

# VIRTUD Y TERROR

Conor Cruise O'Brien

Traducción de Nicolás Suescún

Nada, creo, se sabe con certeza sobre la relación entre Robespierre y Rousseau, fuera de que el gran revolucionario siempre dio muestras de amor y admiración por el filósofo. Y esto en sí mismo no nos dice gran cosa puesto que casi todo el mundo que podía leer en Francia durante el último cuarto del siglo dieciocho parece haber amado y admirado a Rousseau. María Antonieta, a quien Robespierre guillotiné, amaba y admiraba a Rousseau. Los termidorianos, que guillotinaron a Robespierre, amaban y admiraban a Rousseau. Un amor común a Rousseau no parece haber sido un vínculo muy confiable en los momentos álgidos.

Parte del problema era, y sigue siendo, el hecho de que existen varios Rousseaus; es un escritor de curiosas y abundantes contradicciones que se traslapan en formas desconcertantes. Un par de contradicciones es particularmente importante en el presente contexto. Hay un Rousseau tierno, hipersensible, muy dado a las lágrimas. Y también hay un Rousseau severo, espartano, con sed de justicia y de sangre. En suma, un Rousseau amable y un Rousseau rudo.

El amable es el autor de la novela epistolar, *La nueva Eloisa*, de *Las reflexiones de un paseante solitario*, del *Emilio* —y especialmente de *La profesión de fe de un vicario saboyano*. El rudo escribió la mayor parte, aunque no todo *El contrato social*. El amable era gran favorito en la corte en los años anteriores a la revolución, sobre todo en el círculo de María Antonieta, en los días del *Petit Trianon*, la vida sencilla y la pose de lecheras. El rudo aparece con la revolución. *El contrato social* parece haber sido la *menos* leída de las obras de Rousseau antes de la revolución. Pero fue publicada trece veces entre 1792 y 1795 —los años del ascendiente de Robespierre y del Terror. Se hizo una edición del tamaño de una Biblia de bolsillo para uso de los soldados que defendían *la patrie*.

El propio estilo de Robespierre era deliberadamente austero, severo, espartano. Pero sería un error pensar que estaba exclusivamente dedicado al Rousseau rudo. Si se sostenía que *El contrato*

*social* era su inspiración política, su lectura favorita —su “Biblia” según Alphonse Aulard— era *La nueva Eloisa*, y su guía en materia de religión era *La profesión de fe de un vicario saboyano*. En tiempo de guerra y revolución había necesidad del Rousseau espartano; el triunfo de la revolución traería de nuevo (se esperaba) al Rousseau tierno. Robespierre pensaba que la indulgencia, el fracaso en aplastar los enemigos internos de la revolución, sería una cruel traición a las futuras generaciones. El Terror —que Robespierre generalmente prefería llamar simplemente la “Justicia”— era una forma de ser fiel a esas generaciones. Teleológicamente hablando, la guillotina era bondadosa.

El culto a Rousseau iba de mano del Terror. Pero el culto a Rousseau también acompañó al repudio formal del Terror. Fue realmente el período termidoriano el que presenció la apoteosis de Rousseau. En los días de Robespierre, en la cúspide del Terror, hubo planes grandiosos para rendirle a Rousseau honores especiales, y colocarlo, al menos implícitamente, por encima de otras grandes figuras de la Ilustración, como *el* filósofo de la revolución. En el quinto floreal del calendario revolucionario, es decir, el 24 de abril de 1794, el gran Comité de Seguridad Pública, el comité de Robespierre, convocó a todos los artistas de la República para competir con bocetos para una gran estatua de Jean-Jacques Rousseau que habría de ser levantada en los Campos Elíseos.

Ese era el plan de Robespierre, pero Robespierre no vivió para realizarlo. Dos meses y medio después, el nueve de Termidor de 1794, Robespierre fue derrocado y ejecutado. Los autores de su caída, los Termidorianos —la mayor parte de ellos aterrados ex-terroristas— tenían sus propias razones para estar ansiosos de honrar a Jean-Jacques. Aunque los termidorianos no eran personajes especialmente simpáticos —y varios de ellos habían demostrado ser más sangrientos que Robespierre— lo que querían honrar era el aspecto amable de Rousseau. Su idea era que Robespierre —a quien hicieron enteramente culpable del Terror, cosa que no era— había sido un hipócrita sanguina-

rio, que en realidad había tenido celos de Rousseau y había fracasado en honrarlo apropiadamente. Los termidorianos probarían ahora su propia virtud y sinceridad, así como su lealtad a los principios básicos de la Revolución, honrando solemnemente a Jean-Jacques. Fue así como el 14 de septiembre de 1794, la Convención dominada por los termidorianos ordenó que los restos de Rousseau fueran traídos del lugar donde habían sido originalmente enterrados, en la Isla de los Alamos, en Ermenonville, y colocados en el Panteón de París, con el ceremonial apropiado. Gordon McNeil relata así el acontecimiento:

