



III  
Fraternidad:  
el porqué de un eclipse  
*por* Rocco Pezzimenti



Después de haber asistido a la que ya todos consideran crisis definitiva de las ideologías, probablemente ha llegado del momento de preguntarnos por qué, inmediatamente después de la Revolución Francesa, desapareció de la escena la fraternidad. Se trata de uno de esos temas sobre los cuales se discute muy poco. Se sigue hablando de libertad y de igualdad, pero escasamente de fraternidad. Trataré de dar una respuesta a partir de consideraciones particulares de algunos estudiosos. He seleccionado tres, de entre los muchos que se han preguntado sobre la Revolución Francesa y sus resultados. Se trata de un liberal democrático como Alexis de Tocqueville, de un conservador, que algunos incluso consideran reaccionario, como Augustin Cochin y, finalmente, de un exponente de la izquierda como Antonio Gramsci. Los tres afrontaron la Revolución, obviamente la Francesa, pero no se quedaron allí. En efecto, tenemos que tener presente que cuando estos autores hablan del fenómeno revolucionario, en realidad reflexionan sobre el concepto mismo de revolución en general.

No hay que olvidar que, inmediatamente antes y después de la Revolución Francesa, la pregunta era si esta revolución estaba en la misma línea que las revoluciones precedentes, es decir, primero la inglesa y luego la norteamericana. Al respecto, ha habido un gran debate que involucra a las mejores mentes de Europa y que ha tratado de demostrar que la Revolución Francesa no era más que la continuación, por no decir la culminación, de las dos revoluciones que la habían precedido. También hay quienes tienen una lectura distinta, como Edmund Burke<sup>1</sup>,

1. Cfr. Sobre todo las famosas *Reflections on the Revolution in France*, pero también de sumo interés sus intervenciones en la Cámara de los Comunes en favor de los revolucionarios americanos. Postura que compartió con muchos intelectuales ingleses el período.

que cuando oía que al lado de la Revolución Francesa ponían a la norteamericana o, peor todavía, a la inglesa, se ponía poco menos que furioso porque, a su modo de ver, se trataba de revoluciones completamente distintas. Por mucho tiempo esta posición de Burke fue criticada no sólo por los que hoy definimos como ideólogos de la izquierda en general, sino también por algunos pensadores liberales o “moderados”.

### *1. La perspectiva liberal democrática de Alexis de Tocqueville*

Alexis de Tocqueville es conocido en todo el mundo por haber escrito aquel famoso estudio que es *La Democracia en América*, del cual aquí nos ocuparemos sólo marginalmente. En efecto, queremos prestar atención a su obra sobre la Revolución Francesa: *L'Ancien Régime et la Révolution*, que por mucho tiempo permaneció ignorada. A este trabajo, quizás voluntariamente olvidado, sólo en los últimos veinte años se le ha prestado la consideración que se merece. Tocqueville, vuelto a Europa en su madurez, radicado en Francia y con algunos paréntesis en Italia adonde se dirigía por motivos de salud y donde morirá no muy anciano, se pregunta por qué razón justamente Francia no ha logrado hacer lo que Estados Unidos luego de la revolución. La Revolución Norteamericana tomó el rumbo que todos sabemos. Hoy puede ser discutible, pero entonces era seguramente un éxito democrático de vanguardia. En cambio Francia no sólo había encontrado a Napoleón, lo cual se podría explicar de muchas maneras, sino sobre todo la edad de la Restauración y luego la de gobiernos que tratarían, de alguna manera, de retomar los ideales revolucionarios, pero dejando de lado las mejores conclusiones a las que había llegado la Revolución.

Tocqueville hace una análisis sobre estos puntos que resulta de suma importancia porque, al leerlos hoy a la distancia, nos permite comprender que Francia no obtuvo los resultados de la Revolución Norteamericana por un motivo muy simple: mientras la Revolución Norteamericana se basó en presupuestos de naturaleza religiosa e incluso la religión constituyó el alma de



la revolución, a la par, en ciertos aspectos, de la Revolución Inglesa, la Revolución Francesa dejó a un lado la religión. Aquí ya se puede ver claramente una respuesta a la pregunta que nos hemos planteado: de los tres principios que inspiraron la Revolución, el que salió peor parado fue precisamente el de la fraternidad, porque es el que está más claramente vinculado e impregnado de razones religiosas.

