

Los usos de la ideología en la cultura política nacional: consideraciones para su comprensión

Salvador Orlando Alfaro¹

Resumen

La ideología como concepto y como instrumento del debate político es utilizada en el país por diversos actores, especialmente en el ámbito de los intereses partidarios y de grupo. Su utilización, sin embargo, no siempre es transparente, y en muchos casos tiene un carácter superficial o manipulador. En el marco de esta situación, este trabajo se propone intervenir en la discusión sobre el concepto de ideología tomando como referencia teórica los escritos de Antonio Gramsci y tratando de seguir el curso del desarrollo analítico que realiza el autor para desentrañar su significación. Se argumenta que el enfoque que Gramsci elabora sobre ideología proporciona a la teoría social un instrumento teórico de inmensa utilidad para su estudio. Por consiguiente, esta intervención tiene como propósito aclarar los usos del término y resaltar su importancia en la vida política nacional.

Palabras claves:

ideología, Gramsci, teoría social, materialismo, historicismo, hegemonía, contradicción, conflicto social, ámbito político, usos ideológicos.

1 Docente del Departamento de Sociología y Estudios Sociales de la Universidad de Regina, Canadá. Correo electrónico: salvador.alfaro@uregina.ca.

Introducción

En el ambiente político salvadoreño, el término *ideología* es utilizado por profesionales de la política partidaria, por comentaristas de todas las variedades y por ciudadanos comunes con propósitos variados. Su uso no siempre resulta muy preciso, y en muchos casos el mismo muestra un alto grado de desconocimiento de su significado. De ahí que expresiones como “la ideología de la izquierda”, “la ideología de la derecha”, “decisiones ideológicas”, “dicotomía ideológica”, “ideología de enfrentamiento”, “ideología de género”, “desideologizar” y otras por el estilo sean cotidianamente parte del vocabulario al que la opinión pública nacional se ve expuesta. El problema reside en que este uso acostumbrado del concepto en el país puede ser equívoco. Al ser utilizado en ciertos contextos, sobre todo en la arena política, impide comprender la complejidad o las intenciones de una determinada posición. Adoptar cierta interpretación de ideología no es indiferente, sino que tiene profundas consecuencias políticas, sociales y culturales.

Al reconocer este problema y las implicaciones prácticas que conlleva, este texto intenta dilucidar la complejidad conceptual de la noción de ideología desde la perspectiva crítica del materialismo histórico; para ello, se centra específicamente en desarrollar los aportes teórico-metodológicos de Antonio Gramsci, dirigente político revolucionario e investigador meticuloso y portador de un riguroso método filológico, y comprometido en interpretar la realidad y contribuir a su transformación. Como es sabido, Gramsci concentró mucha de su atención en los difíciles problemas de la ideología y aplicó consistentemente en sus reflexiones la epistemología propia de la tradición dialéctica materialista. Ciertamente, una de las grandes virtudes del enfoque sobre ideología de Gramsci es su carácter inclusivo y su amplitud analítica. Sin embargo, la lectura de sus textos no es una tarea fácil, ya que su carácter reflexivo, fragmentario y elíptico, y las complejidades

de los debates de su tiempo, resultan oscuros u obsoletos para muchos de sus lectores actuales. Dentro de este planteamiento, esta discusión conceptual intenta seguir los ritmos del pensamiento gramsciano para así presentar una visión crítico-materialista de una de las dimensiones de la retórica política más utilizadas, menos comprendidas y particularmente controversiales: la ideología.

1. El problema de la ideología

En su estudio sobre el concepto de ideología, Michael Freeden (2003) cita a Karl Mannheim, Louis Althusser y Antonio Gramsci como las tres figuras del siglo XX que más contribuyeron a ampliar nuestra comprensión del concepto de ideología. De acuerdo con Freeden, su mérito “fue que ellos transformaron nuestra concepción de ideología como un epifenómeno transitorio planteado por Marx y Engels a un aspecto permanente de la política” (2003, pp. 12). Sin embargo, este punto de vista, que refleja de alguna manera una interpretación reduccionista de los textos clásicos del marxismo, capta el avance fundamental que experimentó la teoría social durante la primera parte del siglo XX (Eagleton 1991, pp. 70-84). Entonces, no es una sorpresa que las disciplinas que sufrieron esta “tribulación ideológica” hayan sido aquellas atribuibles a las tres figuras mencionadas; es decir, la sociología, la filosofía y la teoría política.

En el caso de la sociología, la transición de una concepción puramente instrumental de la ideología al establecimiento de un campo específico de estudio sobre el desarrollo de las ideas —la sociología del conocimiento— fue completada sin mucha dificultad (Mannheim, 1998). En el caso de la filosofía, al considerar la ideología como una expresión permanentemente coherente de la totalidad social, el proceso demostró ser más desigual y finalizó en una parálisis agotadora cuando se hizo el intento de interpretar los efectos y la estructura de la ideología de una “manera constructiva”. En el caso de la filosofía, la brecha entre las

formas ideológicas y la estructura económica se solucionó con el establecimiento de un puente entre ambas, y la ideología fue reducida al estatus de una función objetiva del sistema (Althusser, 2014). Finalmente, en el caso de la teoría política, sus intentos fueron ocasionales; y, de hecho, Gramsci se mantiene, casi un siglo después, en la fuente principal de ideas para quienes desean tratar este problema desde un punto de vista amplio y crítico.

