

DE ARRAS A TERMIDOR<sup>1</sup>

Sintetice las numerosas biografías sobre los líderes de la Revolución Francesa durante el periodo culminante del jacobinismo radical, y quizá la primera idea que se le ocurra sea qué extraña colección de personajes eran. Ruth Scurr empieza su biografía de Robespierre con un magistral eufemismo: «la agitación política puede fomentar la aparición de líderes insólitos», indicando que, en un nivel de explicación más profunda, la enorme contingencia de las fortunas políticas en un momento en el que las fuentes de autoridad y legitimidad se estaban hundiendo podría tener mucha lógica. Es bien sabido que Joseph de Maistre describió la Revolución como una retribución de Dios a la necesidad humana; de ser así, el propósito divino al seleccionar precisamente a estos individuos como instrumentos de su venganza sigue siendo profundamente inescrutable. Nada en esta Revolución parece remotamente ordenado con anterioridad o siquiera remotamente predecible. Danton, Marat, Fabre d'Eglantine, Saint-Just salieron de la nada: provincianos de clase media con pocos antecedentes, o ninguno, que sugieran que estaban cualificados para asumir funciones importantes en un gran drama histórico mundial, y –en especial en el caso de Fabre y Saint-Just– muchos que sugieren que no lo estaban. Paradójicamente, dado su propio hincapié en el ideal roussoniano de «transparencia», el más misterioso de todos ellos fue Maximilien Marie Isidore de Robespierre.

El ceremonioso abogado de Arras, cortés, diligente, elegantemente exigente, un poco agobiado por la vergüenza de haber sido concebido fuera del vínculo matrimonial, pero en conjunto aburridamente convencional (Scurr lo califica –un buen toque– de «meticulosamente inextravagante») no estaba, visto esto, destinado a convertirse en uno de los principales arquitectos de un experimento político cuyo «significado» se lleva debatiendo desde entonces. Es cierto que ya en Arras hubo ciertas señales del porvenir: el abogado con un ardiente sentido de la «justicia», dispuesto a representar a quienes no podían pagar las costas judiciales y que se oponía con elocuencia a la pena de muerte. Basándose en el relato de su hermana

---

<sup>1</sup> Ruth Scurr, *Fatal Purity. Robespierre and the French Revolution*, Londres, Chatto and Windus, 2006.

Charlotte, Scurr escribe con comprensión acerca del cambio de carácter del niño de seis años al morir la madre: antes bullicioso y alegre, se volvió «serio, equilibrado, responsable y diligente», prefiriendo «actividades solitarias como construir maquetas de capillas o leer. Tenía una pequeña colección de cuadros y grabados que le gustaba organizar en exposiciones para sus hermanas, deleitándose con la admiración de éstas». En 1769, a los once años, una beca eclesiástica lo llevó al colegio Louis-le-Grand de París, y a su primer encuentro con las obras de Rousseau, su «compañero mental para toda la vida». (Scurr califica de «apócrifo» pero «demasiado atractivo para pasarlo por alto», un posible encuentro entre los dos: «un ático en la rue Plâtière: el autor postrado en la cama, el frágil estudiante sin aliento después de subir las escaleras [...]). Maximilien se distinguió lo suficiente como para ser elegido, a los diecisiete años, para pronunciar el discurso de la escuela ante el joven rey Luis XVI después de la coronación, en 1775. Pero, al volver a Arras para ejercer la abogacía en 1781, Robespierre parecía en sus comienzos destinado a una existencia monótona en un lugar apartado de provincias.