Pero también la libertad y la igualdad, privados del anhelo religioso, naufragaron en una serie de pequeños cursos de agua y se dispersaron sin poder llegar ya adonde se proponían. El triunfo de la Revolución Norteamericana es, en cambio, sobre todo el triunfo de la libertad de conciencia. Esto no sólo lo subraya Tocqueville; después de él lo dirán otros ilustres pensadores. Recuerdo con gusto a un historiador y una gran personalidad como Lord Acton, según el cual los norteamericanos lograron hacer, en una revolución, lo que los europeos nunca lograrán porque miran a la Revolución Norteamericana con cierto sentido de superioridad, como si Europa fuera como la historia madura del mundo. En cambio, sostiene Acton, América constituye la realización plena de la historia europea en sus aspectos más hermosos. En las nuevas tierras se realiza la continuación natural del itinerario histórico de la Europa renacentista<sup>2</sup>. Prácticamente, con el descubrimiento de América, se fueron de Europa no sólo los conquistadores, sino también muchas ideas gloriosas, como la de la libertad, la de la igualdad, y, en algunos aspectos, la de la fraternidad. Del otro lado del océano el espíritu religioso triunfó y también puso a salvo a los Estados Unidos de la degeneración de la democracia. La postura de Tocqueville sobre la cuestión americana es muy conocida: considera que los norteamericanos han encontrado un antídoto contra la degeneración de la demo-

2. Cfr. J. E. D. Acton, *Essays on Freedom and Power*, U.S.A., edited by G. Himmelfarb, Beacon Press, 1949, p. 136. Al respecto son importantes "The Influence of America", en *Essays in the Liberal Interpretation of History*, *Classical European Historians*, Chicago, 1967; "The Civil War in America", en *Historical Essays and Studies*, Macmillan, London, 1907. Me he ocupado ampliamente de estos temas en mi *Il pensiero politico di Lord Acton*, Roma, Edizioni Studium, 1992.

cracia, porque también ésta, abandonada a sí misma, puede degenerar, como todas las otras formas de gobierno. El antídoto lo da ese sentido de libertad que descansa esencialmente en principios religiosos, los únicos que logran poner coto, ya al nacer, a peligrosas e imprevisibles desviaciones.

Esta religiosidad, no hay por qué ocultarlo, a Tocqueville le parece de clara impronta cristiana. Me explico mejor: cierto modo, un poco faccioso, de entender y de leer la historia Norteamericana, y en particular la reflexión de Tocqueville, ha llevado a identificar ese espíritu cristiano de modo particular con el espíritu puritano o el de otros movimientos reformadores que, al no encontrar espacio en Inglaterra, emigraron a los Estados Unidos. Si se leyera atentamente las obras de Tocqueville, no sólo *La Democracia en América*, sino también, por ejemplo, sus cuadernos de apuntes de viaje<sup>3</sup>, donde recoge las sugerencias inmediatas para lo que será su famosa obra, nos daremos cuenta de que Tocqueville no piensa de esa manera. El triunfo del cristianismo en los Estados Unidos es el triunfo de todas las corrientes cristianas de Europa. También los católicos han tenido un rol importante. Basta recordar, como dice claramente Tocqueville, toda la zona de los grandes lagos que visitó y donde había un gran componente francés, como en el sur de los Estados Unidos, en Louisiana. Alguien podría decir que esos territorios no han participado de la Revolución Norteamericana y que sólo después formarían parte integrante de la Unión; pero a Tocqueville le interesa poner en evidencia el rol desarrollado por los inmigrantes irlandeses. Gran parte de esos irlandeses colonizaron territorios de Norteamérica, fundando Estados que dieron vida a la revolución. No hay que olvidar, por ejemplo, a Maryland, donde ya en 1774 se les restituyeron sus derechos a los católicos. Más allá de la referencia a cada confesión en particular, lo importante que dice Tocqueville es que ese espíritu de religión es un espíritu que encuentra su

3. Cfr. A. de Tocqueville, "Voyage en Amérique", en *Oeuvres*, vol. I, Paris, Gallimard, 1991.

razón de ser en los principios evangélicos y que es precisamente el cristianismo el que, en sus valores de fondo, es aceptado por todos los norteamericanos.

Recordemos también que en el Preámbulo de Filadelfia hay una alusión explícita a esos principios religiosos que, para los americanos, han sido los presupuestos fundamentales de su historia. Por consiguiente, la religión ha cumplido un rol muy importante en la civilización de los Estados Unidos. En la democracia americana este espíritu religioso logró vencer y quitar sus aristas a los vicios fundamentales de los hombres, que se expanden con más facilidad allí donde, al habitar espacios inmensos, a veces se podría tener la ilusión de estar fuera del control de la ley. Imaginemos lo que habría podido significar la expansión hacia el oeste, la epopeya del *Far West*, los desiertos<sup>4</sup>, las grandes ciudades, etc. El espíritu religioso logró moderar la agresividad, la rudeza, el espíritu de rapiña, que igualmente hubo, pero que fueron contenidos en buena medida precisamente por esa difusa religiosidad de los herederos de los padres peregrinos. Por eso es imposible hablar de democracia prescindiendo de la religiosidad.

