afirmar que el Estado tiene la obligación de dar trabajo a los ciudadanos. Al reconocer este derecho, la Constitución no caería en el socialismo, sino que simplemente daría respuesta al carácter democrático y social de la Revolución de febrero, llevando hasta sus últimas consecuencias lo mejor de la tradición que viene de la Revolución Francesa. ¿Cómo no reconocer un derecho

que ya Turgot considera como el más natural e imprescriptible de todos? Es consciente, añade, de que la libertad de trabajo de Turgot no equivale al derecho al trabajo, pero al mismo tiempo considera que —una vez conquistados los derechos políticos— la verdadera forma de continuar la senda abierta por el ministro es reconocer en la Constitución el nuevo derecho. Se trata de decidir entre la asistencia, que equivale a la limosna, y el derecho al trabajo, que es la libertad y la inteligencia.

Lamartine, igual que había hecho en 1844, defiende de nuevo el derecho al trabajo. En su primer discurso, marca distancias con respecto al sentido que los comunistas dan, supuestamente, al derecho al trabajo:

¿Escribís que todo individuo sobre la faz de la Tierra tiene derecho a cualquier tipo de trabajo? Eso sería escribir, al mismo tiempo, la absorción de todo capital por los impuestos, y la aniquilación misma del capital, es decir, la aniquilación absoluta del trabajo; porque no creo que haya nadie aquí que sea de esos espíritus desorientados que predicán a la gente la aniquilación del capital con el objetivo de multiplicar el trabajo; la desecación de la fuente, a fin de multiplicar el agua (Garnier, 1848: 49-50).

Frente a este derecho aniquilador, Lamartine propone un derecho al trabajo equiparable al defendido por Crémieux, aunque en unos términos incluso más cicateros:

Cuando, debido a causas de fuerza mayor, a accidentes superiores a la previsión humana, hombres dentro del territorio de la República carecerán de pan, reconoceremos para ellos el derecho al trabajo; por ello entiendo, señores, el derecho a la existencia, el derecho a vivir, es decir, el derecho al trabajo en caso de necesidad demostrada y en condiciones salariales inferiores a los salarios privados, de forma que nadie pueda ofrecer sus brazos sin encontrar pan, o sufrir sin ser rescatado en la superficie de la República (Garnier, 1848: 50).

En su segundo discurso vuelve a insistir en la misma idea, justificando el decreto del Gobierno provisional del 25 de febrero:

No se trata, como decía hace un momento el honorable señor Dufaure, de conferir a todo ciudadano un título imperativo contra el gobierno a fin de obtener el tipo de salario y de trabajo correspondientes a su profesión individual. [...] nosotros entendíamos por derecho al trabajo [...] el derecho de todo individuo que viva en nuestro territorio y bajo el imperio de las leyes benéficas de la República a no morir de hambre; no el derecho a cualquier trabajo, sino el derecho a la existencia, la garantía de los medios de existencia alimentaria a través del trabajo proporcionado al trabajador, en

caso de necesidad absoluta, de desempleo involuntario, en las condiciones determinadas por la administración del país, y dentro de los límites de sus recursos (Garnier, 1848: 286).

Este derecho a la existencia a través del trabajo no tiene nada que ver, es evidente, con el derecho a la existencia de Robespierre, ni con el derecho al trabajo de los socialistas. Es, pura y simplemente, otro nombre para referirse al tipo de caridad pública puesta en marcha por el Gobierno provisional con los talleres nacionales.

El abogado Adolphe Billault es un inesperado, aunque tímido, defensor del derecho al trabajo. La misma oscilación que había mostrado en la Monarquía de julio entre Guizot y la oposición dinástica, la traslada ahora a las nuevas circunstancias, votando la mayor parte de las veces con la derecha, pero acercándose a las posturas de la Montaña en ciertos asuntos, como en el del derecho al trabajo. Más adelante hará gala del mismo arribismo, logrando endosarse el uniforme de ministro bonapartista. El discurso de este *républicain du lendemain* es bastante confuso: defendiendo la segunda redacción del proyecto, parece añadir, de todas formas, que convendría hablar explícitamente de derecho al trabajo. Comparte, aunque sea en una versión especialmente descafeinada, la defensa puramente teórica del mismo. Veamos su interpelación velada a Thiers:

Si este hombre a quien la sociedad le dice ‘Trabaja’, respondiera: ‘Estoy dispuesto a trabajar, no pido otra cosa, estos son mis brazos, esta es mi familia que debe ser alimentada, pero no consigo encontrar trabajo’; ¿qué respondería la sociedad? ¿Tendría que decirle: ‘No puedo hacer nada por ti, muere, para mí no existes’? Nadie en el mundo se atrevería a sacar tal consecuencia (Garnier, 1848: 254).

Es decir: no basta con reconocer la libertad de trabajo y con asegurar que todos puedan disfrutar de las propiedades que son el fruto de su trabajo, porque no todos tienen la oportunidad de ejercer esa libertad, porque no todos tienen trabajo. Esta es la base de su defensa del derecho: que los desempleados no mueran de hambre. Lo que le separa de personajes como Thiers es una cuestión básicamente nominal: lo que aquellos solucionan a través de la caridad pública, Billault lo arregla con un derecho al trabajo difuso que, a falta de pruebas más consistentes, debemos concluir que se parece mucho a la caridad pública.

Billault hace una especie de llamamiento a la calma: seguimos estando nosotros en el poder, no hay que inquietarse por lo ocurrido en junio. Se refiere a la República como si estuviera hablando de la Monarquía de julio, como si no hubiera habido Revolución. Quiere reconocer el derecho al trabajo para no aburrirse:

Escribamos en nuestra Constitución este principio, cuya fórmula nos obligará a estudiar, a ingeniárnoslas, evitará que nos quedemos dormidos en esa tranquilidad del *statu quo*, que es la enfermedad de los gobiernos: esa tranquilidad de todos los días, que huye de las dificultades, que las pospone, que no quiere verlas por miedo a no poder resolverlas, esa tranquilidad apática, es un mal que mata; debemos sacar de ella a nuestra República (Garnier, 1848: 263).

Pasemos, ahora sí, a la Montaña. Ledru-Rollin, *républicain de la veille*, antes miembro del Gobierno provisional y ministro de Interior, ahora líder de los *montagnards*, sube a la tribuna justo después de Tocqueville. Centra su discurso, también él, en la Revolución Francesa. Empieza citando, aunque no por ese nombre, el artículo 21 de la Declaración de derechos de 1793. Dice que en él se recogen dos derechos relacionados: el derecho al trabajo para los válidos y el derecho a la asistencia para los inválidos. En la redacción actual del segundo proyecto, afirma, solo se reconoce el derecho a la asistencia.

En realidad, como hemos intentado mostrar a lo largo esta investigación, las cosas son bastante más complejas. En la Constitución del 93 se reconoce la asistencia a través del trabajo, no el derecho al trabajo. Había una demanda que iba más allá del mero gobierno de la miseria, pero que entonces se articulaba más bien en base a la idea del derecho a la existencia. Si se tiene esto en cuenta, es muy dudoso que se pueda equiparar, sin más, un supuesto derecho al trabajo del 93 con el derecho al trabajo del 48, como pretende Ledru-Rollin.

El orador no plantea en ningún momento la superación de las relaciones jerárquicas propias del trabajo asalariado. Propone, simplemente, que se reconozca el derecho al trabajo asalariado a los desempleados, en lugar de la limosna:

Cuando un hombre que está dentro de vuestros dominios trabaja, sentís felicidad en vuestro corazón; trabaja para vosotros, trabaja para él, se ennoblece; sentís que, a pesar del salario que le dais y a pesar de su

inferioridad en el nivel educativo, sentís que es hombre como vosotros. Pero el que extiende su mano para recibir limosna... ¡Oh! Estoy convencido, se la dais, pero no pensáis, en el fondo del alma, que él sea vuestro igual (Garnier, 1848: 115).

Introducir el derecho al trabajo no es caer en utopías socialistas, sino ser los verdaderos herederos de la Revolución Francesa. El derecho al trabajo no es el socialismo, sino la República aplicada.

Cuando demando el derecho al trabajo, ¿qué es lo que quiero? Que lo inscribáis en una Constitución que, aparentemente, será duradera. El pueblo no se subleva todos los días para hacer cartas de derechos. Ahora bien, si reconocéis el derecho al trabajo, no os veréis obligados a organizarlo al día siguiente (Garnier, 1848: 122-123).

Vayamos ahora con el católico Frédéric Arnaud, miembro moderado de la Montaña y próximo a las ideas fourieristas. Defiende el derecho al trabajo, criticando al mismo tiempo a los socialistas. Tanto la propiedad como el trabajo, afirma, son necesidades sociales: la propiedad es lo que asegura la subsistencia y la libertad, mientras que el trabajo es lo que crea la riqueza. Estos dos principios deben ir de la mano. En caso contrario —es decir, si solo unos pocos tienen propiedades mientras todos los demás trabajan para ellos—, la sociedad es esclavista. El derecho al trabajo no es la negación del derecho de propiedad, ni de la diferencia entre trabajadores y propietarios: únicamente supone el reconocimiento de ciertos derechos a los primeros por parte de los segundos. Si había empezado defendiendo el derecho, termina con una oda al deber de trabajar. Una sociedad en la que todos se preocupan solamente de sus derechos, afirma, ha emprendido la senda de la decadencia. En cambio, si todos se preocupan de sus deberes, la sociedad va hacia la grandeza moral y la prosperidad.

Quizás le resulte extraño al lector que Considerant,²⁰⁷ el discípulo más importante de Fourier, el gran divulgador del derecho al trabajo, el que seguramente más hizo por su inclusión en el primer proyecto de Constitución, no aparezca en el siguiente grupo. Para entenderlo, hay que tener en cuenta, antes que nada, lo dicho a propósito de Fourier y el

²⁰⁷ El texto de Considerant (1839) sobre los derechos a la propiedad y al trabajo —que hemos analizado en el capítulo anterior— había sido reeditado en julio de 1848.

fourierismo en el capítulo anterior: el socialismo apolítico de Fourier se transforma, con el desarrollo de la escuela societaria, en el moderantismo político de Considerant; inicialmente favorables a la Monarquía de julio, los falansterianos van incorporando a sus filas, con el paso del tiempo, a un número creciente de republicanos; en cualquier caso, sus líderes no se mueven habitualmente en los ambientes frecuentados por los demás socialistas, y no tienen contacto directo con los movimientos populares. Este es el bagaje político de Considerant. Cuando llega la Revolución de febrero, el líder societario tiende a aproximarse a los republicanos demócratas *à la* Ledru-Rollin, pero en ningún caso sus posiciones son similares a las del socialismo o a las del comunismo. No se parecen, desde luego, a las del revolucionario Blanqui, ni a las del socialismo activo de Proudhon; pero tampoco a las del socialismo jacobino de Louis Blanc. Considerant es socialista, pero defiende el socialismo en una sociedad muy lejana en el tiempo. Tan lejana, que su doctrina se parece a la de aquellos que predicán la desaparición de todos los males del hombre en el Reino de los Cielos:

Creo que es posible, sin infringir en modo alguno los tres principios en los que, según el señor Thiers, se basa toda sociedad humana —la propiedad, la libertad y la competencia—, sino desarrollando estos tres principios mucho más y mucho mejor de lo que lo están hoy, creo que es posible, añadiendo el elemento de la asociación, rechazado por el señor Thiers, iniciar el camino hacia una organización social que remedie todas las miserias, que satisfaga todos los derechos nuevos sin lesionar ninguno de los antiguos, que respete todos los derechos adquiridos y, mejorando la condición de los que ya los disfrutaban hoy en día, mejore, al mismo tiempo y en una proporción aún mayor, la posición de los que sufren y soportan todo el peso del trabajo social (Garnier, 1848: 222).

El orador, que está mal de la garganta, hace una intervención breve y decepcionante. Afirma que la cuestión del derecho al trabajo debe ser discutida con calma, ofreciéndose a exponer su ciencia —es decir, su crítica completa del sistema industrial y comercial— en cuatro sesiones de tarde, a las que los diputados de la Asamblea podrán asistir libremente. Tras varias interrupciones, le responde finalmente Marrast, presidente de la cámara:

La Asamblea nacional no es una clase a la que se viene a desarrollar las propias ideas, es un órgano legislativo en el que cada uno aporta el tributo de sus luces y las somete a discusión pública. Si el señor Considerant quiere

exponer sus doctrinas en la tribuna, es libre de hacerlo, de lo contrario puede hacer un curso en el exterior (Garnier, 1848: 225).

No se trata de una simple anécdota: la actitud de Considerant ese día —su incomodidad ante la amplitud, el ruido y los desórdenes de la Asamblea, y su preferencia por unos cursos de tarde en los que iluminar a los diputados realmente interesados en la materia— resume la actitud más general de su socialismo frente a la democracia.

8.7. Los socialistas: la República al servicio de los trabajadores

Claude Pelletier, trabajador tipógrafo en Lyon, después posadero en Tarare, interviene entre los discursos de Gauthier de Rumilly y Tocqueville. Defiende el derecho al trabajo en su sentido socialista:

Sé bien que, a la hora de regular el derecho al trabajo, la Asamblea se siente incómoda; pero esto ocurre siempre que es necesario resolver cuestiones graves que no han sido suficientemente estudiadas. Sin embargo, no podemos eximirnos de esta tarea; no podemos decirle al pueblo que no queremos otra cosa que consagrar su derecho al trabajo y hacerlo feliz; pero que, al no saber cómo garantizarlo u organizarlo, y temiendo al socialismo, que pretende que es posible hacerlo, acabemos suprimiendo el derecho; el pueblo nos respondería: ‘Si no sabéis hacer nada nuevo, volvedos a casa y dejad vuestro sitio a otros’.

Señores, hay suficientes hombres en esta cámara capaces de resolver esta cuestión: se trata simplemente de consultarlos (Garnier, 1848: 87-88).

El derecho al trabajo, afirma, no es un regalo que la República hace al pueblo, como a veces parece creerse, sino una justa restitución que debería haberse hecho antes. Igual que Mathieu de la Drôme, empieza basando su discurso en el Derecho natural. En el estado de civilización nadie puede tener unas condiciones de existencia peores de las que tendría en el estado de naturaleza. A todos les corresponde, sin excepción, un equivalente a la parte de la riqueza común que han perdido con el paso del uno al otro. La forma más adecuada de asegurar a todos este derecho natural a la existencia en la sociedad moderna es el derecho al trabajo:

Ciudadanos, sabéis tan bien como yo que en Francia no hay suficiente tierra ni dinero en metálico para convertir a todo el mundo en propietario de una renta suficiente. Pero hay trabajo, que es la propiedad cotidiana del pueblo,

y que debe serle garantizado a través de nuestra Constitución (Garnier, 1848: 88).

En la sociedad contemporánea ya no tiene sentido pretender garantizar la existencia de todos mediante la pequeña propiedad agraria. Lo que hay que hacer es asegurar a todos el derecho al trabajo, sin el cual, dice, no hay familia, ni patria, ni propiedad posibles. Su propuesta se concreta en la siguiente frase:

El Estado debe proporcionar trabajo a todos los hombres desocupados o, en ausencia de trabajo, medios de existencia, y no debe ser ni agricultor, ni comerciante, ni fabricante, ni tampoco conceder limosnas al pueblo (Garnier, 1848: 89).

El Estado debe garantizar el trabajo y la existencia como un derecho, no como caridad pública. Debe hacerlo, de todas formas, no a través de la contratación directa, monopolizando la economía, sino promoviendo la asociación. Hay que extender los principios igualitarios que rigen en la esfera política al mundo del trabajo:

El hombre ya no tiene amo, y pasa de ser un asalariado a ejercer una función que depende únicamente de sí mismo; de forma que ya no puede decir: estoy siendo explotado, trabajo para enriquecer a otro; mi amo es mi enemigo. Sino que dirá: ‘Mi socio es mi igual, ¡es mi hermano!’ (Garnier, 1848: 95).

Pasemos ahora al tipógrafo Martin Bernard, que había sido miembro, como se recordará, de la Société des Droits de l’Homme, además de líder, junto con Barbès y Blanqui, de la insurrección del 12 de mayo de 1839. Su intervención, centrada en la “Asociación”, es la más cercana a las ideas de Blanc.

Y cuando yo digo *Asociación*, no exclaméis: igualdad de salarios, absorción de la libertad individual, olvido de las virtudes individuales, primas a la pereza. Señores, no juguemos con las palabras. Si la asociación, tal como los espíritus serios la ven aparecer en el futuro, pudiera ser objeto de alguno de estos reproches, si conllevara alguno de estos males, alguno de estos desmejoramientos de la personalidad humana, no sería ya la asociación; porque la verdadera asociación solamente puede existir si se respetan las exigencias inmutables de la naturaleza. Sin tenerlas en cuenta, no hay nada que sea posible, nada que se pueda discutir. Tampoco digáis más que nosotros reclamamos que el Estado se convierta en un industrial, en un fabricante, en un comerciante. Lo que pedimos, repito, es que el Estado sea el gran regulador del crédito y que promueva, con todo el poder que tiene a su disposición, el establecimiento de asociaciones (Garnier, 1848: 247).

Tras distanciarse del comunismo estatista, invención de los conservadores, reivindica la fórmula del derecho al trabajo.

¡El derecho al trabajo! ¡Cuánta verdad en esta fórmula! ¡Qué bien resume el remedio a la situación presente! ¡Cuán admirablemente reconcilia la legítima posesión de unos con la legítima satisfacción de las necesidades de otros! (Garnier, 1848: 248).

El discurso de Bernard es una buena muestra de la forma en que los socialistas entienden el derecho al trabajo. Lo conciben como instrumento jurídico que, de ser reconocido, abriría una vía institucional hacia un objetivo más ambicioso: la organización del trabajo a través de la asociación.

El objetivo de la sociedad es, evidentemente, la transformación completa de los asalariados en asociados. Las tendencias del espíritu humano, las enseñanzas de la historia... todo demuestra de una manera irrefutable que ahí está el objetivo de la sociedad. Si no queréis hacer referencia a este objetivo en el preámbulo de la Constitución, reconoced al menos, reconoced sobre todo, os lo ruego, el principio inmediatamente aplicable del derecho al trabajo (Garnier, 1848: 250).

Blanc, recordemos, no participa en el debate parlamentario, porque se encuentra ya en el exilio. 120.000 electores, afirma, le habían enviado a la Asamblea para contribuir al establecimiento de una nueva Constitución, y para defender la inclusión en la misma del derecho al trabajo. Por medio de una acusación demostrada calumniosa, que ha tenido como resultado la pérdida de su inmunidad parlamentaria, la voluntad de estos miles de electores, dice, ha sido ignorada. Hasta aquí la protesta: ante la imposibilidad de ejercer la libertad de tribuna, recurrirá a la libertad de prensa para expresarse.

La Asamblea ha negado el derecho al trabajo debido a la profunda impresión causada en todos por las funestas jornadas de junio. Quienes se asustan hoy por la extensión del socialismo, que no conocen más que de oídas, deben saber que este no surge con la Revolución:

Mientras los grandes hombres agitaban vulgarmente sus ambiciones en las urnas y llenaban el mundo de un vano alboroto, los pobres trabajadores, que se creía que estaban absortos por las preocupaciones de su trabajo diario, se elevaban, desde las profundidades del *taller*, hacia preocupaciones de inmenso alcance y vivían en la región de los pensamientos elevados. Al tiempo que sufrían su miseria, la estudiaron. A esta sociedad corrupta y

enferma opusieron, con esperanza, un mañana radiante (Blanc, 1848: 10-11).

Los trabajadores encontraron en los ideales de la Revolución Francesa esa esperanza de liberación. Comprendieron que bastaba con dar un sentido preciso al lema “Libertad, Igualdad, Fraternidad”. La libertad no es solamente el *derecho*, sino también el *poder* otorgado al hombre para desarrollar sus facultades bajo el imperio de la justicia y la salvaguarda de la ley. La igualdad consiste en que todas las personas puedan desarrollar *por igual* sus capacidades *desiguales*. La fraternidad, finalmente, es ese estado de solidaridad que debe hacer de cada sociedad una gran familia. Los trabajadores opusieron estos principios a la competencia anárquica, que conduce a la opresión, y se dieron cuenta de que el *laissez faire* es un *laissez mourir*. Este movimiento subterráneo pasó inadvertido para el país legal:

El trabajo intelectual que se llevaba a cabo en el fondo de la sociedad era ignorado, de manera absoluta, por quienes vivían en las alturas. Los supuestos hombres de Estado de la monarquía, los supuestos sabios de la política y de la legislación, los expertos financieros, los industriales de renombre, no sospechaban que estaban caminando por un mundo nuevo. Tenía que llegar el momento en que se despertaran sobresaltados, como cuando suena un trueno. Ese momento llegó, en efecto, y pasará a la historia como la *Revolución democrática y social de febrero* (Blanc, 1848: 13).

Dos mundos que habían seguido sendas paralelas se encuentran entonces frente a frente, sin entenderse:

Entonces se produce un gran malentendido. Cuestiones que durante mucho tiempo se habían vuelto familiares para los habitantes de París, de Lyon, de los grandes centros industriales, aparecieron a los ojos de la mayoría de la burguesía bajo el aspecto aterrador y falso que revisten todas las cosas desconocidas. Para la mayor parte de la burguesía, el advenimiento de la República era la última etapa en la senda del progreso. Para el pueblo, en cambio, la reforma política era solamente un *medio* para alcanzar la *meta*, es decir, la reforma social. (Blanc, 1848: 13-14).

Blanc centra entonces su discurso en responder a la intervención de Thiers. Recordemos que este había distinguido tres principios, en los que, en su opinión, descansa toda sociedad: propiedad, libertad social y competencia-emulación. Blanc va citando extractos de este discurso, criticándolos a continuación. Empieza por la propiedad:

Ahora me pregunto, como el señor Thiers, ¿cuál es o, mejor dicho, cuál debería ser el fundamento de la propiedad? Igual que el señor Thiers, respondo: es el trabajo. Pero de esto se derivan dos consecuencias, que el señor Thiers debe necesariamente aceptar:

La primera es que cualquier propiedad que no provenga del trabajo carece de fundamento, es decir, es ilegítima.

La segunda es que cualquier trabajo que no conduzca a la propiedad carece de compensación, es decir, es opresivo.

¿Qué sucede si juzgamos, según estas reglas, a la sociedad actual? Lo que se nos ofrece es el espectáculo angustioso de una multitud inmensa de hombres, donde cualquiera de ellos podría decir: ‘He trabajado para alimentar a mis semejantes, y no estoy seguro de tener siempre un poco de pan. He trabajado en la confección de estas preciosas telas, y mira mis trapos. He trabajado en la construcción de este palacio, ¡y estoy en pena por mi triste morada!’ (Blanc, 1848: 19-20).

No se trata de un accidente particular, sino de un problema general, permanente. Un problema que tiene que ver con los vicios intrínsecos de la forma social actual, basada en la concentración en pocas manos de los medios de producción:

En virtud de esta constitución social, el conjunto de los instrumentos de trabajo, tierras, subsistencias, materias primas de todo tipo, se concentran en manos de una parte de la sociedad. Como para trabajar son necesarios instrumentos de trabajo, aquellos que no los poseen están sometidos a aquellos que sí los poseen. De ahí la necesidad que tienen los primeros de aceptar las condiciones estipuladas por los segundos, y de consentir que el beneficio obtenido, en lugar de convertirse en propiedad del trabajador, se utilice únicamente para pagar el alquiler de los instrumentos de trabajo.

Así, cuando el señor Thiers declara, desde el punto de vista del derecho, que ‘el principio de la propiedad es el trabajo’, la sociedad actual le responde, desde el punto de vista de los hechos: ‘la fuente de la propiedad de los unos es el trabajo de los otros’ (Blanc, 1848: 20-21).

El derecho y los hechos se encuentran en contradicción flagrante: Thiers debe decidirse entre proclamar el primero o defender los segundos, pero no ambas cosas a la vez.

Blanc prosigue entonces con su crítica. Esto es lo que responderían los trabajadores a la arenga de Thiers:

Gritas: ‘¡Trabaja!’ Pero no tenemos ni campo para arar, ni madera para construir, ni hierro para forjar, ni lana, seda o algodón para tejer. Y eso no

es todo: ¿acaso no tenemos prohibido recoger esos frutos, beber de esa fuente, cazar esos animales, refugiarnos bajo ese follaje? Todo nos falta tanto para vivir como para trabajar, porque cuando nacimos nos encontramos todo ocupado a nuestro alrededor; porque las leyes, hechas sin nosotros y antes de nosotros, han entregado cruelmente el cuidado de nuestro destino al azar; porque en virtud de estas leyes, los *medios de trabajo*, cuyo uso la Tierra parecía haber reservado a todos sus hijos, se han convertido en la posesión exclusiva de algunos. Depende de ellos disponer de nosotros, porque nosotros no podemos disponer de nosotros mismos. —¡Trabaja! —Estamos dispuestos, pero ¿realmente creéis que eso depende únicamente de nuestra voluntad? —Trabaja, y tendrás asegurado el fruto de tu trabajo. —¡Vaya! ¿Cómo puedes garantizarnos el fruto de nuestro trabajo cuando no puedes o no te atreves a garantizarnos el empleo de nuestros brazos? —¡Trabaja! El producto de tu trabajo será para ti y para tus hijos. —¡Eso es un engaño! No, el producto de nuestro trabajo no será para nosotros ni para nuestros hijos. Porque nuestra miseria hace que estemos al servicio de otros, y lo que se nos ofrece, a cambio de nuestra fecunda actividad, no es el producto creado, es únicamente un salario que nos permitirá vivir mientras lo creamos, un salario que se mantiene, debido a la competencia, en el nivel de las necesidades más básicas de la vida, y que casi nunca deja margen para los ahorros, que además son devorados el primer día de desempleo o de enfermedad. Así que no es la perspectiva del bienestar futuro de nuestros hijos lo que nos estimula: en cuanto a estímulos, no conocemos más que el hambre (Blanc, 1848: 23-24).

