PENÍNSULA ATALAYA

Alberto Garzón Espinosa

La Tercera República

Construyamos ya la sociedad de futuro que necesita España

Alberto Garzón Espinosa

La Tercera República

Construyamos ya la sociedad de futuro
que necesita España

ediciones península

© Alberto Garzón Espinosa, 2014

Queda rigurosamente prohibida sin autorización por escrito
del editor cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación
pública o transformación de esta obra, que será sometida a las sanciones
establecidas por la ley. Pueden dirigirse a Cedro (Centro Español
de Derechos Repros, www.cedro.org) si necesitan fotocopiar
o escanear algún fragmento de esta obra (www.conlicencia.com;
91 702 19 70 / 93 272 04 47).
Todos los derechos reservados.

Primera edición: junio de 2014

© de la traducción del texto de François Delapierre, Michel Ralle
y François Ralle Andreoli, 2014

© de esta edición: Grup Editorial 62, S.L.U., 2014
Ediciones Península,
Pedro i Pons 9, 11ª Pta
08034-Barcelona
edicionespeninsula@planeta.es
www.edicionespeninsula.com

víctor igual - fotocomposición
romanyà valls - impresión
depósito legal: B-10.871-2014
isbn: 978-84-9942-298-5

ÍNDICE

Introducción 13
Guía de lectura 33

1. El fin de la historia, la ideología y las grandes preguntas 37
La cuestión ideológica 44
La ideología dominante 47
Los intelectuales y los *think-tanks* 52
El cambio ideológico a través de la acción 58
La ideología en los partidos de izquierdas en España 60
Conclusiones 64

2. Problemas de la democracia liberal 67
El juego democrático y los principios liberales 69
El escalón intermedio: los partidos políticos 72
El escalón intermedio: los grupos de presión 78
Trampas en el juego: las leyes electorales 83
La base de la pirámide: los representados 86
La democracia líquida 89
El régimen constitucional 91
Conclusiones 94

3. La democracia griega y de los antiguos 97
De la democracia templada a la democracia radical 98
La República romana 105

4. Las preguntas de los antiguos 109
La participación en la vida pública 109
¿Quién puede ser un ciudadano? 112
La palabra pública 115
Las leyes y la tiranía de la mayoría 119
De los antiguos a los modernos 122

5. Republicanismo y liberalismo 123
Maquiavelo y el gobierno mixto 124
La Revolución Inglesa 127
La Revolución Estadounidense 131
La Revolución Francesa 135
Libertad positiva frente a libertad negativa 141
Conclusiones 146

6. La tradición republicana y socialista 151
La fraternidad, la herencia de Robespierre 153
Del republicanismo al socialismo 160

7. La democracia secuestrada por el mercado 167
Los cambios del capitalismo 168
La falsa salida de la crisis en España 175
La utopía del mercado autorregulado 179
Los frenos al capitalismo 188
La desdemocratización de España 196

8. Alternativa constituyente republicana en España 203
El cambio ideológico en España 206
El sujeto político transformador 211
Los instrumentos de emancipación: los partidos políticos 214
Conclusiones 217

¡Ha vuelto la soberanía popular!, por François Delapierre 221

Agradecimientos 229

1

EL FIN DE LA HISTORIA, LA IDEOLOGÍA Y LAS GRANDES PREGUNTAS

En 1871 tiene lugar la Comuna de París. Tras las revoluciones de 1848, los socialistas franceses —anarquistas y comunistas, todos republicanos— triunfan tomando las calles de París. La I Internacional, organización que suscribía el llamamiento de «proletarios del mundo, ¡uníos!», alimentaba las esperanzas. Y en románticas palabras del propio Karl Marx (1818-1883), los «insurrectos» parisienses se lanzaron entonces a la «obra "loca" de tomar el cielo por asalto». Vivieron y sintieron durante sesenta días la autogestión de la economía y la política. Pero la represión ejercida por el ejército de Versalles fue implacable. Dos semanas de ejecuciones y hasta cincuenta mil muertos en la ciudad de París acabaron con aquel sueño.

Año 1914, inicio de la Primera Guerra Mundial. El movimiento obrero parecía imparable. La legalización de los partidos socialdemócratas, especialmente del alemán, daba fuerzas inmensas a la clase trabajadora. La II Internacional estaba ya activa y los socialdemócratas redactaban resoluciones en las que se anteponía la causa socialista a las causas nacionales. Pero el estallido de la contienda demostraría la fragilidad de aquel compromiso, pues finalmente la mayor parte del partido socialdemócrata alemán apoyaría los créditos de guerra. Fue entonces cuando dos dirigentes socialdemócratas, Karl Liebknecht (1871-1919) y Rosa Luxemburgo (1871-1919) fundaron, junto con otros compañeros, la Liga Espartaquista, que más tarde se convertiría en el Partido Comunista Alemán.

En 1918 terminaba la Primera Guerra Mundial. El mundo despertaba de la contienda con el nacimiento de la Unión Soviética,

tras la revolución bolchevique de octubre de 1917. Las ideas socialistas, que habían penetrado en toda Europa desde el siglo XIX, lograban triunfar en un país de grandes dimensiones como Rusia. Tras el fracaso de la Comuna de París, en 1871, era la primera vez que el poder era tomado por el proletariado. Alemania se preparaba también para una revolución socialista, tras el desastre de la guerra, y en 1919 se iniciaba la Revolución de Noviembre, que derrocaría la monarquía e instauraría la república. Sin embargo, los socialdemócratas en el poder, con Friedrich Ebert (1871-1925) a la cabeza, se aliarían con los nacionalistas y la élite burguesa para desbaratar toda opción revolucionaria. Así, la posteriormente fracasada Revolución Espartaquista de 1919 sería recibida con la dura represión socialdemócrata, y concluiría con cientos de comunistas asesinados, entre ellos Rosa Luxemburgo y Karl Liebknecht, y con el camino abierto al nacionalsocialismo en Alemania.

Año 1939, inicio de la Segunda Guerra Mundial. El mundo está en convulsión y completamente fragmentado en distintos y contrapuestos sistemas políticos y económicos. De un lado, el sistema económico capitalista, exponente del cual eran Estados Unidos y la presidencia del demócrata Franklin Roosevelt (1882-1945), que practicando un liberalismo de izquierdas consiguió moderar los efectos de la crisis económica de los años veinte. De otro lado, el fascismo instaurado en Alemania, bajo la dictadura de Adolf Hitler (1889-1945), de carácter racista y antidemocrática, un sistema apoyado por la Italia de Benito Mussolini (1883-1945), un socialista reconvertido, y por la España de Francisco Franco (1892-1975), recién aupado como dictador tras la sublevación contra el sistema democrático de la Segunda República. Finalmente, el comunismo imperante en la Unión Soviética bajo el mandato de Iósif Stalin (1878-1953), quien además de acelerar la industrialización del país había desencadenado una dura represión contrarrevolucionaria contra todo disidente, siendo asesinados así muchos de los líderes de la revolución bolchevique de 1917.