En este sentido, Gramsci concuerda o, en términos más precisos, anticipa el punto de vista sostenido por Althusser en relación con la ideología, entendida esta como una parte orgánica de la totalidad social (en palabras de Gramsci, del “bloque histórico”), al mismo tiempo que mantiene la flexibilidad del concepto, de modo que puede considerar ideológicas, por una parte, las inconexiones del *senso commune* (Crehan, 2016), que no buscan, o no es funcional, *a priori* a ningún bloque histórico específico; y, por la otra, la filosofía, la cual es, de hecho, funcional a la dominación política. De este modo, los niveles variados de la ideología que Gramsci analiza —sentido común, folclore, religión, filosofía (y en parte la ciencia)— se pueden ordenar de acuerdo con una escala de consistencia interna en la que el sentido común y la filosofía representan los puntos extremos de dicha escala. Además, como veremos más adelante, la escala coincide con el nivel de conciencia del portador de este sistema de pensamiento ideológico. Desde la perspectiva de Gramsci, el conocimiento, la comprensión y el desarrollo de estos elementos ideológicos representan el aspecto central de la teoría política revolucionaria.

Este enfoque sobre la formación de los sujetos históricos —y sobre las variadas formas ideológicas que los distinguen como tales— revela la convicción de Gramsci de que los bloques históricos subyacentes (es decir, debajo de) a cada tipo de dominación nunca se derivan mecánicamente de la estructura morfológica de la sociedad, sino

al contrario: son el resultado de la composición de elementos que podrían ordenarse de modos variados y diferentes.

Para lidiar con esta maraña de problemas, sin embargo, primero es necesario examinar el contexto en el que Gramsci escribió sus reflexiones, y el nivel de debate que había sobre ideología en ese tiempo. Los *Cuadernos de la cárcel* (2007) fueron escritos al inicio de la década de los años treinta del siglo pasado, en un período histórico que recientemente había sido testigo de la introducción del concepto de ideología en el vocabulario político y, por lo tanto, se encontraba en los albores de su abordaje teórico.

2. La historicidad del concepto de ideología

La primera evidencia del interés de Gramsci en definir la ideología puede encontrarse en una nota de los *Cuadernos* en la que medita sobre los orígenes del concepto: “‘Ideología’ es un aspecto del ‘sensacionalismo’, es decir, del siglo XVIII del materialismo francés. En ese tiempo, solía significar ‘la ciencia de las ideas’, y dado que el análisis era el único método reconocido y aplicado por la ciencia, significaba ‘análisis de las ideas’, es decir, también ‘la búsqueda del origen de las ideas’. Las ideas tenían que ser desglosadas en sus ‘elementos «originales»’, que no podían ser nada más que ‘sensaciones’” (2007, vol. 2, p. 174). A partir de esta reflexión, Gramsci regresa a la definición de ideología formulada por Destutt de Tracy, a quien consideraba “el propagador literario de la ideología [...], entre los más renovadores y populares, por la facilidad de su exposición” (2007, vol. 2, p. 175). En el diseño original de Tracy, la ideología es una genuina “ciencia política de lo social” cuyo fin es tratar científicamente el nuevo campo de estudio que ha nacido con el advenimiento de la Revolución francesa. La ciencia que participa en este nuevo campo de estudio debe proporcionar respuestas a las siguientes interrogantes: ¿cómo se forman las ideas de aquellos individuos que son libres, iguales y fraternos, de

aquellos que ya no están sujetos a los poderes tradicionales o personales y que producen ideas que ya no son previsibles? ¿Qué impacto tienen tales ideas en el orden político y cómo pueden ser previsibles sus efectos? En este caso, la base para el estudio científico de las ideas y de su formación fue establecida por la circunstancia histórica que permitió a tales ideas “liberarse” de su sujeción a la dominación permanente de los poderes tradicionales. Por eso, después de 1789, tal condición se volvió impredecible para esos poderes tradicionales, los que hasta entonces habían regulado la formación de las ideas.

Así, Gramsci es consciente de la transformación que ese concepto había experimentado, por lo que inmediatamente asume una fuerte convicción acerca de su historicidad. Ciertamente, fue una evolución semántica y política del término que precedió a la línea divisoria posrevolucionaria en la que Gramsci estaba interesado; es decir, “cómo el significado de ‘ideología’ cambió de la ‘ciencia de las ideas’ y de la búsqueda de los orígenes de las ideas a ‘un sistema de ideas’” (Kennedy, 1979, p. 175). Se sabe que esta transición tuvo lugar tempranamente en la historia del concepto, quizá en algún momento del período entre los famosos ataques de Napoleón a los *Idéologues* y el nacimiento de las críticas marxistas (Kennedy, 1979, p. 355), que Gramsci visualiza como una “superación distinta” en torno al sensacionalismo. Pero si, “en términos lógicos, es fácil de entender —argumenta—, ¿cómo esta devino históricamente?” (2007, vol. 2, p. 175). Su interés en esta transición señala un punto importante: la ideología ha seguido un rápido proceso de formación, politización y, finalmente, de crítica, como resultado del proceso histórico desencadenado por la Revolución francesa. Por lo tanto, esta no tiene un carácter independiente, dado que fue modelada de acuerdo con sus propias conexiones con eventos históricos y políticos. Gracias al materialismo histórico, la ideología adquirió la forma de un elemento político de la superestructura, lo que implicó que, al

ser un elemento definido por la estructura, era posible analizarla desde una perspectiva histórica. En otras palabras, se consideraba su lugar en los procesos propios del desarrollo de la modernidad capitalista y de sus contradicciones fundamentales.