Los preparativos para la ceremonia que incluía los decorados, la iluminación, esculturas, una réplica de la Isla de los Alamos, e himnos encargados para la ocasión, fueron complicados y minuciosos. Un cortejo compuesto por dignatarios, músicos y varias delegaciones acompañó los restos desde Ermenonville, y hubo celebraciones apropiadas en cada etapa de la ruta. Al llegar a París, el féretro fue colocado en la réplica de la Isla de los Alamos que había sido erigida en los jardines de la Tullerías.

El entierro en el Panteón tuvo lugar el 11 de octubre. Hubo un servicio especial en la Convención, y luego una procesión hasta el Panteón. En la línea de marcha había policías montados, una banda que interpretó composiciones de Rousseau, y diversos grupos, cada uno con un estandarte debidamente inscrito: botánicos, artistas y artesanos, madres e hijos, huérfanos de guerra y ginebrinos. El *Contrato Social*, la “antorcha de los legisladores”, fue llevado sobre un cojín de terciopelo, y una estatua de su autor en un carro arriado por una docena de caballos. En el Panteón cantaron un himno cívico, el presidente de la Convención pronunció un panegírico, y la ceremonia terminó con la colocación de flores sobre el féretro. Esa noche hubo danzas en la Place du Pantheon, y los teatros presentaron las piezas favoritas de Rousseau, así como una nueva, *La fete de J.-J. Rousseau*, escrita especialmente para la ocasión<sup>1</sup>.

Como se puede ver, sería difícil identificar una influencia específica del pensamiento de Rousseau sobre el curso de la Revolución Francesa. El *Contrato Social* puede haber sido la “antorcha de los legisladores”, pero se trataba de una antorcha escupidiza. Pero Rousseau fue de obvia importancia para todos los que tuvieron algo que ver con ella. Robespierre había hecho ciertos usos de Rousseau para legitimizar su propio gobierno y su versión de la justicia. Los termidorianos usaron la ceremonia en el Panteón para legitimizar su propia autoridad y para delegitimar a su predecesor.

1. Gordon H. McNeil, “El culto de Rousseau y la Revolución Francesa”, *Journal of the History of Ideas*, vol. 6 (1945), pp. 197-212. Hay algo falso en la apoteosis termidoriana de Rousseau. Como dice Albert Meynier con exactitud: “Lo glorifican en el momento en que comienzan a alejarse de él” en *Jean Jacques Rousseau, Révolutionnaire* (Paris, 1912), p. 220.

Sin embargo, aunque se tratara primordialmente de una cuestión de legitimización, alguna influencia presumiblemente debía existir. Si se ha de ver a un escritor como legitimizador de la actividad de un político, es de presumir que esa actividad se parezca, al menos en algunos aspectos, a lo que el escritor parecía significar. Y —de nuevo presumiblemente— esa necesidad de parecerse debería influir en la conducta del político, al menos en cierto grado. Pero el caso de Rousseau y los termidorianos, mutuamente entusiastas y hostiles discípulos de Rousseau, sugiere que el grado de influencia en la conducta puede ser más limitado de lo que sería de esperar. La historia de las religiones, por supuesto, es rica en ejemplos de esta clase.

Meditando sobre esta cuestión de la influencia y la legitimización, encontré una frase pertinente en *Robespierre y el cuarto Estado*, de Ralph Kohn (1941). Dice así:

La relación de Rousseau con la Revolución Francesa es parecida a la de Marx con la Revolución Rusa, y la influencia de Marx en Lenin se puede comparar a la de Rousseau en Robespierre.