Que Blanc critique la propiedad de Thiers no significa que rechace la propiedad en general:

Precisamente porque la propiedad es un *derecho*, no debe ser rebajada hasta el punto de hacer de ella un *privilegio*. Precisamente porque el derecho de propiedad es inherente a la naturaleza humana, todos los que pertenecen a la naturaleza humana están llamados a disfrutar de las ventajas del derecho de propiedad. No se trata de negarlo, en detrimento de unos pocos; se trata de confirmarlo, en beneficio de todos (Blanc, 1848: 24-25).

En resumen: Blanc no pretende negar el derecho a la propiedad, sino generalizarlo. Considera que cualquier propiedad que no provenga del trabajo es ilegítima y que cualquier trabajo que no conduzca a la propiedad es opresivo. En esto, su concepción es muy similar a la de Robespierre. Ambas teorías tratan de limitar la propiedad opresiva de una minoría para que todos puedan convertirse en propietarios de los medios necesarios para trabajar en libertad y de los bienes necesarios para vivir con dignidad. Blanc considera que la manera de generalizar efectivamente el derecho a la propiedad

—en la sociedad de su tiempo— es proclamar el derecho al trabajo, como un paso entre otros para avanzar hacia un régimen socioeconómico basado en la asociación.

Al ocuparse de la libertad de elegir profesión, Blanc vuelve a mostrar la falta de correspondencia entre los principios y la realidad. Los hijos de los trabajadores, que muchas veces tienen que entrar al taller a la edad de siete años, no son libres de convertirse en hombres de leyes, ni de dedicarse a las letras, ni de aspirar a tener un puesto en el mundo de las finanzas. No hay libertad social para los pobres. Blanc critica entonces la consecuencia que Thiers deduce de este falso principio, a saber, que ser rico o pobre depende de cada uno. En la sociedad actual, afirma, el rico lo tiene fácil para enriquecerse más, mientras que el pobre tiene muy difícil salir de su miseria. Pueden ponerse multitud de ejemplos en los que la riqueza y el talento no van de la mano.

Blanc se ocupa, en fin, de la competencia; es decir, del afán que cada uno pone en la carrera hacia la fortuna. El problema está, en su opinión, en que la vía por donde se corre es demasiado estrecha, de forma que los participantes se agolpan unos sobre otros. El secreto para vencer en la competencia contemporánea no es esforzarse más, sino tener más capitales. La libre competencia no es solamente un combate, sino un combate con armas desiguales. Blanc explica entonces las novedades introducidas por la sociedad moderna a este respecto, hablando de la división del trabajo, que permite aumentar la productividad.

La división del trabajo sería, en una sociedad bien regulada, una ventaja innegable. Bajo el sistema actual, ¿qué hace con el trabajador? Tiende a empujarlo hasta el último grado de embrutecimiento, haciéndole estar dedicado toda su vida a dar forma a la cabeza de un alfiler o a girar una manivela (Blanc, 1848: 36-37).

Además de contribuir a la deshumanización de los productores, la forma actual de organizar el trabajo tiene el problema de que no descansa en un equilibrio entre la producción y el consumo. A un crecimiento desmesurado de las fuerzas de producción le acompaña el decrecimiento correspondiente de los medios de consumo. Este sistema competitivo perjudica, además, a la propia burguesía. La mediana propiedad es devorada por la grande, se destruye el comercio y la producción es dominada por una oligarquía financiera.

Blanc se ocupa entonces de las críticas de Thiers a los socialistas. Este, recordemos, distingue entre el comunismo, la asociación de Blanc, la reciprocidad de Proudhon y la propuesta del derecho al trabajo. Blanc se ocupa de la segunda crítica, que le atañe directamente, y también de la cuarta.

Según Thiers, la asociación supone la sustitución del ardor de los intereses privados por el interés colectivo, lo cual conduciría a la anarquía en la industria. La asociación, responde Blanc, no significa que los asociados tengan que trabajar por el bien de la patria. Significa que podrán trabajar para ellos, en lugar de para los patronos. Con ello, empezarán a estar realmente interesados en la buena marcha de su trabajo. El régimen de asociación satisface las exigencias del interés personal mejor que el sistema basado en el trabajo asalariado, y permite, además, que este interés se encuentre vinculado al interés general. Mientras que Thiers invoca las leyes de la naturaleza en nombre y en beneficio de unos pocos, este sistema las invoca en nombre y en beneficio de todos.

Blanc se ocupa entonces de otras críticas a la asociación, entre ellas su supuesta inaplicabilidad al mundo del campo:

Si se hubiera tomado la molestia de seguir los trabajos de la Comisión del Luxemburgo, habría leído en el *Moniteur* un proyecto de colonias agrícolas presentado con gran precisión y claridad por el secretario general de dicha comisión, el señor Vidal, y se habría asegurado de que, lejos de restringir la aplicación de nuestros puntos de vista a las ciudades, consideramos que la asociación agrícola es el complemento natural e indispensable de la asociación industrial (Blanc, 1848: 70-71).

No nos detendremos en la propuesta de Blanc a este respecto, porque hacerlo nos alejaría de nuestro camino. Baste con señalar que la fractura entre la población de las ciudades y los campesinos, que es uno de los grandes problemas a los que se enfrenta la Revolución del 48, y que en buena medida provoca su marcha descendente, no se debe —al menos no principalmente— al olvido de las cuestiones agrarias por parte de los socialistas. Como dice Blanc:

No hay un solo sistema socialista que no tenga por punto de partida la asociación agrícola. Fourier, Victor Considerant, Pierre Leroux, Vidal, Pecqueur, Cabet, Villegardelle, ¡todos los socialistas están de acuerdo en esto, sea cual sea la diversidad de sus fórmulas o procedimientos económicos! (Blanc, 1848: 76-77).

Blanc pasa entonces al derecho al trabajo. No tiene sentido oponerse al mismo pero aceptar el derecho a la asistencia, como hace Thiers:

¿En qué puede basarse, en efecto, el derecho a la asistencia? Evidentemente, en el principio de que todo hombre, al nacer, ha recibido de Dios el derecho a vivir. Pues bien: este es el principio en el que se basa, precisamente, el derecho al trabajo. Si el hombre tiene derecho a la vida, debe tener derecho al medio necesario para conservarla. Este medio, ¿cuál es? El trabajo. Admitir el derecho a la asistencia y negar el derecho al trabajo es reconocer el derecho del hombre a vivir improductivamente, cuando no se le reconoce el derecho a vivir productivamente; es consagrar su existencia como una carga, negándose a consagrarla como una actividad, lo cual es notablemente absurdo (Blanc, 1848: 78-79).

El derecho a la asistencia, si se entiende como un verdadero derecho, y no como simple limosna, se basa en el derecho de todo hombre a vivir dignamente. Carece de sentido, pues, reconocer este derecho a la asistencia —en sentido fuerte— y rechazar, al mismo tiempo, el derecho al trabajo. Sería tanto como aceptar que todos tienen derecho a vivir bien sin aportar nada a la sociedad, pero que no tienen derecho a llevar esa misma vida buena si deciden contribuir con su esfuerzo al bien común.

Más allá de lo que tiene de reducción al absurdo de las tesis de Thiers, este fragmento es interesante para comprender el tipo de derecho al trabajo que defiende Blanc. El trabajo no es, para él, un simple esfuerzo que uno aporta a la sociedad para obtener de ella determinados beneficios. En ese caso, no tendría realmente sentido hablar de derecho al trabajo. A lo que tendrían derecho los individuos sería al derecho a la existencia. El trabajo no formaría parte del derecho, sino del deber que lo acompaña: sería aquello que los individuos darían a cambio de los goces que reciben de la sociedad. Pero si el trabajo no es una mera carga, sino la forma en que cada uno puede desarrollar sus facultades, entonces sí que tiene sentido hablar de derecho al trabajo. Consiste en que todos puedan coger de la sociedad aquellos instrumentos de trabajo que necesiten en cada momento, a fin de poder realizarse como individuos y, sobre todo, a fin de poder cumplir con el deber —libremente elegido— de contribuir a la sociedad con el trabajo del que uno es capaz.

Para Blanc, solamente transformando la esfera en la que el individuo es un ser activo es posible emanciparse realmente. El derecho al trabajo es, ante todo, un derecho de

participación. No es un derecho a las prestaciones estatales. No es el derecho de los desempleados a integrarse en la forma capitalista de organizar el trabajo, sino el derecho de todos a un trabajo asociado, el derecho a participar como iguales en el desarrollo de las actividades productivas. El reconocimiento jurídico del derecho al trabajo es parte de un proyecto social que, a través del desarrollo del movimiento cooperativo —apoyado por el Estado—, tiene como objetivo extender la República al mundo del trabajo.

Blanc termina su artículo criticando cuatro ideas defendidas por Thiers en relación al derecho al trabajo: que la beneficencia no humilla, que reconocer el derecho al trabajo llevaría a repetir la experiencia de los talleres nacionales, que el derecho al trabajo podría ser un pretexto para la rebelión, que el derecho al trabajo exigiría un aumento imposible de los impuestos. Lo que es humillante, dice, no es la beneficencia en sí misma, sino aquella beneficencia que va dirigida a quienes están en grado de trabajar, y que podrían, por tanto, prescindir de ella. Los talleres nacionales, continúa, son justo lo opuesto al socialismo. Lo que este pretende no es el fomento estatal de un trabajo uniforme y estéril, sino la asociación de los obreros de cada taller y de cada oficio, a fin de avanzar progresivamente hacia una asociación más general. En cuanto a la rebelión, es justamente no reconocer el problema lo que aumenta el riesgo de que esta se produzca. Dice al respecto:

Importa poco que os neguéis a escribir sobre el papel el derecho al trabajo, ¡el más sagrado que ha existido jamás! Quedará grabado en letras de bronce en la conciencia pública (Blanc, 1848: 82).

Por último, en lo relativo a la financiación, Blanc afirma que el Estado puede pedir préstamos, que las reformas se pueden implantar de forma progresiva y que, además, un sistema basado en la asociación hará mejorar la actividad económica, aumentando así los ingresos del Estado.

Aunque estrictamente no forma parte del debate de septiembre, porque es un texto anterior, he decidido incluir aquí una breve mención al libro *¡Vivir trabajando!*, de François Vidal, colaborador de Blanc en el Luxemburgo. Escrito durante los primeros meses de la Revolución, el prefacio data del mes de mayo, pero el *post-scriptum* tiene fecha del 30 de junio. El libro aparece, por lo tanto, después de las jornadas de junio, aunque su elaboración sea anterior a esa fecha. Lo que le preocupa a Vidal es la forma

en que se puede garantizar el “derecho al trabajo” proclamado el 25 de febrero. Curiosamente, su propuesta, claramente socialista, señala ya uno de los puntos sobre los que girarán los debates en la Asamblea:

El derecho al trabajo, se sepa o se ignore, implica necesariamente la organización del trabajo, y la organización del trabajo implica la transformación económica de la sociedad (Vidal, 1848: 19).

Vidal niega que los talleres nacionales —talleres temporales de caridad— sean la realización del derecho al trabajo. Incluso se puede sospechar, afirma, que uno de sus objetivos es convertir este derecho en algo ridículo. Propone entonces la creación de talleres sociales —talleres permanentes de producción—, en los que garantizar no solamente el derecho al trabajo, en un sentido estrecho, sino también el derecho a los instrumentos de trabajo, a los frutos del trabajo, a la educación y al libre desarrollo de las facultades de cada uno.

Pasemos ahora a Proudhon. Este tenía pensado intervenir a propósito del artículo 13, pero finalmente no lo hace. El 5 de octubre publica su discurso, con el título *Le droit au travail et le droit de propriété*.

No tomé la palabra sobre la cuestión del *derecho al trabajo*, durante el debate del preámbulo de la Constitución, en primer lugar porque siendo rechazado el derecho al trabajo, según me ha dado la impresión, por todo el mundo, tanto por la izquierda revolucionaria como por la derecha conservadora, no tenía yo nada mejor que hacer que guardar silencio (Proudhon, 1848b: 1).

Esto es una exageración de Proudhon, que tiene algo de ironía y, tal vez, también algo de excusa. No es cierto que la “izquierda revolucionaria” rechace el derecho al trabajo: lo defienden los republicanos demócratas de la Montaña, aunque sea en una forma descafeinada, y lo defienden también los socialistas, dentro y fuera del parlamento. El ala izquierda de la Revolución del 48 está claramente a favor de su inclusión en la Constitución. Si bien inicialmente las consignas revolucionarias son más bien “asociación”, “organización del trabajo” o “República democrática y social”, el derecho al trabajo adquiere desde junio un gran protagonismo —como el propio Proudhon afirma en otros lugares—, siendo objeto de vivas disputas entre izquierda y derecha.

El sentido que Proudhon le da al derecho al trabajo es muy cambiante. Para entender su posición sobre el mismo, hay que tener en cuenta que, en buena medida, lo equipara al derecho a la asistencia. Veámoslo con un ejemplo. El 1 de septiembre aparece el primer número de *Le Peuple*, el periódico que sustituye al desaparecido *Le Représentant du peuple*.²⁰⁸ En la primera página figura el “Manifeste du Peuple”, donde se afirma:

Queremos el trabajo, como derecho y como deber, bajo la garantía de la Constitución, y para todo el mundo. El derecho a la asistencia, del cual se habla con una hipócrita filantropía, no es más que el corolario o la sanción del derecho al trabajo, es la indemnidad frente al desempleo (*Le Peuple*, 1 de septiembre de 1848).

El derecho a la asistencia, que habitualmente se entiende en un sentido caritativo, es en realidad indisociable del derecho al trabajo. Proudhon no dice simplemente que se trata de dos derechos complementarios, como afirman otros socialistas, sino que va un paso más allá: en su opinión, derecho a la asistencia y derecho al trabajo se implican mutuamente. Espero que las explicaciones que siguen puedan ayudar a aclarar un poco el sentido de esta extraña identidad.

Recordemos, antes de pasar al texto que nos ocupa, que Proudhon había sido acusado por la Montaña de echar a perder el derecho al trabajo, al contraponerlo al derecho a la propiedad y al ligarlo a las jornadas de junio, en su artículo del 13 de julio y en su discurso del 31 del mismo mes.

Ahora, en el texto del 5 de octubre, el tono es más moderado, pero la idea de fondo sigue siendo la misma:

No, no hay derecho al trabajo más que a través de la transformación de la propiedad, de la misma manera que no hay República digna de tal nombre que no sea la *República democrática y social* (Proudhon, 1848b: 1).

El derecho al trabajo, si se defiende de forma consecuente, implica la transformación de la propiedad. Quien lo niegue, se está engañando a sí mismo, o está queriendo engañar a los demás. Proudhon, el polemista, se ríe de la diferencia, puramente nominal, que

²⁰⁸ Sobre los periódicos de Proudhon, véase Castleton (2015: 278-292).

existe entre la redacción de la Comisión, defendida por los conservadores, y las propuestas de los *montagnards*, “defensores oficiales” del derecho al trabajo:

Ciertamente, si el derecho al trabajo consiste únicamente, como se dice en el artículo 13, y como sugieren algunos de sus defensores oficiales, en el establecimiento, a expensas del Estado, los departamentos y los municipios, de *obras públicas*, capaces de emplear los brazos desocupados; si, prometiendo favorecer el desarrollo del trabajo, solo sabéis dárselo a los excavadores y a los obreros [*qu'à des terrassiers et à des manœuvres*], tal concesión no amenaza la propiedad; solo compromete nuestras finanzas (Proudhon, 1848b: 2).

A continuación da su definición:

El derecho al trabajo es el derecho de todo ciudadano, cualquiera que sea su oficio o profesión, a estar siempre empleado en su industria, a cambio de un salario fijado, no arbitrariamente y al azar, sino de acuerdo con el nivel actual y normal de los salarios (Proudhon, 1848b: 3).

El derecho al trabajo consiste en tener garantizado un trabajo a cambio de un salario digno y en función de la profesión de cada uno. Esto no quiere decir que, para Proudhon, el Estado deba convertirse en industrial, como enseguida veremos.

Influido, como es sabido, por la filosofía alemana, el escritor saca a relucir su dialéctica:

Afirmo una vez más, por un lado, que el derecho al trabajo es la negación de la propiedad, y que cualquier sociedad que lo haya reconocido es una sociedad que se encamina hacia la abolición de la propiedad; por otro lado, afirmo que este derecho es una consecuencia fatal y necesaria de la propiedad; de modo que es inevitable que la propiedad [...] se destruya a sí misma (Proudhon, 1848b: 3).

Un poco más adelante precisa esta idea, estableciendo una analogía con la religión y con la monarquía. La libre interpretación de la Biblia, resultado del mismo desarrollo del cristianismo, es la destrucción de la religión. El principio de la soberanía popular, que ha sido aceptado para su supervivencia por la Monarquía de julio, es la destrucción del poder del monarca. De la misma manera, el derecho al trabajo es la destrucción de la propiedad:

La propiedad existe desde el origen de la sociedad.

Es con ella y a través de ella, como con la religión y a través de la religión, como con la monarquía y a través de la monarquía, que las sociedades se han desarrollado, que la civilización ha llegado al punto en que la vemos hoy, derramando sus tesoros sobre nosotros. No tengo ninguna dificultad en reconocerlo.

Pero la propiedad, como la religión y la monarquía, lleva en sí misma su principio de corrección y de perfección, es decir, de muerte: este principio es el trabajo.

[...] El trabajo, según el testimonio de todos los apologistas de la propiedad, es lo que hace que la propiedad sea legítima y sagrada. [...]

El trabajo, por lo tanto, sin el cual la propiedad es ilegítima, es el principio edificante y destructor de la propiedad (Proudhon, 1848b: 4).

El artículo 13 de la Constitución, afirma Proudhon, conduce a la destrucción de la propiedad. La única forma de evitar que este proceso social acabe conduciendo al comunismo es organizar el cambio:

La única manera de asegurar la propiedad contra la invasión del comunismo es oponer a la organización del trabajo la organización del intercambio, y por intercambio [*échange*] quiero decir: 1) el intercambio de propiedades e instrumentos de trabajo, 2) el intercambio de productos.

Por lo tanto, propongo añadir las siguientes palabras al artículo 13, después del primer párrafo:

La sociedad asegura y mantiene la división de las propiedades mediante la organización del intercambio.

La organización del intercambio produciría un efecto a favor de la propiedad que es diametralmente opuesto al de la organización del trabajo. La organización del trabajo, a través de los medios enumerados en el artículo 13, conduce directamente, como creo que he demostrado, a la absorción de todas las industrias, de todas las propiedades, en una sola y única comunidad; la organización del intercambio conduciría a una división cada vez más igualitaria e individualista de la industria y de la propiedad. El equilibrio entre estos dos movimientos, que tienen sentidos opuestos, conduciría finalmente a la *síntesis*, fórmula suprema de la vida y del progreso, y principio de todas las transformaciones sociales (Proudhon, 1848b: 10).

La principal dificultad a la hora de interpretar a Proudhon es que saca consecuencias intencionadamente exageradas de principios a los que los demás dan un alcance más limitado. En este texto en particular, utiliza indistintamente las expresiones ‘trabajo’,

‘organización del trabajo’ y ‘derecho al trabajo’ para referirse al hecho de que, a medida que el trabajo se hace cada vez más social o interdependiente, se destruye o se concentra progresivamente la propiedad. Después, con su característica terminología efectista, añade que el artículo 13 —que reconoce la libertad de trabajo, y que fomenta el desarrollo del trabajo a través diferentes medios, como la enseñanza primaria gratuita, la formación profesional o la realización de obras públicas— conduce al comunismo, a la destrucción de la propiedad. Su propuesta, a fin de evitar los peores efectos de esta tendencia social, es la creación de un banco de cambio, que asegure la gratuidad del crédito para todos. Es una propuesta dirigida a salvar la pequeña propiedad, regulando, por así decirlo, su inevitable transformación en la sociedad moderna. Una propuesta, como afirma él mismo, profundamente conservadora.

Hay que tener en cuenta, de todas formas, que, al menos para Proudhon, este conservadurismo es lo verdaderamente revolucionario. Para entender este punto, volvamos sobre un texto del que ya hemos hablado al principio de este capítulo: el artículo que publica el 17 de octubre en *Le Peuple*, donde afirma aquello de que el derecho al trabajo es el nombre de la Revolución de febrero. En este texto, que se titula “Toast à la Rèvolution”, Proudhon entiende el 48 como la continuación de un gran proceso revolucionario, que se extiende a lo largo de toda la historia de la humanidad, y que consiste en la progresiva realización de la idea de justicia. Esta gran Revolución, añade, avanza mediante una constante combinación de progreso y conservación.

El cristianismo tenía por divisa la *igualdad de todos ante Dios*, aboliendo con ello la esclavitud. La filosofía ilustrada tenía por divisa la *igualdad de todos ante la razón*, acabando así con su subordinación con respecto a la fe. La Revolución Francesa tenía por divisa la *igualdad de todos ante la ley*, eliminando de este modo el feudalismo, o el origen divino de la soberanía política. La Revolución de 1848, que toma por divisa la *igualdad de todos ante la riqueza*, tiene como objetivo terminar con las grandes concentraciones de fortunas, que convierten en inservibles todas las conquistas anteriores. Cada una de estas revoluciones, añade Proudhon, reacciona frente a las injusticias del pasado, pero al mismo tiempo conserva los avances logrados en la fase que la precede.

En resumen: la Revolución, después de haber sido religiosa, filosófica y política, se ha vuelto económica. Su principio fundamental es el siguiente:

La Revolución de febrero ha puesto sobre la mesa el *derecho al trabajo*, esto es, la preponderancia del trabajo sobre el capital (Proudhon, 1868 [1848], 17: 149).

La verdadera práctica revolucionaria, la única acorde con este principio, consiste, según Proudhon, en crear una institución capaz de hacer que el trabajador sea el árbitro y el dirigente del capitalista, una institución en grado de cambiar la relación entre las dos grandes potencias económicas que existen en la sociedad: el trabajo y la propiedad. Después de lo visto desde el mes de febrero, añade, se puede afirmar que este poder revolucionario no se encuentra en el gobierno ni en la Asamblea. Solamente el pueblo, operando sin intermediarios, puede llevar a término la revolución económica iniciada en febrero.

En *Les confessions d'un révolutionnaire* puede leerse un buen resumen de la posición de Proudhon en este debate:

¿Qué fue, en definitiva, la revolución del 89? Una garantía general de las propiedades del tercer estado, contra las afrentas del privilegio feudal.

¿Qué es la revolución de 1848? Una garantía general del trabajo, contra los abusos de la propiedad.

Que los supuestos republicanos me maldigan, que los plagiarios del viejo jacobinismo me denuncien ante el tribunal revolucionario, no me impedirán repetir aquello que yo sé y que no será refutado, aquello que es mi deber decir bien alto, a fin de que el pueblo se mantenga en guardia, y me desmienta si estoy equivocado, o me apoye si estoy en la verdad: que revolución social, derecho al trabajo, crédito gratuito, impuestos progresivos, impuestos tanto sobre el capital como sobre la renta, por un lado, y perpetuación de la propiedad en su forma actual, por el otro, son cosas que entran en contradicción. La cuestión, para aquellos que han estudiado el asunto, ya no es cómo poner en consonancia la propiedad, en su forma actual, con la extinción del proletariado; sino cómo abolir el proletariado, y en consecuencia transformar la propiedad, sin perjudicar a los propietarios, sin desorganizar la sociedad (Proudhon, 1849: 98-99).

En sentido estricto, Proudhon no es un defensor del derecho al trabajo. En lo que insiste repetidamente es en que este derecho —que identifica, de forma confusa, con el propio

trabajo, con la organización del trabajo o con el derecho a la asistencia, entre otras expresiones— está contenido en la propia Revolución de febrero, que es una revolución social. El derecho al trabajo es el signo de los tiempos. Lo que le preocupa no es si este derecho debe ser reconocido o no de forma explícita en la Constitución. Está convencido de que, tarde o temprano, se terminará imponiendo *de facto*. Lo que constituye el centro de su reflexión es cómo conseguir que su inevitable extensión pueda resultar compatible con la conservación de la pequeña propiedad basada en el trabajo personal.

8.8. El discurso tardío de Pyat

El 17 de septiembre —es decir, dos días después de la aprobación del párrafo VIII del Preámbulo— se celebran las segundas elecciones legislativas parciales. Napoleón vuelve a ser elegido. Pocos días después, la elección es validada unánimemente por la Asamblea. Estos nuevos parlamentarios serán testigos de un nuevo debate parlamentario —esta vez más breve— sobre el derecho al trabajo.

La discusión se produce el 2 de noviembre, a propósito de una enmienda presentada por el *montagnard* Félix Pyat, dos días antes de que se apruebe definitivamente la Constitución. Pyat propone sustituir la primera frase del párrafo VIII por esta otra:

La República debe proteger al ciudadano en su persona, su familia, su religión, su derecho de propiedad y su derecho de trabajo (Garnier, 1848: 406).

Es decir: después del rechazo de las enmiendas de Mathieu de la Drôme y Glais-Bizoin, la Montaña vuelve a la carga con el derecho al trabajo, pero esta vez solo a medias, sin llamarle por su nombre, pensando quizás en poder solventar su escasa influencia parlamentaria con una ambigüedad. La nueva estrategia, desplegada cuando ya está claro que el derecho será rechazado, no tiene ninguna probabilidad de éxito. Es acogida con impaciencia, y el orador sufre interrupciones constantes: los conservadores ya no están dispuestos a escuchar. En cualquier caso, su discurso —al menos en su primera parte— es seguramente el mejor de entre los pronunciados por los miembros de su grupo parlamentario.

Pyat empieza poniendo en valor el trabajo:

Ciudadanos, el viejo mundo, que pivotaba sobre la injusticia y la fuerza, siempre ha despreciado y odiado el trabajo, considerándolo un mal y una deshonra, un signo de degradación y castigo reservado a los inferiores y los vencidos, una tarea incompatible con la dignidad y la soberanía del hombre libre. El señor de Montalembert lo consideró un castigo, el señor Guizot un freno; nosotros lo consideramos un derecho. Para nosotros, el trabajo es un don que Dios ha dado al hombre no para castigarlo o contenerlo, sino para perfeccionarlo. Cuando Dios le dijo al hombre ‘Trabajarás’, es como si le hubiera dicho: ‘Tú te completarás, tú serás la consecuencia de tus actos, el hijo de tus obras, tu propio autor’. El trabajo es, por tanto, un medio divino que distingue al hombre de la bestia, que lo libera de la necesidad, que somete a la naturaleza y que lo eleva a la majestad del Creador. El trabajo no es un castigo, es riqueza; el trabajo no es una deshonra, es un honor; el trabajo no es una servidumbre, es la libertad (Garnier, 1848: 407).