La distinción entre los dos significados del término se indica en los *Cuadernos* mediante el uso de la “I” mayúscula. La ciencia de las ideas, la “ideología” con mayúscula de los *Idéologues* y de Tracy, es la ciencia de naturaleza fisiológica que estudia la formación de las ideas sobre la base de su derivación de las sensaciones. Por otro lado, la ideología con una “i” minúscula se refiere al sistema de ideas que cada persona tiene, lo cual no depende de causas fisiológicas, sino de causas histórico-políticas.

En su último significado, el concepto de ideología se convierte en un terreno analítico inmenso que en los *Cuadernos* es ampliado y especificado para construir más adelante una gama amplia de conceptos; simultáneamente, se revela como un área de compromiso teórico en la que el debate se extiende sobre la independencia o dependencia de la ideología, su riqueza cognitiva o de sus aspectos mistificadores, la rigidez que implica o el movimiento que estimula. De hecho, mientras que los *Cuadernos* presentan un uso no específico del término —a menudo con lo “ideológico” empleado como un adjetivo negativo—, también se encuentran en Gramsci signos de un conocimiento, si bien incompleto, de construcción de un *concepto* independiente de ideología (2007, vol. 2, p. 332). Este proceso de construcción comienza cuando Gramsci distancia su análisis de otros dos intentos que se realizan dentro del campo del marxismo: la intención de Bukharin de proporcionar al marxismo una sociología propia (y la teoría de la ideología basada en esta sociología); y la llamada “teoría del reflejo”, que concibe a la ideología como una variable que depende estrechamente de la estructura económica, lo que anula la importancia que tiene el punto de vista del conocimiento.

Con respecto al primero de estos dos intentos, la crítica de Gramsci al texto de sociología de Bukharin (1969) es que este trabajo se mantiene atado y es similar al concepto de ideología compartido por los *Idéologues*; es decir, una ciencia que reconstruye los componentes del pensamiento humano, y en la que tales componentes son tomados como estables y uniformes en la medida en que tienen sus raíces en la conciencia de la gente y cuando son expresados en su sentido común. Por consiguiente, Gramsci está convencido de que Bukharin “ha capitulado realmente ante el sentido común y el pensamiento vulgar, pues no plantea el problema en sus términos teóricamente correctos y, por lo tanto, queda prácticamente desarmado e impotente” (2007, vol. 2, p. 179). Los términos teóricos correctos, por otro lado, son los del materialismo histórico que, comparados con este significado de ideología, “representan un avance y que históricamente se encuentran en oposición a Ideología” (2007, vol. 3, p. 179). El mismo Marx, continúa Gramsci, al darle una connotación negativa al concepto de ideología, al atribuirle un juicio de valor, puntualiza el origen histórico de las ideas —y, por tanto, sujeto de la crítica— en lugar de atribuirle un origen psicológico. Al vincular la ideología a elementos históricos y a relaciones sociales, Marx establece la transición, un logro histórico indudable del materialismo histórico (o, en el vocabulario de Gramsci, de la filosofía de la praxis).

El segundo intento dentro del marxismo en la definición de ideología que Gramsci critica es el uso de la llamada “teoría del reflejo”. De hecho, en la década de los años veinte, Gramsci se encuentra enfrentado al uso del concepto, particularmente por algunos marxistas, quienes, por un lado, han adoptado la originalidad de la historicidad de los “sistemas de ideas”, y, por otro lado, han tendido a interpretar la ideología como una mera apariencia; es decir, como una simple reflexión de la estructura económica dentro de un esquema rígido que una vez

más se muestra inútil en el desarrollo propio del concepto, esto es, cuando la noción de ideología ha sido liberada de sus orígenes naturalistas (2007, vol. 2, p. 175). Ante esta simplificación, Gramsci reacciona:

Para Marx, las “ideologías” son todo menos apariencias e ilusiones: son una realidad objetiva y operativa; ellas no son solamente el móvil principal de la historia, eso es todo [...]. Marx explícitamente señala que los humanos se vuelven conscientes de sus tareas en el terreno ideológico de las superestructuras, lo cual es difícilmente una afirmación menor de la “realidad” [...]. Este tema del valor concreto de las superestructuras en Marx debería estudiarse a fondo. Recordar el concepto de Sorel de “bloque histórico”. Si los humanos se convierten en conscientes de sus tareas en el terreno de las superestructuras, significa que hay una conexión vital y necesaria entre la estructura y las superestructuras, justamente como la hay entre la piel y el esqueleto en el cuerpo humano. Sería una tontería decir que una persona se encuentra en posición erecta en su piel en lugar de su esqueleto, y eso no significa que la piel sea solamente una apariencia y una ilusión —tanto que la condición de una persona desollada no es muy placentera— (2007, vol. 2, p. 157).

