

**Robespierre y el humanismo cívico.  
La contingencia de la política ante un proyecto moral**

**Robespierre and civic humanism.  
The contingency of politics in the face of a moral project**

Alfredo Pizano Ferreira  
Universidad Autónoma Metropolitana México  
México  
ORCID: 0000-0002-9563-0421

**Resumen**

---

La distinción entre el lenguaje del humanismo cívico y el republicanismo resulta una aclaración conceptual adecuada para comprender las acciones de Robespierre ante la apertura de una nueva concepción de la política. En el humanismo cívico es posible encontrar elementos que responden a los presupuestos del comunitarismo, en tanto problemas que se circunscriben a una región limitada, y el republicanismo responde a exigencias que son susceptibles de universalidad. Ahora bien, esta distinción no es clara, ya que, durante la Revolución francesa, en especial en el caso de Robespierre, encontramos una mezcla entre la exigencia de la virtud cívica clásica con la búsqueda de un fundamento de legitimidad política con un enfoque social. Así, la anomalía ideológica de Robespierre solo puede esclarecerse a través de la comprensión de las peculiaridades del lenguaje de la virtud y el universalismo moral.

**Abstract**

The distinction between the language of civic humanism and republicanism is an appropriate conceptual clarification to understand the political actions of Robespierre in the light of a new conception of politics. In civic humanism it is possible to find elements related to the assumptions of communitarianism, inasmuch as they are problems inscribed in a limited region, and republicanism responds to demands that are liable to universality. However, this distinction is not all too clear, since, during the French Revolution, particularly regarding Robespierre, there is a mix between the demand of classic civic virtue and the search of political legitimacy with a social point of view. Therefore, the ideological strangeness of Robespierre can only be clear through the understanding of the peculiarities of the language of virtue and moral universalism.

**Palabras clave**

Republicanismo, comunitarismo, lenguaje político, mentalidades.

## Keywords

Republicanism, communitarianism, political language, mentalities.

Fecha de recepción: diciembre 2020

Fecha de aceptación: marzo 2021

---

## Introducción

Rosanvallon (2003) señala que “los recuerdos del Terror determinaron el horizonte mental de todos aquellos que aspiraban después de Termidor a un gobierno impersonal de la razón” (p. 73). La confabulación política en contra de la figura histórica del Incorruptible ha sido determinada por un mito político que lo ha convertido en una figura inefable. Robespierre fue la figura que dio paso a Napoleón, el baluarte de la guillotina o el legitimador del despotismo ilustrado, pero todos estos prejuicios no lo eximen de haber sido el defensor de los principios que el derecho natural revolucionario planteó: libertad, igualdad y fraternidad. Así, el conjunto de actos que ejecutó Robespierre debe ser comprendido desde un horizonte de significados que responda a su contexto específico.

El impulso que dio Robespierre al espíritu de un tiempo fue una ruptura con la tradición, la posibilidad de separarse de la visión medieval de la socialización y la apertura de una nueva unidad de sentido. Así, menciona Gauthier que:

La fraternidad es lo que vincula a los humanos entre ellos, lo que hace que tengan los mismos derechos y deberes, un sentido común y una racionalidad sensible; se trata, en definitiva, de una noción que emana de las nuevas formas de humanismo que lograron desarrollarse gracias a los duros combates mantenidos después del siglo xvi y, de modo más reciente, por la Ilustración (2005, 7 de julio).

Mientras que algunas teorías han asimilado la libertad o la igualdad como las banderas de las distintas ideologías que tomaron el poder político durante el siglo xix, el ámbito de la fraternidad fue olvidado y tachado de “jacobino”. Entonces, al esclarecer algunos elementos del pensamiento de Robespierre, es posible comprender el modo en que el Incorruptible pretendió conjugar el humanismo cívico con el republicanismo, es decir, unió el correlato social con el proyecto político.

Resultará esclarecedor poner a Robespierre en contexto para comprender los alcances y límites de sus acciones y discursos, pues, al ser un político, su principal exigencia no recayó en el pensamiento sino en la práctica. Por esta cuestión, resulta fundamental comprender el lenguaje que usó y su raigambre conceptual.

## Tesis Baron: las dos caras de Robespierre

Ante este presupuesto metodológico, resulta un imperativo comprender la tesis Baron (Baron, 1966). Esta consiste en distinguir el plano histórico y su correlato historiográfico, que caracterizamos como el humanismo cívico, y el plano normativo y su correlato argumentativo, que llamaremos *republicanismo*.<sup>1</sup> De este modo, el afán con el mundo grecolatino de Robespierre responde a una tradición determinada: el humanismo cívico. Las constantes referencias sobre un pasado en que la democracia sí funcionó son un basamento común para los siglos XVII y XVIII; dicha cuestión es fácilmente vinculable con la noción de Rousseau sobre la religión civil<sup>2</sup> o la transformación que el Renacimiento supuso para el pensamiento político, como lo ha señalado Viroli (2009).

La diferencia clara entre el humanismo cívico, que es comúnmente vinculado a la visión de la política del periodo renacentista, y el republicanismo radica en su objetivo (Pettit, 2013). Mientras que el humanismo cívico se limita al plano intersubjetivo, plenamente ético, el republicanismo se plantea una visión política, un nuevo orden normativo.