Vincula cada una de estas concepciones del trabajo con la condición política y las aspiraciones de los trabajadores:

Cuando el trabajo era un castigo, el trabajador era un esclavo, y se rebeló por el derecho al descanso; cuando el trabajo es un freno, el trabajador es un asalariado, y se rebela por el derecho al trabajo; cuando el trabajo sea un derecho, el trabajador será un asociado y ya no se rebelará más. La esclavitud era el embrutecimiento del hombre, el salario es su explotación, la asociación será su emancipación (Garnier, 1848: 407).

Igual que Mathieu de la Drôme y Martin Bernard, basa parte de su argumentación en el lenguaje del Derecho natural. Explica que el paso al estado de civilización supone dejar atrás los cuatro derechos naturales de los habla Fourier, en favor de los derechos a la propiedad y al trabajo:

Al entrar en la sociedad en un mundo ocupado, dividido y registrado, el hombre cambia sus derechos naturales por derechos sociales.

¿Cuáles son los derechos sociales? El trabajo y la propiedad. Se ha dicho que el uno es la negación del otro; se trata de un grave error cometido por un solitario, explotado con mala fe por los enemigos del trabajo (Garnier, 1848: 408).

El solitario al que se refiere Pyat es sin duda Proudhon.²⁰⁹ En efecto, la frase de Proudhon en la que contraponen el derecho al trabajo con el derecho de propiedad había sido explotada por los conservadores durante el debate de septiembre: al tiempo que se referían a él como un lógico implacable, como el más consecuente de los socialistas, se servían de sus exageraciones y sus fórmulas provocadoras para presentar el derecho al trabajo como un peligro para el orden social.

Según Pyat, la universalización de la propiedad es una condición indispensable para que el pueblo pueda ser realmente libre y soberano. En cualquier caso, no pretende generalizarla por medios directos, sino solamente a través del reconocimiento del derecho al trabajo, al estilo de Considerant:

Si nosotros tenemos derecho a la ociosidad, dejemos que ellos tengan derecho al trabajo. Si nosotros podemos recoger la herencia de nuestros padres, dejemos que ellos ganen el pan de sus hijos (Garnier, 1848: 409-410).

Como es característico entre los miembros de la Montaña del 48, Pyat pretende eliminar el proletariado sin enfrentarse a los propietarios. No niega que existan las diferencias de clase, ni mucho menos, pero está convencido de que la República, a pesar de todo lo ocurrido desde junio, todavía pesa más que las mismas:

Francia es una República, es un hecho. Una República democrática, se ha votado. Un gobierno de todos y para todos, es lógico. Ha tomado como principio el lema ‘Libertad, igualdad, fraternidad’, está escrito en todas partes. Por lo tanto, la República debe asegurar a cada cual, sea propietario o proletario, en nombre de la libertad, el desarrollo de sus facultades; en nombre de la igualdad, la satisfacción de sus necesidades; en nombre de la fraternidad, el aliento para todos. Solamente así habrá realmente un pueblo de hombres libres, iguales y hermanos, un pueblo de ciudadanos (Garnier, 1848: 410).

²⁰⁹ A finales de noviembre, Pyat y Proudhon se enzarzan en una pelea en la Asamblea. Hay diferentes versiones de lo ocurrido, pero el principal motivo de la riña tiene que ver, seguramente, con los votos contrarios a la Montaña que Proudhon acumula desde septiembre. Pyat le habría dado una bofetada a Proudhon, quien habría respondido con un puñetazo. En los días sucesivos, habrían estado a punto de batirse en duelo.

Es necesario organizar el trabajo, afirma, y hay que hacerlo sin convertir al Estado en un industrial. Por un momento parecería estar criticando a quienes han malinterpretado la fórmula de Blanc, pero después parece sumarse él mismo al carro de críticos, al hablar de una supuesta “escuela gubernamental que quiere que el Estado haga todo y absorba todo” (Garnier, 1848: 411). El derecho al trabajo no es más que el derecho al crédito, dice después, en una referencia un poco superficial a las ideas de Proudhon.

En un momento de su discurso, Pyat menciona el párrafo VII del Preámbulo, del que no hemos hablado hasta ahora. En él se enumeran una serie de deberes de los ciudadanos hacia la República:

Los ciudadanos deben amar a la Patria, servir a la República, defenderla a costa de su vida, participar en las cargas del Estado en proporción a su fortuna; deben asegurarse, a través del trabajo, sus medios de existencia y, a través del ahorro, sus recursos para el futuro; deben contribuir al bien común ayudándose fraternalmente los unos a los otros, y al orden público observando las leyes morales y las leyes escritas que rigen en la sociedad, la familia y el individuo (Garnier, 1848: 9).

La principal controversia con este texto se había producido a propósito de los impuestos, imponiéndose finalmente la postura de quienes defendían la tributación proporcional frente a la progresiva.

Pyat no se refiere al párrafo en su conjunto, sino solamente a la frase en la que se menciona el deber de trabajar. Afirma al respecto:

El párrafo 7 del preámbulo de vuestra Constitución impone el trabajo a los ciudadanos como un deber; ¿cómo podemos imponer un deber sin reconocer un derecho? (Garnier, 1848: 416).

Como se recordará, Mathieu de la Drôme había utilizado el mismo argumento al inicio de su discurso del 11 de septiembre.

Se podrían señalar otras ideas en el discurso de Pyat, pero nos detendremos aquí. Interviene a continuación André Marius, capataz (*contre-maître*) *mécanicien* en los astilleros de Toulon y partidario de Cavaignac. Dice que el reconocimiento del derecho al trabajo propuesto por Pyat aumentaría la concentración de trabajadores en las grandes

ciudades. Todo indica que, para Marius, derecho al trabajo y talleres nacionales parisinos son cosas equivalentes:

Ciudadanos, creo que la República no debe dejar imponerse el trabajo como un derecho. Al hacerlo, crearía un peligro inmenso y permanente; se expondría a que los trabajadores dispersos por el suelo de Francia abandonasen sus talleres al primer pretexto, ya fuera debido a un salario insuficiente, ya fuera por una cuestión de amor propio, para dirigirse hacia la capital, o al menos hacia las principales ciudades industriales, que están ya repletas de población obrera (Garnier, 1848: 420).

Hace valer entonces su condición de trabajador manual, a fin de desacreditar al orador de la Montaña:

Pues bien, no es un patrón quien os habla, sino un trabajador que se ha pasado la vida trabajando y que os asegura que el trabajo raramente le falta a aquellos que lo buscan de forma seria. Cuando eso sucede, intervenir es un deber para el Estado, y su interés debe ser garantía de que lo le falte.

Es solamente con la ayuda de mis brazos que he conseguido elevar honorablemente a mi familia, así que tengo derecho a hablar así. Siempre que he tenido a mi lado a un camarada trabajador y ahorrador, nunca he visto que le haya faltado trabajo.

Por lo tanto, votaré para que el trabajo no se pueda exigir a la República como un derecho (Garnier, 1848: 421).

El tipógrafo Pelletier le responde. Solo hace falta echar un vistazo a la situación de París, afirma, para darse cuenta de que los trabajadores no trabajan no porque no quieran, sino porque no tienen faena. Tras lamentar que la discusión se haya llevado al terreno personal, relata su propia experiencia:

He sido obrero durante doce años en París. Estuve ocho meses sin poder encontrar trabajo. Después fui vendedor [*marchand*] de indianas, ayudante [*garçon*] de carnicero, vendedor de libros, auxiliar de venta [*commis marchand*] de vinos, cocinero, compositor tipográfico... (Garnier, 1848: 422)

Interviene a continuación Claude-Anthime Corbon, el principal redactor del periódico *L'Atelier*. Rechaza, igual que había hecho su periódico en 1844, el lema “derecho al trabajo”:

Esta fórmula significa demasiadas cosas para que yo la pueda aceptar, es decir, demasiadas cosas contrarias entre sí. Es totalmente inocente en boca de algunos, incluso en la del señor Pyat, a pesar de las palabras amargas, demasiado amargas, que ha pronunciado. Pero yo diría que, en otras bocas, la fórmula no tiene el mismo carácter de inocencia, no conduce a las mismas conclusiones (Garnier, 1848: 423).

Miembro de la Comisión, Corbon defiende la redacción del segundo proyecto. Dice que el párrafo VIII del Preámbulo reconoce el derecho a la asistencia. Y que el artículo 13 reconoce la asociación, que es el medio por el cual la clase obrera se puede elevar, con el tiempo, al nivel de las clases superiores. Pyat y los demás *montagnards*, afirma, defienden —por mucho que lo hagan con otras palabras— exactamente la misma idea.

Después interviene Dufaure, quien ya había participado en los debates de septiembre. Reprocha a Pyat el tono y la poca profundidad de su discurso. Finalmente, la enmienda se rechaza por 638 votos contra 86.

9. De la Constitución a Napoleón

El 4 de noviembre, recordemos, la Asamblea aprueba la Constitución de 1848. Igual que había sucedido en 1791 y 1793, el texto finalmente adoptado es más conservador que algunas de las propuestas presentadas. En lo relativo al derecho al trabajo, los cambios son notables con respecto al primer proyecto, y prácticamente inexistentes con respecto al segundo.

En el párrafo VIII se añade una mención a la “asistencia fraterna”, y se modifica ligeramente la redacción de la última frase:

VIII. La República debe proteger al ciudadano en su persona, su familia, su religión, su propiedad, su trabajo, y poner al alcance de cada cual la instrucción indispensable para todos los hombres; debe asegurar, mediante una asistencia fraterna, la existencia de los ciudadanos necesitados, sea procurándoles trabajo dentro de los límites de sus recursos, sea proporcionando asistencia, en ausencia de la familia, a aquellos que no están en condiciones de trabajar.

Tras una genérica mención a los deberes de protección de la República respecto a sus ciudadanos, se reconocen dos deberes de forma más específica: a la educación básica y a la existencia, este último dirigido exclusivamente a los ciudadanos necesitados. Esta

obligación del Estado hacia los caídos en desgracia se realiza, como ya es familiar para nosotros, a través de dos vías distintas: trabajo —dentro de los límites de los recursos del Estado— para los válidos, asistencia para los inválidos y los ancianos.

En el artículo 13 se incluye en la lista a las “instituciones agrícolas”:

La Constitución garantiza a los ciudadanos la libertad de trabajo y de industria. La sociedad favorece y fomenta el desarrollo del trabajo mediante la enseñanza primaria gratuita, la formación profesional, la igualdad en las relaciones entre el patrón y el obrero, las instituciones de ahorro y de crédito, las instituciones agrícolas, las asociaciones voluntarias y el establecimiento por parte del Estado, de los departamentos y de los municipios de obras públicas para emplear a los trabajadores desocupados; proporciona asistencia a los niños abandonados, a los inválidos y a los ancianos sin recursos a quienes sus familias no puedan socorrer.

Este artículo se divide en dos partes. La primera reconoce la libertad de trabajo. La segunda distingue entre dos tipos de acciones diferentes: la primera dirigida a los válidos, la segunda a los inválidos. Por un lado, se enumeran una serie de medidas destinadas a favorecer el desarrollo del trabajo: educación, igualdad ante los tribunales laborales, seguros mutuos (en los oficios urbanos y en el campo), derecho de asociación y obras públicas. Por otro lado, se establece el derecho a la asistencia para aquellos que, por incapacidad o por edad, no están en grado de trabajar. Esta asistencia a los inválidos se reconoce de una forma especialmente restrictiva: no se menciona la palabra ‘derecho’, condicionándose el deber del Estado a la ausencia de asistencia privada.

El 10 de diciembre se elige al presidente de la República por sufragio universal. Hay cinco candidatos principales: Lamartine, Cavaignac, Bonaparte, Ledru-Rollin y Raspail. Lamartine, muy popular al inicio de la Revolución, está demasiado involucrado en las decisiones del Gobierno provisional como para representar los nuevos intereses de los republicanos burgueses. El general Cavaignac, al frente de la represión de junio, y presidente, desde entonces, del poder ejecutivo, encarna a la perfección el giro reaccionario de estos republicanos burgueses: su viraje de la fraternidad lírica de Lamartine a los cañones republicanos combatiendo a los trabajadores. Luis Napoleón Bonaparte está apoyado por el Partido del Orden. Es un candidato de consenso entre legitimistas y orleanistas, que no se fían del republicanismo de Cavaignac, y tampoco tienen la fuerza suficiente como para presentar un candidato propio. Thiers lo ve como

un personaje fácilmente controlable, a lo que se suma otra ventaja: la gran popularidad que le da, especialmente en provincias, ser el portador del nombre del emperador. Ledru-Rollin es el candidato de la Montaña y, en ausencia de Louis Blanc, la única figura que encarna la esperanza de una República distinta a la del verdugo Cavaignac. Raspail, líder socialista detenido el 15 de mayo junto a Blanqui y Barbès, está al frente de una candidatura de protesta. Los socialistas —aunque no solo ellos— están en contra de la elección directa del presidente de la República, y presentan candidato propio por este motivo (Hayat, 2014b: 869-903).

Los azules apoyando a Cavaignac. Los blancos escondidos detrás de Bonaparte. Los rojos organizándose en torno a Ledru-Rollin. Lamartine, solo, envuelto en la tricolor. Y los socialistas al margen, ya, del juego institucional.

Napoleón sale elegido con una amplísima diferencia. Obtiene casi el 75 % de los votos, frente al 20 % de Cavaignac, el 5% de Ledru-Rollin y la participación testimonial de los otros dos candidatos. Para las masas populares urbanas, el voto sirve como venganza por la masacre de junio. Para los campesinos, como un ajuste de cuentas ante la subida de impuestos. En ambos casos, se trata de una invectiva directa contra la República. Se inicia así un período que, sin negar lo que sin duda tiene de aprendizaje de las instituciones y las formas de hacer republicanas (Agulhon, 2002), se distingue ya, de forma clara, del espíritu de la Revolución de febrero. La República azul, que no quiso ser roja —ni morada siquiera—, se encuentra ahora con la oposición interna de las fuerzas del pasado. Con el paso de los meses, sin embargo, quedará claro que ni azules ni blancos están en grado de controlar al sobrino del gran general. Poco a poco, el imperio de Napoleón III empezará a vislumbrarse en el horizonte.

10. Marx y el derecho al trabajo

10.1. La tragedia y la farsa

El 18 de brumario de Luis Bonaparte (1852) se abre con estas conocidas palabras:

Hegel dice en alguna parte que todos los hechos y personajes de gran importancia en la historia del mundo aparecen, por así decirlo, dos veces.

Olvidó añadir: la primera vez como tragedia, la segunda como farsa (Marx, 1979 [1852], 11: 103).

La historia se repite: lo que fue tragedia, vuelve a aparecer como farsa. Pocas frases de Marx habrán sido tan repetidas como esta. Se suele prestar menos atención, sin embargo, a la forma en la que continúa el párrafo:

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 18 de brumario! (Marx, 1979 [1852], 11: 103).

La comparación entre los dos Napoleones y los dos 18 de brumario es la más evidente, pero también la menos interesante para nosotros. Napoleón I, el gran conquistador, y Napoleón III, su mediocre sobrino. El 9 de noviembre de 1799, golpe de Estado por excelencia, y su repetición el 2 de diciembre de 1851. En lo que sigue nos vamos a fijar en el resto de comparaciones, que no están escogidas al azar.

Antes que nada, hay que decir que el párrafo es más de Engels que de Marx. Le escribe, en una carta del 3 de diciembre de 1851:

Pero, después de lo que vimos ayer, no se puede contar con el *peuple*, y realmente parece como si el viejo Hegel, disfrazado de Espíritu del mundo²¹⁰ estuviera dirigiendo la historia desde la tumba y haciendo, con la mayor conciencia, que todo sea recreado dos veces, la primera como gran tragedia y la segunda como podrida farsa, Caussidière por Danton, L. Blanc por Robespierre, Barthélemy por Saint-Just, Flocon por Carnot, y el tonto junto con la primera docena disponible de tenientes endeudados por el pequeño cabo y su banda de mariscales. Parece que el 18 de brumario ya está sobre nosotros (Engels, 1982 [1851], 38: 505).

La comparación de Emmanuel Barthélemy con Saint-Just y la de Flocon con Lazare Carnot desaparecen en el texto de Marx, seguramente debido a que se trata de personajes menos conocidos, o quizás porque las comparaciones no acaban de cuadrar del todo.

²¹⁰ Engels se refiere al *Weltgeist* de Hegel, que a veces se traduce como Espíritu universal.

Hay que alegrarse especialmente, creo, de la primera desaparición: la guillotina de Saint-Just por la pistola de Barthélemy, el gobierno a través del Terror por el terrorismo contra el gobierno. Hay que alegrarse, digo, porque el segundo no es una versión desmejorada del primero, sino un tipo de personaje diferente. Un pistolero, no un dirigente revolucionario.

Ferdinand Flocon, el republicano de *La Réforme* que se va acercando progresivamente a Cavaignac, sería la copia de Lazare Carnot, que pasa de ser un destacado militar durante la Convención *montagnarde* a participar en la caída de Robespierre. Esta vez la comparación es entre traidores. En defensa de Flocon hay que señalar que, si bien vota a favor de otorgar plenos poderes a Cavaignac —paso previo a la represión de junio—, no lo es menos que después pide la amnistía para los insurgentes detenidos y desterrados.

Las comparaciones que Marx conserva son la de Caussidière con Danton y la de Blanc con Robespierre, a las que añade la analogía entre la Montaña de 1848 y la de 1793.

Caussidière, “hombre de miembros hercúleos, cuello de toro y talla gigantesca”, según Blanc, es la viva imagen de Danton, a veces llamado “el atleta de la Revolución”. La “elocuencia abrupta y fantástica” del primero, “llena de citas cuestionables y expresiones vulgares, pero abundante, calurosa, con giros sorprendentes, que conducían a la meta a través de una aparente confusión” (Blanc, 1880, 1: 294), recuerda al discurso áspero, brusco y resonante del segundo. El nombre de ambos se ha asociado —no entro en si de forma justa o injusta— a una suerte de doble juego entre los bandos enfrentados en sus respectivas revoluciones.

Llegamos, en fin, a la comparación que nos interesa, la que Marx y Engels establecen entre Louis Blanc y Robespierre. Los parecidos van más allá de la baja estatura de ambos —especialmente baja en el caso de Blanc—. Robespierre es la gran cabeza de 1793, Blanc la de 1848. Ambos tienen una capacidad sorprendente para pensar su tiempo, haciéndolo además desde la primera línea de la política. Ambos pretenden canalizar las demandas de los movimientos populares por vías institucionales. Ambos llevan a cabo una interpretación progresista y lúcida de los textos jurídicos vigentes. Ambos son el enemigo a batir para quienes no están dispuestos a llevar la Revolución

más allá de ciertos límites. El castigo de Robespierre, la guillotina, es sin duda más trágico que el exilio de Blanc.

Nos queda todavía una última comparación: la que Marx establece entre las dos Montañas. Se puede interpretar esta analogía como un simple refuerzo de las anteriores. Caussidière y Blanc serían los imitadores groseros de los *montagnards* Danton y Robespierre. Sin embargo, me parece más adecuado entender que —aunque se superpone parcialmente a las anteriores— esta tercera comparación tiene también una extensión independiente.

Desde el inicio mismo de la Revolución del 48 hay un culto evidente a los *montagnards* del 93 por parte de los republicanos vinculados a *La Réforme*. Caussidière, sin ir más lejos, cuando crea Guardia popular y la divide en cuatro compañías, llama a dos de ellas la *montagnarde* y la compañía de Saint-Just. De todas formas, en sentido estricto, al inicio de la Revolución, en la medida en que no hay parlamento, no hay tampoco Montaña. La Montaña del 48 nace con la constitución de la Asamblea en mayo, y se organiza, sobre todo, de cara a las elecciones presidenciales de diciembre. Se construye, como ya hemos dicho, en torno a Ledru-Rollin, una vez que Blanc está ya en el exilio. Si Robespierre es la figura más destacada de la Montaña de 1793, es Ledru-Rollin, y no Blanc, el líder de su burda copia en el 48.

En resumen: en la Revolución de 1848, Louis Blanc juega un papel similar —según Marx, en una versión desmejorada— al que Robespierre interpreta en la Revolución Francesa. Eso no quiere decir, sin embargo, que los errores de la Montaña de 1848 sean los errores de Blanc. Sus faltas, que ya hemos señalado a propósito del Luxemburgo, se producen durante el Gobierno provisional, y son anteriores, por lo tanto, a que se constituya la Montaña.

Al explicitar los términos de la comparación de Marx, mi intención no ha sido hacer de ella una simple cuestión de nombres. Lo que le interesa a Marx, y lo que debe interesarnos a nosotros, es la forma en que la repetición de personajes y de acontecimientos puede ayudar a entender mejor las circunstancias que rodean el 48. En lo que a nuestra historia se refiere, las similitudes entre Robespierre y Blanc,

habitualmente ocultadas, me parece que arrojan luz sobre el programa político al que se asocia entonces el derecho al trabajo.

Las figuras de Robespierre y de Blanc representan, en el 73 y en el 48, la conjunción entre una práctica y una teoría revolucionarias, vinculada la primera a los movimientos populares, basada la segunda en principios de justicia universal, aunque reelaborada al calor de los acontecimientos concretos. La teoría de Robespierre es la filosofía de los derechos del hombre y del ciudadano. La de Blanc, el socialismo, conjugado con la herencia de la Revolución Francesa. En esto, no hay lucidez, por un lado, y mera repetición, por el otro: ambos están a la altura de su tiempo.²¹¹

Como decíamos, además de entender su época, ambos participan activamente en ella. Y es aquí donde aparecen las diferencias. Robespierre ejerce una influencia constante a lo largo de toda la Revolución y, durante un breve y trágico período, contribuye decisivamente a la unión entre el movimiento *sans-culotte* y las instituciones. Blanc, en cambio, convencido de que la llegada de la República es un momento propicio para que las instituciones favorezcan la organización autónoma de los trabajadores, es dejado de lado —desde el principio— por sus compañeros republicanos en el gobierno. La unión entre los gobernantes y el movimiento popular se produce, pero en un cuarto trasero, llamado Palacio del Luxemburgo.

Este es, con sus errores y sus aciertos, el papel histórico de Blanc, aunque no siempre le haya sido reconocido. En efecto, se ha dicho muchas veces que Blanqui es, por mediación de Babeuf y Buonarroti, el heredero de los revolucionarios del 93. Esto ha llevado, en el mejor de los casos, a conservar el vínculo entre *montagnards* y socialistas decimonónicos, pero ocultando la influencia de Blanc entre los segundos. En el peor, a rechazar la herencia de Robespierre, en favor de los hébertistas, y a ligar el nombre de Babeuf a estos últimos —ocultando lo mucho que este tiene de continuador de las ideas *montagnards*—. Blanqui sería, según ambas interpretaciones, el más genuino

²¹¹ Sobre el vínculo entre Robespierre y Blanc, véase Jacouty (2003: 103-125). Sobre la influencia del republicanismo de Blanc en el joven Marx, véase Bernstein (1939: 333), Gregory (1983: 169-173), Takakusagi (2006: 180-192).

representante, a mediados del XIX, de la tradición democrática que viene de la Revolución Francesa.

Sin embargo, Blanqui, antiguo saint-simoniano, no conoce a Robespierre sino a través de la inventiva de Lamartine. Como explica Albert Mathiez, es él quien más contribuye, después de 1848, a que los socialistas pasen de admirar a Robespierre a despreciarlo (Mathiez, 1928: 306). Para los blanquistas de 1871, los hébertistas, y no los *montagnards*, son el modelo a imitar. Blanqui no solo rechaza a Maximilien, sino también al propio Graco. En una entrevista en *The Times*, el 28 de abril de 1879, niega explícitamente ser discípulo de Babeuf (citado en Bernstein, 1971: 45). La estrategia de la Conjunción de los Iguales, recuérdese, consiste fundamentalmente en la agitación de masas, y su objetivo es recuperar la Constitución de 1793. La de Blanqui es la insurrección de una minoría, y la meta perseguida nunca acaba de estar del todo clara.

Blanqui es sin duda un revolucionario; está incluso muy versado en la técnica de las insurrecciones, y paga valientemente con su persona. Sin embargo, a pesar de sus ataques ardientes contra los ricos y las sanguijuelas del pueblo, no posee ningún programa constructivo. Aparte de la toma violenta del poder, no tiene nada que proponer. Todos los problemas económicos le son ajenos (Mathiez, 1928: 319).

Blanqui hace del anticlericalismo, dice Mathiez, el alfa y omega de la política democrática, sin preocuparse de si esa es la opinión mayoritaria entre las clases populares. Deja en un segundo plano, además, las preocupaciones cotidianas del pueblo, tanto en su interpretación de la Revolución Francesa como en sus actuaciones políticas.

En definitiva: Blanqui no es un continuador de los *montagnards* del 93; tampoco lo es, en consecuencia, de los iguales del 96. Eso no quiere decir que los herederos de ambos no existieran en el 48. Agrupados inicialmente en torno al socialismo jacobino de Blanc y a las corporaciones de trabajadores del Luxemburgo, pronto se verán desplazados, sin embargo, por unos continuadores más superficiales, preocupados de reproducir la forma, y no tanto el fondo, de la Convención *montagnarde*.