Para Tocqueville, y lo dirá también Lord Acton, tenemos que acostumbrarnos a ver a los Estados Unidos no ya como nuestro pasado en el cual confluyeron los exiliados de Europa que en ella no encontraron lugar, sino que tenemos que mirarlos como nuestro futuro porque ellos constituyen el único país que ha realizado la democracia, aunque más no sea liberal. Es claro que al volver a Europa, en contacto con la realidad francesa de los difícilísimos años cuarenta que culminaron en los acontecimientos del '48 y luego en el golpe de Estado, Tocqueville se preguntará por qué Francia alcanzó a consolidar

4. Cfr. *Ibidem*, pp. 360 y ss. Tocqueville no entiende, por desierto, un lugar inhóspito, sino simplemente un lugar donde no habitan seres humanos, o habitan pocos. Piénsese, por ejemplo, en las grandes selvas todavía inexploradas en las que se aventuran sólo algunos valientes exploradores. En esos lugares uno se siente sobrepasado por el misterio de la vida y se siente inclinado a reflexionar sobre temáticas religiosas: "*C'est dans le désert qu'on se montre comme affamé de religion*". *Ibidem*, p. 378.

una democracia. En ese período es cuando comienza a escribir la obra, que lamentablemente quedará inconclusa, *L'ancien régime et la Révolution*, obra que, como ya se dijo, fue ignorada a sabiendas por cierta crítica durante un larguísimo período de tiempo. Analizando la situación francesa y amando a su patria, su tradición, su cultura, y sobre todo habiendo tenido oportunidad de acceder a toda una serie de documentaciones que otros estudiosos no podrán ver por mucho tiempo, Tocqueville llega a conclusiones interesantes.

En el estallido de la Revolución la situación francesa presentaba, para Tocqueville, tres categorías sociales que, internamente, no eran tan homogéneas como nosotros hoy queremos creer. Al contrario, dentro de cada una había diferencias enormes y, lo más interesante para nuestro objetivo, Tocqueville es el que sostiene que las diferencias más grandes se manifestaban precisamente en el clero. Una parte de éste defendía ciertos privilegios, pero también había un clero numeroso, el que se denominaba “bajo”, que se basaba rigurosamente en la doctrina cristiana y estaba en estrecho contacto con los que serían las víctimas más numerosas y olvidadas de la revolución. Tocqueville sostiene con claridad, y es una de las consideraciones a tener en cuenta, que se ha acercado a estudiar el Antiguo Régimen *plein de préjugés contre lui; je l'ai finie, plein de respect*.<sup>5</sup>

Por desgracia la Revolución Francesa asistirá al triunfo del filósofo; mejor dicho, de una figura filosófica muy particular. Tengamos presente que Tocqueville no critica la filosofía en cuanto tal, sino esa categoría de pensadores que ignoran la realidad concreta y siguen sólo pensamientos abstractos, inventando utopías peligrosas e irrealizables. Por eso la Revolución, al atacar a las personalidades del bajo clero que estaba siempre en contacto con el pueblo más humilde y sufriente, no sólo permitió que triunfaran la herejía y la incredulidad, sino también la utopía y lo irrealizable. Es por eso, entonces, que en Francia, a

5. A. de Tocqueville, *L'Ancien Régime et la Révolution*, París, Gallimard, 1996, p. 198.

diferencia del Nuevo Continente, sin el presupuesto religioso, intentos como libertad, igualdad y fraternidad se han convertido en meras abstracciones. El único resultado ha sido que se perdió de vista la realidad detrás de la espasmódica necesidad de crear una suerte de paraíso en la tierra. Recordemos, además, que habiendo dejado de lado la religión, la política se había convertido en una especie de sustituto, a tal punto que el gobierno, “*ayant pris ainsi la place de la Providence, il est naturel que chacun l’ invoque dans ses nécessités particulières*”.<sup>6</sup>

¿Qué significa todo esto? A los ojos de Tocqueville significa algo muy simple: en Francia ha triunfado una religión abstracta. Además el soporte de la religión cristiana no ha influido sobre la religión como en los Estados Unidos. En su lugar se le abrió espacio a la ideología. Los que triunfaron fueron los espíritus irreligiosos, los espíritus abstractos de algunos intelectuales. Se comprende entonces por qué, quizás, esta obra de Tocqueville haya permanecido ignorada y en la sombra durante tanto tiempo. El gusto muy particular por el análisis ideológico, con vistas a crear una posible sociedad perfecta, ha hecho que la ideología ocupara el lugar de la religión. Por eso, mientras la Revolución Norteamericana en su conclusión quiso referirse a los principios religiosos para realizar una democracia a la medida del pueblo americano, los franceses siguieron sueños quiméricos de perfección, difícilmente realizables, e incluso imposibles de realizar. Esto deriva también de que los franceses, víctimas de una exasperada centralización política, habían perdido la capacidad de ocuparse diariamente de la administración y de los hechos concretos y, por lo tanto, se entusiasmaban fácilmente con las ideas generales y abstractas presentadas por una literatura propagandística de fácil comprensión y que sabía incidir en la emotividad de los más simples.<sup>7</sup> Reaccionar ante una situación de esa naturaleza resultaba casi imposible.

6. *Ibidem*, p. 144.