El que acabara del modo totalmente opuesto se debe a una broma histórica de la que la astucia de la razón podría sentirse orgullosa. La carrera profesional de Robespierre nunca habría podido despegar sin las maquinaciones del partido de los nobles en 1787. Enfrentados a un punto muerto en la disputa que en aquel momento mantenían con el Estado absolutista acerca de las reformas fiscales presentadas por los sucesivos primeros ministros del Rey, Calonne y Brienne, los nobles diseñaron lo que les pareció una treta inteligente. En lugar de continuar con la fútil táctica de negarse a «registrar» los edictos reales (una limitación tradicional al poder ejecutivo), los Parlamentos –la institución jurídica que representaba los intereses de los nobles– sencillamente se declararon «incompetentes» en materia de impuestos. El punto muerto, sugirieron, sólo podría romperlo el único organismo que podía decidir adecuadamente sobre el tema, los Estados Generales, que no se reunían desde 1614. Se creía que, si se volvían a convocar, procederían como en 1614, en el que los dos estados más poderosos, el clero y la nobleza, combinarían fuerzas electorales para bloquear la voluntad real. Sería entonces juego, set y partido para los privilegiados.

Los proponentes, sin embargo, cometieron un gran error de cálculo político; dieron por sentada la docilidad del tercer estado. Y así se puso en marcha una secuencia de acontecimientos que conduciría desde la reunión de los Estados Generales en mayo de 1789 a la autodeclaración del tercer estado en Asamblea Nacional en junio y, después del 14 de julio, al reconocimiento de la nueva Asamblea y a la abolición formal de los derechos «feudales» por parte del Rey. Resultó juego, set y partido para el pueblo, aunque no sin sustanciales modificaciones del Juramento del Juego de Pelota más adelante. Uno de los diputados de Arras que llegó a Versalles para la convocatoria de mayo (aproximadamente un año después habló del «odio que me tienen los aristócratas») y que acabaría siendo el núcleo mismo de esas modificaciones fue Robespierre.

El resto es el extraordinario relato tantas veces ensayado, desde tantos puntos de vista. El de la Inglaterra conservadora lo describió gráficamente John Wilson Broker en 1835. «La niebla sangrienta en la que se envolvieron sus últimos años magnificó su forma, pero oscureció sus rasgos. Como el *Genio* del cuento árabe, emergió de repente de un espacio minúsculo a un poder enorme y un tamaño gigantesco, y se desvaneció con la misma rapidez, no dejando tras sí más rastro que el del terror». A esto podríamos yuxtaponer el más amistoso pero ligeramente espeluznante apéndice de Michelet a su gran obra épica, *Histoire de la Révolution Française*, lamentándose, con la partida de su libro para la imprenta, de la pérdida de «mi pálido compañero, el más fiel de todos, que no me había dejado desde los días de 1789 hasta Termidor; el hombre de gran voluntad, trabajador como yo, pobre como yo, con quien había mantenido, cada mañana, feroces discusiones». Las discusiones de Michelet eran de verdad feroces; ciertamente no canonizó a Robespierre como héroe de la Revolución. Otros mostraron más ardor hagiográfico. George Sand, rara vez falta de hipérbolos, escribió que Robespierre «no sólo fue la mayor figura de la Revolución, sino de toda la historia».

En 1828, Philippe Buonarroti, nombrado por Robespierre para organizar a los italianos expatriados, publicó su versión de la «Conspiración de los Iguales» de Babeuf, un texto que disfrutó de una asombrosa longevidad en los círculos revolucionarios, perpetuando las ideas jacobinas y el ejemplo de Robespierre no sólo en las insurrecciones de 1848 sino también para los revolucionarios rusos. Louis Blanc aclamó a Robespierre como un gran líder revolucionario (pero como «moderado» que no estuvo asociado con el Terror). Más tarde, como es bien sabido, Jaurès escribió: «estoy con Robespierre y voy a sentarme junto a él en los Jacobinos». Mientras tanto, Taine emergió como el portaestandarte de la derecha, tachando a la progenie de Robespierre de ser «la insaciable boca jadeante del monstruo al que él ha domado y sobre el cual cabalga». Hacia finales de siglo, el debate se volvería más especializado, con las disputas cargadas de tensión entre los dos celosos guardianes de la historiografía revolucionaria: Aulard (partidario de Danton) y Mathiez (a favor de Robespierre).