10.2. De la fórmula torpemente enunciada a la apropiación de los medios de producción

En *Las luchas de clases en Francia de 1848 a 1850* (1850), Marx dedica un conocido párrafo al derecho al trabajo:

El primer proyecto de Constitución, redactado antes de las jornadas de junio, contenía todavía el '*droit au travail*', el derecho al trabajo, la primera fórmula, torpemente enunciada, en la que se resumen las reivindicaciones revolucionarias del proletariado. Se transformó en el *droit à l'assistance*, en el derecho a la asistencia pública, ¿y qué Estado moderno no alimenta a sus pobres de una forma u otra? El derecho al trabajo es, en el sentido burgués, un absurdo, un triste y piadoso deseo. Pero detrás del derecho al trabajo está el poder sobre el capital; detrás del poder sobre el capital, la apropiación de los medios de producción, su subordinación a la clase obrera asociada y, por lo tanto, la abolición del trabajo asalariado, del capital y de sus relaciones mutuas. Detrás del '*derecho al trabajo*' estaba la insurrección de junio. La Asamblea constituyente, que de hecho había colocado al proletariado revolucionario *hors la loi*, fuera de la ley, tenía que eliminar, por principio, la fórmula del *proletariado* de la Constitución, ley de leyes; tenía que lanzar su anatema contra el '*derecho al trabajo*' (Marx, 1978 [1850], 10: 77-78).

Más allá de si el derecho al trabajo es o no la fórmula en la que se resumen las reivindicaciones de los trabajadores en el 48, lo más interesante de la cita de Marx es la clarividencia con la que ve, y con la que explica, la influencia que tienen los hechos en el sentido que se le otorga a las ideas. Cuando las clases sociales, en medio del éxtasis revolucionario, estaban todavía mezcladas, se podía sostener un derecho al trabajo de mínimos, un derecho al trabajo entendido como mera ayuda a los pobres. Después de las jornadas de junio, cuando se hace evidente la distancia que separa a burgueses y proletarios, las ambigüedades teóricas ya no gozan de las simpatías de nadie. Incluir el derecho al trabajo en la Constitución se vuelve entonces imposible: sería tanto como renunciar jurídicamente a una victoria ya obtenida en las calles.

Ahora bien, si dirigimos la mira detrás del derecho al trabajo, ¿qué es lo que vemos? Podemos reconocer una aspiración, dice Marx, que está todavía poco perfilada. Esta aspiración consiste en anteponer los derechos del trabajo a los del capital; es decir, en modificar la forma capitalista de organizar la producción, aboliendo, en particular, la propiedad privada de los medios de producción. Solamente suprimiendo este tipo

particular de propiedad, viene a decir Marx, será posible la existencia de una sociedad capaz de soportar el derecho al trabajo.

Estas reflexiones en torno al *droit au travail* son un jalón importante en el desarrollo teórico de Marx. Como explica Engels en el prólogo de 1895 a *Las luchas de clases en Francia*:

Lo que da a esta obra una significación especial es el hecho de que en ella se proclama, por primera vez, la fórmula con la que, de común acuerdo, los partidos obreros de todos los países del mundo resumen brevemente su demanda con respecto a la transformación económica: la apropiación de los medios de producción por la sociedad. En el capítulo segundo, a propósito del ‘derecho al trabajo’, que es descrito como la ‘primera fórmula, torpemente enunciada, en la que se resumen las reivindicaciones revolucionarias del proletariado’, se dice: ‘Pero detrás del derecho al trabajo está el poder sobre el capital; detrás del poder sobre el capital, la *apropiación de los medios de producción*, su subordinación a la clase obrera asociada y, por lo tanto, la abolición del trabajo asalariado, del capital y de sus relaciones mutuas’. Por lo tanto, aquí se formula, por primera vez, la tesis por la que el socialismo obrero moderno se distingue claramente tanto de las diferentes formas de socialismo feudal, burgués, pequeñoburgués, etc., como de la confusa comunidad de bienes del comunismo utópico y del comunismo obrero primitivo o espontáneo [*naturwüchsigen*]. Es cierto que, más tarde, Marx hizo extensiva esta fórmula a la apropiación de los medios de cambio, pero esta ampliación, que además era evidente después del *Manifiesto Comunista*, simplemente expresa un corolario de la tesis principal (Engels, 1990 [1895], 27: 508-509).

En el *Manifiesto Comunista* (1848), en efecto, Marx y Engels emplean la expresión “medios de producción y de cambio” en prácticamente todas las apariciones de esta expresión, que son varias. Ese es el motivo de que Engels diga que los “medios de producción” de los que habla Marx dos años más tarde incluyen, implícitamente, también a los medios de cambio.

Pero lo más interesante para nosotros es lo que Engels dice al principio de la cita: la idea de que el objetivo del socialismo es la apropiación social de los medios de producción y de cambio la formula Marx, por primera vez, en 1850, a propósito de su reflexión en torno al derecho al trabajo.

Es una idea que no aparece, así expresada, en el *Manifiesto Comunista*. Allí se dice que el carácter distintivo del comunismo no es la abolición de la propiedad en general, sino

“la abolición de la propiedad burguesa”: esa forma de propiedad que se nutre de la explotación del trabajo asalariado, y que solo puede crecer a condición de engendrar nuevo trabajo asalariado. Se habla también de transformar el capital en propiedad común, de forma que pertenezca a todos los miembros de la sociedad. Pero no se usa la expresión “apropiación de los medios de producción”. Y es que el *Manifiesto* sigue estando, en muchos aspectos, muy impregnado del lenguaje del socialismo de la época, a pesar de que uno de sus objetivos principales sea justamente marcar distancias con respecto al mismo.

Se puede decir, pues, que la crítica del derecho al trabajo, la explicación de por qué es una expresión torpe e imprecisa, favorece el desarrollo o la clarificación de la propia teoría marxiana. Es uno de los puntos de apoyo que usa Marx para saltar por encima del socialismo de su tiempo. Salto largo, sin duda, que le llevará a bracear a contracorriente por las aguas de la economía política.

Blanc, heredero de Robespierre, hace una interpretación socialista y jacobina del derecho al trabajo en el 48. Su objetivo es poner la República al servicio del socialismo. Marx, al reflexionar sobre la falta de precisión del derecho al trabajo, es capaz de ver, detrás de él, al gigante silencioso que impide su realización si no es como un mero deseo piadoso. Es capaz de ver a este coloso, y de describirlo mejor que nadie hasta la fecha. Recogiendo el guante de sus predecesores, pondrá la ciencia —la *Wissenschaft* de Hegel y la *science* de la economía política— al servicio del socialismo.

10.3. El derecho a la pereza

En 1880, en los números 23-29 del periódico *L'Égalité* (23 y 30 de junio; 7, 14, 21 y 28 de julio; 4 de agosto), el marxista Paul Lafargue publica una serie de artículos bajo el título “Le droit à la paresse. Réfutation du ‘droit au travail’ de 1848”. En 1883 son publicados conjuntamente como panfleto.²¹²

²¹² En castellano, véase la edición de Diego Guerrero: Lafargue (2015).

A pesar de su título, este pequeño escrito es, básicamente, una crítica a la tesis de la “utilidad de la pobreza”, defendida de un modo u otro por una parte importante de la teoría económica desde el siglo XVII en adelante. Estos economistas parten del presupuesto de que los trabajadores solamente prefieren el trabajo al ocio si están apremiados por la necesidad. Siendo la coerción del hambre la única motivación de los pobres para trabajar, el salario —afirman— debe mantenerse en el estricto nivel de subsistencia. Si los salarios se sitúan por encima de este nivel, triunfa la predilección por el ocio y las clases populares caen irremediablemente en el vicio y la ruina moral.

Los economistas y políticos conservadores del XIX suelen complementar esta tesis con exhortaciones más o menos directas a los trabajadores —recuérdese el discurso de Thiers—, animándoles a que cumplan con su deber de trabajar. Si se lee con atención, se aprecia de forma clara que el panfleto de Lafargue es —además de una denuncia de las miserias ligadas al trabajo fabril— una crítica a este tipo de discursos:

La moral capitalista, lamentable parodia de la moral cristiana, lanza anatemas contra la carne del trabajador; su ideal consiste en reducir al mínimo las necesidades del productor, en suprimir sus placeres y sus pasiones, en condenarle al rol de máquina que realiza un trabajo sin tregua ni piedad (Lafargue, 1883: V).

Afirma Lafargue, parafraseando a los sacerdotes del dogma del trabajo, que sermonean día y noche con el deber de trabajar:

Trabajad, trabajad noche y día; trabajando hacéis que crezca vuestra miseria, y vuestra miseria nos dispensa de tener que imponeros el trabajo a través de la fuerza de la ley. La imposición legal del trabajo ‘es demasiado penosa, exige demasiada violencia y hace demasiado ruido; el hambre, por el contrario, no es solamente una presión pacífica, silenciosa, incesante, sino que siendo el móvil más natural del trabajo y de la industria, provoca también los esfuerzos más vigorosos’ (Lafargue, 1883: 20).

La principal novedad del texto de Lafargue está en que afirma, insistiendo en ello repetidamente, que esta moral de la privación y el sacrificio, que responde a los intereses de la burguesía, ha sido aceptada e interiorizada por los propios trabajadores. En este punto, el texto tiene mucho de sátira y de provocación. Lafargue, con un tono chistoso y cayendo en alguna que otra exageración, interpela directamente a los trabajadores. Ya no es solo que los burgueses, afirma, hagan uso del hambre como

forma de motivación laboral. Ahora, además, son los propios obreros, hambrientos y demacrados, quienes —en lugar de protestar— golpean las puertas de los talleres, con el ansia de ver colmada su laboriosa pasión. Se ha apoderado de las clases trabajadoras una extraña locura, el amor al trabajo, que lleva hasta el agotamiento las fuerzas vitales del individuo y de su prole.²¹³

Los proletarios, entregados en cuerpo y alma al vicio del trabajo, han generado con ello crisis de sobreproducción, afirma finalmente Lafargue. Estas solamente pueden retrasarse expandiendo los mercados, por un lado, y fomentando el exceso y la glotonería entre las clases improductivas, por el otro:

Ante esta doble locura de los trabajadores, matarse trabajando en exceso y vegetar en la abstinencia, el gran problema de la producción capitalista no es ya el de encontrar productores y multiplicar sus fuerzas, sino el de descubrir consumidores, el de excitar sus apetitos y el de crearles otros artificiales (Lafargue, 1883: 35).

El panfleto de Lafargue, que es una incitación a la rebeldía o, si se quiere, una crítica al servilismo y la mansedumbre de esos a quienes Nietzsche llama camellos, debe entenderse en el contexto de los debates y las luchas que se están produciendo entonces en el seno del socialismo francés. En 1878, se crea en Lyon la *Fédération du parti des travailleurs socialistes de France* (FPTSF). En 1881 se produce una primera escisión, cuando los blanquistas de Édouard Vaillant fundan el Comité Revolucionario Central (CRC). En cualquier caso, la crisis más importante no llega hasta septiembre de 1882. En el Congreso de Saint-Étienne, los “posibilistas” de Paul Brousse se enfrentan a los marxistas, liderados por Jules Guesde, y entre los que se encuentra Paul Lafargue. Estos últimos fundan entonces el *Parti ouvrier français* (POF). Simplificando, los posibilistas

²¹³ Aunque, afortunadamente, hay todavía una excepción entre las naciones civilizadas: “Para el español, en quien el animal primitivo no está atrofiado, el trabajo es la peor de las esclavitudes” (Lafargue, 1883: 10). De todas formas, incluso entre los españoles hay una excepción que escapa a la regla. Lafargue hace una lista de los pueblos para los cuales el trabajo es una necesidad orgánica, situando a los gallegos (España) junto con los auverneses (Francia), los escoceses (Islas Británicas), los pomeranos (Alemania) y los chinos (Asia). En todos ellos está generalizada la actitud propia de los “campesinos propietarios y pequeños burgueses, encorvados los unos sobre sus tierras, conchabados los otros en sus tiendas, se mueven como el topo en su galería subterránea, sin enderezarse nunca para disfrutar contemplando la naturaleza” (Lafargue, 1883: 11).

optan por una estrategia reformista, mientras que los marxistas son partidarios de la vía revolucionaria.²¹⁴

Esta es, en resumidas cuentas, la idea central del folleto de Lafargue: una crítica a la interiorización del deber de trabajar por parte de los trabajadores, a la que se opone una llamada al espíritu revolucionario. A la luz de todo lo dicho en este capítulo, sorprende que esto se presente como una refutación o una crítica del “derecho al trabajo”. Sorprende, sobre todo, que Lafargue no distinga entre la interpretación *montagnarde* del mismo y su interpretación socialista, de la que Louis Blanc es el principal exponente. ¿Acaso no es Blanc, defensor del derecho al trabajo en el 48, uno de los críticos más sagaces de la perorata de Thiers sobre el deber de trabajar? ¿Acaso no critica, siguiendo a Sismondi, las miserias causadas por la competencia y la sobreproducción, entendiendo el derecho al trabajo como una alternativa a las mismas?

La parte propositiva del panfleto es, en efecto, muy significativa del desconocimiento, entre los socialistas de finales del XIX, de los debates del 48 y, por extensión, del discurso republicano de la Revolución Francesa. El proletariado tiene que reclamar, dice Lafargue, el derecho a la pereza, que es completamente distinto de los derechos del hombre, calificados ahora como burgueses:

Es preciso que retorne a sus instintos naturales, que proclame los *Derechos de la pereza*, mil veces más nobles y sagrados que los tísicos *Derechos del hombre*, elaborados minuciosamente por los abogados metafísicos de la revolución burguesa (Lafargue, 1883: 25).

Si Fourier, en 1808, reprochaba a los defensores de los *Derechos del hombre* el haberse olvidado del *Derecho al trabajo*, Lafargue hace lo propio, en 1880, con el *Derecho a la pereza*. Añade, más adelante:

²¹⁴ Marx, que en 1882 pasa un tiempo en casa de los Lafargue, conoce de primera mano las posiciones de ambas partes. El 30 de septiembre le escribe a Engels, diciendo que ambos habían hecho méritos para arruinar su estancia en Francia (Marx, 1992 [1882], 46: 339). El 2-3 de noviembre, Engels le escribe a Bernstein: “Ahora bien, lo que en Francia se conoce como ‘marxismo’ es, en efecto, un producto realmente peculiar, tanto es así que Marx le dijo una vez a Lafargue: ‘*Ce qu’il y a de certain c’est que moi, je ne suis pas Marxiste*’” (Engels, 1992 [1882], 46: 356).

Si, arrancando de su corazón el vicio que la domina y envilece su naturaleza, la clase obrera se levanta con su fuerza terrible, no para reclamar los *Derechos del hombre*, que no son más que los derechos de la explotación capitalista, ni para reclamar el *Derecho al trabajo*, que no es más que el derecho a la miseria, sino para forjar una ley de hierro que prohíba a todo hombre trabajar más de tres horas al día, la Tierra, la vieja Tierra, estremeciéndose de alegría, sentiría agitarse en ella un nuevo universo... Pero, ¿cómo pedir a un proletariado corrompido por la moral capitalista que adopte una resolución viril? (Lafargue, 1883: 48-49).

De la misma manera que los derechos del hombre son formulados por la burguesía para encubrir la explotación que ejercen sobre el proletariado, el derecho al trabajo es el absurdo derecho que los trabajadores reclaman a ser explotados, generando con ello crisis de sobreproducción, desempleo y miseria. El derecho al trabajo es, para Lafargue, el derecho a integrarse en la forma capitalista de organizar la producción. Está ya completamente olvidado el discurso de aquellos que, en el 48, ligaron este derecho a un ambicioso proyecto de transformación social, encaminado al libre desarrollo de las facultades de cada uno, y a la plena satisfacción de sus necesidades.

Conclusiones

Conclusiones

Estas conclusiones se dividen en dos partes. En la lista que sigue, resumo las principales aportaciones de la tesis en tanto que investigación histórica sobre los orígenes del derecho al trabajo. Señalo después, desde un punto de vista más general, el tipo de problemas que esta historia plantea para la comprensión del contenido y el sentido de los derechos humanos en la actualidad.

(1) El derecho a trabajar de Turgot es la pretensión de extender la libertad de trabajo, frente a las trabas impuestas a la producción por la diversidad de normas del Antiguo Régimen. Forma parte de un proyecto más amplio de liberalización de los mercados; es indisociable, además, de una literatura económica que ve en el trabajo un instrumento precioso para aumentar la riqueza de la nación.

(2) La progresiva radicalización de la Revolución Francesa, desde la Asamblea constituyente hasta la Convención, puede entenderse como un ascenso a la Montaña de los derechos del hombre y del ciudadano.

(3) Robespierre es el gran teórico de este ascenso. Su proyecto político, que puede resumirse en la fórmula “economía política popular”, se basa en la limitación de las grandes concentraciones de propiedad, a fin de garantizar a todos el derecho natural a la existencia. Este proyecto, aplicado parcialmente entre 1793 y 1794, es interrumpido con la reacción de Termidor.

(4) Las élites revolucionarias defienden los derechos del hombre y del ciudadano frente al Antiguo Régimen, pero entienden que su plena realización no implica su extensión a la esfera económica. La igualdad de todos ante la ley debe ser la garantía de que todos puedan —por medio de su trabajo— aumentar sus propiedades y ascender en la escala social.

(5) Estas élites promueven la libertad de trabajo y justifican las desigualdades de propiedad, que entienden como el resultado de dicha libertad. A su vez, son generalmente partidarias del establecimiento de un sistema público de asistencia: a través del trabajo, para los válidos; “gratis”, para los inválidos.

(6) El Código civil, y la sociedad napoleónica en general, civilizan la esfera doméstica, pero al mismo tiempo renuncian a ligar esta civilización a la ciudad. Los derechos civiles quedan ligados a la categoría de persona, que es independiente de la de ciudadano. Se crea así una sociedad civil sub-política, regida por el afán individual de lucro y la búsqueda de bienestar para la propia familia. En ella, hay quienes tienen una base sobre la que prosperar: los campesinos —que han accedido a la propiedad de la tierra durante la Revolución— y, sobre todo, los burgueses —que son los máximos beneficiarios de una época de crecimiento y prosperidad—. Sin embargo, al mismo tiempo, la extensión del libre mercado crea nuevas servidumbres: en lugar de permitir el progresivo acceso a la propiedad, genera un creciente grado de desposesión entre amplias capas de la población. Se incumple esa promesa que, en 1789, vinculaba el trabajo con la propiedad, y la propiedad con la ciudadanía.

(7) El Código civil regula el trabajo de forma escueta. Introduce un cambio importante en el contrato de arrendamiento de obra e industria, resultado de entender que el trabajo es una propiedad como otra cualquiera. Conserva, a pesar de ello, la distinción entre el trabajo de los artesanos y los servicios de los domésticos.

(8) Durante la Revolución Francesa, y también en el siglo XIX, la promoción de la libertad económica va de la mano de la represión a las coaliciones de trabajadores. Si en la Revolución estas asociaciones se persiguen por motivos políticos, en la sociedad decimonónica se entienden como delitos contra la propiedad.

(9) En Francia, existe una considerable continuidad entre 1789 y 1848 en todo lo que tiene que ver con el mundo del trabajo, desde las condiciones laborales hasta las formas de organización de los trabajadores.

(10) Más allá de una aparición aislada en un manuscrito de Babeuf, Fourier es el introductor del lema ‘derecho al trabajo’. Lo entiende como el equivalente a los derechos naturales a la caza, la pesca, la recolección y el pastoreo. De todas formas, su utilización del lenguaje del Derecho natural difiere del de la Revolución Francesa. Los pobres, afirma, no aspiran a ser tratados como los ricos. Aceptan su condición subordinada, siempre que se les garantice poder ganarse el pan a través del trabajo. En la civilización, ni tan siquiera este derecho puede serles concedido: prueba de que es

necesario avanzar hacia un nuevo orden industrial y social. En esta sociedad, llamada Armonía, el trabajo no conserva nada del carácter repulsivo que tiene en civilización, convirtiéndose en un placer. Deja de ser un deber, para parecerse al juego. Todos pueden trabajar y trabajan, y todos quieren hacerlo, recibiendo a cambio un mínimo repartido igualitariamente y un máximo en función de sus capacidades.

(11) La Revolución de 1830, a pesar de traicionar sus promesas, crea un clima político que favorece la aparición de organizaciones y discursos que recuerdan a los de la Revolución Francesa.

(12) A medida que avanza la Monarquía de julio, los partidarios de la República entran en contacto con los trabajadores. El comunismo es hijo de este vínculo entre republicanismo y movimiento obrero. Hacia la misma época, se empieza a hablar de socialismo. El término se usa inicialmente para hacer referencia a las teorías de Saint-Simon, Fourier y Owen. Tiene, por ahora, un fuerte aroma apolítico. En 1843, surge el diario *La Réforme*, cuyo republicanismo social se distingue del republicanismo burgués de *Le National*.

(13) Louis Blanc es el principal representante del ala izquierda de *La Réforme*. Su socialismo republicano o jacobino entiende la reforma política como un medio para una profunda social. De acuerdo con su teoría, el Estado, una vez democratizado, puede servir como instrumento para financiar y apoyar la creación de talleres sociales. Estas cooperativas de producción irán absorbiendo paulatinamente a los talleres convencionales, sustituyendo la competencia por la asociación.

(14) Para Victor Considerant, el principal discípulo de Fourier, la condición *sine qua non* de legitimidad de la propiedad es que la sociedad reconozca al proletario el derecho al trabajo, de forma que este tenga asegurados, al menos, unos medios de subsistencia equivalentes a los que tendría en el estado primitivo. Este principio igualitario, que no cuestiona el derecho de cada uno a apropiarse de los frutos de su trabajo —ni el derecho a transmitir estos frutos hereditariamente—, es la única manera, según el líder societario, de fundamentar la propiedad sobre una base sólida, evitando así las revoluciones sociales.

(15) A partir de mediados de la década de 1830 se empieza a debatir con mayor intensidad la idea del derecho al trabajo. La expresión, inicialmente ligada a los fourieristas, es reclamada ahora, en un sentido caritativo, por algunos miembros de la oposición conservadora —el *Journal des débats* en 1836, Lamartine en 1844—, quienes se encuentran con la feroz respuesta de los economistas —Vincens en 1836, Fix y Bastiat en 1844 y 1845—. Curiosamente, rechaza la expresión el que seguramente sea el periódico obrero más importante de la época. Los redactores de *L'Atelier* detectan el carácter aristocrático de quienes proclaman el derecho, y lo oponen a los derechos que en su opinión les corresponden en virtud de su esfuerzo cotidiano, de su contribución a la creación de la riqueza nacional. Sin embargo, los periodistas de *La Réforme* hacen suya la consigna, vinculándola a una serie de ideas sociales o socialistas, que expresan a través del lenguaje heredado de la Revolución Francesa.

(16) A partir de 1830, la palabra ‘democracia’ empieza a cobrar protagonismo en el vocabulario político. Su significado es variable, pero se distingue del uso que le damos hoy en que no designa un régimen político, sino más bien la aspiración de una parte del pueblo a entrar en la vida pública. Desde un punto de vista teórico, el liberalismo doctrinario se esfuerza en separar la democracia nueva, que consiste en igualdad civil y sufragio censitario, de la democracia antigua. Esta última —si bien podía tener una razón de ser en la lucha contra el Antiguo Régimen— es —tras los cambios sociológicos introducidos por la Revolución Francesa— un sinsentido conducente a la anarquía.

(17) La posición de Tocqueville bebe de este liberalismo doctrinario, aunque al mismo tiempo considera que Guizot confina la democracia en unos límites demasiado estrechos, no siendo capaz de ver la novedad que se está fraguando. El sistema político de la Monarquía de julio ha creado una brecha entre el país legal y el país real. Frente al inmovilismo del gobierno, urgen las reformas, que deben ser de dos tipos. Por un lado, extender poco a poco el círculo de los derechos políticos, con el objetivo de interesar —de una manera regular y pacífica— a las clases inferiores en el gobierno de lo público. Por otro lado, asegurar al pobre un nivel de bienestar compatible con la existencia del derecho individual a la propiedad, y con la consiguiente desigualdad de

condiciones. Ambas reformas son necesarias, dice Tocqueville, a fin de evitar la lucha de la democracia contra la propiedad.

(18) Una campaña de agitación de la oposición moderada acaba desembocando en la Revolución de febrero de 1848. Se proclama la República, que se compromete a garantizar trabajo a todos los ciudadanos. Una Asamblea constituyente es elegida por sufragio universal masculino. Considerant forma parte del Comité constitucional. El derecho al trabajo es incluido entonces en el primer proyecto del texto. Sin embargo, en lo que tiene que ver con los hechos, ni los republicanos burgueses *de la veille* ni los diversos republicanos *du lendemain* están dispuestos a ceder ante las demandas más audaces de las clases trabajadoras y de los socialistas. Los trabajadores de París, descontentos y apremiados por la escasa dimensión social de la nueva República, inician una insurrección en junio, que es aplastada por las fuerzas del orden. A partir de ese momento, el derecho al trabajo queda asociado a los insurrectos y al socialismo, y en consecuencia es expulsado de la Constitución.

(19) La Revolución Francesa tiene una marcha ascendente. Los que la dirigen van siendo adelantados por aquellos que hacen una interpretación más radical de los principios por todos compartidos. A la derrota de los partidarios de la Monarquía, en agosto de 1792, le sigue la derrota de los partidarios de la República aristocrática, en junio de 1793. La derrota de los *montagnards* al año siguiente es, en buena medida, el fin de la propia Revolución. La Revolución de 1848, en cambio, tiene una marcha descendente. La República democrática y social no es el resultado final de una serie de etapas, sino que se proclama desde el inicio. Desde entonces, van perdiendo el poder no ya quienes salen derrotados de las batallas políticas, sino quienes las ganan, pero traicionando los principios de la Revolución. Les sobrepasan aquellos que representan abiertamente los principios contrarrevolucionarios. El 16 de abril, Lamartine y Ledru-Rollin se convierten en los garantes del Orden burgués. El 23 de junio, desempeña esa función —de forma mucho más contundente— el general Cavaignac. El 10 de diciembre, el partido de Thiers, cuyo lema es “Orden, Propiedad, Religión”, gana las elecciones por abrumadora mayoría. Estos conservadores irán siendo desplazados, en fin, por los nostálgicos del Imperio y de su poder militar.

(20) El terror que despierta la unión entre los derechos del hombre de 1789 y el movimiento social de los campesinos y de los *sans-culottes*, se reedita con el pánico de la burguesía, en 1848, hacia un derecho al trabajo unido al movimiento obrero.

(21) Si bien algunos herederos superficiales de los *montagnards* pretenden defender el derecho al trabajo renunciando a las ideas socialistas, hay quienes son capaces de explicar que el socialismo, bien entendido, es el verdadero continuador del discurso democrático de la Revolución Francesa.