La referencia que hace Gramsci en esta nota al organismo humano se encuentra con frecuencia en los *Cuadernos* para describir los procesos de la sociedad moderna (por supuesto, sin caer en las analogías que realiza el enfoque funcionalista entre el organismo humano y la sociedad). Por el momento, simplemente se puntualiza que la analogía que Gramsci establece entre el esqueleto y la piel, y de la estructura con la ideología, sirve únicamente para expresar la interdependencia de los términos pares, al mismo tiempo que hace alusión a una función sistemática que la ideología (como la piel) tiene dentro de un mecanismo general. No puede existir un esqueleto viviente sin la piel, y de la misma manera no existe la piel (con su funcionamiento natural) sin el esqueleto. Las dos cosas solamente

operan juntas, pero sin una relación jerárquica entre las dos, dado que ambas, aunque de formas diferentes, son determinadas por la presencia de la otra. Este enfoque niega así la visión simplista de la ideología como un simple instrumento.

3. La complejidad de la ideología

Una segunda característica de la concepción de Gramsci sobre la ideología es su carácter complejo. De hecho, para Gramsci, la ideología representa una “forma compleja del mundo social” no solamente en el sentido de “complicada”, sino precisamente —y etimológicamente hablando— en el sentido de un objeto no-linear compuesto por partes diferentes y por varios elementos que dependen de varias determinaciones. Por lo tanto, la ideología en los *Cuadernos* no puede comprenderse como una criatura metafísica unitaria o como un bloque coherente de ideas y posiciones preestablecidas construidas para ser instaladas en la mente de los grupos subalternos por intelectuales, ideólogos o dirigentes partidarios. Por el contrario, desde el punto de vista de Gramsci, existen quienes están privados de una ideología debido a su posición en el mundo de la producción o por su posición en el fragmentado mundo del sentido común; al mismo tiempo, existen aquellos que producen ideología desde su posición como intelectuales importantes, y otros que lo hacen como “subordinados” de los grupos dominantes (1971, p. 12). Existen otros que operan de una manera inconsistente con su propia ideología, por lo que expresan una “ideología en la práctica”, que es diferente a la de sus palabras:

El trabajador promedio tiene una actividad práctica, pero no tiene una conciencia teórica clara de su actividad ni un entendimiento del mundo; ciertamente, su conciencia teórica puede estar ‘históricamente’ en conflicto con su actividad. En otras palabras, él tendrá dos conciencias teóricas: una que es implícita a su actividad y realmente lo une a sus compañeros de trabajo en la transformación práctica del

mundo, y una superficial, ‘explícita’, que ha heredado del pasado. La posición práctica-teórica, en este caso, no le ayuda a ser ‘político’; esto es, un problema de ‘hegemonía’. La conciencia como parte de una fuerza hegemónica (esto es, conciencia política) es la primera etapa en el camino de ser consciente de sí mismo, específicamente en el camino de unificar práctica y teoría (2007, vol. 3, p. 330).

Esta cita de Gramsci claramente hace referencia al problema de la conciencia de clase y su desarrollo. Sin embargo, un aspecto que parece ser de mucha importancia en este contexto es la negativa a considerar como una simple mistificación la conciencia teórica que no es consistente con su propia práctica. Los elementos de esta (supuestamente falsa) conciencia en verdad aparecen desconectados del sentido común; ellos son el resultado de la estratificación de las tradiciones intelectuales hegemónicas que han trascendido y que han producido lo que Gramsci llama el “folclor de la filosofía”. En ciertos momentos, estos fragmentos se condensan y se rearticulan para formar una parte integral del bloque histórico. Una “fuerza hegemónica” es tal cuando compone y logra desarrollar para sus propios propósitos la serie completa de “remanentes” ideológicos (2007, vol. 3, p. 330).

De esta manera, el modelo conciencia verdadera/falsa que el reduccionismo economicista aplica a la esfera ideológica es reemplazado por un enfoque basado en la posibilidad/imposibilidad de un elemento ideológico que ha sido incluido en un bloque histórico determinado. Esta posibilidad/imposibilidad depende, por lo tanto, de la relación que se establece entre dos elementos móviles, y no del nivel de consistencia del término “derivado” del elemento “inmóvil”. El bloque histórico o, más aún, sus formas específicas no son determinadas *a priori*, sino que dependen de la manera como los elementos ideológicos presentes en la sociedad son designados (o capaces) políticamente para combinarse (y desarrollarse).

La amplitud política de este enfoque es claro: la ideología se convierte en el campo de batalla por la conquista de la hegemonía (problema que en Lenin es claramente definido como la necesidad que tiene la clase obrera de impulsar una lucha ideológica contra la ideología burguesa dominante). Al mismo tiempo, es importante hacer notar cómo la imagen de bloque histórico que Gramsci utiliza para desarrollar el problema de la ideología y su estrecha relación con la disputa hegemónica sustituye a la metáfora base/superestructura ampliamente usada en la tradición marxista. Ahora bien, el estudio, la modificación y la articulación de esta estratificación de los remanentes ideológicos aún activos, y que se constituyen en componentes del sentido común, es la tarea en que la filosofía de la praxis debe participar. Estos elementos, de igual manera, se encuentran presentes en la centralidad del concepto de ideología que Gramsci intenta desarrollar en los *Cuadernos*:

Obviamente, es imposible tener “estadísticas” sobre las formas de pensamiento y sobre las opiniones de un individuo en particular que podrían proporcionar una fotografía orgánica y sistemática: la única cosa posible es la revisión de la literatura de más amplia circulación y más popular, combinada con el estudio y la crítica de las corrientes ideológicas previas, cada una de las cuales ‘podría’ haber dejado un depósito de varias combinaciones con los depósitos precedentes y subsecuentes. Un criterio más general se convierte en parte de la misma secuencia de observaciones: cambios en las formas de pensamiento, en creencias, en opiniones no llegan a través de ‘explosiones’ rápidas y generalizadas; ellas llegan en la mayoría de las veces a través de ‘combinaciones sucesivas’ de acuerdo con las ‘fórmulas’ más dispersas [...] en la esfera cultural diversos estratos ideológicos son variadamente combinados, y lo que se ha convertido en ‘chatarra de hierro’ en la ciudad es aún un ‘implemento’ en las provincias (2007, vol. 1, p. 129).