7. Cfr. *ibidem*, pp. 233-234.

## 2. La perspectiva conservadora de Augustin Cochin

Pasemos ahora a otro análisis completamente distinto, surgido a comienzos del siglo XX. Se trata de las reflexiones de Augustin Cochin, personaje muy poco conocido, autor del libro *L'Ésprit du Jacobinisme*.<sup>8</sup> Murió muy joven, en 1916, en la guerra, como muchos otros intelectuales europeos. Cochin no esconde que es conservador —y para algunos incluso reaccionario—, pero supo describir como nadie el verdadero sentido de la ideología que, a su criterio, constituye el auténtico espíritu jacobino y, por consiguiente, el espíritu extremista que emerge de la revolución y que luego triunfará en toda Europa. Muchos críticos dicen que leer esta obra de Cochin sustancialmente significa comprender el éxito no sólo del jacobinismo, sino también del totalitarismo y del terror que es fruto, las más de las veces, de una violencia refinada. “Cochin nos ayuda a comprender que la violencia es un mito culto, tanto más explosivo y feroz cuanto más tibio haya sido el invernadero en el que ha sido cuidadosamente cultivado. Además denuncia las locuras de una máquina que suprime las fronteras entre lo público y lo privado.”<sup>9</sup> A criterio de Cochin la Revolución Francesa ha significado para Francia un divorcio consigo misma<sup>10</sup>, es decir, una neta separación de la Francia que existía antes de la Revolución Francesa. Al respecto Cochin retoma una afirmación de Tocqueville, para el cual, cuando estalló la Revolución, Francia tenía una condición paradójica: era el Estado más democrático que haya existido, porque de hecho la burguesía, el Tercer Estado, hacía todo en lugar de los nobles y del alto clero, pero al mismo tiempo era lo más antiliberal. Partiendo de eso, que es una paradoja, Cochin llega a afirmar

8. Citaré aquí la edición italiana: A. Cochin, *Lo spirito del giacobinismo. La società di pensiero e la democrazia: una interpretazione sociologica della rivoluzione francese*, Milán, Bompiani, 2001. Esta edición tiene la ventaja de una espléndida introducción de Sergio Romano titulada “Attualità di uno storico reazionario”.

9. S. Romano, “Attualità di uno storico reazionario”, ..., p. 15.

10. Cfr. *ibidem*, p. 5.

que la Revolución fue la salida inevitable en la que desembocaban no algunas expectativas sociales y políticas, como sucedió en la Revolución Norteamericana, sino el resultado de una cultura que, para alguno, podría ser la iluminista. Cochin no generaliza y habla de un cierto tipo de iluminismo, no tanto el de los grandes intelectuales, sino el particular de algunos jacobinos. ¿De quiénes se trata? ¿Qué pretenden? Para Cochin el jacobinismo no es una idea ni un proyecto político, sino un aparato de investigación, un estudio, un intento de dar vida a una sociedad perfecta; una sociedad capaz de resolver todos los problemas del hombre. Lo dramático es que esta búsqueda no es considerada como tal por los jacobinos que, cuando llegan al poder, pretenden imponer el fruto de su análisis como si se tratara de un proyecto político efectivo. Es decir, los jacobinos se sienten depositarios de una verdad que quieren imponer a los demás, comenzando por sus más estrechos colaboradores y amigos. No por casualidad, en las revoluciones donde triunfa la idea jacobina, las primeras víctimas son precisamente los mismos jacobinos.

Éste es un problema que a Cochin lo angustia sobremanera porque no logra hacerse a la idea de que los jacobinos no sean concientes de sus contradicciones. Basta pensar que llegan a realizar su proyecto político a través de la crítica extrema, es decir, son hipercríticos pero, cuando están en el poder, lo primero que no aceptan es precisamente la crítica. Esto se debe a que si tolerasen la crítica su proyecto de investigación no sabría cómo resistir. También aquí, parece decir Cochin, la que sale mal parada, la que desaparece es la fraternidad. Porque estos jacobinos no se reconocen semejantes a los demás hombres, no se ponen en el mismo plano que los demás. Se sienten poseedores de la verdad. Ésta es una convicción, y también un objetivo, que el jacobinismo de siempre no puede traicionar. Por eso tiende a instaurar un proyecto político y pedagógico para instruir a esas masas que ve y considera siempre inferiores. No puede haber fraternidad, y ni siquiera respeto, cuando uno no se pone en el mismo plano. Pero lo peor, a criterio de Cochin,

es que el jacobinismo genera una nueva categoría de actor político, que él define como *homo ideologicus*.<sup>11</sup>

Este *homo ideologicus* es, sustancialmente, un actor individual y social que pretende ser un actor político. Cochin dice que éste, con su índole jacobina, nace antes de la Revolución Francesa, gracias a ese tipo de cultura que se puede definir de “salón”. Estos salones no son aquéllos en los que se han formado los intelectuales, Montesquieu u otros por el estilo; sino que son los salones en los cuales estaba de moda discutir de todo y de todos. Son los salones de la superficialidad, los salones en los que se habla de libertad, pero se habla de una libertad sin referencia a contenidos definidos. Se habla del hombre, pero no se habla de un individuo preciso sino abstracto. Se habla de pueblo, pero de un pueblo que se tendrá que inventar, no del pueblo que existe. El ideólogo nunca tiene referencias concretas, habla siempre en abstracto. La de los salones es una cultura basada en la retórica vacía. Se trata de un saber basado en opiniones, no en el estudio o en la ciencia. Con el *homo ideologicus* triunfa la opinión también en la vida política y moral. Se habla de opiniones, no se habla nunca de presupuestos o de encuentros “científicos”. Nunca se habla de análisis serios porque las opiniones son más simples de elaborar y también más fáciles de digerir y de asumir como propias.