Año 1945, fin de la Segunda Guerra Mundial. Cae el fascismo en todo el mundo, salvo en España, y los países liberales y socialistas se reparten también Europa. Se construye el Muro de Berlín, que dividirá Alemania en dos, y da comienzo la considerada como guerra fría, una lucha permanente entre las dos grandes potencias, Estados Unidos y la Unión Soviética, que marcará la vida de todo el planeta.

La OTAN, el Pacto de Varsovia, las descolonizaciones, las revoluciones en Cuba, el poderío militar del terrorismo islámico en Oriente Medio, las dictaduras en América Latina... Todo está atravesado por una situación geopolítica de confrontación entre los dos polos.

En 1968 tienen lugar revueltas y revoluciones en todo el mundo. En México, los estudiantes son masacrados en la plaza pública, en Francia salen a la calle masivamente como protesta por la frustración social, y en el seno de los países soviéticos germinan y se desarrollan movimientos que denuncian la burocracia y el totalitarismo. La Guerra de Vietnam se agudiza y estallan protestas en el corazón de Estados Unidos bajo la bandera del pacifismo y de la cultura *hippie*. La Primavera de Praga, en 1968, que aspiraba a otorgar nuevos derechos civiles y democráticos al pueblo checoslovaco, es barrida militarmente por la invasión soviética de ese mismo año. El comunismo soviético comienza a atravesar duros problemas para legitimarse al otro lado del Muro, con partidos políticos comunistas convirtiéndose al eurocomunismo, y también para legitimarse en el interior, con un nivel de consumo material privado mucho más humilde que el de ciertos países capitalistas.

En 1989 cae el Muro de Berlín. Dos años después, en 1991, se disuelve la Unión Soviética. Comienza un duro programa de privatizaciones y liberalizaciones de la economía de Rusia, que hace disparar las desigualdades sociales y provoca varios intentos de golpe de Estado. Tras la reconversión de China, solo formalmente socialista, y la absoluta degeneración estalinista del régimen de Corea del Norte, prácticamente solo Cuba es reconocida como refugio del socialismo. El capitalismo, sin embargo, ha logrado penetrar en casi todo el planeta. La mercantilización parece una corriente imbatible. Hacia fuera, más allá de las fronteras, y hacia dentro, en los espacios que en otro tiempo fueron públicos.

En ese contexto se sitúa el famoso ensayo del sociólogo estadounidense de origen japonés Francis Fukuyama (1952), *El fin de la historia y el último hombre*. Para Fukuyama, todo lo que estaba ocurriendo al inicio de la década de los noventa no era sino la manifestación material de que el ideal comunista había fracasado y que, en consecuencia, se terminaba la guerra de ideologías. Según Fukuyama, aquel histórico punto de inflexión marcaría el triunfo definitivo del liberalismo como ideología y del capitalismo como sistema económico y, en definitiva, ya no quedaría espacio ni necesidad para

formular las grandes preguntas que hasta entonces habían empujado la historia. El autor llegaba a asegurar que «el problema de clase ha sido en realidad resuelto con éxito en Occidente»[1] así como que «el igualitarismo de la Norteamérica moderna representa el logro esencial de la sociedad sin clases vislumbrada por Marx».[2] No podemos negar que fuera bastante explícito y tajante.

Si ya no había ideologías solo restaba, en opinión del sociólogo estadounidense, moverse en el marco de las ideas liberales. A su juicio, la batalla de las ideologías iba a ser reemplazada «por el cálculo económico, la interminable resolución de problemas técnicos, la preocupación por el medio ambiente y la satisfacción de las sofisticadas demandas de los consumidores».[3] Todo lo cual significaba, entre otras cosas, y dentro del ámbito de la economía, que ya solo quedaba encontrar la mejor forma de gestionar el capitalismo. Pero nunca, en ningún caso, quedaba puerta abierta alguna para el planteamiento de grandes cuestiones. Al fin y al cabo, la historia terminaba tras un largo proceso evolutivo y lo mejor era aceptarlo cuanto antes.

Para Fukuyama no es que el fin de la historia significase que los conflictos dejaran de existir, sino que se llegaba al «agotamiento de alternativas viables para la civilización existente de los países de la OCDE».[4] El planeta vería que quedaban residuos de nacionalismo y diferentes fundamentalismos, pero todos restringidos a la periferia del planeta. El verdadero evento que hacía operar la tesis del sociólogo estadounidense era la reconversión de la gran potencia China y la disolución de la Unión Soviética.

La tesis de Fukuyama es fundamentalmente idealista y heredera del pensamiento de Friedrich Hegel (1770-1831), dado que para él «el verdadero subtexto que subyace a la maraña aparente de acontecimientos es la historia de la ideología».[5] Así, el motor de la historia no serían las contradicciones surgidas en el mundo material, como anunciaba Marx, sino la batalla de las ideas. Por lo tanto, para él la

1. Francis Fukuyama, *El fin de la historia y el último hombre*, Paidós, Barcelona, 2001.
2. Ibídem.
3. Ibídem.
4. Perry Anderson, *Los fines de la historia*, Anagrama, Barcelona, 1996.
5. F. Fukuyama, *op. cit.*

caída de los sistemas comunistas era la manifestación material de la derrota del comunismo también en el mundo de las ideas.

Sin embargo, no era la primera vez que se anunciaba el fin de la historia. Unos meses antes de la publicación del ensayo original de Fukuyama, un estudioso alemán, Lutz Niethammer (1939), escribió un trabajo titulado *Posthistoire* en el que repasaba el pensamiento de otros autores que habían creído ver anteriormente algún tipo de fin de la historia. La mayoría de los pensadores estudiados habían sido originalmente personas comprometidas con la transformación social, en cualquiera de sus modalidades, pero el paso del tiempo los había convertido en personas descreídas, desesperanzadas y escépticas. El cambio de tales pensamientos simbolizaría asimismo el paso de una sociedad moderna, que creía en el progreso y en el dominio de la razón optimista heredada de la Ilustración, hacia una sociedad pesimista donde se extinguía cualquier posibilidad de cambio real.

Para entender este cambio de mentalidad hay que retrotraerse al punto de inicio de aquel optimismo que ahora palidecía, un optimismo que nació con los cambios que se produjeron en Occidente entre la Revolución Inglesa de finales del siglo XVII y la Revolución Francesa, a finales del siglo XVIII, el período histórico conocido como Ilustración. Durante aquel tiempo, los pensadores sociales dirigieron sus miradas a las formas de proceder de las ciencias naturales, en el marco de las revoluciones científicas. Las figuras de Galileo o Newton recibieron tanta atención que muchos fueron los candidatos a ser sus iguales en el campo del pensamiento social. Lo que se buscaba era encontrar las fuentes últimas que movían al ser humano, encontrar los fundamentos que explicaran la evolución de las sociedades. Resumiendo, se trataba de encontrar una ley de la gravedad en el campo social. Se pensaba que la razón era capaz de iluminar todas las partes desconocidas de la naturaleza, tanto en el campo natural como en el campo social, y que ello conduciría a un mundo mejor a través de la senda del progreso.