Pero desde la institución del Día de la Bastilla en 1880 hasta el Bicentenario de 1989, la conmemoración oficial prefirió dejar a Robespierre fuera del guión, «recordando» por lo tanto a la Revolución mediante el cómodo olvido de la pregunta que el propio Robespierre planteó con claridad devastadora: «Ciudadanos, ¿queréis una revolución sin revolución?». La conmemoración oficial hizo con la memoria lo que los termidorianos habían hecho con los restos ensangrentados y mutilados de nuestro protagonista: despacharlos a una tumba sin nombre y disolverlos en cal viva. En 1978, François Furet declaró correctamente que la Revolución estaba «acabada». Por supuesto, todavía harían falta ajustes especializados a la luz de nuevas investigaciones; pero a todos los efectos, la Revolución Francesa se había convertido en materia de archivo. El Día de la Bastilla se mantendría, por una parte, como un evento mediático patrocinado por el Estado, útil para los fines de las clases

políticas –desfile militar por los Campos Elíseos, discurso presidencial en la televisión– y por otra, en día de fiesta, entendido sencillamente como día sin trabajo, en el que se ha perdido irrecuperablemente cualquier sentimiento de relación con el tumulto y la transformación revolucionarios.

Sin embargo, el término «acabado» se refería a tres ceremonias de entierro muy distintas. La solución a largo plazo que se inició en la primera revolución de 1789 –soberanía nacional, expresada mediante las instituciones de la democracia representativa– se había asentado plenamente como la forma «normal» de organización política, al menos desde la Tercera República; un logro enormemente apreciable pero que ahora está tan establecida que ya no merece una admiración conmemorativa especial. Las otras dos revoluciones, la de 1792, con la Comuna Insurrecta, el derrocamiento de la monarquía, las masacres de septiembre y la proclamación de la república, y la del Año II –el Comité de Salud Pública y el Tribunal Revolucionario– estaban «acabadas» en el sentido de consignadas definitivamente al olvido. Eran los callejones sin salida de la revolución, sembrados de cadáveres; no tenían nada que ofrecer a la posteridad, ni en la práctica ni para la conmemoración, y era mejor emparedarlos y olvidarlos. Robespierre estaba fuera de los límites. *Citizens*, de Simon Schama, publicado para el Bicentenario de 1989, acaba abruptamente con el 9 de Termidor y la muerte confusa del «fastidioso profeta de la virtud» como justos finales en la nada, antes de proceder a un epílogo que nos lleva al otro lado del Atlántico, a una revolución en conjunto más afable.

Al planteamiento de que todo se ha superado, introducido por Furet, Scurr prefiere el enfoque de Chu En-lai; tomar el tema desde el punto de vista de que el jurado aún está deliberando. En un campo un tanto restringido, ella ha presentado al mundo de habla inglesa una biografía de primera categoría. La objetividad de Scurr le resulta muy útil, y su libro es en todos los aspectos un logro sostenido desde la primera a la última página, sobre todo su modo de entretener el relato de la vida de Robespierre con un análisis de la Revolución ejemplar por su lucidez. El diputado de Arras, encendido por seis semanas de intensas discusiones entre los representantes reunidos en Versalles, fue uno de los que saludó con entusiasmo la marcha de las mujeres desde París en octubre de 1789. Scurr transmite una percepción vívida de la ciudad atestada de gente, mientras la Asamblea se volvía a convocar en París; de las intervenciones de Robespierre en los debates sobre la constitución monárquica a lo largo de los dos años siguientes –atacando la falta de democracia, el celibato de los sacerdotes, la censura de la prensa, la pena capital– y el análisis nocturno en el refectorio dominico cercano donde se reunía el Club de los Jacobinos. Scurr proporciona una sensible descripción de la vida familiar de Robespierre, albergado con la familia de un carpintero jacobino, los Duplay, que lo adoraban, y maravillosos fragmentos obligatorios de las escenas famosas. La huida de los reyes a Varennes en junio de 1791, la Guardia Nacional disparando a la multitud que se manifestaba contra el Rey en el Campo de Marte; el aumento de la tensión mientras las fuerzas austriacas y prusianas avanzaban sobre

París para restaurar el orden monárquico en el verano de 1792; el asalto a las Tullerías, el procesamiento del Rey, las innumerables fiestas y procesiones, los árboles de la libertad, las lanzas y los birretes se evocan con maestría. Si, por ejemplo, queremos saber cómo debió de sentirse Maximilien Robespierre el día creado por él mismo, el más extraño ritual republicano, la Fiesta del Ser Supremo, Scurr nos proporciona un relato inolvidable.