En el humanismo cívico es posible encontrar elementos y presupuestos prácticos de la política antigua. Por ejemplo:

La “prudencia antigua” fue revelada por dios directamente a los hombres y adoptada por griegos y romanos. Los gobiernos instituidos en consonancia con esta prudencia antigua son gobiernos de *in iure*, es decir, “crean y conservan una sociedad civil que busca el interés y el bien común”. Por otro lado, la prudencia moderna “es el arte a través del cual unos pocos someten a una ciudad o nación atendiendo sólo a sus intereses privados” (Viroli, 2009, pp. 162-163).

La construcción sociopolítica del humanismo cívico se encuentra bajo los parámetros de un organicismo político, la legitimidad de la comunidad es el principio de organización político-jurídico. Una de las características básicas del humanismo cívico se comprende en la diferencia entre la *libertas* y el *imperium* (Pocock, 2002, p. 322). La *libertas* se manifiesta en la construcción social de los ciudadanos, es decir, se circunscribe a la sociabilidad entre aquellos que logran los requisitos de la ciudadanía; en cambio, el *imperium* se circunscribe al plano del gobierno estatal, es decir, el nivel administrativo de la sociedad. Así, lo social de la *libertas* era un imperativo por el florecimiento de los ciuda-

---

<sup>1</sup> Esta distinción que planteo se distingue de las dos tradiciones del republicanismo, por un lado, la franco-germana y, por otro, la italo-atlántica, como lo defiende Pettit (2013).

<sup>2</sup> No resulta raro que desde el capítulo IV hasta el VIII del libro IV de *El contrato social* se haga una constante referencia a la visión grecolatina (Rousseau, 2017, p. 163 y ss.).

danos, muy cercano a una concepción comunitarista, mientras que el *imperium* se encargaba de comprender la legislación y el ordenamiento ante los demás gobiernos exteriores. En buena medida, el humanismo cívico gira en torno del concepto de *virtud*, entendido como una manifestación de las necesidades y costumbres de una comunidad específica.

Aunque Taylor (1994, p. 17) señaló que la transición del paradigma del honor hacia la relevancia de la dignidad se produjo en el siglo XVIII, en Maquiavelo (2015, p. 412-415) podemos encontrar una visión del honor peculiar, no solo aquel que es producto del éxito mercantil o fundado en las relaciones con el poder despótico.

Pero el honor, [...], también es el reconocimiento de la particular superioridad y excelencia que debemos a las personas honestas y a las personas que cumplen debidamente con sus deberes públicos: se trata de la dignidad personal, del valor moral, del mérito de una persona, que tiene derecho a la estima y al respeto por parte de los demás (Viroli, 2014, pp. 65-66).

La complejidad de las relaciones sociales basadas en el honor se fundamenta en la diferencia entre los individuos, pero esto no es un impedimento para llegar a la solidaridad, pues “los ciudadanos que han tenido los mayores honores no deben desdeñar los pequeños” (Maquiavelo, 2015, p. 140). La construcción del humanismo cívico se encuentra impregnado de su dotación de solidaridad.

La descripción que da Walter Benjamin (2013) al referirse a la carga del pasado que encarna Robespierre demuestra el choque entre dos concepciones de la acción política, pues este quiere traer al presente a los clásicos latinos.<sup>3</sup> La búsqueda por instaurar un régimen de significado, en el caso de Robespierre, implicaría comprender la historia como una línea homogénea de tiempo. También haría falta entender la metodología de la Escuela de Cambridge, centrada en el estudio del lenguaje político. Su método se enmarca en el estudio de los contextos de enunciación de los actos de habla:

Cambios en los estilos dominantes de pensamiento político son incorporados al paradigma y son considerados como pruebas de su destrucción desde el exterior de su agotamiento desde dentro, al tiempo que no se contempla la posibilidad de que quizá no pertenecían al paradigma de las primeras (Pocock, 2002, p. 320).

Robespierre, a diferencia de los pensadores que ensoñaban el pasado greco-latino, encontró que el republicanismo requiere del humanismo cívico para po-

---

<sup>3</sup> Esta observación la desarrolla en la tesis XIV en Benjamin (2013, p. 150).

der fundamentar un orden político que defienda la tesis de la vinculación entre moral y política. Para redondear la vinculación que buscaba, Robespierre dijo:

¿Cuál es el objetivo al que tendemos? El goce pacífico de la libertad y de la igualdad; el reinado de la justicia eterna, cuyas leyes fueron grabadas, no en mármol o sobre piedra, sino en los corazones de todos los hombres, incluso en el del esclavo que las olvida y en el tirano que las niega (Žižek, 2010, p. 213).