La composición de este bloque histórico depende, principalmente, de las “relaciones de fuerza”, idea sobre la que Gramsci formula un genuino borrador de teoría política revolucionaria en una amplia nota de los *Cuadernos* (1971, pp. 175-185). En dicha nota, que coloca juntas y transcribe otras notas previamente elaboradas bajo el título *Maquiavelo, relaciones de fuerza* (algunas veces escribe *fuerzas*), Gramsci intenta “con precisión plantear [...] el problema de las relaciones entre estructura y superestructura” (1971, pp. 175-185) y ofrecer una interpretación dinámica de dichas relaciones a la luz de una serie de elementos que se mantienen claves en los *Cuadernos*. A continuación se citan de forma muy resumida.

La diferencia entre los movimientos orgánicos y coyunturales: los primeros son permanentes, significado histórico e independientes de los individuos; los segundos son ocasionales, cíclicos y afectan a grupos dirigentes pequeños:

- Según los dos principios establecidos por Marx en el prefacio de *Contribución a la crítica de la economía política* (1859), “ninguna sociedad se propone tareas para cuyo logro no existen las condiciones necesarias y suficientes, y “ninguna sociedad se destruye y puede ser reemplazada hasta que no ha desarrollado primeramente todas las formas de vida que están implícitas en sus relaciones internas” (1971, p. 177).
- El realismo político de Maquiavelo, que demanda para el “creador de historia” “un análisis imparcial y objetivo” contra “la base de uno mismo y los deseos y pasiones más inmediatas” (1971, p. 179). Los diferentes niveles de las relaciones de fuerza, con el segundo nivel —el político— presentando un espacio más amplio de maniobra: no condicionado por la estructura como lo está el primer nivel (atado a la base e independiente de

la voluntad de la gente), no condicionado por la contingencia de la batalla como el tercer nivel (las relaciones de fuerza militar).

- La relativización del concepto de crisis, liberado de la “teoría del colapso” y reconsiderado en el terreno de la lucha política.

Por lo tanto, se puede argumentar, considerando las interrogantes formuladas, que, desde el punto de vista de Gramsci, el bloque histórico está formado por un movimiento orgánico en el contexto del reemplazo de una forma social a través de la acción política que tenga como base el realismo, y que puede ser desplegada en las relaciones políticas de fuerza, particularmente tomando ventaja de la crisis como un terreno de la lucha política. Resulta claro que el anterior es un modelo constructivo, casi geométrico, que obliga al análisis a orientarse al final del proceso a producir una subjetividad histórica capaz de transformar los elementos ideológicos incoherentes encontrados en la sociedad. Este texto particular de Gramsci finaliza con las siguientes palabras:

El elemento decisivo en cada situación es la fuerza permanentemente organizada y largamente preparada que puede ubicarse en el campo cuando se juzgue que la situación es favorable (y puede ser favorable solamente en la medida en que tal fuerza exista y se encuentre llena de espíritu de combate). Por lo tanto, la tarea esencial es asegurar sistemática y pacientemente que esta fuerza se encuentre formada, desarrollada y dada, y siempre homogénea, compacta y consciente de sí misma (1971, p. 179).

Sin embargo, el “sendero ideológico” de esta fuerza no puede propulsarse hacia adelante con una imagen de consistencia osificada entre la posición de clase y la conciencia de clase, una visión que básicamente persigue tender un puente a una presunta brecha para así lograr una “condición no-ideológica”. Por el contrario, si esta fuerza desea ser cada vez

más homogénea, fuerte y consciente, debe estudiar y comprender sus formas existentes, y para ello debe experimentar transformaciones de manera constante. El mundo de los gobernados, de hecho, está siempre impregnado de varias y diferentes ideologías.

En este punto, el realismo de Gramsci se mueve un paso adelante de las otras concepciones existentes en ese tiempo. En realidad, él entrelaza el estudio de la realidad ideológica que frena la acción revolucionaria con una constante reflexión acerca de cómo la condición de validez de esta configuración estable puede superarse. El análisis de la red ideológica de la sociedad sirve para moldear de forma realista el estudio de las formas de las organizaciones de consenso modernas y complejas y de mediación política, con el objeto de tener la capacidad de plantear la interrogante: ¿cuáles son las precondiciones prácticas y teóricas para una posible revolución en las sociedades burguesas avanzadas? Al mismo tiempo, el análisis no agota la “cuestión de la ideología”. Este esfuerzo quiere lograr un cambio en las premisas que están designadas a modificar radicalmente el significado y las consecuencias políticas del “condicionante” ideológico. Por consiguiente, lejos de ser utópico, el pensamiento de Gramsci, al considerar este proceso entrelazado, asume una forma dinámica de realismo político que cuidadosamente enfatiza la contingencia de los fenómenos ideológicos vinculados con relaciones de poder específicas, y niega que la objetividad de dichos fenómenos se derive de una “naturaleza humana” indeterminada.