Pero como ella dice, «el verdadero reto» de una biografía de Robespierre es más profundo: «una cuestión de interpretación que llega hasta las raíces de la política democrática actual». Esto nos lleva directamente al asunto fundamental sobre el que el jurado aún no se ha pronunciado, y que se refleja en el título del libro: *Fatal Purity* [Pureza mortal], un modo de representar el aciago vínculo entre el terror y la virtud. Scurr resume sucintamente el primero como «un sistema de gobierno de emergencia y ejecución sumaria», añadiendo «con el que nadie estaba más estrechamente identificado que Maximilien Robespierre». No son dos componentes idénticos. Si el gobierno de emergencia dirigido por el Comité de Salud Pública desde 1793 fue una dictadura, lo fue en la forma inusual de dictadura de los diputados, mezclando el legislativo y el ejecutivo en contra de la doctrina de separación de poderes planteada por Montesquieu; pero en un momento en el que los ministerios y las burocracias administrativas se habían vuelto esencialmente disfuncionales, Francia estaba sitiada por potencias extranjeras, París atormentada por la escasez de alimentos y la revuelta federalista contra el centro agitaba el campo. Ésta no era simplemente una versión más del gobierno arbitrario.

La ejecución sumaria —establecida en la infame Ley de Prairial— fue una historia distinta, aunque relacionada, fuente de la opinión tan memorablemente representada por la prosa incandescente utilizada por el Robespierre de Carlyle, un monstruo patológico, una aberración de proporciones gigantescamente repelentes. Pero, siendo quien era, Carlyle tenía más que ofrecer que un simple discurso, y su repertorio siempre inventivo también nos ofrece una descripción más intrigante: «el incorruptible *seagreen* [verde mar]». Es intrigante por el extraño adjetivo, «verde mar». Normalmente se considera que se refiere a la apariencia física de Robespierre, lo que un contemporáneo denominó su complexión «lívida y biliosa» y Mme. de Stael describió como el «matiz verdoso» de sus venas. La intención de Carlyle en este sentido (cuando el avance revolucionario se endurece Carlyle cambia a *tallowgreen* [verde sebo]). Pero la filología sugiere otra interpretación de *seagreen*, como derivado del inglés antiguo *sengreen*, el puerro casero; etimológicamente deformado a *seagreen* y, por lo tanto, evocando la noción de *evergreen* [perenne], el sentido moral de «incorruptible» —Robespierre como el hombre que nunca se dejaba comprar— vinculado al sentido temporal de incorruptible, la categoría imperecedera de la república de la virtud.

Es la relación entre la virtud y el terror en la propia mente de Robespierre la que nos lleva al «algo más profundo» que Scurr especifica como ele-

mento central para el biógrafo de Robespierre. La filosofía de Robespierre famosamente, o notoriamente, convertida en un argumento sobre fines y medios. El fin era la creación de una república virtuosa, en la que la «virtud» debe entenderse en el sentido republicano clásico de valentía pública. El terror era el medio necesario para dicho fin en circunstancias revolucionarias. En el famoso discurso pronunciado ante la Convención el 17 de pluvioso (5 de febrero de 1794) declaraba:

Si la base del gobierno popular en tiempos de paz es la virtud, su base en un tiempo de revolución es la virtud y el terror: la virtud, sin la cual el terror es desastroso, y el terror, sin el cual la virtud carece de poder [...] El terror es mera justicia, rápida, severa e inflexible. Es, por lo tanto, una emanación de la virtud, y resulta de aplicar la democracia a las necesidades más acuciantes del país.