Esta concepción de la libertad robusta resulta poco práctica cuando se analiza desde el horizonte conceptual del liberalismo,<sup>4</sup> aunque en el liberalismo también es posible encontrar algunos elementos del humanismo cívico.<sup>5</sup> En este sentido, Robespierre se sitúa en una pretensión universalista de la igualdad ante la ley. El fundamento de la organización social, la diferencia entre *libertas e imperium*, debe comprenderse como una argumentación que pretende ejecutarse en una coyuntura política determinada.<sup>6</sup>

En este sentido, es inadecuado comprender a Robespierre como un premarxista.<sup>7</sup> En el plano social usa el lenguaje propio del humanismo cívico, como le reclama Benjamin (2013, p. 150), pero en el plano político se adecua al lenguaje moderno del republicanismo. El elemento fundamental del republicanismo moderno es la universalidad de la legislación.

La complejidad de las relaciones sociales no es un impedimento necesario para la construcción de un Estado, pues lo es “incluso para un pueblo de demonios (siempre que estos tengan entendimiento)” (AA, ZeF, VIII, p. 366). En este sentido, queda claro que la legitimidad del Estado se encuentra forjada por una construcción racional y no por un mero ejercicio pragmático.<sup>8</sup> La conexión entre las virtudes cívicas y el imperativo categórico se muestra de manera distinta cuando comprendemos el primer enunciado de la conclusión de la *Crítica de la razón práctica (Kritik der praktischen Vernunft)*: “Dos cosas lle-

<sup>4</sup> Skinner (2012) comprende de manera extensa la visión de la libertad desde el horizonte del humanismo cívico, aunque le denomina *neorromana*.

<sup>5</sup> En la tercera parte de Pocock (2016) se argumenta la influencia del humanismo cívico en la independencia de las Trece Colonias, ahí se demuestra que el movimiento político que fue caracterizado por McPherson (1962) como *la revolución liberal* se encuentra más cerca del humanismo cívico que de una visión liberal decimonónica.

<sup>6</sup> Muestra de esta posición universalista se encuentra en la respuesta al diputado de Martinica, St. Méry, en la Asamblea del 13 de mayo de 1791 (Žižek, 2010, pp. 94-95), donde se condena enérgicamente la posición de los hombres en las Antillas, con lo que Robespierre se convierte en enemigo acérrimo de la esclavitud.

<sup>7</sup> Esta interpretación se encuentra en Bernal (2016) y en Castro Gómez (2019).

<sup>8</sup> En la vertiente kantiana, este tema queda claro en la exposición del imperativo categórico o la explicación del derecho. Pero en los discursos de Maquiavelo encontramos sendas explicaciones de la relación entre las leyes y la legitimidad que le brinda el pueblo (2015, pp. 163 y ss.).

nan el ánimo de admiración y veneración siempre nuevas y crecientes, cuanto mayor es la frecuencia y persistencia con que reflexionamos en ellas: el cielo estrellado sobre mí y la ley moral (*moralische Gesetz*) dentro de mí” (AA, KpV, V, p. 161). La construcción moral de la sociedad es una alternativa a la reproducción *ad infinitum* de la violencia, la injusticia sistemática del orden natural de las cosas y la legitimidad de la comunidad.

La circunscripción de aquello que es republicano en contraposición al humanismo cívico podríamos fundamentarla según algunos elementos encontrados en Robespierre y que la senda republicana debería respetar:

1. Comprender la libertad como no dominación.
2. Conceder un valor esencial a la esfera pública.
3. Defender el imperio de la ley, entendido como la igualdad apegada a la ley.
4. Promover la relación moral con pretensiones universalizables.

Estas cláusulas son puntos que abren la brecha entre el humanismo cívico y el republicanismo. Las tensiones entre ambos pueden comprenderse desde el horizonte histórico con el que se enfrentó Robespierre en su actividad política.

### **Respuesta a la Convención Nacional o la lucha contra el despotismo**

Dice Robespierre: “Los reyes coaligados contra la República nos hacen la guerra con ejércitos, intrigas y libelos” (Žižek, 2010, p. 187). La primera República Francesa fue considerada una ruptura con el orden previo, el Antiguo Régimen. Dicho proyecto buscó un nuevo reconocimiento del orden político existente. Los medios para superar a la monarquía parlamentaria y constituirse como un nuevo proyecto político pasaron por el filo de la guillotina.

Acerca de las amenazas de los reinos externos a la República, como represalia a la apertura de una nueva apuesta política, Robespierre menciona que “la moralidad solía quedar enterrada en los libros de los filósofos; nosotros la hemos introducido en el gobierno de las naciones” (Žižek, 2010, p. 191). El asesinato de los reyes de Francia preparó la entrada a la ciudadanía como el principal actor político.

La lucha por la libertad, y los ciudadanos como milicia, genera una ventaja estratégica infranqueable. En la Francia revolucionaria se desarrolló una perspectiva patriótica que buscó crear cohesión social entre los burgueses y los *sans culottes* para defender la legitimidad de la revolución (Bergeron, Furet y Koselleck, 2012, p. 43 y ss.). La construcción de la ciudadanía en clave republicana va de la mano con algunos presupuestos prácticos: la igualdad ante la ley, la libertad comprendida en el horizonte social y la fraternidad de la nación. En este sentido, “los jacobinos se identifican en gran parte con una perspectiva constitucionalista de defensa de la soberanía popular” (Gaytán, 2016, p.