Todos los autores herederos de la Ilustración, y especialmente los filósofos sociales y los recién emancipados economistas, hicieron suya la tesis del progreso y de una especie de teoría del avance social según la cual la sociedad evolucionaba irremediablemente hacia el pleno conocimiento y hacia un mundo mejor. La publicación en 1859 del libro *El origen de las especies*, de Charles Darwin (1809-1882), terminó de romper con la visión de la historia que ofrecía la

religión, para dar lugar a una nueva concepción de la naturaleza en la que la evolución era la clave fundamental.

Más tarde, el propio Marx alabaría la obra de Darwin afirmando que «en este libro se encuentra el fundamento histórico-natural de nuestra concepción».[6] En efecto, la visión marxista de la historia estaba completamente impregnada de los pensamientos de la Ilustración. Su teoría sobre el materialismo histórico, según la cual «la historia no es una sucesión de acontecimientos que ocurren por azar, sino un proceso evolutivo sometido a leyes de desarrollo»[7] es un ejemplo muy evidente. Según el enfoque del materialismo histórico, el capitalismo es un sistema que se corresponde con una fase necesaria de la evolución y que tarde o temprano será superado por el socialismo debido al propio curso de la historia. De hecho, para Friedrich Engels (1820-1895) «Charles Darwin ha descubierto la ley de la evolución de la naturaleza orgánica de nuestro planeta. Marx es aquel que descubrió la ley fundamental y constitutiva que determina el curso de la historia humana, ley tan luminosa y simple que basta en cierta medida exponerla para hacerla conocer».[8]

Sin embargo, la tesis del progreso comienza a ponerse en cuestión a finales del siglo XIX, con nuevos avances científicos que rebajaron las pretensiones anteriores de la ciencia en cuanto a la precisión de la ciencia natural. Pero no solo en torno al alcance del conocimiento científico, sino también en cuanto al objeto estudiado. Las teorías de la ecología, la termodinámica y la teoría general de sistemas ofrecieron nuevos cuestionamientos a la idea de progreso y diversidad de enfoques sociales.[9] Todo ello produjo poco a poco un cambio en la conciencia que se sumó a una nueva interpretación política de los fenómenos históricos. El auge de los sistemas totalitarios, como los representados por Hitler o Stalin, y la dificultad de alcanzar el socialismo en los países donde dominaba una democracia liberal provocaron un cambio de conciencia también política que contribuyó a restar fuerza a tesis como las del materialismo histórico.

Y, desde luego, la caída de la Unión Soviética y la paulatina pero

6. Carta a Engels, 19 diciembre de 1860.
7. Louis Gill, *Fundamentos y límites del capitalismo*, Trotta, Madrid, 2002.
8. Fragmento del discurso de Engels tras la muerte de Marx.
9. José Manuel Naredo, *La economía en evolución*, Siglo XXI, Madrid, 2003.

radical renuncia de los partidos europeos a los programas socialistas determinaron un contexto favorable a la tesis de Fukuyama. El Partido Comunista Italiano, al que votaban uno de cada tres italianos en los años setenta, desapareció en 1991, mientras que otros partidos comunistas, como el francés o el español, se integraron en plataformas políticas más amplias que diluían su carácter comunista. No cabe duda de que el derrumbe de la Unión Soviética supuso, cuando menos, la disminución masiva de apoyos para las ideas de inspiración marxista. En todo caso, es probable que el hecho de que el propio Fukuyama trabajara para el Departamento de Estado de Estados Unidos durante muchos años ayude también a explicar la extensa difusión de su apologético trabajo.

Así las cosas, la tesis del fin de la historia fue interiorizándose, en última instancia, por los ciudadanos de todas las sociedades desarrolladas. Una nueva concepción del mundo, una ideología, emergía a la vez que se derrumbaba la antigua visión.

Sin embargo, la crisis internacional que se inició en 2007, con el estallido de la burbuja de las hipotecas *subprime*, y que derivó en la crisis europea que aún asola las economías del viejo continente, y muy especialmente a las de la periferia europea, puso en entredicho las visiones apologéticas del fin de la historia. El sistema económico capitalista enfrentaba la crisis más grave desde la Gran Depresión de los años treinta. El entonces presidente de Francia, Nicolas Sarkozy, llegó a anunciar que había llegado la hora de «refundar el capitalismo», mientras que en España la organización que representa a las grandes empresas pidió un «paréntesis en la economía de libre mercado». Muy particularmente, en el momento de escribir estas líneas, las organizaciones anticapitalistas que se presentan a las elecciones están teniendo un importante crecimiento en número de apoyos electorales, y en algunos países aspiran a tener un renovado papel director de la política y la economía. Asimismo, es factible esperar una nueva grave crisis financiera que se desencadene tras varios años de estancamiento económico en todo el mundo desarrollado, probabilidades todas que dependen de un supuesto básico: no es cierto que se haya alcanzado el fin de la historia.

Así las cosas, ¿podemos seguir pensando que se acabaron las ideologías?, ¿es acaso verdad que solo queda la resignación en el marco del sistema económico capitalista?, ¿está en lo cierto Fredric Jameson (1934) cuando asegura que «hoy es más fácil imaginar el

final del mundo que imaginar el final del capitalismo»?,[10] ¿queda espacio para la utopía, ese no-lugar en el horizonte que según Eduardo Galeano (1940) nos sirve para caminar?

La cuestión ideológica

Con toda seguridad, la primera duda que nos asalta es la siguiente: ¿de qué estamos hablando cuando decimos que algo es ideológico? ¿Se están refiriendo a la misma noción el dirigente comunista que grita «¡las ideas socialistas nos liberarán!» y el tertuliano de televisión que censura a su interlocutor expresando algo del tipo «eso lo dices porque tienes ideas socialistas»? Parece obvio que el primero entiende la ideología como algo positivo, en tanto que instrumentaría la emancipación social, mientras que el segundo la entiende como algo negativo, en tanto que ocultaría o distorsionaría la verdad. ¿Podemos entonces hallar alguna definición que nos satisfaga a todos y sobre la que podamos discutir?

Por desgracia, el estudio etimológico de la palabra no nos aporta mucho en esta tarea. Originalmente, «ideología» significó el estudio científico de las ideas humanas, pero con el tiempo su significado se transformó en algo muy distinto. Tan distinto que incluso, como estamos acostumbrados a ver en los debates políticos, prácticamente vino a expresar lo contrario, es decir, algo opuesto a lo científico. De hecho, es hoy en día práctica habitual desacreditar al oponente bajo la acusación de ser alguien ideológico.