El desarrollo de las ideologías, de acuerdo con Gramsci, toma la forma de un movimiento circular que en ciertos momentos se caracteriza por la intensificación y la organización; y, en otros, por la crisis y la decadencia. La escala va desde la incoherencia/desintegración en un polo hasta la unidad/organicidad, en el otro. Entonces, de este modo se concibe la ideología derivada del segundo polo en estricta relación con un grupo social determinado; esto es, antes de tomar un camino

independiente o imprevisto que se integra y se junta de nuevo en otra forma cuando el grupo social se encuentra en decadencia. Existen, entonces, varios y diferentes tipos de articulación ideológica en el capitalismo que operan como factores de legitimación de ese orden social, incluso en caminos opuestos. En un texto de 1917, Gramsci señala que cada etapa del orden capitalista liberal se apoya en un principio específico. Estos son los siguientes: el principio de libertad, subyacente en el orden inglés (liberalismo económico y libre competencia); y el principio de racionalidad, subyacente en el orden alemán (proteccionismo y organización). En la Italia liberal, por otro lado, no existe un principio rector, ya que “Italia ha perdido completamente el período de desarrollo gradual que hizo posible la Inglaterra y la Alemania del presente” (1994, p. 32). Por consiguiente, debido a que el desarrollo ideológico de las fuerzas burguesas nunca se llevó a cabo, en Italia no existe un orden en la formas de racionalidad como el que puede encontrarse en esos dos países. Por lo tanto, esto deja a las formas ideológicas en la sociedad italiana en un estado inconexo. El “tercer orden” que Gramsci señala es, en consecuencia, el que la clase obrera establece sobre la base del principio de “que todos los ciudadanos tendrían que ser capaces de desarrollar su propia personalidad de una manera completa” (1994, p. 25). Desde la visión de Gramsci, podría llegar a concluirse que no existe una ideología específica (homogénea, sistemática) de la clase capitalista, sino una serie de remanentes ideológicos heterogéneos que se mantienen en una unidad compleja por una fuerza hegemónica que difiere de país a país y que solo puede ser superada a través de una lucha por la coherencia y por la unidad de una ideología opuesta. Como puede notarse, la investigación tanto de la historia de las formas ideológicas como de su compleja estratificación contemporánea era para Gramsci uno de sus objetivos principales cuando escribía sus textos en prisión.

4. La ideología como falsa conciencia/ visiones de mundo

En un texto que desarrolla una de las discusiones más sistemáticas sobre ideología (Rossi-Landi, *Marxism and Ideology* [1990]), se identifican 11 significados de ese término, los que después son agrupados en dos categorías: por un lado, como conciencia falsa (significado crítico-negativo); por el otro, ideología como una visión del mundo (significado descriptivo-positivo). Esta evaluación está referida a la tradición teórica del marxismo, que probablemente es la que ofrece la mayor cantidad de definiciones sobre el término de ideología y que se pueden condensar (de forma bastante esquemática) en las diferencias que se encuentran entre Marx y Engels (*La ideología alemana* [1845-1846], en la que la ideología invierte las relaciones reales) y Lenin (*¿Qué hacer?* [1902], que, por el contrario, se refiere a la oposición de las ideologías socialistas y burguesas). En el caso particular de Lenin, es importante recalcar que presenta una comprensión pionera del concepto clásico de Marx que se diferenció del tradicionalmente aceptado por la gran mayoría de los teóricos socialistas y que, de acuerdo con varios analistas, influyó enormemente en el enfoque desarrollado por Gramsci sobre esta temática (Boothman, 2008).

Si fuese necesario ubicar a Gramsci en relación con estas dos posiciones, se lo ubicaría seguramente entre las dos: cerca de la posición de Marx cuando reconoce, en cualquier caso, el carácter mistificado de la ideología burguesa en la medida en que es “un instrumento de gobierno de los grupos dominantes” (1995, p. 395). En este caso, la ideología tiene “una transitoriedad rápida, puesto que intenta esconder la realidad, concretamente, lucha y contradicción” (2007, vol. 3, p. 396). Esta no mistifica la realidad como tal, sino su naturaleza esencialmente contradictoria; esto es, la lucha de clases. Sin embargo, Gramsci coincide con la posición de Lenin cuando sitúa el concepto en el ámbito de la lucha de clases, en la medida en que

principalmente “organiza” las masas (vol. 2007, 3, p. 171), e identifica un concepto de “verdad” que no es absoluto, sino resultado de la lucha política. Por consiguiente, si las superestructuras representan el nivel en el que se desarrolla una “lucha de hegemonías políticas” (1971, p. 333) que determina la conciencia de la gente, y si la conexión entre teoría y práctica es constituyente de la actividad social en lugar de ser una creación artificial, entonces el resultado de la lucha ideológica establece la realidad en la vida de la gente.