66). *Jacobino* y *republicano* para Robespierre son sinónimos, no fue sino hasta la llegada del imperio napoleónico cuando el adjetivo *jacobino* devino en palabra nefanda.<sup>9</sup>

En este sentido, la visión de Robespierre es estatista, pues se encuentra en una transición simbólica del poder. Luego de la ruptura con el Antiguo Régimen, la figura del rey y el puesto de ejecución del poder quedaron vacíos; solo una asamblea de ciudadanos logró ocupar el espacio simbólico del poder (Dubiel, Frankenberg y Rödel, 1997, pp. 140 y ss.). De este modo, Gaytán asevera que:

El Estado es el depositario, entidad tangible que hará valer el bien común y el interés de la soberanía popular. Para ello es necesario la obediencia de todos a la Constitución y a las leyes que hacen valer a la sociedad. Pero la sociedad no es una abstracción, no es el pueblo anunciado, es algo tangible que se contiene en una identidad en principio cultural, pero que adquiere su formalidad cultural en la patria (2016, p. 67).

La tensión existencial entre la coyuntura del mundo moderno y el Antiguo Régimen llegó a su epítome con la pregunta ¿es posible el orden social sin un rey? Esta consideración se convirtió en la condición de posibilidad para modificar el estatuto político y social de la Francia dieciochesca. Es este acontecimiento histórico la clave para comprender la modificación en los discursos de Robespierre y su radicalidad; mientras que, en el esquema de una monarquía constitucional, como en el caso del Reino Unido, el humanismo cívico es un plexo social propicio para comprender el desenvolvimiento de los ciudadanos, pero cuando el espacio del poder absoluto queda vacante, solo resta la responsabilidad de los miembros de la sociedad como garante de la comprensión política.

El presupuesto social que inició con la caída de la Bastilla y la fundación de la monarquía abrió una construcción de la política desde un orden complejo, más allá de la posición centralizada del poder. Así, Dubiel *et al.* señalan:

La idea de una autolegislación racional no debe por tanto ponerse *a priori* por encima de los demás proyectos, sino que presupone siempre una decisión existencial por la “lucha por unas relaciones legítimas y racionales” cuyas aras, los argumentos, deben probar su eficacia en los debates públicos como respuesta a la cuestión democrática (1997, p. 150).

---

<sup>9</sup> Para un análisis de las mutaciones en el lenguaje político francés es recomendable consultar a Rosanvallon (2007).

El problema con la visión negativa de Robespierre es que se fundamenta en la imposibilidad del disenso, pero esta visión deja de lado el hecho de la existencia de las organizaciones y cuerpos políticos más allá del Incorruptible. Personajes como Fouché, Saint Just o Marat fueron distinguidos miembros de los jacobinos, es decir, no todos los actos en el terror deben ser atribuidos al Incorruptible.

El problema de las políticas jacobinas puede encontrarse en la despersonalización de las leyes, que dislocaron las prácticas de la mentalidad medieval para imponer una nueva intuición del mundo (*Weltanschauung*). El disenso político en el gobierno jacobino se fundamenta en la dicotomía racionalista entre las pretensiones universalistas y despersonalizadas, por una parte, y las tendencias tradicionales y comunitarias, por otra, encarnadas por los girondinos.

El problema del espacio vacío del monarca se relaciona con condiciones políticas; el humanismo cívico, en este sentido, aparece como una cuestión crucial: el contexto del Renacimiento cuenta con un nivel de complejidad reducido. El humanismo cívico encuentra condiciones adecuadas para no alarmarse ante la falta de monarca y desarrolla mecanismos para sustentar la soberanía. Para los siglos XVIII y XIX, la economía se encontraba en una transición desde la fisiocracia hacia la economía de mercado: el individuo productor-consumidor, los circuitos industriales y el papel de las colonias en África y el Caribe brindaban una complejidad mayor que condicionaba la concepción de la libertad y las posibilidades de pensar la constitución de un Estado bajo los axiomas del humanismo cívico.

### **El resorte del gobierno popular: virtud y terror**

La visión del Estado en Robespierre implica una visión antropológica: el ciudadano se construye moralmente. Así, dice Robespierre: “No hay nada más natural: quien no odia el crimen no puede amar a la virtud” (Žižek, 2010, p. 221). Las consecuencias de esta antropología pueden comprenderse a través de dos vertientes: el proyecto formativo del humanismo cívico y la visión pedagógica que Rousseau describió en *Emilio*. Aunque puedan parecer dos caminos distintos, ambos llevan hacia la formación de la virtud.

Aunque la construcción de la República se fundamenta en una antropología, históricamente se desarrolla por vías distintas. Así, Robespierre expresa:

Si el principal instrumento del Gobierno popular en tiempos de paz es la virtud, en momentos de revolución deben ser a la vez la virtud y el terror: la virtud sin la cual el terror es funesto; el terror, sin el cual la virtud es impotente (Žižek, 2010, p. 220).



La excepción del momento revolucionario se encuentra guiada por la virtud y tiene como principal guía la construcción de un Estado de derecho en clave republicana. La estructura de tal momento revolucionario, y su posterior Estado de derecho, puede comprenderse como un proyecto político que siga estas líneas:

La función del Gobierno es dirigir las fuerzas morales y físicas de la nación hacia el objetivo propuesto al instituirlo.