Parece complicado llegar a algún acuerdo sobre el que poder trabajar. Como decíamos, el dirigente político que llama a la revolución apoyándose en las ideas socialistas está probablemente entendiendo la ideología en su versión positiva, como un sistema de ideas que promociona y legitima intereses políticos tales como los de clase. Por el contrario, el tertuliano de televisión o el político centrista probablemente esté entendiendo la ideología en una versión negativa, como aquellas ideas y creencias que oscurecen la razón y nos impiden entender correctamente la realidad. Hay poco encaje entre ambas concepciones.

Algunos de los primeros autores en estudiar con profundidad el

10. Fredric Jameson, «Future City», en *New Left Review*, n.º 21, mayo-junio 2003.

concepto y contenido de ideología fueron precisamente Marx y Engels. Ambos escribieron *La ideología alemana* en 1845, una obra dedicada a la crítica de las ideas filosóficas dominantes en la izquierda de aquel país. Sin embargo, según el filósofo Terry Eagleton (1943) en tal obra podemos encontrar hasta tres definiciones diferentes de ideología. Por si fuera poco, en la posterior y magnánima obra *El capital* Marx llegó a trabajar incluso con una nueva definición. Además, se puede decir que ni siquiera todas esas definiciones son compatibles entre sí.

Podríamos, en un ejercicio salomónico, intentar definir la ideología a partir de un enfoque neutral o meramente descriptivo. Así, diríamos que la ideología es el sistema de ideas y creencias que simbolizan las concepciones y experiencias de vida de los grupos sociales. Esta definición nos permitiría deducir que todos los seres humanos tenemos ideologías y que estas simbolizan nuestra forma de vivir y de ver el mundo en el que nos inscribimos. Pero al hacerlo así, la ideología pierde todo su sentido conceptual al no poder ser utilizada para discriminar. ¿Es la pelea de dos niños que juegan a los cromos un evento ideológico? ¿Está dicha pelea al mismo nivel que un conflicto político entre dos naciones? En fin, un lío. No obstante, cada una de las definiciones existentes procede de una tradición filosófica distinta y no ha lugar en este libro a profundizar en ellas.[11] Sin embargo, en este libro nos quedaremos con esta última definición más amplia, sin ignorar sus limitaciones.

Ahora bien, si aceptamos que todos tenemos una ideología estamos diciendo que todos analizamos nuestra realidad a partir de las creencias de las que disponemos, que, naturalmente, tienen su origen en la sociedad, aunque también que todos podemos imaginar futuros posibles a partir de esas mismas creencias. Dicho de otro modo, disponemos de unas lentes con las que vemos la realidad material y la interpretamos, pero ello también nos permite imaginar nuevos modelos de sociedad y actuar en consecuencia. Así, esas creencias nos pueden empujar a querer transformar la sociedad, a mantenerla tal y como está o a retroceder a un estadio anterior, es decir, a ser progresistas, conservadores o reaccionarios. Precisamen-

11. Para quienes estén interesados en el tema, es recomendable comenzar por el denso y completo trabajo de Terry Eagleton, *La ideología*, Paidós, Barcelona, 2005.

te cuando unas determinadas creencias nos empujan a tomar una acción política es el momento en que es más fácil que todo el mundo las acepte como ideológicas, en cualquiera de sus acepciones.

Pero también parece evidente que hay distintos conjuntos de creencias que operan a la hora de analizar lo que vemos en el día a día. Si nos cruzamos por la calle con un indigente que pide dinero para poder alimentarse podremos observar distintas reacciones, todas las cuales dependen del sistema de creencias que tengamos. Aquellas personas con creencias liberales podrían interpretar que la situación del indigente es merecida, producto de su incapacidad para ganarse la vida por sí mismo. Aquellas personas con creencias cristianas podrían verse movidos por la caridad y aceptarían de buen grado dar unas monedas a fin de paliar su situación de urgencia. Otras personas con creencias socialistas podrían interpretar esa situación como el resultado lógico del desarrollo capitalista, donde el hambre solo puede erradicarse con una transformación radical, revolucionaria, de la estructura económica, y no con acciones de caridad individual. En definitiva, cada interpretación y cada acción política están condicionadas por las creencias que tiene cada uno, es decir, por lo que hemos definido que es su ideología.

Esta definición de ideología que hemos aceptado es coincidente con la noción de concepción del mundo, que Manuel Sacristán (1925-1985) define como:

> [...] una serie de principios que dan razón de la conducta de un sujeto, a veces sin que este se los formule de un modo explícito. Esta es una situación bastante frecuente: las simpatías y antipatías por ciertas ideas, hechos o personas, las reacciones rápidas, acríticas, a estímulos morales, el ver casi como hechos de la naturaleza particularidades de las relaciones entre hombres, en resolución, una buena parte de la consciencia de la vida cotidiana puede interpretarse en términos de principios o creencias muchas veces implícitas, «inconscientes» en el sujeto que obra o reacciona. [12]

Y aquí hemos llegado al punto que queríamos destacar. Todas las personas tenemos una concepción del mundo, es decir, a lo largo de nuestro desarrollo vital todos hemos adquirido socialmente prin-

12. Manuel Sacristán, prólogo a la edición en castellano de *Anti-Dühring*, de Friedrich Engels, Grijalbo, México D.F., 1964.

cipios, valores y costumbres que nos permiten responder en el día a día. Somos capaces de valorar si nos parecen bien o mal el esclavismo, el aborto, la pederastia o la especulación financiera de la misma forma que somos capaces de enfrentar determinados dilemas morales que nos afectan individualmente. Y de donde extraemos las herramientas con las que tomar esas decisiones es el repertorio de creencias que podemos convenir en llamar «concepción del mundo».

La concepción del mundo es cambiante, y se modifica y rearticula en función de los elementos con los que nos enfrentamos en nuestra vida. Parece evidente que la concepción del mundo de un campesino medieval se modificaría poco a lo largo de su vida, mientras que ello sería bastante distinto para un emigrante del siglo XXI. Así, todos tendríamos una determinada ideología, entendida ahora como esa caja de herramientas que nos muestra cómo es el mundo en el que nos insertamos como seres humanos.

Pero vamos a hacer ahora un ejercicio mental. Si nos encontrásemos con un individuo que niega interesarse por la política, en cualquiera de sus acepciones, y que afirma que su único principio de actuación es el que dicta el sentido común, ¿cómo podríamos interpretar su pensamiento? Es decir, ¿en qué cree el que dice que no cree?