Las opiniones sirven sobre todo como soporte de una de las enfermedades fundamentales del jacobinismo que, según Cochin, se manifiesta en un nuevo espíritu maniqueo. El jacobino reconoce amigos solamente entre los que tienen las propias abstracciones; los otros son todos enemigos. ¿Dónde se ve, en esa denominada “cultura”, este triunfo de la opinión? En el hecho de que el hombre ideológico busca el consenso del aplauso, de la *claque*, hoy diríamos del *talk show* televisivo. En este caso la *claque* “está tan bien adiestrada que se vuelve

11. Sobre este tema cfr. J. Baechler, “Prólogo” a A. Cochin, *Lo spirito del Giacobinismo, ...*, pp. 22 y ss. Después de un análisis riguroso, el autor identifica también los puntos débiles de la reflexión de Cochin.



sincera, tan bien diseminada en la sala que se ignora a sí misma mientras cada uno de los espectadores la toma por el público".<sup>12</sup> Nadie se asombra. Tanto al hombre ideológico, como a sus seguidores, no les interesa la confrontación científica, que tenga fundamentos probatorios; les interesa el éxito inmediato, el que permite conquistar el poder y administrarlo.

El triunfo de la sociedad de la opinión sobre el saber es la derrota de lo concreto y lo real que se ven sobrepasados por la abstracción. "Es la opinión la que constituye el ser. Es real lo que los otros ven, verdadero lo que dicen, bien lo que aprueban. La apariencia sustituye al ser, al decir, al hacer".<sup>13</sup> Se genera así el triunfo del gregarismo y de la ignorancia. Los espíritus más livianos terminan por tener éxito en este nuestro mundo, mientras que los de más peso, que estudian y trabajan seriamente, son apartados. Los espíritus más livianos un día terminarán, quizás, por perder, pero cuando pierdan, la confrontación con los más fuertes que han pensado estará superada. Cuando pierda el espíritu liviano, es decir, el ideológico, será ya demasiado tarde para los que han elaborado teorías serias.

Este tipo de sociedad hace nacer la figura de un intelectual nuevo, no previsto. Un intelectual que habla de todo, porque se siente capaz de hablar de todo, total, cuando sea desmentido, el problema y las posibles soluciones ya no interesarán. Todo esto es dicho por un francés que fue a estudiar los famosos *cabiers de doléances*, es decir, de los pedidos que el pueblo hacía a sus propios representantes, a los que los habrían debido sostente y que, en cambio, en la mayoría de los casos ni siquiera leían, tomados como estaban por el espíritu utópico de renovar el mundo que, lamentablemente, precipitó a toda la nación en el terror.

También en el fracaso de los sueños "innovadores", quien pagó los platos rotos fue la fraternidad. En efecto, ¿qué harán

12. A. Cochín, *Lo spirito del giacobinismo*, ..., p. 54.

13. *Ibidem*, p. 46.

en esas circunstancias los jacobinos? Se erigirán en jueces de los demás y, en la esperanza (sería mejor decir en la locura) de justificar el fracaso, buscarán chivos expiatorios.<sup>14</sup> No pueden soportar ni siquiera la idea de haberse equivocado; la culpa la tienen que hacer caer sobre los otros que no han comprendido y que no han actuado como debían. “La humanidad que mata es hermana de la libertad que encarcela, de la fraternidad que espía, de la razón que excomulga y, todas juntas, forman el extraño fenómeno social que llamamos jacobinismo”.<sup>15</sup> ¡Así se comportan los jacobinos de siempre!

Al final se termina así por echarle la culpa a los fantasmas. Se difunde la política de la sospecha, de las acusaciones anónimas. Es el triunfo de una política la más de las veces anónima, en la cual la burocracia, ésa sin nombre, adquiere un peso determinante. ¿Cuál es el final del sistema ideológico? Cae en sí mismo y sobre sí mismo porque se corrompe. Lo que lo hace caer es la corrupción. Las grandes ideologías se derrumban por la corrupción, como lo ha demostrado Zinov'ev<sup>16</sup>, por ejemplo, en el caso de la ex Unión Soviética, pero se trata de una teoría que podría ser sostenida también en el caso de muchos regímenes militares, como también de autoritarismos y totalitarismos de distinto tipo. Los sistemas tan fuertemente abstractos caen por corrupción, porque la corrupción, el acumular ciertos privilegios, la necesidad de mantenerse se convierte en el único elemento concreto que ciertas élites ideológicas logran ver cuando detentan el poder.