La finalidad del Gobierno constitucional es conservar la República; la del Gobierno revolucionario es fundarla.

La Revolución es la guerra de la libertad contra sus enemigos: la Constitución es el régimen de la libertad victoriosa y la paz (Žižek, 2010, p. 198).

Estas palabras son un testimonio fundamental de la encrucijada entre el lenguaje republicano y universalista, y el correlato histórico en que se desempeñó Robespierre. Existen claves para comprender los elementos del humanismo cívico a partir de conceptos como *fuerza moral*, *conservación de la República*, *Constitución*, ya que se entienden como la manifestación de la libertad. En cambio, conceptos como *gobierno constitucional* y *libertad* son las piezas clave para apuntalar el republicanismo robesperriano.

No es posible crear una función biyectiva en el conjunto de características tanto del humanismo cívico como del republicanismo. En ambos se habla de libertad, pero con connotaciones distintas; también la Constitución resulta clave para comprender la organización social. El republicanismo, a diferencia del humanismo cívico, comprende una perspectiva que va más allá de las costumbres de una comunidad determinada. En el humanismo cívico las virtudes no son universales, son una manifestación de la comunidad en su devenir histórico; en cambio, en el republicanismo se persiguen los valores de la humanidad, aquellos que son susceptibles de universalización.

Resulta una peculiaridad contemplar la semejanza entre los conceptos de *virtud* y *terror* como un vicio de la política. A partir de esta diferencia, es necesario explicar la estrecha relación pragmática entre las virtudes y los vicios. Según Pocock (2002):

*Virtud* es una palabra con una larga historia y un gran número de significados... Según fue utilizada en el vocabulario republicano, la palabra parece haber adquirido otros matices adicionales. Podía significar una devoción hacia el bien público; podía significar la práctica, o las precondiciones para la práctica, de relaciones de igualdad entre ciudadanos comprometidos en gobernar y en ser gobernados; y, por último, dado que ciudadanía era sobre todo un modo de acción y de practicar [podía significar] la vida activa (pp. 324-325).

Es necesario señalar que Pocock delimita el uso de la virtud desde el horizonte del humanismo cívico o como la tradición atlántica del republicanismo.<sup>10</sup> Con este presupuesto, es posible comprender algunos hechos como simples, por ejemplo, la asimetría social entre ciudadanos o la esclavitud. El problema con el humanismo cívico radica en su incapacidad de rendir cuentas de manera universal, por ello el despotismo ilustrado se funda en la superioridad moral de un grupo que detenta la virtud.

Como deja el testimonio de la historiografía tradicional, existe un *impasse* entre el lenguaje de la libertad, la igualdad y la fraternidad con la existencia de un sistema económico basado en la explotación y la mercantilización del ser humano. El llamado *círculo comercial del Atlántico* fue la fuente de enriquecimiento de las élites económicas. Dicho círculo consistía en la extracción de mano de obra de África —en condición de esclava y de mercancía— hacia los campos de explotación de materias primas en América y el Caribe. Fue tomada por los imperios español y portugués al amparo del papa Alejandro VI; el círculo cerraba con la recaudación de los beneficios de las mercancías y las ganancias de las materias primas en Europa.<sup>11</sup> Entonces, la comprensión de la revolución haitiana es una confrontación flagrante en contra de la opresión del sistema hermético del humanismo cívico y se abre paso a una confrontación para comprender, de manera robusta, la universalidad del lenguaje republicano.<sup>12</sup>

El debilitamiento del lenguaje del humanismo cívico ante la industrialización de las sociedades dieciochescas, así como el aumento en la división social del trabajo, es señalado con singularidad por la sátira de Mandeville, *La fábula de las abejas* (1983). Así, dice Mandeville:

Dejad, pues, de quejaros: sólo los tontos se esfuerzan  
por hacer de un gran panal un panal honrado.  
Querer gozar de los beneficios del mundo,  
y ser famosos en la guerra, y vivir con holgura,  
sin grandes vicios, es vana  
utopía en el cerebro asentada.  
Fraude, lujo y orgullo deben vivir  
mientras disfrutemos de sus beneficios:  
el hambre es, sin duda, una plaga terrible,  
pero, sin ella, ¿quién medra o se alimenta?... (p. 21).

---

<sup>10</sup> Para atender a esta diferencia entre el republicanismo universalista y el republicanismo atlántico o humanismo cívico es recomendable consultar a Pettit (2013).

<sup>11</sup> La explicación *in extenso* de este círculo comercial se encuentra en Gilroy (2014).

<sup>12</sup> Con una metodología marxista, James (2003) demuestra la existencia de estas tensiones.

El lector cándido afirmará que, siguiendo una tradición liberal-individualista, el ejercicio de la libertad individual pasa por encima de la igualdad, es decir, los vicios privados se subsanan con la virtud pública. Pero cabe aclarar lo siguiente:

El principal propósito de la fábula, [...], no es otro que mostrar la imposibilidad de disfrutar de todas las más elegantes comodidades que ofrece la vida en una nación industriosa, rica y poderosa; y al mismo tiempo recibir los beneficios de la virtud e inocencia propias de la edad de oro (Mandeville, 1983, p. 6).