Bien, “se puede comparar” siempre es algo seguro, por supuesto, puesto que cualquier cosa puede ser comparada con cualquier otra cosa. La cuestión es qué sucede cuando se comparan. En este caso, el autor concede, si se puede así decir, una licencia para comparar, sin llegar a comparar. Así que examinemos el asunto más de cerca.

En cuanto a que “Rousseau-Robespierre” se parece a “Marx-Lenin”, yo creo que de nuevo se trata aquí de una cuestión de legitimización y no de doctrina interna. La legitimidad de la que Robespierre se valía —así como sus enemigos termidorianos— era doble, tanto intelectual como moralmente. Intelectualmente, el *Contrato social* llegó a ser visto como la culminación, en cuanto a la ciencia política, de la Ilustración, del *siècle des lumières*. Pero en el curso de la Revolución se hizo claro que el compromiso con el libro podía ser interpretado de muy diversas maneras. Y las amplias ambigüedades del *Contrato social* no hicieron nada para obstaculizar su autoridad legitimizadora. Por cierto, las ambigüedades del libro parecen haber sido la condición del alcance de su autoridad.

La autoridad moral de Rousseau, que creo yo fue considerablemente más importante que su autoridad intelectual, se deriva de la impresión casi universal de Rousseau como el arquetipo de la persona virtuosa, peculiarmente en armonía con la naturaleza. Volveré a esto, en relación con el mismo

Rousseau, un poco más adelante. Pero hay algunos puntos que antes se deben hacer sobre la virtud arquetípica como fuerza revolucionaria y como fuente de legitimización política.

El grueso del iluminismo francés —en torno a Voltaire y Diderot— había completado en gran parte, hacia 1770, el trabajo empezado por Spinoza cien años antes de descrédito de la autoridad intelectual de la religión revelada, y en Francia específicamente, de la Iglesia Católica. Esto creó un enorme vacío emocional y moral. El secreto de la atracción de Rousseau era que él, para muchos, podía llenar ese vacío. En *Emilio* y en la *Profesión de fe de un vicario saboyano*, Rousseau reintrodujo a Dios, como una simbiosis de la virtud y la naturaleza: una forma de Dios a la que muchos, en el mundo posterior al iluminismo, estaban muy agradecidos de recurrir. Más aún, la elocuencia de Rousseau —y especialmente su penetrante, seductora y contagiosa autocompasión— lo convirtieron a él personalmente en una especie de santo y protomártir de su propia vaga pero intoxicante religión.

El potencial revolucionario de todo esto puede no haber sido inmediatamente aparente, pero está firmemente allí. El fuerte del Iluminismo había aclarado en forma contundente su superioridad respecto al *ancien régime*, primero en relación con la iglesia, con Voltaire y Diderot, y luego en relación con la nobleza, como en las *Bodas de Figaro* de Beaumarchais. Pero ahora, en Rousseau y su escuela muchos podían ver el surgimiento de fuerzas espirituales y morales marcadamente superiores al *ancien régime*, tanto en sus manifestaciones seculares como eclesiásticas. Rousseau es más sagrado que San Pedro: una canción a ese efecto se cantó durante la Revolución. La sociedad francesa se divide entre *les purs* —los seguidores de Rousseau— y *les corrompus*, ricos, arrogantes, materialistas beneficiarios del *ancien régime* (y luego traidores a la Revolución). Muchos en la nobleza y la clerecía (tanto como en la burguesía, especialmente la baja) llegaron a ver las cosas del mismo modo y a inclinarse ante la superioridad moral de Rousseau, así como muchas de estas mismas gentes se habían inclinado ante la superioridad intelectual de Voltaire. Así que la abdicación de las clases gobernantes ya había avanzado mucho, bastante antes de 1789.

El logro político básico de Maximiliano Robespierre fue el hecho de que se sentía, y convenció a otros de que era, el sucesor espiritual y moral de Jean Jacques Rousseau. Era, y fue repetidamente

saludado como “el Incorruptible”, el líder señalado de *les purs* en la decisiva batalla contra *les corrompus*.

Volveré a esto. Pero antes examinemos la comparación de Marx y Lenin. Cuando Lenin retornó a Rusia en 1917 para implementar las enseñanzas de Marx, ¿qué tenía esa implementación en común con las de Robespierre de Rousseau? Creo que tuvieron en común ciertas cosas básicas. En ambos casos había una herencia intelectual y moral. Y mi opinión es que en ambos casos la herencia moral era de importancia más fundamental que la intelectual.