### *3. La perspectiva de izquierda de Antonio Gramsci*

Veamos ahora la reflexión de un personaje de izquierda, diametralmente opuesto a Cochin. Se trata de Gramsci. No

14. Cfr. Las páginas correspondientes al § 5 del capítulo IV: La tesis del complot, *ibidem*, pp. 128-135.

15. *Ibidem*, p. 135.

16. Cfr. A. Zinov'ev, *Il gorbaciovismo*, Milano, Spirali Edizioni, 1988.

quiero detenerme en su visión demasiado conocida del Partido Comunista. Lo que me interesa es el problema de la revolución. Durante mucho tiempo Gramsci consideró como si la Revolución Francesa fuera una etapa de acercamiento a la “gloriosa” Revolución Rusa de 1917. Pero si dijéramos sólo esto, le haríamos un muy mal servicio a Gramsci, que seguramente ha sido uno de los personajes más originales del siglo XX en lo que se refiere al análisis del concepto mismo de revolución y de sus posibilidades de consolidarse en el poder después de haberlo conquistado. A criterio de Gramsci, hay que decirlo con mucha franqueza, la revolución no se habría dado sólo por motivos económicos, como creían los marxistas ortodoxos y gran parte de la izquierda.

Para Gramsci, el problema de la revolución es otro: la revolución se hace por medio de la *intelligentsia*. Es la cultura, son los intelectuales los que hacen la revolución. Y aquí también son muy fuertes las motivaciones religiosas. Al leer *Los cuadernos de la cárcel* sorprenden ciertas afirmaciones. Gramsci piensa que para una realidad como la italiana, pero también para la española o francesa, hacer la revolución cambiando únicamente la estructura económica, no significa hacer una revolución a fondo. La mentalidad de estos pueblos está tan compenetrada de cristianismo y de catolicismo que hace falta crear una nueva cultura hegemónica que se contraponga a la tradicional. La revolución se hace, en efecto, llevando a cabo una nueva *Weltanschauung*, y esa nueva visión del mundo la pueden crear únicamente los intelectuales, que son una especie de sacerdotes de la revolución.

Para explicar esta convicción Gramsci cita de memoria a Croce, el cual sostiene: “No se puede quitar la religión al hombre del pueblo, sin sustituirla enseguida con algo que satisfaga las mismas exigencias por las cuales se ha formado la religión y todavía permanece”.<sup>17</sup> Ese “algo” es ciertamente sintomático del modo de sentir de

17. Cfr. A. Gramsci, *Quaderni del carcere*, a cura di Valentino Gerratana, vol. II, Torino, Einaudi Editore, 1975, p. 852.

Gramsci. En efecto, más que de religión, para él se trata de política, aunque sea en términos eclesiásticos, porque todo se reduce a un choque dialéctico entre fuerzas políticas contrapuestas. “Si es oposición entre Estado e Iglesia, es oposición entre dos políticas, no entre religión y política; pero hay una oposición eterna entre Estado e Iglesia en sentido especulativo, es decir, entre moral y política”.<sup>18</sup> No caben dudas de que la visión religiosa tradicional está, en perspectiva dialéctica, destinada a ser superada. Su racionalidad ya no responde a las exigencias modernas. En otras palabras, “durante cierto período histórico y en condiciones históricas determinadas, el cristianismo fue una ‘necesidad’ para el progreso: fue la forma determinada de ‘racionalidad del mundo y de la vida’ y produjo los cuadros generales para la actividad práctica del hombre”.<sup>19</sup> Parte crucial de estos cuadros fueron los intelectuales, que contribuyeron no poco a la revolución cristiana y al triunfo de una fe sobre otra (que es, por otra parte, el éxito de una política). La validez de una posición se mide, en términos maquiavélicos, por su capacidad de afirmarse. “Una concepción del mundo no puede hacerse reconocer válida para impregnar toda una sociedad y convertirse en “fe”, sino cuando demuestra que es capaz de sustituir las concepciones y las creencias precedentes en todos los niveles de la vida estatal”.<sup>20</sup> Ahora bien, querer renovar la sociedad significa renovar las estructuras y los cuadros que las hacen funcionar, es decir, que hay que crear nuevos intelectuales.

Pero, para Gramsci ¿qué es un verdadero intelectual? Es aquél que está todos los días en contacto con las masas: es el cura de campaña, el oficial de carabinero, el farmacéutico. Ésos son los intelectuales, porque a través de ellos pasa, de modo continuo y permanente, cierto tipo de ideología. En fin, el rol del intelectual es el de comprender y luego hacer comprender

18. *Ibidem*, p. 1087.

19. *Ibidem*, p. 1071.