El lenguaje de la virtud del humanismo cívico puede verse como un vecino a los vicios privados, pero en ningún mundo posible puede compaginarse la arbitrariedad de la desigualdad o la mezquindad comunitaria con un universalismo republicano.

Es posible detectar que el principal defecto del proyecto político de la primera República Francesa fue tratar de implementar el lenguaje de la virtud ante el espacio vacío del poder político. En vez de afrontar las condiciones deliberativas que requiere el proyecto republicano universalista, la Asamblea constitucional y el Comité de Salud Pública encarnaron el humanismo cívico en favor de una construcción política pragmática en la que se establecen parámetros idénticos a la pluralidad de miembros de la sociedad.

La primera República buscó la libertad, la igualdad y la fraternidad universales, esto condujo a una serie de problemas y confrontaciones que abrieron los ojos de los miembros de la Asamblea. La diferencia de clases fue una condición para la conformación de un nuevo grupo político que fue atendido por las políticas jacobinas, no es casualidad la relevancia del abate Sieyès (1993) y su concepción del Tercer Estado, que es una definición negativa al Estado absolutista. Es necesario comprender que el intento de la República de ser democráticos a rajatabla implicó problemas, la muestra de esta radicalidad puede encontrarse en la Constitución de 1791. De este modo, esta visión se enfrentó a las consideraciones de desigualdad que la mentalidad del siglo XVIII implicaba: esclavismo y encubrimiento femenino; pero estas luchas aparecieron después en el espacio de experiencia de los franceses con la Revolución haitiana de 1791 y la primera objeción del encubrimiento de Olympe de Gouges (1748-1793).

El discurso de la virtud bajo las prácticas del humanismo cívico fue una de las causas de los problemas pragmáticos de este movimiento, pues la virtud se rige por un criterio sustancialista. La virtud como el horizonte de acción de los jacobinos no es reconciliable con un republicanismo universalista, si bien los jacobinos buscaron que todo aquel con la cualidad de ciudadano aplicara el imperativo categórico y pudiera “obrar sólo según aquella máxima por la

cual, al mismo tiempo, puedas querer que se convierta en ley universal” (AA, GSM, IV, p. 421). Pero existe una versión de la virtud como construcción, es decir, aquella virtud que se logra conforme al deber universal. En el concepto kantiano de virtud podemos encontrar que

...puesto que el hombre es un ser libre (moral), el concepto de deber no puede contener más que la autocoacción (únicamente por la representación de la ley), si consideramos la determinación interna de la voluntad (los móviles), porque sólo así es posible conciliar aquella coerción (incluso si fuera exterior) con la libertad del arbitrio; con lo cual entonces el concepto de deber deviene ético (AA, TL, VI, p. 380).

Entrar en la definición extensa de la libertad en Kant se extiende más allá del objetivo de esta investigación, pero cabe señalar que en la doctrina del derecho, Kant señala que el único derecho innato (*angeborene Recht*) es la libertad que se manifiesta de distintas maneras como la igualdad, la publicidad o el ser dueño de sí mismo (AA, RL, VI, pp. 237-238). En este sentido, para Kant, la Revolución francesa, como idea regulativa, fue un gran avance de la humanidad, pero en la práctica se convirtió en un desastre.<sup>13</sup> De este modo, es posible comparar a un pensador republicano con un político que, con la mentalidad del humanismo cívico, intentó acercarse al republicanismo.

### **Espacio de experiencia y horizonte de posibilidad para Robespierre**

Koselleck distingue entre el espacio de experiencia y el horizonte de posibilidad (2017, pp. 349 y ss.). El primero se entiende como la posibilidad de comprender el futuro a partir de analogías con el pasado, es decir, el acontecimiento histórico se hace accesible al entendimiento por vía de la comparación y la analogía con eventos ya acaecidos. Mientras tanto, el horizonte de posibilidad se concibe como un nuevo ámbito para comprender la realidad, el camino para recorrer los acontecimientos ante una *terra incognita*.

Si usamos estas categorías, es posible comprender el modo en que Robespierre se encuentra ante un nuevo horizonte de posibilidades políticas, la consagración de una República que se fundamente en la moral, mientras que su espacio de experiencias se encuentra en una constante referencia hacia el pasado, en este caso el pasado grecolatino. Si bien es cierto que el horizonte abierto por la política ha desarrollado una veta que no se ha agotado a más de 200 años del asesinato del monarca francés.

---

<sup>13</sup> Las opiniones de Kant sobre este acontecimiento pueden encontrarse a lo largo de la *Disputa de las facultades* (AA, SF, VII, pp. 80-86).

La vanguardia que representó Robespierre, así como su encrucijada con los miembros de la Asamblea constitucional y el Comité de Salud Pública, no se encontró en concordancia con los pobladores. Mientras que Robespierre se encontraba en una posición intermedia entre el espacio de experiencia y el horizonte de posibilidad, la mayoría de la población se encontraba en la mentalidad del Antiguo Régimen (Tocqueville, 2010, pp. 71-80). La apuesta del republicanismo que apuntaló Robespierre tenía como objetivo cambiar la mentalidad general para afrontar los principios universalizables de libertad, igualdad y fraternidad.