(22) Blanc no es el líder de la nueva Montaña, pero es el Robespierre del 48. La caída de este en 1794 supone la derrota política del republicanismo democrático de los *montagnards*. La de Blanc, en el verano de 1848, significa la derrota del socialismo jacobino francés.

(23) El derecho a la existencia en 1789 y el derecho al trabajo en 1848 tienen que ver, ambos, con la desmercantilización de la fuerza de trabajo: la idea es garantizar a cada individuo, como un derecho, una existencia digna y un trabajo liberador. Tanto Robespierre como Blanc tienen en cuenta la dificultad de asegurar este derecho mientras sigan existiendo grandes concentraciones de propiedad. Para ambos, la alternativa no es la eliminación de la propiedad privada, sino la universalización y el control democrático de los medios necesarios para vivir y trabajar.

(24) El ideal socialista defendido por Blanc se concreta en la fórmula “De cada cual según sus capacidades, a cada cual según sus necesidades”. Del reconocimiento de la desigualdad de las *capacidades* humanas, Blanc deduce la desigualdad de los *deberes* de cada uno con respecto a la *producción*: quien más puede, más debe dar. Del reconocimiento de la desigualdad de las *necesidades*, deduce la desigualdad de los *derechos* en la *distribución*: quien más necesita, más debe recibir. Ambos principios conducen, en su opinión, a la necesidad de socializar los instrumentos de trabajo. Dicho de otra manera: la realización de ambas ideas solo es posible si se organiza la producción, y la sociedad en general, no desde arriba, sino desde abajo. En cuanto a las aportaciones de cada uno, no se trata de que las clases dirigentes exijan más a los más capacitados, sino de que cada uno contribuya libremente al bien común, en función de sus facultades. En cuanto al reparto, no se trata de que quienes están situados en los

puestos de mando decidan cómo distribuir, sino de que cada uno pueda coger del fondo común en función de sus necesidades. Lo primero solo es posible en una sociedad en la que el trabajo es una actividad placentera. Lo segundo, en un contexto de abundancia generalizada.

(25) Cuando el trabajo es un mero deber, una forma de cubrir las necesidades propias y ajenas, reclamar el derecho al trabajo es tanto como reclamar el derecho a sufrir, a sacrificarse. Es, de acuerdo con esta lógica, un sinsentido: los derechos se reclaman sobre los beneficios sociales, no sobre las cargas. En cambio, cuando los deberes se los impone uno mismo, y cuando ha desaparecido el estado de necesidad, el derecho al trabajo encuentra su lugar. El deber de trabajar consiste ahora en que cada uno dé, libremente, todo lo que cree que puede dar. El derecho al trabajo, su compañero de viaje, es la posibilidad de obtener de la sociedad, en todo momento, los instrumentos necesarios para seguir aportando al bien común, y para seguir, al mismo tiempo, desarrollándose como individuo.

* * *

Si se recuerda, empezamos esta investigación afirmando que el derecho al trabajo se encuentra reconocido actualmente en el Derecho internacional público, así como en las Constituciones de diversos países en todo el mundo. Dejando a un lado la mayor o menor influencia práctica de estos textos jurídicos, y centrándonos exclusivamente en su contenido, podemos afirmar que la forma en que se reconoce en ellos el derecho al trabajo se parece más a la visión de Considerant que a la de Blanc. Es decir, tiene más que ver con la extensión a todos de un trabajo asalariado digno que con un proyecto tendente a organizar el trabajo de una forma distinta a la actual. Y es que la concepción socialista del derecho al trabajo, derrotada en el 48, no ha vuelto a ser planteada con la misma radicalidad desde entonces. Si así fuera, cabría esperar la misma antipatía por parte de muchos, porque las razones para su rechazo siguen siendo las mismas hoy que a mediados del siglo XIX.

¿Qué sucedería si en lugar de enumerarse un conjunto de condiciones de acceso, desarrollo y remuneración que el trabajo debe cumplir para ser digno, se pusieran en cuestión las relaciones sociales que impiden llevar esa dignidad más allá de ciertos

límites? ¿Por qué aceptamos de forma tan natural que en nuestras sociedades democráticas, basadas en el principio “una persona, un voto”, pasemos gran parte de nuestras vidas en centros de trabajo altamente jerárquicos? ¿Es el trabajo una mera carga a minimizar, o su transformación puede convertirse en la piedra angular de una nueva sociedad? ¿Cómo avanzar hacia una nueva organización social del trabajo, que permita universalizar el trabajo no explotador, el trabajo que no agota las fuerzas de quienes lo desarrollan, sino que contribuye al libre desarrollo de su personalidad?

Puede ser difícil alcanzar respuestas compartidas, pero me parece que vale la pena, al menos, plantearse seriamente este tipo de preguntas. Como he tratado de mostrar a lo largo de estas páginas, tener en cuenta la historia del derecho al trabajo, y en particular la forma en que el incipiente movimiento obrero y socialista del siglo XIX lo usó para oponerse a la forma capitalista de organizar la producción, puede contribuir a dar un nuevo impulso a un derecho que tiene un amplio reconocimiento jurídico en la actualidad, pero que a menudo permanece en un segundo plano o es infrutilizado. De ser así, me parece, el derecho al trabajo no solo se impulsaría a sí mismo, sino que podría revitalizar al propio discurso de los derechos, sacándolo del pantano caritativo y sumiso en el que se encuentra en la actualidad.

Conclusions

Conclusions

These conclusions are divided into two parts. In the list that follows, I summarize the main contributions of the thesis as an historical research on the origins of the right to work. I then point out, from a more general point of view, the type of problems that this history poses for the understanding of current human rights.

(1) Turgot's right to work is the claim to extend freedom to work, against the constraints imposed on production by the diversity of rules of the Old Regime. It is part of a broader project of markets liberalization; it is inseparable, moreover, from an economic literature that sees in labour a precious instrument to increase the wealth of nations.

(2) The progressive radicalization of the French Revolution, from the Constituent Assembly to the Convention, can be understood as an ascent to the Mountain of the rights of man and of the citizen.

(3) Robespierre is the main theoretician of this ascent. His political project, which can be summarized in the formula "popular political economy", is based on the limitation of large concentrations of property, in order to guarantee everyone the natural right to existence. This project, partially implemented between 1793 and 1794, is interrupted by the Thermidorian Reaction.

(4) The revolutionary elites defend the rights of man and of the citizen against the Old Regime, but they understand that their full realization does not imply their extension to the economic sphere. Equality before the law must guarantee that all can — by means of their work — increase their properties and ascend in the social scale.

(5) These elites promote freedom to work and justify property inequalities, which they understand as the result of that kind of freedom. In turn, they are generally for the establishment of a public system of assistance: through work, for the able-bodied; "for free", for the disabled.

(6) The Civil Code, and Napoleonic society in general, civilize the domestic sphere, but at the same time renounce to connect this civilization to the city. Civil rights are now linked to the person, which is independent from the citizen. A sub-political civil society is thus created, governed by individual profit-seeking and the pursuit of well-being for the own family. There are those who have a ground from which they can prosper: the peasants — who had access to land ownership during the Revolution — and, above all, the bourgeois — who are the maximum beneficiaries of general growth and prosperity —. However, at the same time, the extension of free markets creates new servitudes: instead of allowing gradual access to property, it generates a growing degree of dispossession among broad sectors of the population. The 1789 promise which linked work to property and property to citizenship is now broken.

(7) The Civil Code regulates work in a concise manner. It introduces an important change in the hiring of labour and industry, result of understanding labour as a property like any other. It preserves, in spite of it, the distinction between the work of the artisans and the services of the servants.

(8) During the French Revolution, and also in the 19th century, the promotion of economic freedom goes hand in hand with repression of workers' coalitions. While in the first case these associations are banned for political reasons, in the second they are seen as crimes against property.

(9) In France, there is a significant continuity between 1789 and 1848 in everything to do with the world of work, from working conditions to workers' forms of organization.

(10) Apart from an isolated appearance in a Babeuf manuscript, Fourier is the introducer of the motto 'right to work'. He understands it as the equivalent of natural rights to hunting, fishing, gathering and grazing. However, his use of natural law differs from that of the French Revolution. The poor, he says, do not aspire to be treated like the rich. They accept their subordinate status, as long as they are guaranteed to earn their bread through work. In civilization, not even this right can be granted to them: proof that it is necessary to advance towards a new industrial and social order. In this society, called Harmony, work retains nothing of the repulsive character it has in civilization, becoming a pleasure. It ceases to be a duty, to resemble a game. Everyone can and does

work, and everyone wants to work, receiving in return a minimum distributed equally and a maximum according to one's abilities.

(11) The 1830 Revolution, despite betraying its promises, creates a political environment that favours the emergence of organisations and discourses similar to those of the French Revolution.

(12) As the July Monarchy goes on, supporters of the Republic come into contact with the workers. Communism is the result of this link between republicanism and the workers' movement. Around the same time, the word socialism arises. The term is initially used to refer to Saint-Simon, Fourier and Owen's theories. It has, for now, a strong apolitical aroma. In 1843, the daily *La Réforme* appears. Its social republicanism differs from the bourgeois republicanism of *Le National*.

(13) Louis Blanc is the main representative of *La Réforme's* left-wing. His republican or Jacobin socialism understands political reform as a means for a deep social reform. According to his theory, the State, once democratized, can be an instrument to finance and support the creation of social workshops. These production cooperatives will gradually absorb conventional workshops, replacing competition with association.

(14) According to Victor Considerant, Fourier's main disciple, the *sine qua non* of property's legitimacy is that society recognizes the proletarian's right to work, so that he or she has, at least, a means of subsistence equivalent to that he or she would have in the primitive state. This egalitarian principle, which does not question the right of each one to appropriate the fruits of his or her labour — nor the right to transmit these fruits hereditarily —, is the only way, in his view, to substantiate property on a solid base, and thus avoid social revolutions.

(15) From the mid-1830s onwards, the idea of the right to work begins to be debated more intensively. The expression, initially linked to the Fourierists, is now claimed, in a charitable sense, by some members of the conservative opposition — the *Journal des débats* in 1836, Lamartine in 1844 —, who receive a fierce response from the economists — Vincens in 1836, Fix and Bastiat in 1844 and 1845 —. Interestingly, the expression is rejected by the arguably most important workers' newspaper of the time.

The editors of *L'Atelier* perceive the aristocratic nature of those who proclaim the right, and oppose it to the rights that, in their opinion, correspond to them by virtue of their daily effort, of their contribution to the creation of national wealth. However, the journalists of *La Réforme* adopt the slogan, linking it to some socialist ideas, which they express through the language inherited from the French Revolution.

(16) Since 1830, the word 'democracy' begins to take centre stage in political discourses. Its meaning is variable, but it differs from how we understand it today. It does not designate a political regime, but rather the aspiration of lower classes to enter public life. From a theoretical point of view, the Doctrinals strive to separate new democracy, consisting of civil equality and census suffrage, from old democracy. The latter — although it could make sense in the fight against the Old Regime — is now — after the sociological changes introduced by the French Revolution — a nonsense leading to anarchy.

(17) Tocqueville's position draws from this *doctrinaire* liberalism, even if, at the same time, he considers that Guizot confines democracy within too narrow limits, not being able to see the novelties that are rising. The political system of the July Monarchy has created a gap between the legal country and the real country. Facing the government's immobility, two types of reforms are urgently needed. On the one hand, to broaden little by little the circle of political rights, with the aim of involving — in a regular and peaceful way — lower classes in the government of the public. On the other hand, to ensure the poor a level of well-being compatible with the existence of the individual right to property, and with the inequality of conditions arising from it. Both reforms are necessary, says Tocqueville, in order to avoid the struggle of democracy against property.

(18) An agitation campaign led by the moderate opposition ends up in the February Revolution of 1848. The Republic is proclaimed, under the promise of guaranteeing work to all citizens. A constituent Assembly is elected by universal male suffrage. Considerant is a member of the Constitutional Committee. The right to work is then included in the first draft of the text. However, neither the bourgeois republicans *de la veille* nor the various republicans *du lendemain* are disposed to give in to the more

audacious demands of socialists and working classes. Parisian workers, dissatisfied and pressed by the scant social dimension of the new Republic, start an insurrection in June, which is harshly repressed by the forces of order. From that moment on, the right to work is associated with the insurgents and with socialism, and it is consequently removed from the Constitution.

(19) The French Revolution has an upward march. Those who lead it are surpassed by those who make a more radical interpretation of the principles shared by all. The defeat of the supporters of the Monarchy, in August 1792, is followed by the defeat of the supporters of the aristocratic Republic, in June 1793. The defeat of the *Montagnards* the following year is, to a large extent, the end of the Revolution itself. The Revolution of 1848, on the other hand, has a downward march. The democratic and social Republic is not the final result of a series of stages, but is proclaimed from the beginning. Since then, power is lost not by those who are defeated in political battles, but by those who win them betraying the principles of the Revolution. They are surpassed by those who openly represent the counterrevolutionary principles. On April 16, Lamartine and Ledru-Rollin become the guarantors of the bourgeois Order. On June 23, General Cavaignac performs that function much more forcefully. On 10 December, Thiers' party, whose motto is "Order, Property, Religion", wins the elections by an overwhelming majority. These conservatives will be displaced, in short, by those nostalgic for the Empire and its military power.

(20) The terror aroused by the union between 1789 rights of man and the social movement of peasants and *sans-culottes*, is reissued with the panic of the bourgeoisie, in 1848, towards a right to work linked to the workers' movement.

(21) While some superficial followers of the *montagnards* seek to defend the right to work by renouncing socialist ideas, there are those who are able to explain that socialism, well understood, is the true continuator of the French Revolution's democratic discourse.

(22) Blanc is not the leader of the new Mountain, but he is the Robespierre of 1848. The fall of the latter in 1794 implies the political defeat of *montagnards'* democratic

republicanism. The fall of the former, in the summer of 1848, means the defeat of French Jacobin socialism.

(23) The right to existence in 1789 and the right to work in 1848 have both to do with the decommodification of the labour power: the idea is to guarantee each individual, as a right, a dignified existence and a liberating work. Robespierre and Blanc take into account the difficulty of securing this right as long as large concentrations of property continue to exist. For both, the alternative is not the elimination of private property, but the universalization and democratic control of the means necessary to live and work.

(24) The socialist ideal defended by Blanc is summed up in the formula “From each according to his ability, to each according to his needs”. From the inequality of human *capabilities*, Blanc deduces the inequality of *duties* in *production*: the more you can, the more you must give. From the inequality of *needs*, he deduces the inequality of *rights* in *distribution*: the more you need, the more you must receive. These two principles lead, according to him, to the socialization of the means of labour. In other words, the realization of both ideas is only possible if production, and society in general, are organized not from above, but from below. With regard to the contributions of each one, it is not a question of the ruling classes demanding more from the most capable, but of each one contributing freely to the common good, according to his or her faculties. With regard to distribution, it is not a question of those at the top deciding how to allocate, but of each one taking from the common fund according to his or her needs. The former is only possible in a society where work is a pleasant activity. The latter, in a context of generalized wealth.

(25) When work is a mere duty, a way of covering one’s own needs and those of others, claiming the right to work is as much as claiming the right to suffer, to sacrifice. It is, according to this logic, nonsense: rights are claimed on social benefits, not on burdens. However, when one imposes duties on oneself, and when necessity has disappeared, the right to work finds its place. The duty to work now consists in each one giving, freely, everything he believes he can give. The right to work, its companion, is the possibility of obtaining from society, at all times, the necessary means to contribute to the common good, and to continue, at the same time, to develop as an individual.

* * *

We started this research explaining that the right to work is broadly recognized in international human rights law, as well as in the Constitutions of different countries around the world. Leaving aside the greater or lesser practical influence of these legal texts, and focusing only on their content, we can say that the way in which the right to work is recognized resembles more Considerant's view than Blanc's. That is to say, it has more to do with the extension to all of decent wage labour than with a project tending to organize work in a different manner. In fact, the socialist conception of the right to work, defeated in 1848, has not been raised again with the same radicalness as then. If this were the case, one would expect the same antipathy on the part of many, since the reasons for its rejection are still the same today as in the mid-19th century.

What would happen if, instead of listing a set of conditions of access, development and remuneration that work must meet in order to be decent, the social relations that impede taking that dignity beyond certain limits were called into question? Why do we accept so naturally that in democratic societies, wherein the principle "one person, one vote" prevails, we spend a large part of our lives in highly hierarchical workplaces? Is work only a burden to be minimized or can its transformation become the cornerstone of a new society? How can we move towards a new social organization of work that makes it possible to universalize non-exploitative work, work that does not squeeze the force of those who do it, but contributes to the free development of their personality?

It may be difficult to reach shared answers, but it is worthwhile, at least, to seriously consider these kinds of questions. As I have tried to show throughout these pages, taking into account the history of the right to work, and in particular the way in which the incipient labour and socialist movement of the 19th century used it to oppose the capitalist organization of production, can contribute to giving new impetus to a right that has a wide legal recognition at present, but that often remains in the background or is underutilized. If so, it seems to me, the right to work would not only propel itself, but could revitalize the very discourse of rights, taking it out of the charitable and submissive swamp in which it stands today.

Bibliografía

Bibliografía

Esta bibliografía se compone de cinco partes. La principal es una lista de las referencias bibliográficas utilizadas. Se señala, a continuación: la edición de referencia para los artículos de la *Encyclopédie*, las publicaciones periódicas, los discursos parlamentarios y las fuentes jurídicas.

Referencias bibliográficas

- Ado, Anatoli (1996). *Paysans en Révolution : Terre, pouvoir et jacquerie, 1789-1794*, edición de Serge Aberdam y Marcel Dorigny, prefacio de Michel Vovelle. París: Société des Études Robespierriéristes.
- Aftalion, Albert (1899). *L'œuvre économique de Simonde de Sismondi*. París: A. Pedone.
- Agulhon, Maurice (1980). “1830 dans l’histoire du XIXème siècle français”, *Romantisme*, 28-29: 15-27.
- Agulhon, Maurice (2002). *1848 ou l’apprentissage de la République (1848-1852)*. París: Seuil.
- Agulhon, Maurice (2011). *Les Quarante-huitards*. Saint-Amand (Cher): Gallimard.
- Alarcón Caracuel, Manuel Ramón (1979), “Derecho al trabajo, libertad profesional y deber de trabajar”, *Revista de Política Social*, 121: 5-39.
- Ansart, Pierre (1972). *Sociología de Saint-Simon*, traducción de Jaume Melendres. Barcelona: Península.
- Ansart, Pierre (1984). *Proudhon*. París: Librairie Générale Française.
- Aprile, Sylvie (2014). *La révolution inachevée (1815-1870)*. París: Belin.
- Aprile, Sylvie; Caron, Jean-Claude y Fureix, Emmanuel (dirs.) (2013). *La Liberté guidant les peuples. Les révolutions de 1830 en Europe*. Seyssel: Champ Vallon.
- Aristóteles (2010). *Ética a Nicómaco*, presentación de Teresa Martínez Manzano, traducción y notas de Julio Pallí Bonet. Barcelona: Gredos.
- Aristóteles (2012). *Política*, introducción, traducción y notas de Carlos García Gual y Aurelio Pérez Jiménez. Madrid: Alianza Editorial.

- Armand, Félix (ed.) (1953). *Fourier. Textes Choisis*, prefacio y comentarios a cargo del editor. París: Éditions Sociales.
- Armand, Félix y Maublanc, René (1937). *Fourier*. París: Éditions Sociales Internationales.
- Aulard, François-Alphonse (1900). *Paris pendant la réaction thermidorienne et sous le Directoire. Recueil de documents pour l'histoire de l'esprit public a Paris*, tomo 4. París: Maison Quantin.
- Aulard, François-Alphonse (1901). *Histoire politique de la Révolution française. Origines et Développement de la Démocratie et de la République (1789-1804)*. París: Armand Colin.
- Babeuf, Gracchus (2016). *Œuvres. Volume premier*, textos seleccionados y anotados por Philippe Riviale. París: L'Harmattan.
- Bach, Reinhard (2008). "Sieyès et les origines de la 'science naturelle de l'état social'", *Révolution Française. L'Esprit des Lumières et de la Révolution*, disponible en: <https://revolution-francaise.net/2008/12/27/275-sieyes-origines-science-naturelle-etat-social>.
- Bach, Reinhard (s.f.). "Du contrat social à l'art social: l'aliénation physiocratique de Rousseau", *Rousseau Studies*, disponible en: <http://rousseaustudies.free.fr/ArticleBach.htm>.
- Baecque, Antoine (de); Schmale, Wolfgang y Vovelle, Michel (1988). *L'An 1 des droits de l'homme*. Mesnil-sur-l'Estrée: Presses du CNRS.
- Barbès, Armand (1848). *Quelques mots a ceux qui possèdent en faveur des prolétaires sans travail*. París: Bureau des Crieurs publics.
- Barbier, Jonathan y Frobert, Ludovic (2015), "La République dans la commune. *Le Réformateur* de Raspail", en Bouchet, Thomas; Bourdeau, Vincent; Castleton, Edward; Frobert, Ludovic y Jarrige, François (dirs.) (2015). *Quand les socialistes inventaient l'avenir. Presse, théories et expériences, 1825-1860*. París: La Découverte, pp. 127-139.
- Barthes, Roland (2010). *Sade, Fourier, Loyola*. Madrid: Cátedra.
- Bastiat, Frédéric (1855), "Un économiste a M. de Lamartine. À l'occasion de son écrit intitulé : Du droit au travail", en Bastiat, Frédéric (1855). *Œuvres complètes de Frédéric Bastiat. Mises en ordre, revues et annotées d'après les manuscrits de l'auteur. Tome premier : correspondance, mélanges*. París: Guillaumin et Compagnie, pp. 406-425.
- Bastid, Paul (1945). *Doctrines et institutions politiques de la Seconde République*, en dos tomos, París: Librairie Hachette.

- Bastid, Paul (1948). *Un juriste pamphlétaire. Cormenin, précurseur et constituant de 1848*. París: Librairie Hachette.
- Bastid, Paul (1970). *Sieyès et sa pensée*. París: Hachette.
- Beaumont, Gustave de (1839). *L'Irlande sociale, politique et religieuse*. París: Charles Gosselin.
- Becker, August (1844). *Was wollen die Kommunisten?*, discurso pronunciado el 4 de agosto de 1844 en la Asociación Comunista de Lausana. Lausana: Kommunisten-Vereins zu Lausanne.
- Beecher, Jonathan F. (1986). *Charles Fourier: The Visionary and His World*. Berkeley: University of California Press.
- Beecher, Jonathan F. (2000). *Victor Considerant and the Rise and Fall of French Romantic socialism*. Berkeley: University of California Press.
- Belissa, Marc y Bosc, Yannick (2013). *Robespierre, la fabrication d'un mythe*. París: Ellipses.
- Bellet, Michel y Solal, Philippe (2019), "Constitution, souveraineté nationale et représentation dans l'œuvre de Sismondi", en Bellet, Michel y Solal, Philippe (dirs.) (2019). *Économie, républicanisme et république*. París: Garnier, pp. 203-224.
- Bénichou, Paul (1984). *El tiempo de los profetas. Doctrinas de la época romántica*, traducción de Aurelio Garzón del Camino. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Bernard, Martin (1834 y 1835). "Sur les moyens de faire descendre la République dans l'atelier", artículo en dos partes, *Revue Républicaine : Journal des Doctrines et des Intérêts Démocratiques*, tomos 3-4 y tomo 5, respectivamente: 289-302 y 52-68.
- Bernstein, Samuel (1939). "Marx in Paris, 1848: A Neglected Chapter", *Science & Society*, 3 (3): 323-355.
- Bernstein, Samuel (1971). *Auguste Blanqui and the art of insurrection*. Londres: Lawrence and Wishart.
- Bezucha, Robert J. (1974). *The Lyon Uprising of 1834. Social and Political Conflict in the Early July Monarchy*. Cambridge, Massachussets: Harvard University Press.
- Blanc, Louis (1840). *Organisation du travail*. París: Prévot et Pagnerre.
- Blanc, Louis (1841). *Organisation du travail. Association universelle: ouvriers, chefs d'ateliers, hommes de lettres*. París: Administration de Librairie.

- Blanc, Louis (1841-1844). *Histoire de dix ans. 1830-1840*, en cinco tomos. París: Pagnerre.
- Blanc, Louis (1845). *Organisation du travail (considérablement augmentée, précédée d'une Introduction, et suivie d'un compte-rendu de la maison Leclaire)*. París: Cauville frères. También editado en Bruselas: Société Belge de Librairie.
- Blanc, Louis (1847). *Histoire de la Révolution française*, tomo 1. París: Langlois et Leclerq.
- Blanc, Louis (1847). *Organisation du travail (revue, corrigée et augmentée par l'auteur)*. París: Bureau de la Société de l'industrie fraternelle.
- Blanc, Louis (1848). *Le Socialisme. Droit au travail. Réponse a M. Thiers*. París: Michel Lévy Frères.
- Blanc, Louis (1849). *Le catéchisme des socialistes*. París: Bureaux du Nouveau Monde.
- Blanc, Louis (1850). *Organisation du travail (refondue et augmentée de Chapitres nouveaux)*. París: Bureau du Nouveau Monde.
- Blanc, Louis (1866). *L'État et la Commune*. París: A. Lacroix, Verboeckhoven & Compagnie.
- Blanc, Louis (1873-1884). *Questions d'aujourd'hui et de demain*, en cinco tomos. París: E. Dentu.
- Blanc, Louis (1880). *Histoire de la Révolution de 1848*, en dos tomos. París: C. Marpon et E. Flammarion.
- Blanqui, Louis-Auguste (1971). *Textes choisis*, prefacio y notas de V. P. Volguine, edición digital realizada por Jean-Marie Tremblay y Marcelle Bergeron. París: Éditions Sociales.
- Bloch, Camille y Tuetey, Alexandre (1911). *Procès-verbaux et rapports du Comité de mendicité de la constituante : 1790-1791*. París: Imprimerie Nationale.
- Bobbio, Norberto (1996). *Estado, gobierno y sociedad. Por una teoría general de la política*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Boncerf, Pierre-François (1789). *De la nécessité et des moyens d'occuper avantageusement tous les gros ouvriers*. París: Badouin.
- Bory, Jean Louis (1972). *La Révolution de juillet*. París: Gallimard.
- Bosc, Yannick (2016). *La terreur des droits de l'homme. Le républicanisme de Thomas Paine et le moment thermidorien*. París: Kimé.