La principal herencia intelectual era por supuesto *Das Kapital*. Y pienso que *Das Kapital*, en este contexto, es muy comparable al *Contrato social*, tal como lo heredó Robespierre. Era una “antorcha legislativa”, una impresionante propiedad intelectual que se suponía aclararía todo. *Das Kapital*, sin embargo, era superior en una manera al *Contrato social*. *Das Kapital* era tan profético como analítico. Se suponía que probaba científicamente que la victoria del proletariado, era inevitable. Y aún si el libro de hecho no probaba nada de esto, la creencia de que sí lo probaba era de ayuda para el espíritu de los revolucionarios. Y esta ayuda para el espíritu era de más importancia que la supuesta ciencia. Lenin fue el heredero espiritual de Marx, así como Robespierre fue el de Rousseau. Lenin tenía el indomable espíritu de lucha de Marx; su sed revolucionaria; sus habilidades polémicas; su duro, malicioso desdén y su capacidad de atemorizar. Estas cualidades tuvieron más que ver con el éxito revolucionario de Lenin que cualquier ciencia que pueda contener *Das Kapital*.

En *Hacia la estación de Finlandia* Edmund Wilson sugiere que cuando Lenin llegó al terminal de Petrogrado “por primera vez una llave filosófica encajaba en una chapa histórica”. Pero eran los colegas bolcheviques de Lenin quienes de hecho en ese momento estaban jugando con la llave filosófica. Y no estaban llegando a ninguna parte porque la llave estaba destinada para una chapa diferente: la chapa de los países avanzados, no la chapa rusa. La hazaña de Lenin fue haber tirado la llave inútil —o más bien habérsela metido calladamente en el bolsillo— y haber seguido su intuición pragmática: que si Rusia iba a salirse de todos modos de la guerra, la facción más resuelta en sacarla sería la que ganaría.

La conexión entre Rousseau y Robespierre es en muchas maneras diferente a la que existió entre

Marx y Lenin, pero las dos se parecen en esto: que es la herencia espiritual, el parecido mental, lo que es fundamentalmente importante, mientras que la letra de la doctrina heredada apenas tiene la función de legitimizar la herencia espiritual, al proclamarla.

La tradición dominante, aunque de ningún modo la única, de la historiografía francesa sobre la Revolución ha sido la termidoriana o –como lo expresa Ernest Hamel, más comprensivamente– la termido-girondina.<sup>2</sup> Según esta tradición, el cruel tirano, Robespierre, era un hipócrita que montó una sangrienta parodia de la vida y enseñanzas del dulce Jean-Jacques. En realidad no fue exactamente así. Jean-Jacques no era tan dulce, y Robespierre era menos cruel que algunos de esos líderes revolucionarios que proclamaban a grandes voces su propia devoción por Rousseau, y lo indigno que era Robespierre de usar ese nombre.

J.L. Talmon situó a Rousseau entre los padres fundadores de lo que llama la “democracia totalitaria”. Ciertamente, el espíritu de los principales escritos políticos de Rousseau es profunda, aunque délficamente, autoritario. Es cierto que la fuente de toda autoridad, el soberano, la Voluntad General, consiste en todos los ciudadanos, asociados en un grupo moral y colectivo. El soberano, según Rousseau, es incapaz de hacer el mal: “El soberano, en virtud del mero hecho de que existe, siempre es lo que debe ser”. Hasta el estilo es siniestro: perentorio, fanfarrónamente paradójico, absoluto e inatacable por consistir enteramente en una aseveración gratuita. Es el estilo de una Corte Suprema de un despotismo –aunque en un buen período hablando estilísticamente. Difícilmente sorprende leer en la siguiente página –al final del capítulo séptimo del primer volumen–, estas líneas:

Para que el pacto social no sea una fórmula vacua, debe implicar tácitamente el compromiso, el único que puede fortalecer al resto, de que quien se niegue a obedecer la voluntad general será obligado a obedecerla por todo el cuerpo social: lo que quiere decir precisamente que será forzado a ser libre.