La perspectiva encarnada por Robespierre es una ruptura en el continuo de la historia. La destrucción de la estructura administrativa del Antiguo Régimen va más allá de un retorno a los Estados generales del pasado, es una apuesta por un cambio en la manera de vivir. Dicha apuesta es “todo o nada”, es decir: se logra la revolución o se regresa al pasado. Pero esta apuesta institucional de cambiar los modos de vivir se encuentra ante la realidad, las estructuras de dominación económica y política que no desaparecen con el cambio de régimen, sino que se modifican y adaptan. En este sentido, resulta revelador analizar la figura y los actos de Robespierre más allá de 1789 para entender su proceso de humanista cívico a republicano. Resulta fructífera la visión de tales actos con los ojos de Tocqueville: “Verlos modificarse y transformarse según el curso de los acontecimientos, sin cambiar, no obstante, de naturaleza, y reaparecer continuamente ante nosotros con una fisonomía un poco diferente pero siempre reconocible” (2010, p. 75). En la mentalidad de Robespierre, como en la de los franceses, se hace manifiesta una transformación de sus ideas. Al haber sido formado bajo las ideas del Antiguo Régimen se condicionó su humanismo cívico, pero su contexto político lo llevó a abrir el camino del republicanismo como pensamiento político.

La recepción del jacobinismo fue manchada por la experiencia histórica del terror, del que se ha culpado únicamente a Robespierre y se ha omitido a los demás miembros del Comité de Salud Pública, pero esta concepción política no omite las ideas regulativas que lo alimentaron: libertad, igualdad y fraternidad. En este sentido, es posible emparentar el jacobinismo robesperriano con el republicanismo.

### **Consideraciones finales**

Esta exploración del lenguaje político que he realizado sobre Robespierre bien pudo ser parte de un análisis sobre Rousseau, Kant o Tocqueville, sin embargo, estos pensadores no lograron tener la importancia de Robespierre para la comprensión del lenguaje republicano. La función de un político republicano

y el lenguaje que empleó ante un nuevo horizonte de expectativas resulta un campo de trabajo productivo para la comprensión histórica de las motivaciones que llevaron la imagen de Robespierre de político incorruptible a líder sanguinario que no se tentó el corazón al mandar ejecutar a ciudadanos franceses.

La mancha histórica que se cierne sobre la ideología jacobina y la figura histórica de Maximilien Robespierre es innegable, igual que las consecuencias del terror. Ahora, el ideario defendido por Robespierre es un conjunto de ideas regulativas que converge en varias ideologías, cada una con su distinta gradación. Entre ellas, la libertad, la igualdad y la fraternidad son ideas regulativas valiosas que motivan la defensa contra la dominación y el capricho, tanto del Estado como de particulares.

Así, la emergencia de la figura de Robespierre como el Incorruptible fue una respuesta al absolutismo monárquico, también combatido en Inglaterra durante la Revolución Gloriosa; sin embargo, la reivindicación universalista de la toma de la Bastilla y la Asamblea general de 1789 trascendieron durante el siglo XIX. En el lenguaje político empleado por Robespierre, la diferencia entre humanismo cívico y republicanismo es trascendental para que su figura salga del olvido de la historia del pensamiento político y sea entendido en su propio contexto.

La posibilidad de recuperar la experiencia jacobina, en especial en clave robesperriana, debe pasar por el tribunal de la razón. La interpretación del republicanismo ha de desembarazarse de los presupuestos del humanismo cívico, pues este contiene elementos totalmente injustos. El humanismo cívico puede comprenderse como una perspectiva comunitarista previa del siglo XX. Todos los elementos que tradicionalmente perpetúan las estructuras de desigualdad en las sociedades son rescatados en esta perspectiva política. En cambio, el republicanismo universalista de Robespierre puede congeniar con las tendencias contemporáneas de este movimiento político. La comprensión de la libertad como *no dominación* y el derecho a la justificación son elementos compatibles con el proyecto político robesperriano. Retomar el ideario de Robespierre brindaría una nueva dimensión pragmática a situaciones políticas en suma relevantes para las sociedades del siglo XXI, tal es el caso de la legitimidad popular más allá de la razón práctica. Con este ideario se hará evidente que la dinámica de las mentalidades de las sociedades no puede limitarse a repetir el espacio de experiencia, sino que debe abrir uno nuevo para la política.