- Bosc, Yannick (2017), “Loi du 10 juin 1793 sur le partage des biens communaux”, en Cornu, Marie; Orsi, Fabienne y Rochfeld, Judith (dirs.) (2017). *Dictionnaire des biens communs*. Paris: Presses Universitaires de France, pp. 766-769.
- Bosc, Yannick (2019), “L’économie politique populaire de Robespierre”, en Bellet, Michel y Solal, Philippe (dirs.). (2019). *Économie, républicanisme et république*. Paris: Garnier, pp. 137-158.
- Bouchet, Thomas (2006). “Le droit au travail sous le ‘masque des mots’. Les économistes français au combat en 1848”, *French Historical Studies*, 4 (29): 595-619.
- Bouchet, Thomas (2007). *Un jeudi à l’assemblée. Politiques du discours et droit au travail dans la France de 1848*. Cap-Saint-Ignace (Québec): Éditions Nota Bene.
- Bouchet, Thomas (2015), “Les mues de l’organe sociétaire. *La Phalange* de Considerant”, en Bouchet, Thomas; Bourdeau, Vincent; Castleton, Edward; Frobert, Ludovic y Jarrige, François (dirs.) (2015). *Quand les socialistes inventaient l’avenir. Presse, théories et expériences, 1825-1860*. Paris: La Découverte, pp. 181-189.
- Bouloiseau, Marc (1956). *Robespierre*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Bouloiseau, Marc (1957). *Cahiers de doléances du Tiers État du bailliage de Rouen pour les États généraux de 1789. Tome 1, la Ville*. Paris: Presses universitaires de France.
- Bourgin, Georges (1946). “Le ‘Droit au travail’ et la Révolution de 1848 en France”, *Synthese*, 5 (7/8): 309-315.
- Bourgin, Hurbert (1905). *Fourier. Contribution à l’étude du socialisme Français*. Paris: Société nouvelle de librairie et d’édition.
- Bouton, Cynthia (2000). “Les mouvements de subsistance et le problème de l’économie morale sous l’ancien régime et la Révolution française”, *Annales historiques de la Révolution française*, 319 (enero-marzo): 71-100.
- Boyer, Adolphe (1841). *De l’état des ouvriers et de son amélioration par l’organisation du travail*. Paris: Boyer.
- Bracco, Fabrizio (1983). *Louis Blanc dalla democrazia politica alla democrazia sociale (1830-1840)*. Florencia: Centro Editoriale Toscano.
- Branca-Rosoff, Sonia y Guilhaumou, Jacques (1998). “De ‘société’ à ‘socialisme’ : l’invention néologique et son contexte discursif. Essai de colinguisme appliqué”, *Langage & société*, 83-84: 39-77.

- Bravo Gala, Pedro (ed.) (1998). *Socialismo premarxista. G. Babeuf, H. de Saint-Simon, S. de Sismondi, Ch. Fourier, R. Owen, P. Leroux, L. Blanc, L.-A. Blanqui, P.-J. Proudhon, W. Weitling*, introducción, selección, traducción y notas a cargo del editor. Madrid: Tecnos.
- Bravo, Gian Mario (1976). *Historia del socialismo (1789-1848). El pensamiento socialista antes de Marx*. Esplugues de Llobregat: Ariel.
- Bredin, Jean-Denis (1988). *Sieyès : La clé de la Révolution française*. París: Éditions de Fallois.
- Bruhat, Jean (1976), “El socialismo francés de 1815 a 1848”, en Kriegel, Annie; Mossé, Claude; Bedarida, François; Bruhat, Jean; Chesneaux, Jean; Droz, Jacques y Soboul, Albert (1976). *Historia general del socialismo. Volumen 1. De los orígenes a 1875*, prólogo de Jacques Droz, prólogo a la edición española de Manuel Sacristán, traducción española de Elvira Méndez. Barcelona: Destino, pp. 332-407.
- Buonarroti, Philippe (1828). *Conspiration pour l'égalité dite de Babeuf : suivie du procès auquel elle donna lieu , et des pièces justificatives*, en dos tomos. Bruselas: Romantique.
- Buret, Eugène (1840). *De la misère des classes laborieuses en Angleterre et en France. De la nature de la misère, de son existence, de ses effets, de ses causes, et de l'insuffisance des remèdes qu'on lui a opposés jusqu'ici ; avec l'indication des moyens propres a en affranchir les société*. París: Paulin.
- Burstin, Haim (2016). *Rivoluzionari. Antropologia politica della Rivoluzione francese*. Bari: Laterza.
- Cabet, Etienne (1833). *Révolution de 1830 et situation présente (novembre 1833). Expliquées et éclairées par les révolutions de 1789, 1792, 1799 et 1804 et par la Restauration*. París: Deville-Cavellin, Pagnerre.
- Cabet, Etienne (1840). *Comment je suis communiste*. París: Souverain.
- Cabet, Etienne (1845). *Voyage en Icaire*. París: Bureau du Populaire.
- Campbell, Tom (1983). *The left and rights. A conceptual analysis of the idea of socialist rights*. Londres, Boston, Melbourne, Henley: Routledge & Kegan Paul.
- Campillo, Neus (1992). *Razón y utopía en la sociedad industrial. Un estudio sobre Saint-Simon*. Valencia: Universitat de València.
- Caron, Jean-Claude (1980). “La Société des Amis du Peuple”, *Romantisme*, 28-20: 169-179.

- Casassas, David (2010). *La ciudad en llamas. La vigencia del republicanismo comercial de Adam Smith*, prólogo de Antoni Domènech. Barcelona: Montesinos.
- Castaldo, André (1977). “L’histoire juridique de l’article 1781 du Code Civil : ‘Le maître est cru sur son affirmation’”, *Revue historique de droit français et étranger*, cuarta serie, 55 (2): 211-237.
- Castel, Robert (1997). *Las metamorfosis de la cuestión social. Una crónica del salariado*. Buenos Aires: Paidós.
- Castleton, Edward (2015), “Pierre-Joseph Proudhon, seul contre tous. *Le Représentant du Peuple, Le Peuple, La Voix du Peuple, Le Peuple* de 1850”, en Bouchet, Thomas; Bourdeau, Vincent; Castleton, Edward; Frobert, Ludovic y Jarrige, François (dirs.) (2015). *Quand les socialistes inventaient l’avenir. Presse, théories et expériences, 1825-1860*. Paris: La Découverte, pp. 278-292.
- Charruaud, Benoît (2008). *Louis Blanc, la République au service du Socialisme. Droit au travail et perception démocratique de l’État*, tesis doctoral, Université Strasbourg III.
- Charruaud, Benoît (2009). *Louis Blanc m’ha dit...* Lyon: Baudelaire.
- Chérest, Aimé (1873). *La vie et les œuvres de A. T. Marie, avocat, membre du Gouvernement provisoire, etc.* Paris: A. Durand et Pédone-Lauriel.
- Chevalier, Louis (1958). *Classes laborieuses et classes dangereuses à Paris pendant la première moitié du XIX^e siècle*. Paris: Plon.
- Clapham, John Harold (1912). *The Abbé Sieyès: An Essay in the Politics of the French Revolution*. London: King.
- Cole, George Douglas Howard (1975). *Historia del pensamiento socialista. Los precursores (1789-1850)*, traducción de Rubén Landa. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Collection Générale des décrets rendus par la Convention Nationale. Mois Nivose, l’an II^e (1794)*. Paris: Baudouin.
- Compte rendu des séances de l’Assemblée nationale. Du Du 4 Mai au 16 Juin 1848. Exposés des motifs et projets de lois présentés par le gouvernement ; rapports de MM. les représentants*. Paris: Imprimerie de l’Assemblée nationale.
- Conchon, Anne (2011). “Les travaux publics comme ressource : les ateliers de charité dans les dernières décennies du XVIII^e siècle”, *Mélanges de l’École française de Rome - Italie et Méditerranée modernes et contemporaines*, 123 (1): 173-180.

- Conchon, Anne (2016). *La corvée des grands chemins au XVIIIe siècle. Économie d'une institution*. Rennes: Presses Universitaires de Rennes.
- Considerant, Victor (1840). *Contre M. Arago. Réclamation adressée à la Chambre des députés par les rédacteurs du feuilleton de La Phalange. Suivi de la théorie du droit de propriété*. Paris: Bureau de La Phalange.
- Considerant, Victor (1848). *Théorie du droit de propriété et du droit au travail*. Paris: Phalanstérienne.
- Constant, Benjamin (1874), "De la liberté des anciens comparée a celle des modernes (Discours prononcé a l'Athénée de Paris)", en Constant, Benjamin (1874). *Œuvres Politiques*, introducción y notas de Charles Louandre. Paris: Charpentier et Compagnie, pp. 558-586.
- Coquéau, Claude Philibert (1787). *Essai sur l'Établissement des Hôpitaux dans les grandes villes*. Paris: Ph.-D. Pierres.
- Cottureau, Alain (1987). "Justice et injustice ordinaire sur les lieux de travail d'après les audiences prud'homales (1806-1866)", *Le Mouvement social*, 141: 25-29.
- Cottureau, Alain (2002). "Droit et bon droit. Un droit des ouvriers instauré, puis évincé par le droit du travail (France, XIX^e siècle)", *Annales Histoire, Sciences Sociales*, 57 (6): 1521-1557.
- Cottureau, Alain (2006). "Sens du juste et usages du droit du travail : une évolution contrastée entre la France et la Grande-Bretagne au XIX^e Siècle", *Revue d'histoire du XIXe siècle*, 33: 101-120.
- Courtinat, Nicolas (ed.) (2009). *Lamartine : autobiographie, Mémoires, fiction de soi*. Clermont-Ferrand: Presses Universitaires Blaise Pascal.
- Cousin, Victor (1848). *Justice et charité*. Paris: Pagnerre.
- Coutant, Arnaud (2009). *1848, quand la République combattait la Démocratie*. Paris: Mare & Martin.
- Cunliffe, John y Erreygers, Guido (2001). "The Enigmatic Legacy of Charles Fourier: Joseph Charlier and Basic Income", *History of Political Economy*, 33 (3): 459-484.
- Cuvillier, Armand (1948). *P.-J.-B. Buchez et les origines du socialisme chretien*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Cuvillier, Armand (1954). *Un Journal d'ouvriers: "L'Atelier" (1840-1850)*. Paris: Éditions Ouvrières.
- Cuvillier, Armand (1956). *Hommes et idéologies de 1840*. Paris: Marcel Rivière.

- D'Anglas, Boissy (1795). *Projet de Constitution pour la République française, et discours préliminaire prononcé par Boissy-D'Anglas*. Paris: Imprimerie de la République.
- Daline, Victor [Moiseevich, Viktor] (1976). *Gracchus Babeuf à la veille et pendant la grande Révolution française, 1785-1794*. Moscú: Éditions du Progrès.
- Dameth, Claude-Marie (1841). *Défense du Fouriérisme, réponse à Proudhon, Lamennais, Reybaud, Louis Blanc... Premier mémoire. Réfutation de l'égalité absolue. Solution des problèmes du paupérisme ; de la richesse générale et du travail par la théorie de Fourier*. Paris: Marchands de Nouveautés.
- Dautry, Jean (1960). "Saint-Simon et les anciens babouvistes de 1804 à 1809", *Annales historiques de la Révolution française*, 32 (162): 514-529.
- Dautry, Jean (1965). "Nouveau Christianisme ou Nouvelle Théophilanthropie ? Contribution à une sociologie religieuse de Saint-Simon", *Archives de sociologie des religions*, 20: 7-29.
- Dautry, Jean (ed.) (1951). *Saint-Simon Textes choisis*, prefacio y comentarios a cargo del editor. Paris: Éditions Sociales.
- Debout, Simone (1998). *L'utopie de Charles Fourier*. Paris: Les Presses du Réel.
- Delvau, Alfred (ed.) (1852). *Les murailles révolutionnaires. Collection complète des professions de foi, affiches décrets, bulletins de la république, fac-simil de signature (Paris et les Départements)*. Paris: J. Bry.
- Démier, Francis (2002). "Droit au travail et organisation du travail en 1848", en Mayaud, Jean-Luc (dir.) (2002). *1848 : actes du colloque international du cent cinquantième, tenu à l'Assemblée nationale à Paris, les 23-35 février 1998*. Paris: Créaphis, pp. 159-183.
- Démier, Francis (dir.) (2005). *Louis Blanc, un socialiste en république*. Paris: Créaphis.
- Desmars, Bernard (2015), "À la conquête de l'espace public. Les fouriéristes et *La Démocratie pacifique*", en Bouchet, Thomas; Bourdeau, Vincent; Castleton, Edward; Frobert, Ludovic y Jarrige, François (dirs.) (2015). *Quand les socialistes inventaient l'avenir. Presse, théories et expériences, 1825-1860*. Paris: La Découverte, pp. 190-202.
- Desroche, Henri (1975). *La Société festive. Du fouriérisme écrit aux fouriérismes pratiqués*. Paris: Seuil.
- Devenne, Florence (1990). "La garde Nationale ; création et évolution (1789-août 1792)", *Annales historiques de la Révolution française*, 283: 49-66.

- Deville, Gabriel (1901). *Histoire Socialiste (1789-1900). Sous la direction de Jean Jaurès. Tome V. Thermidor & Directoire (1794-1799)*. París: Jules Rouff et Compagnie.
- Diatkine, Daniel (2016). “Les ambigüités du droit au travail: les débats de 1848”, *L’Economie politique*, 71 (julio-agosto-septiembre): 54-74.
- Diderot, Denis (1995). *Œuvres de Diderot. Tome III. Politique*, edición de Laurent Versini. París: Robert Laffont.
- Díez Rodríguez, Fernando (2014). *Homo Faber. Historia intelectual del trabajo, 1675-1945*. Madrid: Siglo XXI.
- Díez Rodríguez, Fernando (2016). *La imaginación socialista. El ciclo histórico de una tradición intelectual*. Madrid: Siglo XXI.
- Dolléans, Édouard (1936). *Histoire du mouvement ouvrier. Tome I : 1830-1871*. París: Armand Colin.
- Dolléans, Edouard y Dehove, Gérard (1953). *Histoire du travail en France. Mouvement ouvrier et législation sociale. Des origines à 1919*. París: Éditions Domat Montchrestien.
- Domat, Jean (1689). *Les loix civiles dans leur ordre naturel*. París: Jean Baptiste Coignard.
- Domènech, Antoni (2004). *El eclipse de la fraternidad. Una revisión republicana de la tradición socialista*. Barcelona: Crítica.
- Domènech, Antoni (2013). “Dominación, derecho, propiedad y economía política popular (un ejercicio de historia de los conceptos)”, en Roux, Rhina y Ávila, Felipe (comps.) (2013). *Miradas sobre la historia. Homenaje a Adolfo Gilly*. Ciudad de México: Era, pp. 61-88.
- Dommanget, Maurice (1967). *Histoire du drapeau rouge des origines à la guerre de 1939*. París: L’Étoile.
- Dorigny, Marcel (1988). “La formation de la pensée économique de Sieyès d’après ses manuscrits (1770-1789)”, *Annales historiques de la Révolution française*, 271: 17-34.
- Droz, Edouard (1909). *P.-J. Proudhon (1809-1865)*. París: Pages Libres.
- Duclerc, Ch.-Th.-Eugène y Pagnerre, Laurent-Antoine (1842). *Dictionnaire politique : encyclopédie du langage et de la science politiques*, introducción de Garnier-Pagès. París: Pagnerre.

- Dufour, Jacques (1899). *Étude historique sur les theories du droit au travail*, tesis doctoral, Université de Paris.
- Durand, Yves (1992). “Les privilèges selon Sieyès ou le triomphe de la désinformation”, *Histoire, économie et société*, 11 (2): 295-323.
- Engels, Friedrich (1982), “Engels to Eduard Bernstein”, en Marx, Karl y Engels, Friedrich (1982). *Collected Works. Volume 46 (1880-1883)*. Moscú: Progress Publishers, en colaboración con Lawrence and Wishart (Londres) e International Publishers (Nueva York), pp. 58-59.
- Engels, Friedrich (1982), “Engels to Marx”, en Marx, Karl y Engels, Friedrich (1982). *Collected Works. Volume 38 (1844-1851)*. Moscú: Progress Publishers, en colaboración con Lawrence and Wishart (Londres) e International Publishers (Nueva York), pp. 503-506.
- Engels, Friedrich (1990), “Introduction [To Karl Marx’s The Class Struggles in France (1848 to 1850)] [Edition of 1895]”, en Marx, Karl y Engels, Friedrich (1990). *Collected Works. Volume 27 (1890-1895)*. Moscú: Progress Publishers, en colaboración con Lawrence and Wishart (Londres) e International Publishers (Nueva York), pp. 506-524.
- Faure, Alain (1974). “Mouvements populaires et Mouvement ouvrier à Paris (1830-1834)”, *Le Mouvement social*, 88 (julio-septiembre): 51-92.
- Faure, Alain y Rancière, Jacques (eds.) (1976). *La parole ouvriere (1830-1851)*. Union Générale d’Éditions.
- Fauré, Christine (1995). *Las declaraciones de los derechos del hombre de 1789*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Fauré, Christine (dir.) (1999). *Des Manuscrits de Sieyès (1773-1799)*, tomo 1, con la colaboración de Jacques Guilhaumou y Jacques Valier. París: Honoré Champion.
- Fauré, Christine (dir.) (2007). *Des Manuscrits de Sieyès (1770-1815)*, tomo 2, con la colaboración de Violaine Challéat, Jacques Guilhaumou y Françoise Weil. París: Honoré Champion.
- Fenet, Pierre-Antoine (1836). *Recueil complet des travaux préparatoires du Code civil*, tomo 14. París: Videcoq.
- Ferguson, W. (1966). “The Reform Act (Scotland) of 1832: Intention and Effect”, *The Scottish Historical Review*, 45 (139): 105-114.
- Fernández Santillán, José (2003). *El despertar de la sociedad civil. Una perspectiva histórica*. Ciudad de México: Océano.

- Ferraton, Cyrille (2015), “Organiser le travail. *La Revue du progrès de Blanc*”, en Bouchet, Thomas; Bourdeau, Vincent; Castleton, Edward; Frobert, Ludovic y Jarrige, François (dirs.) (2015). *Quand les socialistes inventaient l’avenir. Presse, théories et expériences, 1825-1860*. París: La Découverte, pp. 151-157.
- Fichte, Johann Gottlieb (2012). *The Closed Commercial State*, edición de Anthony Curtis Adler. Albany: State University of New York Press.
- Fix, Théodore (1844). *Situation des classes ouvrières*, extracto del número de diciembre de 1844 del *Journal des Économistes*. París: Guillaumin.
- Fix, Théodore (1846). *Observations sur l’état des classes ouvrières*. París: Guillaumin.
- Flammermont, Jules (1898). *Remontrances du Parlement de Paris au XVIII^e siècle. Tome troisième (1768-1788)*. París: Imprimerie Nationale.
- Fourier, Charles (1966-1968). *Œuvres complètes de Charles Fourier*, en 12 volúmenes. París: Anthropos.
- Fourier, Charles (2001-2013). *Œuvres complètes*, en 7 volúmenes. París: Les Presses du Réel.
- Fourn, François (2015), “L’utopie ou la barbarie. Contre la violence révolutionnaire. *Le Populaire de Cabet*”, en Bouchet, Thomas; Bourdeau, Vincent; Castleton, Edward; Frobert, Ludovic y Jarrige, François (dirs.) (2015). *Quand les socialistes inventaient l’avenir. Presse, théories et expériences, 1825-1860*. París: La Découverte, pp. 203-216.
- Fournier, Joseph (1908). *Cahiers de doléances de la sénéchaussée de Marseille*. Marsella: Nouvelle.
- Frégier, Honoré Antoine (1840). *Des classes dangereuses de la population dans les grandes villes et des moyens de les rendre meilleures*. París: Baillière.
- Frobert, Ludovic (2009). *Les Canuts ou la démocratie turbulente. Lyon, 1831-1834*. París: Tallandier.
- Frobert, Ludovic y Lauricella, Marie (2015), “Naissance de l’association de production. *L’Européen de Buchez*”, en Bouchet, Thomas; Bourdeau, Vincent; Castleton, Edward; Frobert, Ludovic y Jarrige, François (dirs.) (2015). *Quand les socialistes inventaient l’avenir. Presse, théories et expériences, 1825-1860*. París: La Découverte, pp. 75-83.
- Gandilhon, Alfred (1910). *Cahiers de doléances du bailliage de Bourges et des bailliages secondaires de Vierzon et d’Henrichemont*. Bourges: Tardy-Pigelet et Fils.

- García Manrique, Ricardo (2001), “Sentido y contenido de la Declaración de 1789 y textos posteriores”, en Peces-Barba, Gregorio; Fernández, Eusebio y Asís, Rafael (de) (dirs.) (2001). *Historia de los Derechos Fundamentales. Tomo II. Volumen III*. Madrid: Dykinson, pp. 217-394.
- García Manrique, Ricardo (2007), “La Constitución francesa de 1848”, en Peces-Barba, Gregorio; Fernández, Eusebio y Asís, Rafael (de) (dirs.) (2007). *Historia de los Derechos Fundamentales. Tomo III. Volumen III*. Madrid: Dykinson, pp. 1-88.
- García Manrique, Ricardo (2013). *La libertad de todos. Una defensa de los derechos sociales*. Barcelona: El Viejo Topo.
- Garnier, Joseph (ed.) (1848). *Le droit au travail a l'Assemblée nationale, recueil complet de tous les discours prononcés dans cette mémorable discussion*. París: Guillaumin et Compagnie.
- Garnier-Pagès, Louis-Antoine (1866). *Histoire de la Révolution de 1848. Tome troisième : gouvernement provisoire*. París: Pagnerre.
- Gauchet, Marcel (2010). *La Révolution des droits de l'homme*. Plessis-Tréville: Gallimard.
- Gauchet, Marcel (2018). *Robespierre : l'homme qui nous divise le plus*. París: Gallimard.
- Gauthier, Florence (1994). *Robespierre, inventeur des droits de l'homme et du citoyen de son temps*. Arras: ARBR.
- Gauthier, Florence (2002). “À l'origine de la théorie physiocratique du capitalisme, la plantation esclavagiste. L'expérience de Le Mercier de la Rivière, intendant de la Martinique”, *Actuel Marx*, 32 (2): 51-72.
- Gauthier, Florence (2004). “Le Mercier de la Rivière et les colonies d'Amérique”, *Revue Française d'Histoire des Idées Politiques*, 20 (2): 37-59.
- Gauthier, Florence (2014). *Triomphe et mort de la Révolution des droits de l'homme et du citoyen (1789-1795-1802)*. París: Syllepse.
- Gauthier, Florence e Ikni, Guy-Robert (ed.) (1988). *La guerre du blé au XVIIIème siècle*, textos de E. P. Thompson, V. Bertrand, C. A. Bouton, F. Gauthier, D. Hunt y G.-R. Ikni. Montreuil: Les Éditions de la Passion.
- Georges Gurvitch (2001). *Los fundadores de la sociología contemporánea: Comte, Marx, Spencer Saint-Simon, y Proudhon*, prólogo de Bernat Muniesa. Barcelona: Hacer.
- Gérando, Joseph Marie (de) (1839). *De la bienfaisance publique*, en dos tomos. Bruselas: Société Belge de Librairie.

- Gide, Charles (1924). *Fourier, précurseur de la coopération*. París: Association pour l'enseignement de la Coopération.
- Gil y Gil, José Luis (2012), “El derecho a un trabajo digno”, en Escobar Roca, Guillermo (dir.). *Derechos sociales y tutela antidiscriminatoria*. Pamplona: Thomson Reuters y Arazandi, pp. 949-1015.
- Gillard, Lucien (2010). *Simonde de Sismondi : vie, œuvres, concepts*. París: Ellipses.
- Girardin, Émile (de) (1849). *Le droit au travail au Luxembourg et a l'Assemblée nationale*, en dos tomos. París: Michel Lévy Frères.
- Goblot, Jean-Jaques (2003). *Le droit au travail. Passé, Présent, Avenir*. París: Syllepse.
- Godechot, Jacques (ed.) (2006). *Les constitutions de la France depuis 1789*, edición corregida y actualizada por Hervé Faupin. París: Flammarion.
- González Amuchastegui, Jesús (1989). *Louis Blanc y los orígenes del socialismo democrático*. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas y Siglo XXI.
- Gossez, Rémi (1967). *Les Ouvriers de Paris*. La Roche-sur-Yon: Imprimerie Centrale de l'Ouest.
- Gouhier, Henri (1941). *La Jeunesse d'Auguste Comte et la formation du positivisme. Tome 3: Auguste Comte et Saint-Simon*. París: Vrin.
- Gourevitch, Alex (2015). *From Slavery to the Cooperative Commonwealth. Labor and Republican Liberty in the Nineteenth Century*. Nueva York: Cambridge University Press.
- Grandjonc, Jacques (1983). “Quelques dates à propos des termes communiste et communisme”, *Mots. Les langages du politique*, 7 (octubre): 143-148.
- Gregory, David (1983). “Karl Marx's and Friedrich Engels' Knowledge of French Socialism in 1842-43”, *Historical Reflections/Réflexions Historiques*, 10 (1): 143-193.
- Gribaudo, Maurizio (2014). *Paris ville ouvrière. Une histoire occultée (1789-1848)*. París: La Découverte.
- Gribaudo, Maurizio y Riot-Sarcey, Michèle (2009). *1848, la révolution oubliée*. París: La Découverte.
- Groethuysen, Bernard (1966). *Philosophie de la Révolution française (précédé de Montesquieu)*. París: Gonthier.
- Gross, Jean-Pierre (2000). *Égalitarisme jacobin et droits de l'homme, 1793-1794 (La Grande famille et la Terreur)*. Condé-sur-Noireau: Arcantères.