Robespierre no tenía tiempo para la opinión kantiana de que la humanidad está constitucionalmente compuesta de madera torcida. Si está torcida, no es sino una consecuencia histórica del mal gobierno, y el deber de la revolución es enderezarlo; el reinado de la virtud será la recompensa al agotador esfuerzo revolucionario.

Pero incluso de acuerdo con sus propias premisas, el pensamiento de Robespierre estaba atrapado en una aporía lógica. La gramática de la virtud abarcaba dos tiempos: futuro y presente. Por una parte, la virtud era un objetivo futuro que sólo la revolución puede proporcionar (ése era el *telos* de la revolución). Por otra parte, la virtud era también un requisito presente para llevar a cabo con éxito la empresa revolucionaria. Siendo simultáneamente perspectiva y presuposición, la problemática de la virtud habitaba en un círculo. Robespierre intentó en parte cuadrarlo al sostener que el Pueblo, al ser «naturalmente virtuoso», podía sustraerse de dicha aporía, aunque era necesario un sistema policial bastante robusto para garantizar que los beneficiarios de este don natural lo mantuvieran clara y firmemente enfocado; de lo contrario, la sociedad amenazaba con dividirse en lo que él llamaba las «mil y una fracciones», en las que los intereses privados abrumaban al bien público. En uno de sus discursos cita a Rousseau: «el pueblo quiere lo que es bueno, pero no siempre lo ve». Pero si bien, gracias a la bondadosa naturaleza, el Pueblo ya tiene lo que la revolución se supone que debe aportar, no se puede asumir lo mismo de los líderes, y aún menos de los enemigos. Respecto a los primeros, es imperativa la eterna vigilancia. Respecto a los segundos —que en circunstancias terribles pueden incorporar a los primeros, un resbalón que selló el destino de Danton tras el escándalo de la *Compagnie des Indes*— sólo vale el terror.

En la práctica, el argumento de los fines y los medios exigía la separación entre la justicia y los medios. Dado que las leyes existentes —las del *ancien régime*— son meramente una injusticia atrincherada, la creación de la sociedad justa implica necesariamente la suspensión de la legalidad. Ésta

era una constante del pensamiento de Robespierre. El linchamiento de Foulon en los días posteriores al asalto a la Bastilla suscitó el comentario de que «a M. Foulon lo ahorcaron ayer por decreto del pueblo». Sobre los acontecimientos del 10 de agosto de 1792 observó: «la Revolución es ilegal: la caída de la Bastilla y de la monarquía fueron ilegales; tan ilegales como la propia libertad». En el juicio contra Luis XVI planteó el argumento de que «un rey depuesto en medio de una revolución aún no respaldada por leyes justas» no puede disfrutar de las acostumbradas protecciones de un proceso justo, añadiendo que «un pueblo no juzga como un tribunal». La temporalidad de la revolución –la revolución como estado de emergencia transitorio– se abrió a una zona de poder salvaje, en la que la tarea de un líder era garantizar que la «justicia» del pueblo se administrase de manera implacable.

Por eso la derecha siempre ha odiado a Robespierre, claro. Pero aunque es odioso practicar el juego de las cifras, sigue siendo correcto señalar que, en cuanto a derramamiento de sangre por razones políticas, las víctimas totales de la maquinaria mortífera jacobina fueron en términos relativos una tempestad en un vaso de agua, dado que durante las seis semanas de junio y julio de 1794 –que en general se consideran el momento culminante del terror– fueron guillotinas 1.300 personas aproximadamente, cifra que adscrita a carnicerías perpetradas en otras partes ha suscitado una indignación mucho más ecuánime. Y no hay ninguna prueba que sugiera que Robespierre disfrutase matando. Si había algo punitivo en la estructura física de sus imposiciones más crueles de la «virtud», no había en ello nada visceral. Por el contrario, su relación con el poder era curiosamente incruenta aunque autorizase el derramamiento de sangre. La polémica de Carlyle –«impotente implacable y acre; aburrido, estéril como el viento de Harmattan» – sugiere un importante conocimiento del carácter político de Robespierre: la libido no estaba involucrada.