Aquí también el estilo se ajusta perfectamente al contenido. La prominente e insolente paradoja

2. Ernest Hamel, *Histoire de Robespierre* (tres volúmenes, Paris, 1865-1867). Esta sigue siendo la biografía más útil de Robespierre, porque cita extensamente sus discursos, en su contexto. Hamel era un robspieriano apasionado que mantuvo una constante (y muy divertida) polémica con su contemporáneo, Michelet. El libro puede ser recomendado como un suplemento (y en parte un correctivo) de Michelet.

–“forzado a ser libre”– sugiere los placeres de la jurisprudencia autoritaria y la observancia de sus leyes. Hay muchas contradicciones en *El contrato social*, como en todo lo demás de Rousseau, y algunos comentaristas se las arreglan para ver la obra, balanceando una cosa con otra, como básicamente democrática y liberal en general. Hacer a un lado declaraciones sorprendentes o significativas por medio de soporíficas invocaciones a “la perspectiva de la obra entera” es una técnica muy favorecida por ciertas escuelas de comentaristas académicos. Aparentemente la idea es defender la respectabilidad de escritores importantes en el campo de su especialización, al darle interpretaciones liberales a obras que evidentemente no lo son. Este proceso ha sido definido como suavizar o “suavización”.

Por razones obvias, los suavizadores han estado muy ocupados en el campo de la germanística. Hay suavizadores fichteanos, hegelianos, wagnerianos y, los más asiduos de todos, los nietzcheanos. Pero hay también, por ejemplo, suavizadores yeatsianos y suavizadores rousseauianos. No puedo dentro de los límites de este ensayo, ocuparme de los detallados y voluminosos argumentos de estos últimos, que requeriría su bien escogido campo de controversia. Sólo puedo indicar mi desacuerdo con ellos, tan suavemente como me es posible. Y hay una objeción específica al “Rousseau suavizado”, porque no es una cuestión de análisis teórico, sino de práctica, en un caso concreto.

Rousseau se había convertido en un sabio tan aceptado en su tiempo que le pidieron redactara las constituciones de dos países –Córcega y Polonia– que luchaban entonces por ser libres. En el caso de Córcega (para la cual sólo redactó el fragmento de una constitución), indica cómo se puede llegar realmente al pacto social. El líder –que sería el famoso general Paoli– desembarca en la isla y se dirige a su pueblo con las siguientes palabras suministradas por Rousseau:

Corsos, guardad silencio: voy a hablar en nombre de todos... Que *partan* quienes no están de acuerdo y que laven sus manos quienes lo están.

A esta exhortación siguen las palabras del juramento del pacto social. De acuerdo a la enseñanza de *El contrato social*, quienes partían en esa ocasión no serían ciudadanos de la tierra en que vivían, sino extraños. Y por lo visto éste sería el caso si los que partían eran minoría, o si en realidad eran mayoría. *El contrato social*, tal como fue

concebido por Rousseau para la población de Córcega bajo Paoli consistía en:

- (a) callar;
- (b) ser de aquellos en cuyo nombre hablaba el general; y
- (c) levantar las manos, si se les solicitaba.

“La volonté générale, c’est la volonté du Général”. O podríamos adaptar a Luis XIV y decir: “La volonté générale, c’est moi”. Esta fórmula expresa más o menos la forma en que Robespierre entendía el asunto. Y no puedo concebir que no fuera, en esto, fidelísimo discípulo de su maestro, el autor de *El contrato social*.

El espíritu de *El contrato social* no es compatible, pienso, con el espíritu o la práctica de un estado democrático y liberal. Pero sí es muy compatible con el espíritu y la práctica de la patria en peligro, *la patrie en danger*: las condiciones de la Francia revolucionaria, bajo la amenaza de enemigos externos e internos. Esas eran las condiciones que prevalecieron en Francia entre 1792 y 1794, los años que presenciaron el surgimiento de Robespierre como la principal figura revolucionaria, y también el surgimiento del Terror como una institución del estado.

Esto no quiere decir que Robespierre fuera dictador, o aun jefe de estado o del gobierno. No era ni siquiera ministro, aunque fuera más que un ministro. Sólo en su último año aceptó participar en una forma de autoridad ejecutiva colectiva, como uno de los nueve miembros del gran Comité de Seguridad pública.

Robespierre no controlaba ningún departamento del gobierno, ni fondos, ni policía o tropas. Era esencialmente una autoridad moral. Pero se trataba de una extraordinaria autoridad moral; quizás una mayor autoridad moral que la ejercida por cualquier otro político elegido, sin funciones administrativas o ejecutivas. Y era una autoridad derivada en parte del mito de Rousseau, en parte conferida por el propio carácter de Robespierre, y aparentemente en parte sugerida por ciertas fórmulas de *El contrato social*.