La ideología dominante

Antonio Gramsci (1891-1937) observó que el grupo dominante en una sociedad no siempre se ve obligado a recurrir a la coerción, o a la violencia directa, para encontrar la lealtad de los dominados. En muchas ocasiones, el grupo dominante consigue inocular sus propias creencias en el conjunto de la sociedad de tal forma que aquellas toman la forma de sentido común. Al naturalizarse de esta forma las creencias del grupo dominante, y en consecuencia al no ponerse en duda, estas sirven de legitimación del poder establecido. El conformismo es, por definición, conservador. Pero a partir de ahora el conformismo es también la cristalización de la esclavitud ideológica de los subordinados para con las creencias de los grupos dominantes. Gramsci llamó *hegemonía* a esta capacidad de dominar política y culturalmente a otros grupos sociales. Este concepto será de extraordinaria utilidad para analizar no ya solo las formas en las que un grupo

consigue dominar «pacíficamente» al resto, sino también como reflexión en torno a cómo arrebatarle tal dominio.

En todo caso, lo que Gramsci venía a decir es que el sentido común no es otra cosa que la ideología de la clase dominante. Es decir, que no hay nada parecido a unas ideas neutrales o asépticas, libres de la contaminación ideológica. Lo que puede haber, en todo caso, es una masiva coherencia ideológica en una sociedad que lleva a los individuos a pensar que sus creencias son atemporales y universales, esto es, que son razonables porque todo el mundo las tiene. Así las cosas, Gramsci impugna la posibilidad de que haya gente que no crea en nada. Además, argumentando de esa forma, Gramsci saca a todas esas personas del cómodo cajón de la neutralidad y las sitúa en el más problemático espacio del conflicto político. Si no hay espacio para la neutralidad... todos los seres humanos están tomando partido por algunas de las partes en el conflicto que son la política y la vida en sociedad. De ahí que Gramsci fuera especialmente beligerante con aquellas personas que se declaraban indiferentes ante la realidad política. El pensador italiano partió del reconocimiento de que «la indiferencia es el peso muerto de la historia», y aseguró, de forma tajante, que odiaba «a los que no toman partido» y «a los indiferentes».[13]

Esta visión de la ideología dominante, convertida en ideología hegemónica, es útil para entender cómo las creencias son funcionales al sistema político y económico. Son el ensamblaje perfecto para que los seres humanos acepten su papel en el sistema, para que no pongan en duda su situación concreta y para que se oscurezcan las posibilidades de cambio.

Por eso, aquellos que pretendemos disputar la hegemonía a la ideología dominante, la cual legitima el actual orden social, necesitamos encontrar las formas de tener éxito en nuestra empresa. Y hay que comenzar por no olvidar el papel cultural, educativo, pedagógico e ideológico de las transformaciones políticas. De hecho, Gramsci utilizó el ejemplo de la Revolución Soviética de 1917 para reflexionar sobre esto mismo. Vamos a verlo.

En octubre de 1917, Rusia era aún un país prácticamente feudal y con un débil desarrollo capitalista. Se trataba de «un país con una reducida renta por habitante y un bajo nivel de vida, debido al esca-

13. Antonio Gramsci, *Odio a los indiferentes*, Ariel, Barcelona, 2011.

so índice de productividad del trabajo»,[14] resultado de una industria «relativamente poco desarrollada» y de que «la inmensa mayoría de la población se dedicaba a trabajar la tierra, casi siempre en cultivos de muy bajo rendimiento, tanto por hombre como por unidad de trabajo».[15] El resultado de todo ello era que «la posible tasa de desarrollo industrial era muy precaria».[16] En esas circunstancias, y teniendo presente que según la teoría marxista del materialismo histórico el socialismo era la etapa siguiente del capitalismo y no del feudalismo, que era más bien lo que existía en Rusia, surgieron intensos debates entre quienes pretendían poner en marcha el socialismo en esas condiciones, los llamados populistas rusos, y quienes entendieron que primero era necesario industrializar el país, los llamados marxistas legales. Entre estos segundos se encontraba quien fuera posteriormente el más famoso líder revolucionario soviético, Vladimir Ilich Lenin (1870-1924).

Tras la revolución, y con los marxistas legales habiendo ganado aquel debate, los líderes comunistas compartieron la necesidad de industrializar el país como medio para poner en marcha el socialismo. Si el capitalismo había necesitado de la acumulación originaria, entendida como un inmenso proceso de acumulación de capital que diera inicio al capitalismo, y que según Marx desempeñaba «en economía política el mismo papel que desempeña en teología el pecado original»,[17] el socialismo debía tener su propia acumulación originaria socialista. Y ese sería precisamente el papel de la industrialización, el de servir de palanca inicial de constitución de una sociedad comunista. No se trataba tampoco de algo fácil de decir en el marco de las ideas socialistas, pues la acumulación originaria capitalista se había caracterizado por el saqueo, la colonización, el fuego y la sangre. ¿Cuánto sacrificio y esfuerzo necesitaría tal proceso en el caso socialista? ¿Sería compatible con el ideal que se defendía?

Además, en un país tan poco desarrollado y con las vías de financiación externa absolutamente cerradas, en tanto que los países ca-

14. Maurice Dobb, *El desarrollo de la economía soviética desde 1917*, Tecnos, Madrid, 1972.

15. Ibídem.

16. Ibídem.

17. Karl Marx, *El capital. Volumen I*, Fondo de Cultura Económica, México D.F., 2008.

pitalistas eran reacios a prestar dinero, el proceso soviético de industrialización se presentaba extraordinariamente difícil. La Nueva Política Económica impulsada por Lenin, que daba margen a la iniciativa privada y que fundamentalmente estaba diseñada para incentivar la pequeña y privada producción agraria, impidió una más eficiente producción a mayor escala pero por el contrario permitió garantizar el apoyo del campesinado. De esa forma, los reducidos excedentes agrarios eran prácticamente la única fuente para industrializar el país. Sin embargo, cada vez más el rasgo bélico imponía sus condiciones y obligaba a acelerar el proceso. Al final, en 1926 se aprobaron las políticas de industrialización rápida y forzada, con inicio en la colectivización total de la tierra, y la puesta en marcha de los Planes Quinquenales a partir de 1928 terminó de romper las alianzas con el campesinado. Eso sí, la industrialización fue extraordinariamente rápida, tanto que incluso permitió a la Unión Soviética enfrentar exitosamente a los nazis en el marco de la Segunda Guerra Mundial, no sin un alto coste en vidas humanas. Y esto, para un país que dos decenios antes era prácticamente feudal, era impensable.

Sin embargo, Gramsci se revuelve ante este rápido proceso de industrialización y ante las opiniones favorables al mismo tanto del líder soviético León Trotski (1879-1940) como del propio Stalin. El italiano observa el problema «desde el punto de vista mucho más complejo de la hegemonía, de la búsqueda no ya de mero consenso político sino de identificación de la sociedad con el proyecto industrializador que se pretende socialista, y de la creatividad social».[18] Aquí no pretendemos entrar en quién podía o no tener razón, o qué alternativas existían, sino únicamente examinar el enfoque de Gramsci.