20. *Ibidem*, p. 1217.

a los demás toda la vida del hombre. Según el análisis gramsciano, la Iglesia ha logrado consolidarse porque fue capaz de dar una respuesta a todos los problemas del hombre desde la cuna hasta la sepultura. Eso mismo tiene que hacer el Partido por medio de los intelectuales. Hay que dar respuesta a todo tipo de problemas, no sólo a los políticos, sino también a los banales, como podrían parecer los de entretenimiento. Gramsci sostiene que la Iglesia, con las fiestas, las asociaciones y las procesiones, ha creado un ritual completo y capaz de abarcar a todo el hombre. Por eso, piensa Gramsci, el Partido, si quiere hacer la revolución, no puede conformarse con lo que han dicho los revolucionarios del Ochocientos. Tiene que hacer, ni más ni menos, como la Iglesia. San Pablo lo puso claramente en evidencia diciendo que tanto cuando uno come, como cuando trabaja, lo tiene que hacer siempre en nombre de Cristo. Del mismo modo los miembros del Partido, cualquiera sea la acción que deban emprender, deben hacerlo en nombre y por cuenta del ideal comunista, realizando una efectiva igualdad entre los hombres. Todo esto podría parecer en la misma línea del ideal de la fraternidad, incluso porque curiosamente el mismo Gramsci usa este término retomando la clásica fraternidad cristiana. Pero, considerándolo bien, se trata de una fraternidad prodigada desde arriba.

Los intelectuales son algo más, con respecto al pueblo, en esta estructura piramidal. Son un especie de sacerdotes del saber comunista y de su ideología, que deben transmitir a los demás. Se presentan como depositarios de la verdad y, no es casualidad que Lenin, al que Gramsci tanto admiraba, eligiera como título para el órgano de prensa del *Partido Pravda*, que significa justamente “la verdad”. Tampoco es casual que Gramsci, imaginando el diario del Partido Comunista italiano, hable de *Unidad*, que para él no significa solamente unidad de las masas, sino unidad desde una perspectiva que lleva a ver todo en una óptica comunista.

Esta conclusión lleva a reconocer en el intelectual a un miembro del Partido precisamente porque, tanto para la cultura como para la política, el fin último es la organización en vistas de un nuevo modo de vivir civil, y el Partido sigue siendo el instrumento primario. En consecuencia, tanto para el intelectual como para el político, la masa sigue siendo el “sujeto privilegiado” hacia el cual debe dirigir sus cuidados. Ambos tienen que ser, para ella, educadores y propagandistas, adecuándose siempre al objetivo, que es el de crear una nueva sociedad.

El intelectual se reduce, entonces, a un organizador. En efecto, después de tales premisas, ¿qué sentido tendría su figura fuera de una estructura política? Cualquiera sea su ámbito cultural, el intelectual tiene que convertirse en un hombre jugado, volverse un político-militante, es decir, tiene que encuadrarse. En ello estriba la grandeza y la humildad de su función. Sin duda, con respecto a la masa, él se encuentra en una situación de privilegio, pero su humildad consiste en que debe tratar de eliminar todo tipo de distancia, poniendo la cultura al servicio de los demás. Este “servicio” lo vuelve, al intelectual, menos frío, dado que lo lleva a actuar en contacto con las masas.<sup>21</sup> El conjunto de las pasiones y de las relaciones que de ello derivan generan nuevas relaciones humanas a través de las cuales se realiza una nueva democracia que, en efecto, no es otra cosa que un continuo intercambio de hombres a cargo del mando. Así es como la masa es el punto de partida y de llegada para todo verdadero intelectual. La historia de la humanidad, a criterio de Gramsci, ha cambiado sólo cuando los intelectuales supieron desarrollar una acción constructiva en medio del pueblo, ayudándolo en las actividades cotidianas, y no cuando se replegaban en teorizaciones abstractas. De hecho, que se mantiene que el pueblo es como un “cuerpo” que se debe plasmar y educar en vista de esa ideología que conducirá a una sociedad sin cla-

21. Cfr. G. Nardone, *Il pensiero di Gramsci*, Bari, De Donato Editore, 1971, pp. 259-260.

ses, verdadero postulado de este nuevo credo político al que de ninguna manera cabe poner en discusión.

#### 4. Conclusión

El proponerse fundar todo *ex novo* muchas veces ha sido, sobre todo en los últimos doscientos cincuenta años, una verdadera manía. Hay un pasaje esclarecedor de *Qu'est-ce que le tiers état?* del abad Sieyès, el en cual este “excéntrico” revolucionario se pregunta: ¿Por qué tendremos que imitar a los ingleses, como si los franceses no fuéramos capaces de inventar algo nuevo? Éste, sustancialmente, es quizás el intento más jacobino que la Revolución Francesa nos ha dejado en herencia. El que ha combatido, como se puede deducir por Tocqueville, a ese clero que había hecho más que ninguno por una Francia más democrática, sustituyendo a aquel clero medio y a la burguesía que, a nivel local, actuaba ocupando de hecho el lugar de los aristócratas y del alto clero.