Dado que Robespierre no manejaba personalmente la guillotina ni tomó las calles con los *sans-culottes* blandiendo pistola y pica, sus medios particulares en el cálculo general de medios y fines eran puramente verbales y discursivos. Sin sus discursos, Robespierre habría tenido poca influencia directa en el curso de los acontecimientos. J. M. Thompson comentaba que para alguien que fue el líder prácticamente indiscutible de un periodo crucial de la revolución, Robespierre, no obstante su pertenencia al Comité de Salud Pública, permaneció curiosamente alejado de la maquinaria de gobierno. Su función no fue tanto cuasiministerial como de «portavoz». Si Robespierre invirtió tanto tiempo y energía en formarse para convertirse en un portavoz eficaz, se debió a que había captado lo importante que esto era para dominar el campo de la política revolucionaria. Esto se relacionaba en parte con el procedimiento ordinario de la nueva política, las técnicas de debate y argumentación esenciales para el gran juego de la representación y de la redacción de la constitución. Pero las sutilezas de las consideraciones constitucionales y la discusión judicial influyen poco en los discursos escalofriantes por los que sobre todo es re-

cordado, los realizados entre el derrocamiento de la monarquía y Termidor, en el Club de los Jacobinos, en la Convención, en el Comité de Salud Pública. Eran intervenciones justificadas por una práctica política y consideradas, por los simpatizantes, «necesarias» en el sentido de impuestas por las circunstancias de verdadero estado de emergencia; o, por los detractores, irrecuperablemente abominables, un programa sencillamente irreconocible para cualquier versión de democracia basado en la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano.

A este tema dedica Scurr los últimos capítulos, «The Pact with Violence» [El pacto con la violencia] y «Robespierre's Red Summer» [El verano rojo de Robespierre]. En ellos resume el contenido de los discursos, en general siguiendo la línea del argumento de fines y medios. Pero el contenido sólo adquiere un sentido adecuado cuando se sitúa en su contexto político: en las circunstancias históricamente específicas de intentar —contra dificultades sobrehumanas— mantener vivo el republicanismo revolucionario como proyecto viable. Scurr nos lleva a recorrer sucintamente las diversas fases narrativas de esta lucha desesperada: la *levée en masse* para enviar a unos 700.000 hombres al frente; el envío por parte de la Convención de *représentants en mission* para reprimir las revueltas federales girondinas en las provincias; la movilización de *enragés* hébertistas contra los girondinos de la capital, y después el giro contra ellos para volver a poner la ciudad bajo control. Muestra en particular que el «pacto con la violencia» debe entenderse con más exactitud como el pacto con la violencia *popular*, aunque esto lo reinterpreta más tarde como «un pacto implícito con la violencia callejera», y a veces lo que se evoca es meramente «la multitud» o «la muchedumbre». El verdadero asunto de evaluación histórica hace referencia a la asociación histórica de Robespierre con los movimientos de los *sans-culottes* y con la estructura organizativa de éstos en las Secciones de París.

La única posición formal que, junto con su servicio de un año en el Comité de Salud Pública, parece haberle importado realmente fue el haber sido elegido para la Comuna Insurreccional en agosto de 1792. Pero nunca ha estado completamente claro si esto fue por convicción, mera conveniencia o una mezcla de ambas. Scurr acierta plenamente al mostrar que para Robespierre, la Revolución no significaba nada si no protegía los intereses de los jornaleros pobres, oprimidos, a veces casi hasta el punto de la inanición, no sólo por los restos del privilegio «feudal», sino también por la exposición a las fuerzas «modernizadoras» del libre mercado. Robespierre entendía plenamente que esto significaba, y sólo podía significar, «libertad» para algunos. Apoyó el *máximo*, pero esto cambió cuando sus límites incluyeron los salarios además de los precios. De modo similar, apoyaba las restricciones a la propiedad privada —«no es cierto que la propiedad pueda mantenerse en oposición a la subsistencia del hombre»— pero no cuestionaba la institución en sí de la misma. Como señala Scurr, para Robespierre la redistribución se reducía en esencia a la fiscalidad progresiva, aunque por aquel entonces ésta era una propuesta verdade-



ramente radical. Los girondinos se oponían a ella violentamente, con varios argumentos, incluida la afirmación de que la fiscalidad progresiva era enemiga de la «igualdad»!