Este último aspecto no es necesariamente el más importante de los tres, pero es curioso, y yo ignoro si se le ha prestado toda la atención que merece. En *El contrato social*, la conexión entre el soberano teórico, “la Voluntad General”, y cualquier esquema práctico de gobierno sobre la tierra es, en general, muy lejos de ser clara. Pero hay

dos categorías de personas que brindan una especie denexo. Está el “guía” o “legislador” que aparece en los capítulos 6 y 7 del segundo libro. El guía es necesario a causa de las misteriosas incapacidades del soberano teóricamente infalible, la Voluntad General. Como lo formula Rousseau: “La Voluntad General siempre tiene la razón pero el juicio que la guía no siempre es esclarecido”. Así que se necesita un personaje, el guía o legislador, cuyo fin es *mostrar* la Voluntad General, según Rousseau, cómo “ver los objetos como son, y a veces como deben parecer ante ella”.

Para ayudar a la Voluntad General, que siempre tiene razón, “a ver los objetos como son”. La Voluntad General es infalible, pero no particularmente bien informada. Más o menos como el Papa.

Y más sorprendentemente aún, a veces es deber del guía mostrarle a la Voluntad General no los objetos como realmente son, sino como “deben parecerle” a la “no siempre esclarecida” Voluntad General. (“Il faut lui faire voir les objets tels qu’ils sont, quelquefois tels qu’ils doivent lui paraître”) Parece así que el guía o legislador a veces tiene el deber, aparentemente según su propio juicio, de convertir en un pelele la Voluntad General, esa criatura metafísicamente exaltada. Cambiando la metáfora teatral, el guía o legislador que tiene a su cargo las percepciones de la Voluntad General es en realidad el guardián de una especie de cocodrilo sagrado: una bestia de formidable tamaño, que merece gran veneración, pero que es estúpida, roma, cegatona, e imposible de liberar. Es claro que este guía, legislador, hacedor de peleles y guardián del cocodrilo es un funcionario formidable. Y nadie puede leer los discursos revolucionarios de Robespierre sin sentir que se consideraba a sí mismo un guía en este sentido. Especialmente en su papel de más continuidad durante su corta carrera política —como bracamán residente de la *Société des amis de la constitution*, alias el Club Jacobino— aparece en su capacidad, y con el vocabulario, de “Gran intérprete”, que enuncia las exigencias de la Voluntad General y corrige sus defectos visuales. En su “discurso a los franceses de los ochenta y tres departamentos” en el verano de 1792, Robespierre se ofreció confiadamente como vocero de la Voluntad General:

*Pour nous, nous ne sommes d’aucun parti, nous ne servons aucune faction; vous le savez, frères et amis, notre volonté, c’est la volonté générale.*<sup>3</sup>

3. Citado por Hamel, vol. 2, p. 336; para otra cita, de intención similar, véase p. 699 del mismo volumen.

Es claro que muchos partidarios de la Revolución Francesa aceptaron esta identificación.

Pero hay otro funcionario, fuera del guía o legislador, en el sistema de *El contrato social*, cuyo papel llenó Robespierre, con no menos imponente autoridad y con efectos más directamente aterradores. Este funcionario es el “Censor” de Rousseau. Las funciones del censor están cuidadosamente expuestas en el Capítulo 7 del cuarto libro, “*De la censure*”, sobre la censura. El censor de Rousseau, como el antiguo romano, es un censor de la moral y un intérprete de la opinión pública. Rousseau, tal como le gusta hacer, toma un ejemplo de las antiguas prácticas espartanas. En Esparta, los éforos eran los magistrados que actuaban como censores de la moral (así como en otras funciones). Cuenta Rousseau: “Un hombre amoral le dió una vez un buen consejo al Concejo de Esparta. Los éforos, sin darse por aludidos, hicieron que el mismo consejo fuera propuesto por un ciudadano virtuoso”.