En la actualidad, incluso historiadores franceses como Furet, ya no están dispuestos a negar el ingrediente ideológico de la Revolución Francesa. Es indiscutible, por cierto, que hubo un gran anhelo de libertad que alimentó la Revolución Francesa, pero el aspecto ideológico sigue siendo un ingrediente que no se puede pasar por alto y es, a mi modo de entender, el que ha anulado el alma religiosa de la Revolución. Por eso de manera particular la fraternidad, pero si prestamos atención, también la libertad y la igualdad, terminaron desfiguradas.

La ideología revolucionaria parte fundamentalmente de un concepto abstracto. Pero la historia nos ha enseñado que no podemos fundar las democracias, las igualdades, las fraternidades, sobre ilusiones. Por eso debemos reconstruir el tema de la fraternidad, si no queremos que desaparezca del todo. De los tres presupuestos que animaron la Revolución es, como ya dijimos, el más religioso, el que exige más respeto por el otro, por lo que el otro es y por lo que quiere llegar a ser. Los otros dos, libertad e igualdad, en cambio, es difícil que puedan eclipsarse como la fraternidad; de manera particular la igualdad.

En efecto, ésta no se basa, como muy bien señala Tocqueville, sólo sobre una necesidad religiosa, sino también sobre algunos elementos egoístas del hombre y sobre algunas debilidades de la condición humana. Tocqueville considera que, de los otros principios, después de la fraternidad el primero que podría entrar en crisis sería el de libertad, porque los hombres, ante la necesidad de elegir entre libertad e igualdad, prefieren elegir la segunda. Por eso la libertad requiere un gran sentido del sacrificio para ser defendida de los ataques más arteros, en cuanto no siempre claros y visibles. Sin contar con que los verdaderos peligros para la libertad pueden venir de la misma libertad. Jaspers está convencido de que la libertad se puede perder, muchas veces, a causa de la *libertad*<sup>22</sup>. El principio de igualdad, en cambio, precisamente porque depende también de una serie de debilidades de la condición humana, nunca desaparece, difícilmente se pierde.

Ahora podemos comprender por qué motivo, el más difícil de realizar de los tres principios proclamados por los revolucionarios, haya sido precisamente la fraternidad porque, digámoslo francamente, es el que más cuesta, en todo sentido. Primero de todo porque tenemos que reconocer en el otro a una persona que debe tener nuestra misma dignidad, en el sentido pleno de la palabra. Pero no podemos ilusionarnos: es de aquí de donde tenemos que volver a partir. Los tres principios animadores de la Revolución, despojados de su respaldo religioso no pueden más que naufragar, como la historia lo ha demostrado ampliamente. Sólo la religión le reconoce al ser humano esa característica de unicidad sobre la cual se construye la persona. Ninguna ideología, ninguna fuerza política puede hacer algo semejante porque únicamente la religión recuerda que el otro, en el momento de la creación, es llamado por su nombre y reconocido en su exacta identidad. Recordemos que, cuando

22. "El secreto del acto con el cual el hombre se encierra en sí es éste: la libertad puede ser perdida por la libertad". K. Jaspers, *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*, München, R. Piper & Co, Verlag, 1972, tr. it., *La fede filosofica di fronte alla rivelazione*, Milán, Longanesi & C., 1970, p. 430.



Tocqueville exalta ese tipo de democracia fundado sobre la religión y sobre la libertad de conciencia, no hace de ello una exaltación ideológica como si fuera un modelo perfecto que se debe imitar. Por el contrario, nos pone en guardia ante los peligros que esa democracia puede encontrar. La democracia es una forma de gobierno frágil y no perfecta, además llena de defectos, aunque sea lo mejor que hemos inventado. Los mismos norteamericanos si no tratan de reforzar el espíritu religioso pueden caminar hacia la tiranía de la mayoría. Tocqueville nos pone en guardia precisamente porque está convencido de que, al perder el espíritu religioso, se pierde el sentido de unicidad de la conciencia propia y ajena y nos uniformamos. Éste es el drama de la democracia en general y, obviamente, es también el drama de la democracia norteamericana, si no reflexiona atentamente sobre ella misma<sup>23</sup>. En efecto, en el momento que se llega a creer que la cuestión más importante por resolver es únicamente la de tener que defender ciertos intereses, se está corriendo el peligro de olvidar los fundamentos mismos de la libertad y, con ellos, los derechos y el respeto. Ser libres se reduce a vivir en economías de consumo que nos llevan hacia el “achatación de las conciencias”, tanto que incluso el economicismo puede convertirse en una peligrosa ideología. De este modo, los hombres corren el riesgo de sofocar su democracia en el lujo y en la riqueza como otros, en contextos distintos, en la pobreza y el anonimato. Por esto tenemos que ser muy optimistas sobre la recuperación de la fraternidad, porque de lo contrario podemos perder el verdadero sentido de la libertad y de la igualdad.

23. Al respecto Tocqueville es clarísimo una vez más: “Satisfait de son raisonnement, l’Américain s’en va au temple où il entend un ministre de l’Évangile lui répéter que les hommes sont frères et que l’être éternel qui les a tous faits sur le même modèle, leur a donné à tous le devoir de se secourir”. A. de Tocqueville, “Voyage en Amérique”, ..., p. 364.