Lo que este sugiere es que puede existir una clase dominante que, sin embargo, carezca de hegemonía. Dice el italiano que en esos casos la hegemonía pertenecería a las antiguas clases dominantes, todo lo cual obstaculizaría un efectivo proceso de transformación. Dicho de otra forma, como los ciudadanos no han interiorizado las creencias que legitimen el nuevo sistema se producirá una disociación ideológica entre los intereses de los nuevos grupos dominantes y los intereses de los dominados, de tal forma que estos no

18. Juan Ramón Capella, *Entrada en la barbarie*, Trotta, Madrid, 2007.

verían ya más como suyo el proceso transformador.[19] Eso es lo que Gramsci critica de la estrategia de la Unión Soviética. El éxito de la industrialización rápida se alcanzaría a costa de la hegemonía cultural, cuya consecución necesariamente requiere unas condiciones distintas a las que se dan bajo esa velocidad de industrialización. No obstante, no parece que a la luz de la historia de la Unión Soviética parezca esta una tesis generalizable. De hecho, los soviéticos consiguieron altos niveles de adscripción ideológica por parte de los ciudadanos, hasta el punto de que se dieron experiencias tales como el estajanovismo, debido al minero Aleksei Stajánov (1906-1977), que propugnaba el aumento de la productividad por la vía extensiva, esto es, trabajando muchas más horas a iniciativa de los propios trabajadores.

Para comprender mejor lo que sugiere Gramsci pueden servirnos dos distopías, utopías negativas o contra-utopías, que nos ha dado el mundo de la literatura. Con ellas podremos describir más acertadamente las diferencias entre un sistema político construido bajo un estatus de hegemonía cultural y otro que no.

En la novela *1984*, de George Orwell (1903-1950), el Gran Hermano es el sistema totalitario que controla la vida social y privada de los ciudadanos. Este sistema basa su fuerza en la coerción y el miedo, lo que complementa con un uso inteligente y cínico del lenguaje y de la información. Aquel ciudadano que disiente, o que se sale de los estrechos márgenes ideológicos impuestos por el sistema, es «vaporizado» del mundo. Lo que mantiene a los súbditos obedientes no es otra cosa que el miedo a ser asesinados por los grupos dominantes. Ese hecho provoca que los dirigentes políticos del sistema sean capaces de «doblepensar», esto es, de saber que la información que difunden es falsa pero a la vez aceptarla como verdadera. El ministerio que controla la información y la historia del país, Oceanía, se dedica continuamente a la producción de eslóganes políticos con los que adoctrinar a la población, así como a la reconstrucción de una nueva versión de la historia que legitime la política coyuntural del Gran Hermano. En esta novela tenemos claramente a un poder inmenso, casi omnipotente y omnipresente, que carece de hegemonía cultural. Los ciudadanos asumen la ideología dominante mayorita-

19. Carlos Nelson Coutinho, *Gramsci's political thought*, Haymarket Books, Chicago, 2012.

riamente por el miedo a no hacerlo. Orwell escribió la novela pensando en los sistemas políticos totalitarios del estalinismo, siendo él precisamente un reconocido militante comunista de tendencia trotskista que luchara en la Guerra Civil española en defensa de la Segunda República y en las filas del Partido Obrero de Unificación Marxista (POUM).

Por el contrario, en la novela *Un mundo feliz*, de Aldous Huxley (1894-1963), el sistema político parece a priori mucho más tolerante con los ciudadanos. En apariencia estos se comportan como quieren; si bien objetivamente no dejan de ser también súbditos del sistema, aceptan las creencias que el sistema impone. Así, los ciudadanos no se mantienen obedientes por medio de la coerción sino por medio del «condicionamiento» o adoctrinamiento social, es decir, de un complejo sistema por el cual a los ciudadanos se les inculca repetidamente una serie de ideas y creencias. Y ello se realiza tanto a través de su vida cotidiana como incluso durante el sueño. Haciéndose esto desde el primer día tras su nacimiento, los niños van interiorizando determinadas ideas que creerán realmente suyas, sin entenderlas como algo ajeno. La ayuda de sustancias químicas contribuirá a mantener a los ciudadanos obedientes. Los disidentes en este elaborado sistema son tan pocos, y tan marginales, que se les permite marcharse aunque sea bajo la forma del destierro. Aquí Huxley dibuja un sistema en el que fundamentalmente opera un cierto tipo de hegemonía cultural, ya que el resultado es que los ciudadanos asumen como propias las creencias del grupo dominante y aceptan como suyo el proyecto político en su conjunto. No lo ponen en cuestión.

Dicho todo esto, y saliendo del mundo de la literatura, ¿cuáles son los medios por los cuales los ciudadanos interiorizan las creencias de los grupos dominantes?, ¿cómo pueden hacerse dominantes los sistemas de creencias emancipadores?, es decir, ¿cómo alcanzar la hegemonía cultural necesaria para acompañar un proceso de transformación radical del sistema?

Los intelectuales y los *think-tanks*

La respuesta está en los intelectuales, o en cierta concepción de estos. Y es que precisamente de la necesidad de ensamblar los intere-

ses de los grupos dominantes con las creencias de los grupos dominados surge el papel de los intelectuales y de los llamados *think-tanks*, o institutos de creación de pensamiento.

Actualmente podríamos decir que la ideología dominante es sin lugar a dudas la que hemos convenido en llamar neoliberalismo. El neoliberalismo, como ideología, se basa en algunas ideas nucleares que exaltan la lógica del mercado y que critican la intervención pública en la economía. Pero esta ideología, naturalmente, no se ha convertido en dominante surgiendo de la nada. Aunque hoy tales ideas se trasluzcan en los telediarios, universidades, series de televisión, películas y libros de toda naturaleza, no siempre fueron una ideología dominante. Es más, uno de sus padres fundadores, de aquellos intelectuales que supieron compactar en un discurso coherente las ideas que sustentan tal ideología, Friedrich Hayek (1899-1992), definió en los años treinta del siglo xx el discurso económico del neoliberalismo como heterodoxia. Paradojas de la historia, no tardaría demasiados años en convertirse en su contracara, la ortodoxia.

Para empezar, el neoliberalismo es una versión moderna, muy adaptada y radicalizada, del liberalismo clásico de la filosofía política. Como tal, postula e impone una visión del mundo «basada en el individualismo, la mercantilización de la vida social, el predominio de la competencia en las relaciones sociales, la cultura de consumo, la exaltación del éxito como criterio de mérito y el desprecio o la irrelevancia de todo tipo de valores comunitarios».[20] Como fuentes originales, además de los planteamientos del ya citado Hayek, cabe destacar las contribuciones del economista Milton Friedman (1912-2006). De hecho, la génesis del neoliberalismo puede encontrarse en un «un pequeño embrión que, a mitad del siglo xx, se forma en la Universidad de Chicago, con Hayek y sus discípulos como núcleo (Milton Friedman entre ellos), embrión del que progresivamente se deriva una enorme red internacional de fundaciones, institutos, centros de investigación, publicaciones, académicos, escritores y relaciones públicas».[21]

Eso es lo importante para nosotros, lo que pretendemos destacar. Aún en una época de dominio de la práctica ideológica keyne-

20. Ángel Martínez González-Tablas, *Economía política mundial. II. Pugna e incertidumbre en la economía mundial*, Ariel, Barcelona, 2007.