No obstante, en el frente político, Robespierre nunca estuvo plenamente cómodo con la insurrección popular. Una caracterización justa podría ser la de que fue un activista radical que acabó por desconfiar del activismo radical entre la gente común. Quizá el punto de inflexión más importante en la Revolución se produjera en el verano de 1793, cuando el Comité Insurreccional de los *sans-culottes* organizó el sitio de la Convención, exigiendo la detención de los diputados girondinos; es decir, el momento en el que la voluntad popular se enfrentó a la institución de la democracia representativa en nombre de la democracia directa. La actitud de Robespierre a este reto fue ambivalente y evasiva. Apoyó las exigencias de los insurrectos de que se detuviera a los girondinos, pero después se retiró enseguida a su lecho de enfermo. Más en general, siempre que se producía un enfrentamiento directo entre la Comuna y la Asamblea o la Convención, Robespierre erraba instintivamente hacia el lado de la cautela.

El último documento lo firmó en calidad de miembro del Comité de la Comuna, el texto con la firma RO famosamente truncada. Durante mucho tiempo se ha debatido si dudó acerca de llamar a las Secciones a resistir a la Convención, y sólo se convenció de firmar cuando los guardias armados de ésta irrumpían en la sala y le volaban la mitad de la mandíbula. Pero de lo que no cabe duda es de que, cuando le pidieron que firmara, Robespierre planteó la pregunta fundamental: «¿en nombre de quién?». La respuesta que él mismo propuso fue «en nombre del pueblo francés». Desde el principio, el término «pueblo» siempre había sido controvertido. Cuando Mirabeau sostuvo que los miembros elegidos de la Asamblea Nacional deberían ser nombrados «representantes del pueblo francés», hubo abogados que objetaron que la palabra podía considerarse bien como *populus* o bien como *plebs*. Robespierre explotó ambos sentidos, de acuerdo con sus fines particulares en cada ocasión determinada. En este caso, el sentido pertinente —el término cualificado por el epíteto nacional «francés»— es claramente el de *populus*; éste no es el significado que los hébertistas daban a la palabra.

Scurr no entra en el debate acerca del significado de la firma truncada ni en la cuestión de legitimidad suscitada por la pregunta «¿en nombre de quién?». Lástima, porque podría arrojar luz sobre una tensión presente en su argumento. En cierto momento califica el «pacto con la violencia» de manifestación de «pragmatismo peligroso», con su insinuación de oportunismo político; pero esto encaja mal con el hincapié más escrupuloso en la «pureza». Quizá la tensión se resuelva mediante la filosofía de los fines y los medios. Pero existe una verdadera duda respecto a si, en la mente de Robespierre, la revolución popular debía ser la revolución del Pueblo, o para el Pueblo, o en nombre del Pueblo. Existe a este respecto otra aporía o agujero negro: el Pueblo convertido simultáneamente en medio ins-

trumental para lograr un fin y sin embargo también el fin en sí, el *telos* de la Revolución. Y tampoco puede pasarse por alto otra posibilidad más dudosa. «Yo soy el pueblo», declaró Robespierre en uno de sus momentos más desenfrenadamente exuberante. La interpretación teórica de la democracia por parte de Robespierre incluía elementos de la concepción participatoria y de la representativa. Pero su simpatía instintiva no estaba tan cerca de las mediaciones indirectas de la representación –los intereses de los representados eran demasiado fácilmente traicionados por los intereses propios del representante– como del principio de personificación directa. El Pueblo personificaba la Voluntad General; pero dado que el «cuerpo» del pueblo no era algo que pudiera aprehenderse de inmediato, el propio cuerpo de Robespierre ocupaba su lugar. Scurr nos informa de que las modestas habitaciones del político en la casa de los Duplay contenían muchos espejos, su retrato de cuerpo entero, su busto y «grabado tras grabado de él ocupando todas las paredes», «una especie de altar». Quizá esté en juego un narcisismo personal además de político: los grabados y los espejos ofrecían tantos reflejos espectrales de la propia persona de Robespierre a modo de Revolución encarnada.