Por el papel de censor Robespierre tenía una marcada predilección y lo revistió con pavorosa credibilidad. En el París revolucionario se convirtió en un papel aún más central de lo que había sido en la antigua Roma o en Esparta. El París revolucionario era un mundo maniqueo en el que sólo había los virtuosos y los viciosos, *les purs* y *les corrompus*. Ser un hombre conocido, identificado como *corrompu*, implicaba a fines de 1793 que ya estaba cerca de la guillotina. Y Robespierre, “el incorruptible” era generalmente aceptado como la autoridad que decidía quien era *pur* y quien era *corrompu*. Así que la vida y la muerte podían depender de un discurso de Robespierre.

Vale la pena anotar que Robespierre *combinaba* los papeles de “guía” y de “censor”, que en Rousseau están separados. Y toda la actividad revolucionaria de Robespierre se define por esa combinación de papeles. La virtud era el principio gobernante de todo el sistema, tal como Montesquieu (apoyado por Rousseau) había dicho que debería ser en una república. La virtud, durante la Revolución, dependía de la defensa de la Francia revolucionaria contra sus enemigos externos e internos. En un artículo publicado en el verano de 1792, Robespierre definió la *vertu* como “l’amour du bien, de la patrie et de la liberté”.<sup>4</sup> Y Robespierre hablaba confiadamente a nombre de la virtud, en su papel como censor, tanto como en nom-

4. Hamel, vol. 2, p. 277.

bre de la Voluntad General, en su papel de guía. Y sólo la virtud podía legitimizar el Terror (es decir la Justicia). En el otoño de 1793, el gran Comité de Seguridad Pública, bajo la inspiración de Robespierre, dio esta instrucción en una circular para las autoridades revolucionarias locales: “*méritez par la vertu le droit de punir le crime*”.<sup>5</sup> Robespierre era considerado como el arquetipo de aquellos cuya virtud los hacía merecedores a ese derecho.

El virtuoso Maximiliano era visto como el heredero e intérprete del virtuoso Jean-Jacques, guía y censor, digno de confianza y garante de los logros de la Revolución y de la integridad de la nación. Y sí era digno de confianza, en su lealtad a la Revolución y por no ser corrupto, mientras que muchos de sus rivales eran rateros y pícaros de la más diversa pelambre.<sup>6</sup>

Hacia el final de su vida, Robespierre estaba tratando de acabar con el terror, que nunca estuvo enteramente o incluso en gran parte bajo su control. Por eso tuvieron que matarlo. Los pacificadores del Terror en las provincias –Fouché, Tallien, Carrier– se dieron cuenta de que iban a ser convertidos en las últimas víctimas, a no ser de que le dieran a Robespierre este papel, de modo que ellos pudieran pasar por *modérés*. Lo lograron, pienso, sobre todo porque la mayor parte del pueblo francés, siendo algo *corrompu* él mismo, como otros, se cansó de oír hablar tanto sobre *les purs*, una vez que había pasado el peligro realista y que el territorio nacional tanto como los logros revolucionarios de los burgueses y los campesinos ya no estaban en peligro. Como el pueblo inglés, el francés prefirió tortas y cerveza (o vino) al gobierno de los santos, aunque los santos habían sido útiles en su momento.

Como lo expresó el mismo Maximiliano: “La virtud siempre es una minoría sobre la tierra”. (La *vertu* est toujours en minorité sur la terre’.) Amén, dice la mayoría.

5. Hamel, vol. 3, p. 171.

6. La virtud de Robespierre, en su vida privada, está mejor confirmada por el hecho de que los termidorianos se mostraron ansiosos por encontrar pecados en su vida privada y que jamás encontraron nada. Como en el caso de Spinoza, nadie que conociera su vida privada pudo ser inducido a decir nada en su contra. De hecho, la reputación de virtud de Robespierre es mucho menos atacable que la de su maestro, Rousseau, quien entregó sus cinco hijos (con su concubina, Thérèse Levasseur) a un asilo de huérfanos, inmediatamente después de nacer. Edmund Burke, por su parte, pensaba que el patrono de la conducta paternal de Rousseau estaba muy por debajo del nivel general de la moralidad de los mamíferos. “El oso”, escribió Burke, “ama, lame y levanta a sus cachorros; pero los osos no son filósofos” (Carta a un miembro de la Asamblea Nacional, 1791).

**Chaucer, Geoffrey (1340-1400)**  
Poeta Inglés



Grabado en Madera  
Ilustración para **Los cuentos de Canterbury** (c. 1386)