21. Ibídem.

siana, que propugnaba la intervención del Estado en la economía, los partidarios del neoliberalismo comenzaron a tejer redes de creación de pensamiento. Sin duda muy bien financiadas por aquellos sujetos económicos, tales como grandes empresas y fortunas, que se beneficiarían en la práctica de la puesta en marcha de las políticas basadas en el ideario neoliberal. En todo caso, estas redes sirvieron para elaborar, desarrollar y perfeccionar teorías y discursos tanto políticos como económicos que daban coherencia a la ideología neoliberal y que permitían su difusión internacional. Al final, y llegada la crisis del keynesianismo en los años setenta del siglo xx, el neoliberalismo estaba perfectamente posicionado para dar el salto y alcanzar la hegemonía.

La ideología, convertida en un discurso, penetraba de esa forma en todos los ámbitos de la vida cotidiana —y también de las tradiciones políticas opuestas— de las personas hasta alcanzar la hegemonía. Así fue como el discurso neoliberal se difundió y se convirtió en el nuevo sentido común del que hablaba Gramsci. De hecho, criticar hoy el libre mercado y la competencia como mejores mecanismos de asignación de recursos es visto como de «locos». Incluso un líder teóricamente socialdemócrata como Alfredo Pérez Rubalcaba (1951), número uno del Partido Socialista Obrero Español (PSOE), aseguró recientemente en un debate televisado con el politólogo Pablo Iglesias Turrión (1978) que la nacionalización de un sector energético «son soluciones de otros países, de otros modelos, [...] por ejemplo, la Unión Soviética»[22] y que él creía «firmemente en que tiene que haber competencia»[23] porque pensaba «que es mejor que haya un sector eléctrico privado, que haya reglas que garanticen la competencia y que por lo tanto beneficien a los ciudadanos».[24]

No obstante, las redes que conforman universidades, medios de comunicación, fundaciones y otros tipos de instituciones no son sino meros medios de difusión de las ideas. La clave última reside en los intelectuales, esto es, en las personas capaces de dar coherencia a la ideología y convertirla en completos programas políticos. De crear ideología para dar consistencia a un determinado sistema político.

22. http://www.cuatro.com/las-mananas-de-cuatro/2013/diciembre/Rubalcaba-Pablo-Iglesias-Nacionalizar-electricas_2_1719405069.html

23. Ibídem.

24. Ibídem.

Sin embargo, no siempre se ha concebido a los intelectuales de esta forma. Autores como Julien Benda (1867-1956) creían que los intelectuales que «contribuían a intensificar la lucha por los ideales de grupo o partidistas en detrimento de la defensa de los intereses generales y la búsqueda de la justicia imparcial»[25] estaban traicionando su misión universal. Esta habría de ser aquella que «defendiese la razón contra la pasión, el interés general frente al interés nacional o de clase».[26] Para Benda, en definitiva, los intelectuales de verdad, los que hacían honor a esta categoría, eran los que no se comprometían social o moralmente.

Cualquiera puede comprobar aquí que la descripción que hace Benda de los intelectuales es la de unos seres atemporales, amorales y que se sitúan románticamente por encima de la vida mundana. No se comprometen cuando ven los problemas de sus conciudadanos sino que permanecen al margen. Detrás de esta idea defendida por Benda estaría la supuesta neutralidad ideológica, que junto a Gramsci hemos impugnado anteriormente. No existe la gente que no cree en nada, no existe la gente neutral y, por supuesto, tampoco existen los intelectuales neutrales.

Y volvemos con Gramsci para tratar el papel del intelectual. Si ciertamente el origen de la palabra «ideología» tuvo lugar durante la Revolución Francesa,[27] para Gramsci el intelectual es parte esencial de la actividad revolucionaria. El intelectual es el elemento clave que romperá la hegemonía del grupo dominante bajo el capitalismo y que permitirá construir otra nueva para servir al socialismo. El papel del intelectual es el de ensamblar las ideas de un determinado grupo social subalterno o dominado, a fin de alcanzar suficiente consenso social para construir una sociedad alternativa.

Claro que, observa de nuevo Gramsci, el grupo dominante también tiene a sus propios intelectuales. Él los llama intelectuales tradicionales, y en nuestra época podríamos sin duda incluir en este grupo tanto a Friedman como a Hayek, por poner dos ejemplos evidentes. Frente a ellos, la tarea de los intelectuales no tradicionales será la de desvelar y criticar el ya citado sentido común, a fin de romper las creencias dominantes que ensamblan y legitiman el or-

25. J. Picó y J. Pecourt, *Los intelectuales nunca mueren*, RBA, Barcelona, 2013.
26. Ibídem.
27. T. Eagleton, *op. cit.*

den social injusto que mantiene las relaciones de dominación entre los grupos. Paralelamente, esas creencias deben ser sustituidas por otras alternativas, lo que significa que el intelectual tiene que contribuir a formar una nueva concepción del mundo. O lo que es lo mismo, el intelectual no tradicional tiene la misión de proporcionar las herramientas para mostrar que otro mundo es posible en las mentes de los grupos sociales dominados.

Y es aquí donde entra, para Gramsci, el partido político. Porque para el italiano, que fue fundador del ya extinto Partido Comunista Italiano (PCI), el partido es el intelectual colectivo que permite tejer alianzas entre el partido y los grupos dominados. Más adelante tendremos oportunidad de analizar con detalle lo que para Gramsci significaba un partido político, concepción la suya que distaba mucho de lo que hoy entendemos coloquialmente, y a la que por desgracia nos hemos acostumbrado incluso en la izquierda alternativa. De momento nos quedamos en el papel ideológico que cumple el partido, a juicio del pensador italiano.

Para Gramsci, todas las personas pertenecientes a un partido deben convertirse en intelectuales, de modo que esta categoría no queda reservada a una pequeña élite pensante sino que debe asociarse a todos los militantes. Todos ellos conforman el intelectual orgánico que debe crear una voluntad colectiva y dar homogeneidad y conciencia a los grupos dominados. Gramsci pensaba que creada esa voluntad colectiva, la clase trabajadora estaría en condiciones de crear un bloque social histórico junto con otros grupos dominados donde la propia clase trabajadora fuese la directora del proceso.