En este contexto se encuentra la crítica que Gramsci realiza al concepto de “realidad objetiva del mundo externo”, ejemplificado en el trabajo de Bukharin ya mencionado. De acuerdo con su lectura, Gramsci argumenta que el intelectual bolchevique presupone la existencia de un mundo “objetivo” externo que es independiente de los sujetos que lo habitan. En esta concepción encuentra rastros tanto de la idea religiosa de Dios como Creador, “quien establece el mundo antes e independientemente del Hombre, como de una metafísica ingenua de materialismo filosófico que idealiza la naturaleza como entidad objetiva externa” (1971, pp. 441-444). Aquí la realidad es percibida como ya formada, independiente y externa al sujeto, quien solamente puede intentar perfeccionar los medios cognoscitivos con los que puede dominar esa realidad. La oposición de Gramsci a esta teoría no está basada en un subjetivismo idealista —a pesar de no ser un reduccionista, se mantiene como un materialista convencido—, sino en una objetividad de lo real que puede existir solamente en relación con la práctica de la lucha ideológica:

Objetivo significa siempre ‘humanamente objetivo’, lo que puede ser retenido para corresponder exactamente a la ‘subjetividad históricamente’; en otras palabras, objetivo podría significar ‘subjetivo universal’. El hombre conoce objetivamente en la medida en que el conocimiento es real para toda la raza humana históricamente unificada como un sistema

cultural único y unitario. Pero este proceso de unificación histórica tiene lugar a través de la desaparición de las contradicciones internas que destrazan a la sociedad, mientras que estas mismas contradicciones son la condición de la formación de grupos y del nacimiento de ideologías que son concretamente universales, pero que a su vez son inmediatamente transitorias por el origen práctico de sus substancias. Allí existe, por lo tanto, una lucha por la objetividad (liberarse uno mismo de las ideologías parciales y erróneas), y esta lucha es la misma que la lucha por la unificación cultural de la raza humana (1971, p. 445).

Con el “problema ideológico” definido en estos términos, el debate sobre la verdad intrínseca o la falsedad de las ideologías pierde no solo su interés, sino también su significado. Por consiguiente, el elemento que establece la objetividad-verdad de la ideología se convierte en históricamente determinado y, en definitiva, corresponde a su eficacia histórica. Una eficacia que tiene que ser evaluada sobre la base de la distinción entre las “ideologías históricamente orgánicas” y las ideologías “arbitrarias, racionalistas”, “deseadas” (2007, vol. 3, p. 175), como un contrapunto a la distinción previamente mencionada entre movimientos orgánicos y coyunturales en relaciones de fuerza: los primeros son necesarios para una estructura dada (ellos constituyen, como se ha indicado, su “piel”); los últimos, por otro lado, son el resultado de “movimientos individuales” (2007, vol. 3, p. 171) que no organizan o movilizan a la gente, sino que únicamente sirven a intereses de individuos o de grupos pequeños.

Sin embargo, al tomar en cuenta estos argumentos, el concepto de ideología alcanza su punto de máxima tensión, pues está describiendo una serie de fenómenos que comparten, aparentemente, elementos contradictorios. Por lo tanto, por un lado, Gramsci visualiza el sentido común, el folclor y la religión como formas poderosas de una ideología mistificada; por el otro, esquivando el reduccionismo y el economicismo, argumenta que

dichas formas de conciencia poseen su propia “verdad” histórica en la medida en que son eficaces (1971, p. 38). De la misma manera, Gramsci visualiza los peligros de concebir dogmáticamente la ideología socialista como verdadera, científica e inmutable, sin una directa interacción con la lucha histórica que le impregna su validez, y que, por lo tanto, la ideología socialista debe enriquecerse con la experiencia de la práctica y con la reflexión teórica que le es subyacente.

La concepción de ideología en Gramsci se debate y se define en el espacio mismo caracterizado por la confrontación de la eficacia de esas ideologías dominantes con la lucha sostenida por la ideología del futuro para “probar su verdad” (1971, p. 169). Este es un concepto productivo; por esta misma razón, está obligado a luchar contra la duplicación de su contenido, el cual está determinado, en cada caso, por la lucha política. Esta característica también distingue al concepto de hegemonía, que ciertamente es aplicado tanto en el análisis del Occidente caracterizado por sus propias “trincheras y casamatas”, que no posibilitaron un triunfo revolucionario del tipo de la Revolución rusa, como en la relación en la transición a la fase hegemónica durante el período de la Nueva Política Económica impulsada por el Gobierno revolucionario bolchevique (2007, vol. 3, p. 169). No es ninguna sorpresa, entonces, descubrir que solo se encuentra una definición de ideología en los *Cuadernos*, que es descrita como una “hipótesis científica, energética, educativa que se verifica «y se critica» por el desarrollo real de la historia; esto es, *convertida en ciencia*” (2007, vol. 2, p. 235). Esta breve definición establece, de todas maneras, ciertos principios fundamentales:

- Primero, es una “hipótesis”, por lo que no contiene ningún principio de verdad derivado mecánicamente de la posición en la estructura económica del portador de dicha ideología, pero está abierta a un “procedimiento

de verdad” (utilizando la noción de Badiou [1980]).

- Tiene un carácter “educativo”; es decir, está estrictamente vinculada con la transformación de esos sujetos que afecta, y es “energética”, pues actúa como un estímulo a la acción transformadora.
- Tercero, está conectada al “movimiento real de la historia”, por lo que es susceptible a ajustes graduales y nunca es formalizada en ningún tipo de doctrina.
- Finalmente, la ideología, durante el “procedimiento de verdad” práctico, debe “convertirse en ciencia”; es decir, debe contener todos los elementos requeridos por la previsión científica, donde el adjetivo “científico” significa un cierto grado de objetividad (siempre entendido como históricamente subjetivo).