- Grossman, Henryk (1924). *Simonde de Sismondi et ses théories économiques*. Varsovia: Polonae.
- Guérin, Daniel (1978). *Proudhon, oui et non*. Paris: Gallimard.
- Guerrero, Diego (2011). *Sismondi, precursor de Marx*. Madrid: Maia.
- Guicheteau, Samuel (2014). *Les ouvriers en France. 1700-1835*. Paris: Armand Colin.
- Guilhaumou, Jacques (1996). “Sieyès, les femmes et la vérité un document inédit”, *Annales historiques de la Révolution française*, 306: 693-698.
- Guilhaumou, Jacques (2002). *Sieyès et l’ordre de la langue*. Paris: Kimé.
- Guillouard, Louis-Vincent (1887). *Traité du contrat de louage*, en dos tomos. Paris: A. Durand et Pedone-Lauriel.
- Guizot, François (1837). “De la démocratie dans les sociétés modernes”, *Revue française*, 3: 193-225.
- Guizot, François (1863-1864). *Histoire parlementaire de la France : recueil complet des discours prononcés dans les Chambres de 1819 à 1848*, en cinco tomos. Paris: Michel Lévy Frères.
- Halévy, Élie (1933). *Sismondi*. Paris: Félix Alcan.
- Harmel, Claude (2000-2001). “1848: le droit au travail”, *Histoire sociale*, 16 (invierno): 19-44.
- Harvey, Philip (1998). “The History of Right to Work Claims”, *The Rutgers-Camden Series of Occasional Papers*, 1: 1-46.
- Haug, Wolfgang Fritz (2003). “¿Sociedad civil o sociedad burguesa? Ambivalencia o dialéctica de un concepto clave”, *Ponencia presentada en el XII Congreso Nacional de Filosofía, “Los desafíos de la filosofía frente al siglo XXI”*, Guadalajara (México).
- Hayakawa, Riho (2003). “L’assassinat du boulanger Denis François le 21 octobre 1789”, *Annales historiques de la Révolution française*, 333: 1-19.
- Hayat, Samuel (2012). “Les controverses autour du travail en 1848”, *Raisons politiques*, 47 (3): 13-34.
- Hayat, Samuel (2014a). *Quand la République était révolutionnaire. Citoyenneté et représentation en 1848*. Mesnil-sur-l’Estrée (Eure): Seuil.

- Hayat, Samuel (2014b). Se présenter pour protester: La candidature impossible de François-Vincent Raspail en décembre 1848, *Revue française de science politique*, 64 (5): 869-903.
- Hayat, Samuel (2015), “Les journaux rouges du « printemps 1848 ». *Le Journal des travailleurs* et *Le Tocsin des travailleurs*”, en Bouchet, Thomas; Bourdeau, Vincent; Castleton, Edward; Frobert, Ludovic y Jarrige, François (dirs.) (2015). *Quand les socialistes inventaient l’avenir. Presse, théories et expériences, 1825-1860*. Paris: La Découverte, pp. 293-306.
- Hémardinquer, Jean-Jaques (1964). “La ‘découverte du mouvement social’: Notes critiques sur le jeune Fourier”, *Le Mouvement social*, 48: 49-70.
- Henry, Louis y Blayo, Yves (1975). “La population de la France de 1740 à 1860”, *Population*, 30 (1): 71-122.
- Hobbes, Thomas (2011). *Leviatán, o la materia, forma y poder de un Estado eclesiástico y civil*, traducción, prólogo y notas de Carlos Mellizo. Madrid: Alianza Editorial.
- Hobsbawm, Eric (2011). *La era de la revolución (1789-1848)*. Barcelona: Crítica.
- Huard, Raymond (1998). “Renaissance et mort de la République”, en Aprile, Sylvie; Huard, Raymond; Lévêque, Pierre y Mollier, Jean-Yves (eds.) (1998). *La Révolution de 1848 en France et en Europe*. Paris: Éditions Sociales, pp. 11-68.
- Hupfel, Simon y Sheridan, George (2015), “À la recherche d’une démocratie d’ateliers. *L’Écho de la fabrique des canuts*”, en Bouchet, Thomas; Bourdeau, Vincent; Castleton, Edward; Frobert, Ludovic y Jarrige, François (dirs.) (2015). *Quand les socialistes inventaient l’avenir. Presse, théories et expériences, 1825-1860*. Paris: La Découverte, pp. 113-126.
- Jacouty, Jean-François (2003). “Robespierre selon Louis Blanc. Le prophète christique de la Révolution française”, *Annales historiques de la Révolution française*, 331: 103-125.
- Jarrige, François (2019). “La Révolution de 1848 et “le droit au travail”, *Retro News*, disponible en: <https://www.retronews.fr/politique/chronique/2019/05/02/la-revolution-de-1848-et-le-droit-au-travail>.
- Jarrige, François y Lauricella (2015), “Un forum pour la classe ouvrière. L’expérience de *L’Atelier*”, en Bouchet, Thomas; Bourdeau, Vincent; Castleton, Edward; Frobert, Ludovic y Jarrige, François (dirs.) (2015). *Quand les socialistes inventaient l’avenir. Presse, théories et expériences, 1825-1860*. Paris: La Découverte, pp. 226-238.

- Jarrige, François y Reynaud, Bénédicte (2011). “La durée du travail, la norme et ses usages en 1848”, *Genèses*, 85(4): 70-92.
- Jaume, Lucien (ed.) (1989). *Les Déclarations des droits de l’homme. (Du Débat 1789-1793 au Préambule de 1946)*, con prefacio y notas del editor. París: Flammarion.
- Kant, Immanuel (2008). *La Metafísica de las Costumbres*, introducción, traducción y notas de Adela Cortina Orts y Jesús Conill Sancho. Madrid: Tecnos.
- Kaplan, Steven Laurence (1979). “Réflexions sur la police du monde du travail, 1700-1815”, *Revue Historique*, 103 (261): 17-77. París: Presses Universitaires de France.
- Kaplan, Steven Laurence (1986). “Social Classification and Representation in the Corporate World of Eighteenth-Century France: Turgot’s ‘Carnival’”, en Kaplan, Steven Laurence y Koepf, Cynthia J. (eds.) (1986). *Work in France. Representations, Meaning, Organization, and Practice*. Ithaca y Londres: Cornell University Press, pp. 176-228.
- Kolly, Bérengère (2015), “La politique dans le réel. Éducation, travail, citoyenneté. *La Voix des femmes*”, en Bouchet, Thomas; Bourdeau, Vincent; Castleton, Edward; Frobert, Ludovic y Jarrige, François (dirs.) (2015). *Quand les socialistes inventaient l’avenir. Presse, théories et expériences, 1825-1860*. París: La Découverte. 307-316.
- Kropotkin, Piotr (2015). *La Gran Revolución Francesa: 1789-1793*. Buenos Aires: Libros de Anarres.
- La Société des droits de l’homme et du citoyen : 1832-1834* (1974). París: EDHIS.
- Labica, Georges (2005). *Robespierre. Una política de la filosofía*. Barcelona: El Viejo Topo.
- Lafarge, Paul (2015). *El derecho a la pereza*, introducción de Diego Guerrero. Madrid: Maia.
- Lafargue, Paul (1883). *Le droit à la paresse. Réfutation du “droit au travail” de 1848*. París: Henry Oriol.
- Lalouette, Jacqueline (2007). *Les mots de 1848*. Toulouse: Presses Universitaires du Mirail.
- Lamartine, Alphonse (de) (1850). *Histoire de la Révolution de 1848*, tomo 1. París: Perrotin.
- Lamartine, Alphonse (de) (1865). *La France parlementaire (1834-1851). Œuvres oratoires et écrits politiques*, estudio de Louis Ulbach, segunda serie, tomo 4. París: A. Lacroix, Verboeckhoven et Compagnie.

- Lamberti, Jean-Claude (1983). *Tocqueville et les deux démocraties*, prefacio de François Bourricaud. París: Presses Universitaires de France.
- Lanza, Andrea (2015), “Un républicanisme à tendance sociale. *La Réforme de Baune et Flocon*”, en Bouchet, Thomas; Bourdeau, Vincent; Castleton, Edward; Frobert, Ludovic y Jarrige, François (dirs.) (2015). *Quand les socialistes inventaient l'avenir. Presse, théories et expériences, 1825-1860*. París: La Découverte, 158-167.
- Laponneraye, Albert (1835). *Mélanges d'économie sociale, de littérature et de morale*, tomo 2. París: Dépôt Central.
- Larne, Aurélien (2017). *Pache, maire de Paris (1793 - 1794) : la mise en place d'un projet de société fondé sur les droits naturels*, tesis doctoral, Université Paris Ouest Nanterre.
- Laroulandie, Fabrice (1997). *Les ouvriers de Paris au XIXème siècle*. París: Éditions Christian.
- Latta, Claude (1995). *Eugène Baune (1799-1880), un républicain dans les combats du XIXe siècle*, prefacio de A. Corbin. Montbrison.
- Laurent, Émile (1865). *Le paupérisme et les associations de prévoyance: nouvelles études sur les sociétés de secours mutuels*, en dos tomos. París: Guillaumin.
- Le Mercier de la Rivière, Pierre-Paul (1910). *L'ordre naturel et essentiel des sociétés politiques*, introducción de Edgar Depitre. París: Paul Geuthner.
- Lefebvre, Georges (1932). *La Grande peur de 1789. Suivi de Les Foules révolutionnaires*. París: Armand Colin.
- Lefebvre, Georges (1981). 1789: *Revolución francesa*, prefacio de Albert Soboul, traducción de Rosa Bueno. Barcelona: Laia.
- Lehouck, Émile (1966). *Fourier aujourd'hui*. París: Denoël.
- Lehouck, Emile (1983). “La Lecture surréaliste de Charles Fourier”, *Australian Journal of French Studies*, 20 (1): 26-36.
- Leipold, Bruno (2017). *Citizen Marx. The Relationship between Karl Marx and Republicanism*, tesis doctoral, University of Oxford.
- Leon, Cedric (de) (2015). *The Origins of Right to Work: Antilabor Democracy in Nineteenth-Century Chicago*. Ithaca, Nueva York: Cornell University Press.
- Léon, Xavier (1914). “Le socialisme de Fichte d'après l'État commercial fermé”, artículo en dos partes, *Revue de Métaphysique et de Morale*, 22 (1 y 2, respectivamente): 27-71 y 197-220.

- Leroux, Pierre (1978). *Œuvres (1825-1850)*. Ginebra: Slatkine.
- Lesmes, Daniel (2018). *Aburrimiento y capitalismo. En la escena revolucionaria: París, 1830-1848*, introducción de José Luis Villacañas Berlanga. Valencia: Pre-Textos.
- Locke, John (2003). *Two Treatises of Government*, introducción y notas de Peter Laslett. Cambridge: Cambridge University Press.
- Loubère, Leo A. (1959). "The Intellectual Origins of French Jacobin Socialism", *International Review of Social History*, 4 (3): 415-431.
- Loubère, Leo A. (1961). *Louis Blanc. His Life and his Contribution to the Rise of French Jacobin-Socialism*. Evanston: Northwestern University Press.
- Lowe, Norman (2017). *Mastering Modern British History*. Londres: Palgrave.
- Maillard, Alain (1994). "La génération communiste de 1840 et la mémoire de Gracchus Babeuf", *L'Homme et la société*, 111-112: 89-100.
- Maillard, Alain (2015), "Égalité et communauté, la presse communiste. *L'Intelligence, Le Moniteur républicain, L'Homme libre, L'Égalitaire, La Fraternité* de 1841, *Le Travail, L'Humanitaire* et *La Fraternité* de 1845", en Bouchet, Thomas; Bourdeau, Vincent; Castleton, Edward; Frobert, Ludovic y Jarrige, François (dirs.) (2015). *Quand les socialistes inventaient l'avenir. Presse, théories et expériences, 1825-1860*. Paris: La Découverte, pp. 168-180.
- Máiz, Ramón (2007). *Nación y revolución: La teoría política de Emmanuel Sieyès*. Madrid: Tecnos.
- Mallet du Pan, Jacques (1799). *Mercure britannique ou Notices historiques et critiques sur les affaires du tems. Second Année*, tomo 4. Londres: W. et C. Splisburt.
- Malouët, Pierre-Victor (1789). *Opinion de M. Malouët sur la Déclaration des Droits de l'Homme, dans la Séance du 2 Août*. Sin lugar de edición ni editorial.
- Malouët, Pierre-Victor (1875). Motion d'ordre de M. Malouët pour la création de bureaux de secours, lors de la séance du 3 août 1789, en *Archives Parlementaires de 1787 à 1860 - Première série (1787-1799) Tome VIII : du 5 mai 1789 au 15 septembre 1789*. Paris: P. Dupont, pp. 337-339.
- Malvaux, Pierre-Claude (1780). *Les moyens de détruire la mendicité en France, en rendant les mendiants utiles à l'État sans les rendre malheureux*. Chaalons-sur-Marne: Seneuze, Paindavoine, Delalain.

- Mantouvalou, Virginia (2015). “The Right to Non-Exploitative Work”, en Mantouvalou, Virginia (ed.) (2015). *The Right to Work. Legal and Philosophical Perspectives*. Oxford, Portland: Hart, pp. 39-60.
- Marat, Jean-Paul (1789). *Projet de déclaration des droits de l’homme et du citoyen, suivi d’un Plan de constitution juste, sage et libre*. París: Buisson.
- Marat, Jean-Paul (1793). *Circulaire de la Société des Amis de la liberté et de l’égalité, séante aux ci-devant jacobins*. París: Saint-Honoré.
- Marcadé, Victor-Napoléon (1875). *Explication théorique et pratique du Code civil : contenant l’analyse critique des auteurs et de la jurisprudence et un traité résumé après le commentaire de chaque titre*, tomo 6. París: Delamotte et Fils.
- Markov, Walter y Soboul, Albert (1957). *Die Sansculotten Von Paris: Dokumente Zur Geschichte der Volksbewegung (1793-1794)*. Berlín: Akademie-Verlag.
- Markovic, Momcilo (2013). “La Révolution aux barrières : l’incendie des barrières de l’octroi à Paris en juillet 1789”, *Annales historiques de la Révolution française*, 372 (abril-junio): 27-48.
- Marquet, Jean (1900). *Notice historique sur la fondation de la Société de l’Union des travailleurs du Tour-de-France : rédigée et proposée par le sociétaire Marquet, du bureau des serruriers, à Paris, 1873*. Tours: Paul Bousrez.
- Martin, Germain (1979). *Les associations ouvrières au XVIIIe siècle (1700-1792)*. Génova: Mégariotis.
- Marx, Karl (1975), “Contribution to the Critique of Hegel’s Philosophy of Law”, en Marx, Karl y Engels, Friedrich (1975). *Collected Works. Volume 3 (1843-1844)*. Moscú: Progress Publishers, en colaboración con Lawrence and Wishart (Londres) e International Publishers (Nueva York), pp. 3-129.
- Marx, Karl (1978), “The Class Struggles in France (1848 to 1850)”, en Marx, Karl y Engels, Friedrich (1978). *Collected Works. Volume 10 (1849-1851)*. Moscú: Progress Publishers, en colaboración con Lawrence and Wishart (Londres) e International Publishers (Nueva York), pp. 45-145.
- Marx, Karl (1979), “The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte”, en Marx, Karl y Engels, Friedrich (1979). *Collected Works. Volume 11 (1851-1853)*. Moscú: Progress Publishers, en colaboración con Lawrence and Wishart (Londres) e International Publishers (Nueva York), pp. 99-197.
- Marx, Karl (1980). *Teorías sobre la plusvalía I. Tomo IV de El Capital*, traducción de Wenceslao Roces. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Marx, Karl (1982), “Marx to Engels”, en Marx, Karl y Engels, Friedrich (1982). *Collected Works. Volume 46 (1880-1883)*. Moscú: Progress Publishers, en

colaboración con Lawrence and Wishart (Londres) e International Publishers (Nueva York), pp. 338-339

- Marx, Karl (2007). *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858. Volumen 2*, a cargo de José Aricó, Miguel Mirnimis y Pedro Scarón. Madrid: Siglo XXI.
- Marx, Karl y Engels, Friedrich (178), “Manifiesto of the Communist Party”, en Marx, Karl y Engels, Friedrich (1978). *Collected Works. Volume 6 (1845-1848)*. Moscú: Progress Publishers, en colaboración con Lawrence and Wishart (Londres) e International Publishers (Nueva York), pp. 477-519.
- Masméjan, Jean-Baptiste (2016). “Le comité de mendicité mandaté par la nation : vers une harmonisation de la politique d’assistance des valides (1790-1791)”, *Cahiers Jean Moulin*, 2: 1-22.
- Mathiez, Albert (1908). ‘Sieys ou Sieyes’, en A. C.; C. V. y Mathiez, Albert (1908). “Notes et glanes”, *Annales révolutionnaires*, 1 (2): 346.
- Mathiez, Albert (1925a). ‘L’orthographe du nom de Sieys’, en Mathiez, Albert; Vauthier, Gabriel y Laurent, Gustave (1925). “Notes et glanes”, *Annales historiques de la Révolution française*, 2 (11): 487.
- Mathiez, Albert (1925b). ‘L’orthographe du nom de Sieys’, en Mathiez, Albert y Vauthier, Gabriel (1925). “Notes et glanes”, *Annales historiques de la Révolution française*, 2 (12): 583.
- Mathiez, Albert (1927). *La vie chère et le mouvement social sous la Terreur*. Paris: Payot.
- Mathiez, Albert (1982). “Notes inédites de Blanqui sur Robespierre”, *Annales historiques de la Révolution française*, 5 (28): 305-321.
- Mathiez, Albert (2012). *La Révolution française*, prefacio de Yannick Bosc y Florence Gauthier. París: Bartillat.
- Mathiez, Albert (2017). *Révolution russe et Révolution française*, prefacio de Yannick Bosc y Florence Gauthier. París: Éditions critiques.
- Mathiez, Albert (2018). *Robespierre et la république sociale*, prefacio de Yannick Bosc y Florence Gauthier. París: Éditions Critiques.
- Mazzei, Umberto (2018). *Sismondi, précurseur ignoré par Marx*. Ginebra: Slatkine.
- McPhee, Peter (1992). *The politics of rural life. Political Mobilization in the French Countryside 1846-1852*. Oxford: Clarendon Press.
- McPhee, Peter (1993). *A social history of France (1780-1880)*. Londres: Routledge.

- Méda, Dominique (1998). *El trabajo. Un valor en peligro de extinción*. Barcelona: Gedisa.
- Meek, Ronald, L. (1975). *La fisiocracia*. Esplugues de Llobregat: Ariel.
- Ménard, Louis (2011). *Prologue d'une révolution (février-juin 1848)*, presentación de Filippo Benfante y Maurizio Gribaudi. París: La Fabrique éditions.
- Méndez Baiges, Víctor (2004). *El filósofo y el mercader. Filosofía, derecho y economía en la obra de Adam Smith*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Méndez Baiges, Víctor (2010), “¿Necesitan los ciudadanos más derechos?”, en Bermudo Ávila, José Manuel (coord.) (2010). *Derechos, libertades, emancipación*. Barcelona: Horsori, pp. 9-43.
- Méndez Baiges, Víctor (ed.) (1993). *El discurso revolucionario (1789-1793)*, traducción, introducción y notas a cargo del editor. L'Hospitalet de Llobregat: Sendai.
- Menger, Anton (2004). *El derecho al producto íntegro del trabajo. El Estado democrático del trabajo (El Estado socialista)*, edición y estudio preliminar de José Luis Monereo Pérez. Granada: Comares.
- Mercier, Louis-Sébastien (1788). *Tableau de Paris*, tomo 12. Amsterdam.
- Meriggi, Maria Grazia (2007). *L'invenzione della classe operaia. Conflitti di lavoro, organizzazione del lavoro e della società in Francia intorno al 1848*. Milán: Franco Angeli.
- Meuvret, Jean (1977). *Le problème des subsistances à l'époque Louis XIV*, en dos tomos. París: Mouton.
- Montesquieu (1824). *De l'esprit des lois*, en cuatro tomos. París: Madame Veuve Dabo.
- Morelly, Étienne-Gabriel (1755). *Code de la nature ou la véritable esprit de ses lois, de tout tems négligé ou méconnu*. Le Vrai Sage.
- Morgenthaler, Jean-Louis (2007). “Condorcet, Sieyès, Saint-Simon et Comte. Retour sur une anamorphose”, *Socio-logos*, 2. Disponible en: <https://journals.openedition.org/socio-logos/373>.
- Musso, Pierre (1999). *Saint-Simon et le saint-simonisme*. París: Presses Universitaires de France.
- Musso, Pierre (2005). *Le vocabulaire de Saint-Simon*. París: Ellipses.

- Musso, Pierre (2006). *La religion du monde industriel, analyse de la pensée de Saint-Simon*. La Tour-d'Aigues: Éditions de l'Aube.
- Musso, Pierre (2010). *Saint-Simon, l'industrialisme contre l'État*. La Tour-d'Aigues: Éditions de l'Aube.
- Nusteling, Hubert P. H. (1993). "English population statistics for the first half of the Nineteenth Century: a new answer to old questions", *Annales de démographie historique*, 1993: 171-189.
- O'Connors, Colm (2015). "The Right to Work in International Human Rights Law", en Mantouvalou, Virginia (ed.) (2015). *The Right to Work. Legal and Philosophical Perspectives*. Oxford, Portland: Hart, pp. 99-122.
- O'Gorman, Frank (2016). *The Long Eighteenth Century: British Political and Social History 1688-1832*. Londres y Nueva York: Bloomsbury Academic.
- Olejniczak, William (1990). "Working the Body of the Poor: The 'Ateliers de Charité' in Late Eighteenth-Century France", *Journal of Social History*, 24 (1): 87-107.
- Paine, Thomas (2017). "La justice agraire opposée a la loi et monopole agraire, ou plan d'amélioration du sort des hommes", traducción de Yannick Bosc, *Tracés. Revue de Sciences humaines*, 33: 191-210.
- Palmer, R. R. (1953). "Notes on the Use of the Word 'Democracy' 1789-1799", *Political Science Quarterly*, 68 (2): 203-226.
- Parent du Châtelet, Alexandre (1836). *De la Prostitution dans la ville de Paris : considérée sous le rapport de l'hygiène publique, de la morale et de l'administration ; ouvrage appuyé de documents statistiques puisés dans les archives de la Préfecture de police*. Paris: Baillière.
- Pasquino, Pasquale (1998). *Sieyès et l'invention de la Constitution en France*. Paris: Odile Jacob.
- Peces-Barba Martínez, Gregorio (1990). "El socialismo y el derecho al trabajo", *Sistema. Revista de Ciencias Sociales*, 97: 3-10.
- Pellarin, Charles (1843). *Charles Fourier, sa vie et sa théorie*. Paris: Librairie de l'École sociétaire.
- Perdiguier, Agricol (1839). *Le Livre du Compagnonnage*. Paris: L'auteur.
- Pérez-Díaz, Víctor (1996). "Sociedad civil: Una interpretación y una trayectoria", *Isegoría*, 13: 19-38.
- Perreux, Gabriel (1924). "L'affaire du drapeau rouge (25 et 26 février 1848)", *Revue d'histoire économique et sociale*, 12 (2): 181-205.

- Phillips, John A. y Wetherell, Charles (1995). "The Great Reform Act of 1832 and the Political Modernization of England", *The American Historical Review*, 100 (2): 411-436.
- Pinkney, David H. (1972). *The French Revolution of 1830*. Princeton: Princeton University Press.
- Polanyi, Karl (2001). *The Great Transformation. The Political and Economic Origins of Our Time*, prólogo de Joseph E. Stiglitz e introducción de Fred Block. Boston: Beacon Press.
- Polanyi, Karl (2009). *El sustento del hombre*, presentación de César Rendueles. Madrid: Capitan Swing.
- Portalís, Jean-Étienne-Marie (1844). *Discours, rapports et travaux inédits sur le code civil*. París: Joubert.
- Pothier, Robert Joseph (1761). *Traité des obligations*, en dos tomos. París: Debure. Orleans: Rouzeau-Montaut.
- Pothier, Robert Joseph (1764). *Traité du contrat de louage, selon les regles tant du for de la conscience, que du for extérieur*. París: Debure. Orleans: J. Rouzeau-Montaut.
- Procacci, Giovanna (1993). *Gouverner la misère. La question sociale en France (1789-1848)*. París: Seuil.
- Proudhon, Pierre-Joseph (1839). *De l'utilité de la célébration du dimanche, considérée sous les rapports de l'hygiène publique, de la morale, des relations de famille et de cité*. Besanzón: Bintot, Turbergue et Jacquot.
- Proudhon, Pierre-Joseph (1841). *Avertissement aux propriétaires, ou lettre a M. Considerant, rédacteur de La Phalange, sur une défense de la propriété*. París: Prévot.
- Proudhon, Pierre-Joseph (1841). *Lettre à M. Blanqui sur la propriété. Deuxième mémoire*. París: Prévot.
- Proudhon, Pierre-Joseph (1848a). *Proposition relative a l'impôt sur le revenu, présentée le 11 juillet 1848, par le citoyen Proudhon, suivie du discours qu'il a prononcé à l'Assemblée nationale le 31 juillet 1848*. París: Garnier Frères.
- Proudhon, Pierre-Joseph (1848b). *Le droit au travail et le droit de propriété*. París: L. Vassbenter.
- Proudhon, Pierre-Joseph (1849). *Les confessions d'un révolutionnaire pour servir a l'histoire de la Révolution de février*. París: Bureau du Journal *La Voix du Peuple*.