Lo que Gramsci quiere expresar es que «esta lucha es un aspecto crucial de la estrategia de los revolucionarios en todas las circunstancias»[28] y que «la disputa de la hegemonía, en la medida que era posible, antes de la transición al poder, es particularmente importante en países donde el núcleo de clase dominante en el poder enlaza con las masas subalternas más que en la coerción».[29]

Por todas estas razones le damos tanta importancia a la batalla de las ideas, o batalla de las ideologías, que como ya vimos Fukuyama quiso desterrar. Pero gracias a este desarrollo también hemos logrado desembarazarnos de una interpretación determinista de la

28. E. Hobsbawn, *Cómo cambiar el mundo*, Crítica, Barcelona, 2011.
29. Ibídem.

teoría marxista según la cual los cambios en la sociedad serán producidos exclusivamente a través de los cambios en la realidad material. Es decir, la idea según la cual el hombre nuevo de la sociedad ideal nacerá y se extenderá automáticamente una vez se haya logrado cambiar la sociedad misma. Así, para el pensamiento marxista más ortodoxo solo el cambio en las relaciones de producción, en la base material de la sociedad, es suficiente para alcanzar una nueva sociedad y un hombre nuevo. De esa forma quedan en un plano secundario los elementos ideológicos, entendidos como una simple superestructura que cambiaría prácticamente de forma automática con el cambio en la base material. Dicho de otro modo, la batalla de las ideas pasaba a un segundo plano.

Como el filósofo Norberto Bobbio (1909-2004) explica, «la diferencia fundamental entre el religioso y el revolucionario consiste en que el primero pretende la renovación de la sociedad mediante la renovación del hombre, mientras que el segundo pretende la renovación del hombre mediante la renovación de la sociedad».[30] La idea es interesante, porque a lo que Bobbio se refiere aquí como «revolucionario» es a la caricatura del marxismo determinista, según el cual la constitución de una sociedad socialista resolverá todos los males del hombre (y de la mujer). Así, no solo el egoísmo sino también el desprecio al débil, el racismo o el machismo serán derrotados y desaparecerán del alma humana inmediatamente tras el advenimiento del socialismo. Esta idea, que domina una interpretación del marxismo que todo lo reduce al enfrentamiento entre clases sociales en el ámbito productivo, es la que estamos impugnando aquí junto a Gramsci. No cabe duda de que si no hay victorias ideológicas, el socialismo productivo perfectamente podría ser egoísta, machista, homófobo y racista.

En definitiva, si un proyecto ideológico de izquierdas no alcanza la hegemonía cultural, esto es, si no es interiorizado y asumido como propio por la base social y la mayoría de los grupos dominados, entonces cualquier revolución en el mundo material puede fácilmente acabar derrotada tarde o temprano en la arena. Y esa batalla ideológica tiene que ser librada antes de la transición al poder, pero también durante y después de la misma.

30. Norberto Bobbio, *Teoría general de la política*, Trotta, Madrid, 2009.

El cambio ideológico a través de la acción

Llegados a este punto, sabemos que los intelectuales desempeñan un papel fundamental en la construcción de una ideología alternativa que pueda disputar la hegemonía a la ideología dominante. Sin embargo, surge una pregunta al respecto: ¿los modelos teóricos tienen que impulsarse desde instancias superiores —por ejemplo, los intelectuales— una vez estén construidos, o, por el contrario, aquellos se van construyendo en la práctica cotidiana? Puede parecer una pregunta inocente, pero en absoluto es así.

Podríamos valorar una primera respuesta. Por ejemplo, determinadas tradiciones políticas consideran que la tarea de los intelectuales es enseñar la verdad a los que no la conocen, que son habitualmente los más desfavorecidos de la sociedad. Así, una élite de intelectuales desempeñaría el papel de una vanguardia que, dotada de una ideología, enseñaría a los subalternos cómo rebelarse ante los opresores. Esta relación de alumno-profesor está verdaderamente viciada y es ciertamente peligrosa. Y es que esta idea puede servir para justificar que un partido, actuando como intelectual colectivo o simplemente como aparato burocrático, anuncie desde un púlpito alejado de todo contacto con la realidad qué es lo necesario para todos y qué no lo es. Al final, si el partido en cuestión está en el poder político puede constituirse como guía errónea y autoritaria, pero si el partido está en la oposición sencillamente cae en el olvido al ser incapaz de conectar con lo que la gente siente cotidianamente.

Más apropiada parece una segunda posible respuesta. Sería en estos sentimientos, en las experiencias cotidianas de la gente, donde se encuentra el germen de toda construcción alternativa. Es decir, es en la vida material donde podemos encontrar los elementos que han de permitir construir un discurso ideológico coherente. Al vecino de un barrio deprimido probablemente no le interesan los grandes discursos políticos, pero sí las explicaciones y las esperanzas que conectan con sus sensaciones e impulsos y que, naturalmente, nacen en su vida en el barrio deprimido. Así, lo que importa es saber qué siente él de la propiedad privada cuando a sus vecinos, o a él mismo, los desahucian de sus casas para que el banco siga acumulando beneficios en su cuenta de resultados. Esa probable frustración ante un hecho que puede estudiarse —la acumulación incesante de beneficios del capital por encima de cualquier derecho humano— es la que

permite conectar al pueblo con los discursos ideológicos. Esa y no otra es la tarea de un intelectual: conectar los impulsos, sentimientos y pensamientos superficiales del pueblo con los análisis científicos de la realidad social, articulando de esa forma un discurso ideológico emancipatorio.

Mientras en la primera posibilidad el intelectual era una persona comprometida pero que enseñaba la verdad desde su aventajada y alejada posición social, en la segunda posibilidad el intelectual emerge desde el mismo corazón del conflicto político en una relación dialéctica.

Así pues, lo que estamos diciendo es que la subjetividad se crea fundamentalmente en la práctica cotidiana. Todos tenemos ideas que surgen de la experiencia vital, pero que no están aún conectadas coherentemente ni forman una ideología compacta. A este respecto, el lingüista y filósofo Valentin Voloshikov (1895-1936) distinguió entre una ideología comportamental y un sistema de ideas establecido, para dejar constancia de que los comportamientos que nacen impulsivamente muestran también rasgos ideológicos. La ideología comportamental sería la suma de las experiencias vitales y las expresiones externas directamente conectadas. De forma parecida lo analiza el filósofo Raymond Williams (1921-1988), al definir como estructura de sentimiento «aquellas formas elusivas y no palpables de conciencia social que son a la vez tan evanescentes como sugiere el "sentimiento"».[31] Esa noción de Williams pretende definir las formas de conciencia que luchan por abrirse paso y por convertirse en sistemas de ideas más compactos.

Al fin y al cabo, el propio Gramsci decía esto mismo cuando advirtió que el partido no podía hacer despertar la voluntad popular por medio de actos arbitrarios sino que debía considerar los sentimientos espontáneos de las masas, los cuales deben ser «educados, dirigidos, purificados, pero nunca ignorados».[32] Es decir, a juicio de Gramsci, el intelectual debe estar en el conflicto político escuchando y palpando el sentir popular, y sabiendo distinguir entre aquellas ideas que reflejan la ideología dominante y aquellas otras que reflejan el germen emancipatorio. Esta idea podemos adaptarla a todos los fenómenos concretos de la realidad.

31. T. Eagleton, *op. cit.*
32. C. N. Coutinho, *op. cit.*