## Referencias

- Baron, H. (1966). *The crisis of the early Italian Renaissance. Civic humanism and republican liberty in an age of classicism and tyranny*. Princeton, Estados Unidos: Princeton University Press.
- Benjamin, W. (2013). Über den Begriff der Geschichte. En R. Tiedemann (Ed.). *Walter Benjamin. Sprache und Geschichte. Philosophische Essays* (pp. 141-154). Stuttgart, Alemania: Reclam.
- Bergeron, L., Furet, F. y Koselleck, R. (2012). *La época de las revoluciones europeas, 1780-1848*. Ciudad de México, México: Siglo XXI.
- Bernal, R. (2016). Fraternidad y democracia en el origen de nuestra modernidad política. En G. Ambriz Arévalo y R. Bernal Lugo (Coords.). *El derecho contra el capital. Reflexiones desde la izquierda contemporánea* (pp. 36-71). Chilpancingo, México: Contraste.
- Castro Gómez, S. (2019). Republicanismo transmoderno. En *El tonto y los canallas. Notas para un republicanismo transmoderno* (pp. 161-220). Bogotá, Colombia: Editorial Pontificia Universidad Javeriana.
- Dubiel, H., Frankenberg, G. y Rödel, U. (1997). El dispositivo simbólico de la democracia. En *La cuestión democrática* (pp. 137-192). Madrid, España: Huerga y Fierro Editores.
- Gauthier, F. (2005, 23 de julio). Robespierre: por una república democrática social. *Sin Permiso*. Recuperado de <http://www.sinpermiso.info/textos/robspierre-por-una-repblica-democrtica-y-social>.
- Gaytán, F. (2016). Hacia los nuevos testamentos jacobinos: los decálogos normativos para la laicidad. En *Manual de redentores: laicidad y derechos, entre populismo y neojacobinismo* (pp. 57-101). Ciudad de México, México: Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Jurídicas.
- Gilroy, P. (2014). *El Atlántico negro. Modernidad y doble conciencia*. Madrid, España: Akal.
- James, C. L. R. (2003). *Los jacobinos negros. Toussaint L'Overture y la Revolución de Haití*. Ciudad de México, México: Turner-Fondo de Cultura Económica.
- Kant, I. (1900 s.). *Kant's Gesammelte Schriften* (Editado por la Real Academia Prusiana de las Ciencias). Berlín, Alemania: Reimer [hoy De Gruyter].  
Nota del autor: Las citas de Kant se toman de la edición de sus obras hecha por la Academia Prusiana. Me refiero a esta edición con las siglas AA (*Akademie Ausgaben*) [edición académica] e indico, a continuación, en números romanos, el número de volumen correspondiente y, en arábigos, el número de las páginas en las que se encuentra la obra citada.  
GMS: Grundlegung der Metaphysik der Sitten, IV, pp. 385-463.  
KpV: Kritik der praktischen Vernunft, V, pp. 1-163.  
RL: Rechtslehre, VI, pp. 229-372.

- TL: Tugend lehre, VI, pp. 373-492.  
 SF: Der Streit der Fakultäten, VII, pp. 1-115.  
 ZeF: Zum ewigen Frieden, VIII, pp. 341-386.
- Koselleck, R. (2017). Erfahrungsraum und Erwartungshorizont zwei historischen Kategorien. En *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten* (pp. 349-375). Fráncfort, Alemania: Suhrkamp Verlag.
- Mandeville, B. (1983). *La fábula de las abejas*. Ciudad de México, México: Fondo de Cultura Económica.
- Maquiavelo, N. (2015). *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*. Madrid, España: Alianza.
- McPherson, C.B. (1962). *The political theory of possessive individualism: Hobbes to Locke*. Nueva York, Estados Unidos: Oxford University Press.
- Pettit, P. (2013). Two republican traditions. En A. Niederberger y P. Schink (Eds.), *Republican democracy, liberty, law, and politics* (pp. 169-204). Edimburgo, Reino Unido: Edinburgh University Press.
- Pocock, J. (2002). Virtudes, derechos y *manners*: un modelo para los historiadores del pensamiento político. En *Historia e Ilustración. Doce ensayos* (pp. 317-337). Madrid, España: Marcial Pons.
- Pocock, J. (2016). *The machiavellian moment. Florentine political thought and the Atlantic republican tradition*. Princeton, Estados Unidos: Princeton University Press.
- Rousseau, J. J. (2017). *El contrato social*. Madrid, España: Alianza.
- Rosanvallon, P. (2003). *Por una historia conceptual de lo político*. Buenos Aires, Argentina: Fondo de Cultura Económica.
- Rosanvallon, P. (2007). *El modelo político francés. La sociedad civil contra el jacobinismo de 1789 hasta nuestros días*. Buenos Aires, Argentina: Siglo XXI.
- Sieyès, E. (1993). ¿Qué es el Tercer Estado? En D. Pantoja Morán, *Escritos políticos de Sieyès* (pp. 129-176). Ciudad de México, México: Fondo de Cultura Económica.
- Skinner, Q. (2012). *Liberty before liberalism*. Cambridge, Reino Unido: Cambridge University Press.
- Taylor, C. (1994). The politics of recognition. En A. Gutmann (Ed.), *Multiculturalism. Examining the politics of recognition* (pp. 25-73). Princeton, Estados Unidos: Princeton University Press.
- Tocqueville, A. (2010). El Antiguo Régimen y la Revolución. Madrid, España: Biblioteca Nueva.
- Viroli, M. (2009). *De la política a la razón de Estado. La adquisición y transformación del lenguaje político (1250-1600)*. Madrid, España: Akal.
- Viroli, M. (2014). *La elección del príncipe. Los consejos de Maquiavelo al ciudadano elector*. Barcelona, España: Paidós.
- Žižek, S. (2010). *Slavoj Žižek presenta: Robespierre. Virtud y terror*. Madrid, España: Akal.