- Proudhon, Pierre-Joseph (1868). *Mélanges : articles de journaux (1848-1852). Premier Volume. Articles du Représentat du Peuple – Articles du Peuple*, tomo 17. París: Internationale.
- Proudhon, Pierre-Joseph (1966). *Qu'est-ce que la propriété ? ou Recherches sur le principe du droit et du gouvernement. Premier mémoire*, edición de Emile James. París: Garnier-Flammarion.
- Rabello, Alfredo Mordechai (2000). “Montesquieu et la codification du droit privé (Le Code Napoléon)”, *Revue internationale de droit comparé*, 52 (1): 147-156.
- Reddy, William M. (1984). *The Rise of Market Culture: The Textile Trade and French Society, 1750–1900*. Nueva York: Cambridge University Press.
- Regnault, Elias (1860). *Histoire de huit ans : 1840-1848*. París: Pagnerre.
- Rémusat, Charles (de) (1861). “De l'esprit de réaction: Royer-Collard et Tocqueville”, *Revue des Deux Mondes*, segunda época, 35 (4): 777-813.
- Renard, Edouard (ed.) (1928). *Louis Blanc, sa vie, son œuvre*. París, Hachette.
- Rey Pérez, José Luis (2007). *El derecho al trabajo y el ingreso básico. ¿Cómo garantizar el derecho al trabajo?* Madrid: Dykinson.
- Reybaud, Louis (1840). *Études sur les Réformateurs contemporains ou Socialistes modernes : Saint-Simon, Charles Fourier, Robert Owen*. París: Guillaumin.
- Riot-Sarcey, Michèle (1994). *La démocratie à l'épreuve des femmes. Trois figures critiques du pouvoir (1830-1848)*. París: Albin Michel.
- Robespierre, Maximilien (1850). *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen présentée à la Convention nationale en 1793*. París: Rey, Delavigne et Compagnie.
- Robespierre, Maximilien (1950). *Œuvres complètes de Maximilien Robespierre. Tome VI : Discours (1ère partie, 1789-1790)*, editado por la VI Section de l'École des Hautes Etudes y la Société des Études Robespierristes, a cargo de Marc Bouloiseau, Georges Lefebvre y Albert Soboul. París: Presses Universitaires de France.
- Robespierre, Maximilien (1952). *Œuvres complètes de Maximilien Robespierre. Tome VII : Discours (2ème partie, Janvier – Septembre 1791)*, editado por la VI Section de l'École des Hautes Etudes y la Société des Études Robespierristes, a cargo de Marc Bouloiseau, Georges Lefebvre y Albert Soboul. París: Presses Universitaires de France.
- Robespierre, Maximilien (1954). *Œuvres complètes de Maximilien Robespierre. Tome VIII : Discours (3ème partie, Octobre 1791 – Septembre 1792)*, editado por la

VI Section de l'École des Hautes Etudes y la Société des Études Robespierristes, a cargo de Marc Bouloiseau, Georges Lefebvre y Albert Soboul. París: Presses Universitaires de France.

Robespierre, Maximilien (1958). *Œuvres de Maximilien Robespierre. Tome IX : Discours (4ème Partie. Septembre 1792 – Juillet 1793)*, editado por la VI Section de l'École des Hautes Etudes y la Société des Études Robespierristes, a cargo de Marc Bouloiseau, Georges Lefevre, Jean Dautry y Albert Soboul. París: Presses Universitaires de France.

Robespierre, Maximilien (1961). *Œuvres complètes de Maximilien Robespierre. Tome V : Les journaux (Lettres à ses commettants)*, editado por la VI Section de l'École des Hautes Etudes y la Société des Études Robespierristes, a cargo de Gustave Laurent. París: Louis-Jean.

Robespierre, Maximilien (1967). *Œuvres de Maximilien Robespierre. Tome X : Discours (5ème Partie. Juillet 1793 – Juillet 1794)*, editado por la VI Section de l'École des Hautes Etudes y la Société des Études Robespierristes, a cargo de Marc Bouloiseau y Albert Soboul. París: Presses Universitaires de France.

Robespierre, Maximilien (2007). *Œuvres complètes de Maximilien Robespierre. Tome XI : Compléments (1784-1794)*, a cargo de Florence Gauthier. París: Société des Études Robespierristes.

Rodríguez Camarero, Luis (2013). “El desarrollo de la comprensión natural desde Copérnico hasta Darwin: crisis del finalismo y autonomía de la naturaleza”, *Ágora: Papeles de filosofía*, 32 (2): 81-100.

Rosanvallon, Pierre (1995). *La nueva cuestión social. Repensar el Estado providencia*. Buenos Aires: Manantial.

Rosanvallon, Pierre (2006a). *El capitalismo utópico. Historia de la idea de mercado*. Buenos Aires: Nueva Visión.

Rosanvallon, Pierre (2006b). “La historia de la palabra ‘democracia’ en la época moderna”, *Estudios Políticos*, 28 (enero-junio): 9-28.

Rosanvallon, Pierre (2008). *Le sacre du citoyen. Histoire du suffrage universel en France*. Saint-Amand (Cher): Gallimard.

Rosanvallon, Pierre (2010). *Le peuple introuvable. Histoire de la représentation démocratique en France*. Saint-Amand (Cher): Gallimard.

Rosanvallon, Pierre (2015). *El momento Guizot. El liberalismo doctrinario entre la Restauración y la Revolución de 1848*. Buenos Aires: Biblos.

Rosanvallon, Pierre (2018). *La démocratie inachevée. Histoire de la souveraineté du peuple en France*. Malesherbes: Gallimard.

- Rosenberg, Arthur (1966). *Democracia y socialismo. Aporte a la Historia Política de los últimos 150 años*. Buenos Aires: Claridad.
- Rude, Fernand (1980). “Lyon en 1830-1834. Aux origines du syndicalisme et du socialisme”, *Romantisme*, 28-29: 213-238.
- Rude, Fernand (2007). *Les Révoltes des Canuts (1831-1834)*, postfacio de Ludovic Frobert. París: La Découverte.
- Rude, François (1938). “L’insurrection ouvrière de Lyon en 1831 et le rôle de Pierre Charnier”, *Revue d’Histoire du XIXe siècle*, 35 (164): 18-49.
- Rudé, George (2009). *La multitud en la historia. Los disturbios populares en Francia e Inglaterra, 1730-1848*. Sevilla: Siglo XXI.
- Saint-Just, Louis (de) (2004). *Œuvres complètes*, edición de Anne Kupiec y Miguel Abensour. París: Gallimard.
- Saint-Just, Louis Antoine (de) (2006). *La libertad pasó como una tormenta. Textos del período de la Revolución Democrática Popular*, edición de Carlos Valmaseda. Barcelona: El Viejo Topo.
- Saint-Simon, Claude-Henri de Rouvroy (de) (1819). “Sur la querelle des abeilles et des frelons, ou sur la situation respective des producteurs et des consommateurs non producteurs”, *Le politique : par une société de gens de lettres. Mèlanges*. París: Corrèard, pp. 405-427.
- Saint-Simon, Claude-Henri de Rouvroy (de) (1869), “Primer Extrait de *L’Organisateur*”, en Saint-Simon, Claude-Henri (de) y Enfantin, Prosper (1869). *Œuvres de Saint-Simon & d’Enfantin*, tomo 20. París: E. Dentu, pp. 17-186.
- Saint-Simon, Claude-Henri de Rouvroy (de) (2012). *Œuvres complètes*, en cuatro tomos, introducción, notas y comentarios de Juliette Grange, Pierre Musso, Philippe Régnier y Franck Yonnet. París: Presses Universitaires de France.
- Salis, Jean-Rodolphe (de) (1932). *Sismondi, 1773-1842, la vie et l’oeuvre d’un cosmopolite philosophe*. París: Honoré Champion.
- Sastre Ibarreche, Rafael (1996). *El derecho al trabajo*. Madrid: Trotta.
- Schulz, Fritz (1960). *Derecho romano clásico*, traducción de José Santa Cruz Teigeiro. Barcelona: Bosch.
- Schumpeter, Joseph A. (2015). *Historia del análisis económico*, prólogo de Fabían Estapé, versión española a cargo de Manuel Sacristán, con la colaboración de José A. García Durán y Narcís Serra. Barcelona: Ariel.

- Section des Sans-Culottes (1793). *Adresse à la Convention nationale*. París: P. Renaudière.
- Severin Fuster, Gonzalo (2016). “La recepción del modelo de la ‘locatio conductio’ en la regulación del ‘arrendamiento de obras y servicios’ del Código civil español de 1889”, *Revista de estudios histórico-jurídicos*, 38: 201-231.
- Sewell, William H., Jr. (1992). *Trabajo y revolución en Francia. El lenguaje del movimiento obrero desde el Antiguo Régimen hasta 1848*, traducción de Enrique Gavilán. Madrid: Taurus.
- Sewell, William H., Jr. (1994). *A Rethoric of Burgeois Revolution. The Abbé Sieyes and What Is the Third Estate?* Durham y Londres: Duke University Press.
- Sieyes, Emmanuel-Joseph (1789). *Préliminaire de la Constitution française. Reconnaissance et exposition raisonnée des Droits de l’Homme et du Citoyen*. París: Baudouin.
- Sieyes, Emmanuel-Joseph (1970). *Qu’est-ce que le Tiers état?*, edición crítica a cargo de Roberto Zapperi. Ginebra: Librairie Droz.
- Sieyes, Emmanuel-Joseph (1985). *Écrits politiques*, edición y presentación de Roberto Zapperi. Bruselas: Éditions des Archives Contemporaines.
- Sismondi, Jean Charles Sismonde (de) (2016). *Nuevos principios de economía política, o de la riqueza en sus relaciones con la población*, traducción y edición a cargo de Umberto Mazzei. Barcelona: Icaria.
- Sismondi, Jean-Charles-Leonard Sismonde (de) (1827). *Nouveaux principes d’Économie Politique’ ou de la richesse dans ses rapports avec la population*, en dos tomos. París: Delaunay.
- Sismondi, Jean-Charles-Leonard Sismonde (de) (1835). “De l’élément aristocratique dans les pays libres”, *Revue mensuelle d’économie politique*, 4: 289-331.
- Sismondi, Jean-Charles-Leonard Sismonde (de) (1837). *Études sur l’Économie Politique*, tomo 1. París: Treuttel et Würtz.
- Smith, Adam (1981). *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, edición de Glasgow, en dos volúmenes, a cargo de R. H. Campbell y A. S. Skinner. Indianapolis: Liberty Classics.
- Soboul, Albert (1987). *Los sans-culottes. Movimiento popular y gobierno revolucionario*. Madrid: Alianza Universidad.
- Soboul, Albert (1993), “La reprise économique et la stabilisation sociale, 1797-1815”, en Braudel, Fernand y Labrousse, Ernest (dirs.) (1993). *Histoire économique et*

sociale de la France. Tome III. 1789-1880. L'avènement de l'ère industrielle. Paris: Quadrige, pp. 65-133.

Société Industrielle de Mulhausen (1837). *Bulletin de la Société Industrielle de Mulhausen*, tomo 10. Mulhausen: J. P. Risler.

Solé Resina, Judith (1996). *Delimitación del objeto del contrato de arrendamiento de obras o servicios*, tesis doctoral, Universitat Autònoma de Barcelona.

Sommerer, Erwan (2011). “Le contractualisme révolutionnaire de Sieyès. Formation de la nation et prédétermination du pouvoir constituant”, *Revue Française d'Histoire des Idées Politiques*, 33 (1): 5-25.

Sonenscher, Michael (2011). *Work and Wages. Natural Law, Politics & the Eighteenth-Century French trades.* Cambridge, New York, New Rochelle, Melbourne, Sydney: Cambridge University Press.

Sonenscher, Michael (ed.) (2003). *Political Writings: Including the Debate Between Sieyes and Tom Paine in 1791.* Indianapolis, Cambridge: Hackett.

Spinoza, Baruch (2013). *Tratado político*, edición de Atilano Domínguez. Madrid: Alianza Editorial.

Standing, Guy (2011). *The Precariat: The New Dangerous Class.* Londres y Nueva York: Bloomsbury Academic.

Stedman Jones, Gareth (2004). *An End to Poverty.* Nueva York: Columbia University Press.

Stern, Daniel (1862). *Histoire de la Révolution de 1848*, tomo 2. Paris: Charpentier.

Stern, Daniel (1984). *Histoire de la Révolution de 1848.* Poitiers: Balland.

Tacussel, Patrick (2007). *L'imaginaire radical. Les mondes possibles et l'esprit utopique selon Charles Fourier.* Dijon: Les Presses du Réel.

Takakusagi, Kouichi (2006). “Louis Blanc, associationism in France, and Marx”, en Uchida, Hiroshi (ed.) (2006). *Marx for the 21st Century.* Abingdon: Routledge, pp. 180-192.

Tanghe, Fernand (1989). *Le droit au travail entre histoire et utopie. 1789-1848-1989 : de la répression de la mendicité à l'allocation universelle.* Bruselas: Facultés universitaires Sant-Louis.

Tanghe, Fernand (2014). “1848 and the Question of the *droit au travail*. A Historical Retrospective”, en Dermine, Elise y Dumont, Daniel (2014). *Activation Policies for the Unemployed, the Right to Work and the Duty to Work.* Bruselas: P.I.E. Peter Lang, pp. 23-32.

- Target, Guy-Jean-Baptiste (1989). *Projet De Déclaration des Droits de l'Homme en Société*. Paris: Baudouin.
- Taylor, Charles (1989). *Sources of the self. The Making of the Modern Identity*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Tchernoff, Iouda (1904). *Louis Blanc*. Paris: Société nouvelle de librairie et d'édition.
- Thomas, Émile (1848). *Histoire des ateliers nationaux considérés sous le double point de vue politique et social ; des causes de leur formation et de leur existence ; et de l'influence qu'ils ont exercée sur les événements des quatre premiers mois de la République, suivie de pièces justificatives*. Paris: Michel Lévy Frères.
- Thompson, Edward Palmer (2012). *La formación de la clase obrera en Inglaterra*, prólogo de Antoni Domènech, prefacio de Eric Hobsbawm, traducción de Elena Grau y Jorge Cano. Madrid: Capitán Swing.
- Tierney, Brian (2001). *The idea of Natural Rights. Studies on Natural Rights, Natural Law, and Church Law (1150-1625)*. Grand Rapids (Michigan), Cambridge: Eerdmans.
- Tocqueville, Alexis (de) (1848). *De la démocratie en Amérique. Revue, corrigée et augmentée d'un Avertissement et d'un Examen comparatif de la Démocratie aux États-Unis et en Suisse*, tomo 1. Paris: Pagnerre.
- Tocqueville, Alexis (de) (1866). *Études économiques, politiques et littéraires*, tomo 9. Paris: Lévy Frères.
- Tocqueville, Alexis (de) (2016). *Recuerdos de la Revolución de 1848*, prólogo de Ramón Ramos, traducción de Marcial Suárez. Madrid: Trotta.
- Tristán, Flora (1843). *Union ouvrière*. Paris: Prévot, Rouanet.
- Tristán, Flora (1993). *Feminismo y utopía*, edición y traducción de Yolanda Marco. Tlahuapan (Puebla): Fontamara.
- Troplong, Raymond-Theodore (1841). *De l'échange et du louage. Commentaire des titres VII et VIII du livre III du Code civil*. Bruselas: Meline, Cans et Compagnie.
- Truant, Cynthia (1978). *Compagnonnage: Symbolic Action and the Defense of Workers' Rights in France, 1700-1848*, tesis doctoral, University of Chicago.
- Turgot, Anne Roberts Jacques (1776). *Édit du roi, Portant Suppression des Jurandes et Communautés de Commerce, Arts et Métiers*. Paris: Imprimerie Royale.
- Turgot, Anne Roberts Jacques (1844). *Œuvres de Turgot*, con notas de Dupont de Nemours, Eugène Daire e Hippolyte Dussard, segundo tomo. Paris: Guillaumin.

- Ucciani, Louis (2000). *Charles Fourier ou La peur de la raison*. Paris: Kimé.
- Verlinde, Pierre (1940). *L'Oeuvre économique de Louis Blanc*. Bourbourg: Outteryck-Menne.
- Vidal, François (1848). *Vivre en travaillant ! Projets, voies et moyens de réformes sociales*. Paris: Capelle.
- Vidalenc, Jean (1948). *Louis Blanc (1811-1882)*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Villacañas Berlanga, José Luis (2002). “*Societas civilis sive res publica: una aproximación normativa*”, *Res publica, Revista de Historia de las Ideas Políticas*, 9-10: 9-29.
- Villegardelle (1841). “Analyse raisonnée du Système social de Morelly” en Morelly, Étienne-Gabriel (1841). *Code de la nature. Réimpression complète augmentée des fragments importants de la basiliade. Avec l'Analyse raisonnée du Système social de Morelly par Villegardelle*. Paris: Paul Masgana, pp. 5-37.
- Villermé, Louis René (1820). *Des prisons telles qu'elles sont et telles qu'elles devraient être : par rapport à l'hygiène, à la morale et à la morale politique*. Paris: Méquignon-Marvis.
- Villermé, Louis René (1840). *Tableau de l'état physique et moral des ouvriers employés dans les filatures de coton, de laine et de soie*. Paris: Jules Renouard et Compagnie.
- Vincens, Émile (1836), “De l'organisation sociale, et en particulier de l'organisation industrielle”, *Revue mensuelle d'économie politique*, 5: 289-311.
- Vinet, Alexandre (1832). “Catholicisme et protestantisme”, *Le Semeur. Journal Religieux, Politique, Philosophique et Littéraire*, 1: 94-95.
- Vivier, Nadine (2011). “Pour un reexamen des crises économiques du XIX^e siècle en France”, *Histoire & mesure*, 26 (1): 135-156.
- Von Stein, Lorenz (1981). *Movimientos sociales y monarquía*, prólogo de Luís Díez del Corral, traducción de Enrique Tierno Galván. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
- Wassermann, Suzanne (1908). “Le Club de Raspail en 1848”, *Bulletin de la Société d'histoire de la Révolution de 1848*, 5 (27): 589-605.
- Weill, Georges (1907). “Les journaux ouvriers à Paris (1830-1870)”, *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, 9 (2): 89-103.

Zévaès, Alexandre (1936-1937). “Le Mouvement social sous la Restauration et la Monarchie de Juillet”, artículo en dos partes, *La Révolution de 1848 et les révolutions du XIXe siècle*, tomo 33, números 158 (otoño de 1936) y 159 (invierno de 1936-1937), respectivamente: 125-133 y 209-240.

Encyclopédie

He utilizado la Édition Numérique, Collaborative et CRitique de l'*Encyclopédie* (ENCCRE): <http://enccre.academie-sciences.fr/encyclopedie>.

El *Supplément à l'Encyclopédie* está disponible en Internet Archive: https://archive.org/details/fre_b1886430/page/n1.

Publicaciones periódicas

No incluyo en esta lista las referencias a los artículos aparecidos en la *Revue mensuelle d'économie politique* (Sismondi, Vincens), *Revue Républicaine* (Bernard), *Le Bien Public* (Lamartine), *Journal des économistes* (Fix y Bastiat), *Revue française* (Guizot) y *Le Semeur* (Vinet), porque ya figuran en las referencias bibliográficas.

1. *L'Ami du peuple ou le publiciste parisien, journal politique et impartial*. Disponible en Gallica: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/cb32691640p/date>.

2. *Le Tribun du Peuple, ou Le Défenseur des Droits de l'Homme*. Disponible en Gallica: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/cb32880727n/date>.

3. *Le National, feuille politique et littéraire*. Disponible en Gallica (enlace al número del 4 de febrero de 1830): <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k1514369x.item>.

4. *L'Écho de la Fabrique, Journal Industriel et Littéraire de Lyon*. He utilizado una reproducción de 1973, a cargo de Éditions d'Histoire Sociale (EDHIS), volumen 2. También se puede consultar el periódico en el siguiente enlace: <http://echo-fabrique.ens-lyon.fr>.

5. *Revue du progrès politique, social et littéraire*. Los números están reunidos en tomos: 1 (15 de enero – 1 de julio de 1839), 2 (15 de julio de 1839 – 1 de enero de 1840), 3 (15 de enero – 1 de julio de 1840), 4 (1 de agosto de 1840 – 1 de enero de 1841), 5 (1 de febrero – 1 de julio de 1841), 6 (1 de agosto de 1841 – 1 de enero de 1842) y 7 (1 de febrero – 1 de noviembre de 1842). Todos ellos están editados por la oficina (*bureau*) de la revista, en París (1839-1842).

6. *Journal des débats politiques et littéraires*. Disponible en Gallica:

<https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/cb39294634r/date>.

7. *La Phalange : Journal de la Science Sociale*. Los números están reunidos en tomos. Los artículos de Paget y Considerant figuran en el tomo 1 (julio 1836 – diciembre de 1837), el de Pompéry en el tomo 5 (enero-junio de 1842). Los artículos de Cantagrel están en la revista del mismo nombre, *La Phalange : Revue de la Science Sociale*, en los tomos 2 y 5 (segundo semestre de 1845 y primer semestre de 1847). Disponible en Gallica: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/cb328389482/date>.

8. *La Réforme*. Disponible en Gallica:

<https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/cb32850005s/date>.

9. *La Democratie pacifique*. Disponible en Gallica (enlace al número del 1 de agosto de 1843): <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k4768506t?rk=64378;0>.

10. *L'Atelier : organe spécial de la classe laborieuse*. Disponible en Gallica, en una reproducción de 1978, a cargo de Éditions d'Histoire Sociale (EDHIS):

<https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k6863q/fl.image>.

11. *Journal de Seine-et-Marne, feuille littéraire, agricole, industrielle, commerciale, et d'utilité locale*. Disponible en Gallica (enlace al número del 15 de abril de 1848):

<https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k1787211q.item>.

12. *Le Siècle*. Disponible en Gallica (enlace al número del 23 de junio de 1848):

<https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k722645k.item>.

13. *Le Constitutionnel, journal politique, littéraire, universel*. Disponible en Gallica (enlace al número del 19 de julio de 1848):

<https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k668274d.item>.

14. *Le Peuple*. Disponible en Gallica (enlace al número del 1 de septiembre de 1848):

<https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k20779136.item>.

Discursos parlamentarios

Para los discursos parlamentarios, he utilizado la compilación de Buchez y Roux, así como la de Mavidal y Laurent.

Buchez, Philippe-Joseph-Benjamin y Roux-Lavergne, Pierre-Célestin. *Histoire parlementaire de la Révolution française ou Journal des assemblées nationales depuis 1789 jusqu'en 1815*. París: Paulin. Cito los siguientes tomos: 2 (1834), 20 (1835) y 27 (1836).

Mavidal, Jérôme y Laurent, Émile. *Archives parlementaires : de 1787 à 1860. Recueil complet des débats législatifs & politiques des chambres françaises. Première série (1787 à 1799)*. París: Paul Dupont. Cito los siguientes tomos: 8 (1875), 31 (1888), 62 (1902) y 63 (1903). El tomo 8 está editado por Émile Clavel, además de Mavidal y Laurent.

Los archivos parlamentarios se pueden consultar, también, en la *Gazette nationale ou Le Moniteur Universel*, disponible en Gallica:

<https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/cb34452336z/date.item>.

Para la Revolución Francesa (1789-1794), véase también la página web del French Revolution Digital Archive: <https://frda.stanford.edu/en/ap>.

Textos jurídicos

Constituciones

Las diferentes Constituciones francesas se pueden consultar en la página web del Conseil constitutionnel. Indico solamente las más importantes para esta investigación, dentro del período (1789-1848).

Constitution du 3 septembre 1791:

<https://www.conseil-constitutionnel.fr/les-constitutions-dans-l-histoire/constitution-de-1791>.

Constitution du 24 juin 1793 (6 messidor an I):

<https://www.conseil-constitutionnel.fr/les-constitutions-dans-l-histoire/constitution-du-24-juin-1793>.

Constitution du 22 août 1795 (5 Fructidor an III):

<https://www.conseil-constitutionnel.fr/les-constitutions-dans-l-histoire/constitution-du-5-fructidor-an-iii>.

Charte constitutionnelle du 4 juin 1814:

<https://www.conseil-constitutionnel.fr/les-constitutions-dans-l-histoire/charte-constitutionnelle-du-4-juin-1814>.

Charte constitutionnelle du 14 août 1830:

<https://www.conseil-constitutionnel.fr/les-constitutions-dans-l-histoire/charte-constitutionnelle-du-14-aout-1830>.

Constitution du 4 novembre 1848:

<https://www.conseil-constitutionnel.fr/les-constitutions-dans-l-histoire/constitution-de-1848-iiie-republique>.

Código civil

La edición original del *Code civil des Français* (1804) está disponible en Gallica:

<https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k1061517>.

Código penal

La edición original del *Code pénal de l'Empire Français* (1810) está también disponible

en Gallica: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k57837660>.

Otras normas jurídicas

Para citar las leyes y otras normas jurídicas, he optado por utilizar la compilación de Duvergier, ya que abarca la totalidad del período estudiado: Duvergier, Jean-Baptiste. *Collection complète des Lois, Décrets, Ordonnances, Réglemens et Avis du Conseil-d'État*. París: A. Guyot et Scribe.

La primera edición anuncia: *De 1788 à 1824 inclusivement, par ordre chronologique*. Sin embargo, el proyecto se va alargando sucesivamente, y finalmente la publicación no termina hasta bien entrado el siglo XX. Al principio, se publican varios tomos cada año. A partir del tomo 25, coinciden el número del tomo y el año de las leyes contenidas en el mismo. Es decir, el tomo 25 recoge las leyes del año 1825, y así sucesivamente. A veces utilizo la primera edición, pero otras empleo reediciones, dependiendo de la disponibilidad en Gallica. Es por eso que tomos anteriores pueden tener, en la lista que indico a continuación, años de edición posteriores. Por ejemplo, el tomo primero lo cito por la edición de 1834 y el tomo tercero por la de 1824. A continuación, la lista de los tomos citados a lo largo del texto: 1 (1834), 3 (1824), 4 (1834), 5 (1834), 6 (1825), 7 (1825), 9 (1825), 10 (1834), 14 (1826), 15 (1826), 16 (1826), 31 (1838), 34 (1834), 41 (1841), 48 (1848), 49 (1849), 84 (1884). Este último tomo está editado por: L. Larose et Forcel, Ch. Noblet et Fils.

Las normas jurídicas promulgadas durante la Revolución Francesa (1789-1795) se pueden consultar, también, en la colección de Baudouin:

<https://collection-baudouin.univ-paris1.fr>.

Los orígenes del derecho al trabajo en Francia (1789-1848)

The origins of the right to work in France (1789-1848)

Universitat de Barcelona

Pablo Scotto Benito, 2019



UNIVERSITAT DE
BARCELONA

TESIS DOCTORAL UB 2019