Si bien hay elipsis en su estudio, Scurr ciertamente capta el idioma en el que mejor se representan los afanes, las contradicciones y las ironías de la «vida». La imagen que prefieren quienes detestan a Robespierre y todo lo que él representaba es la de la pesadilla: el mal sueño que él creó y que después lo devoró. Una representación más grandiosa es la de la tragedia. Hasta Carlyle se aproxima a ella en la descripción que hace del convulsivo final de Robespierre: «Oh, lector, ¿puede tu corazón resistir eso?». En un registro muy diferente, también Furet apela al término «trágico» en su fórmula a menudo citada, «la Revolución pronuncia a través de él su discurso más trágico y puro». La idea planteada por Scurr de pureza que resultó mortal –para él y para otros– sigue un camino similar, y en sus comentarios finales también se acerca a lo grandioso; del grito de Robespierre bajo la guillotina, escribe que «en cuanto biógrafa, lo oigo como la separación agonizante de Robespierre y la Revolución: el hombre y aquello por lo que vivió».

Esta imagen de separación agonizante tiene el mérito de mantener lo grandioso dentro de los términos de la historia. Evaluar la influencia de Robespierre en la Revolución produce inevitablemente dos tipos de juicio, que se superponen y a menudo son inextricables. Ambos implican el hincapié de Scurr en una separación de caminos. El primero está relacionado con una interpretación histórica causativa: ¿conspiró el análisis de Robespierre sobre el estado de emergencia y su práctica política relacionada para «salvar» la revolución, de tal modo que los propios extremismos de éste se encontraban entre las condiciones necesarias para salvarla? Claramente no, en el sentido de que el tipo de orden político que él quería no se produjo. En otro sentido, se puede decir que la «salvó»: un punto de inflexión en la Guerra de la Primera Coalición de las monarquías europeas contra la Francia revolucionaria se produjo en Fleurus en junio de

1794, un mes antes del 9 de Termidor. Si la guerra hubiera tenido otro resultado, los «enemigos» victoriosos que estaban a las puertas se habrían apresurado a hacer retroceder el reloj. Esto suscita ulteriores preguntas, más valorativas que analíticas, y pertenece al terreno de las preferencias: si la forma de la revolución que se «salvó» fue, bajo todas las consideraciones, un régimen mejor para los seres humanos modernos que el sistema barrido. No todos coinciden en esto, aunque ahora sólo se encuentran rincones muy pequeños y peculiares del mundo contemporáneo que prefieran el *ancien régime*. Hasta Chu En-lai, aunque probablemente no fuera el mejor situado para guiarnos en la esfera de las preferencias –la última invocación verdaderamente política del 14 de julio de 1789 no fue en los Campos Elíseos sino en la plaza de Tiananmen– habría aceptado supuestamente que, en este punto al menos, no es demasiado pronto para decirlo.

En su último discurso ante la Convención, cuando el respaldo del que había gozado se desmoronaba a su alrededor, Robespierre dijo: «la Revolución Francesa es la primera basada en los derechos de la humanidad y en los principios de justicia». En torno a esta opinión existe un consenso duradero, aunque improvisado. Pero Robespierre también añadió su propio giro distintivo: «otras revoluciones sólo exigían ambiciones; la nuestra exige virtud». Las concepciones de los derechos y de la justicia que apuntalan las democracias modernas no exigen en general invocaciones de virtud; por lo común, tienden a racionalizar el triunfo de lo que John Dunn ha denominado el «orden del egoísmo», por el cual la justicia se considera fundamentalmente el ámbito de una especie de adjudicación racional de derechos e intereses. Esto no es lo que Robespierre quería –demasiado «impuro» en conjunto–, pero en general es lo que hemos obtenido. La insondable cuestión causativa es si, sin Robespierre, hubiéramos tenido siquiera esto.