Al llegar a este punto, se podría indicar que la búsqueda de Gramsci de una definición adecuada de ideología llega en el momento de la historia de la reflexión teórica que es previo a la comprensión semánticamente cimentada del concepto que ha de persistir durante la totalidad del siglo XX —mediada por la famosa metáfora del joven Marx— por la cual la ideología es entendida como una inversión de la realidad. De hecho, la noción de ideología todavía no había sido interpretada en esos términos durante el período en el que Gramsci escribe sus notas. El concepto en cuestión estaba aún sometido a diversas formulaciones; su carácter sugerente estaba limitado aún en ese tiempo y, como tal, abierto a otros términos y conceptos cercanos que enfatizaban otros aspectos de la realidad social y que fueron utilizados en los campos de la filosofía, la sociología o la psicología. Por lo tanto, en los *Cuadernos* se ofrece una “constelación conceptual” alrededor del problema de la ideología. Esta constelación incluye algunos de los conceptos que han caracterizado el corpus del análisis gramsciano, como “hegemonía”, “bloque histórico”,

“folclor”, “religión”, “filosofía” y ciencia. Estos conceptos serán discutidos en la sección siguiente, específicamente en los puntos en donde se intersectan.

5. La constelación conceptual de ideología, incluyendo la hegemonía

De la familia de términos que gravitan alrededor del concepto de ideología, hay uno que se destaca particularmente. Este es la hegemonía: “El momento de la hegemonía y del consentimiento [debe ser entendido] como una forma necesaria del bloque histórico concreto” (1971, p. 56). La hegemonía se encuentra “en la vida orgánica de la sociedad civil y del Estado” (1971, p. 56), y expresa la capacidad sociopolítica de una clase dirigente de construir un sistema de legitimación en el que la acción de los individuos se enmarca dentro de las formas prefijadas de conducta permitidas por los poderes políticos dominantes. Si bien la noción de hegemonía a veces es considerada o utilizada con mayor énfasis en la organización del consentimiento, Gramsci también la entiende consistentemente como una dimensión que involucra grados de coerción. De hecho, la hegemonía y su lado coercitivo, que Gramsci, en referencia a Maquiavelo, denomina dictadura, se relaciona con “la preservación y la defensa de estructuras orgánicas”, y específicamente incluye al “Estado [...] como un organismo” (1971, p. 82) que tiene que crear “un equilibrio de partidos en un todo orgánico en el que el partido más fuerte sería el hegemónico” (vol. 3, p. 223). En este contexto, la ideología, con su poder político de movilización y su necesidad de “convertirse en ciencia”, se convierte en la práctica en el terreno de la lucha hegemónica (“el terreno ideológico” es una de las expresiones más comunes que se encuentran en los *Cuadernos*). Sucesivamente, la hegemonía se convierte en el proceso político que aspira a conquistar el terreno ideológico. Esta dimensión está estrictamente conectada (la metáfora de la piel y los huesos se aplica de nuevo) al movimiento práctico que persigue crear o reproducir un orden. Una vez dicho

terreno ha sido conquistado y la ideología ha sido “verificada y criticada por el movimiento real de la historia” (2007, vol. 3, p. 223), como sucedió con la Revolución de Octubre, entonces, de acuerdo con Gramsci, otro nivel es alcanzado, que no es solamente práctico, sino también teórico. “La realización de un aparato hegemónico, en la medida en la que crea un nuevo terreno ideológico, determina una reforma de la conciencia y de los métodos de conocimiento: es un hecho de conocimiento, un hecho filosófico” (1971, pp. 365-366). La noción teórico-práctica de ideología que se encuentra en los *Cuadernos* es, por consiguiente, una precondition para el desarrollo de la teoría de la hegemonía. Ambos conceptos, si bien productivamente, se desarrollan de manera ambivalente, como resultado de un análisis que no solo predice las formas del nuevo orden, sino que trata de investigar la resistencia que realiza el orden existente.

Por otro lado, el concepto de “bloque histórico”, visto desde el punto de vista de su conexión con los conceptos de ideología y hegemonía, describe la capacidad de un “sistema social” (Adamson, 1980) de conformarse y orgánicamente desarrollarse, evaluando ambas dimensiones por su estructura compleja —que, desde la perspectiva de Gramsci, está incrustada con una “sucesión robusta de trincheras y casamatas”— y por su duración. Gramsci toma el concepto de Georges Sorel y lo utiliza para describir el resultado exitoso del intento hegemónico de conquistar el terreno ideológico. Esta acción establece (y continúa estableciendo) un nuevo terreno ideológico en el que una articulación de fuerzas específicas define los movimientos de la sociedad.

El bloque histórico nunca se establece en forma definitiva, y no siempre tiene la capacidad de incluir —ya sea por medio de la coerción o del consentimiento— todas las fuerzas sociales expresadas en la sociedad. Esta dinámica constituye, al mismo tiempo, el punto fuerte del concepto, que se deriva de

un elemento específico del bloque histórico; esto es, el carácter orgánico de las relaciones dentro del bloque. Por lo tanto, Gramsci concibe las relaciones sociales como procesos siempre orgánicos, y su carácter opuesto (lo no-orgánico) es solamente el resultado de la crisis de una unidad orgánica, o de la imposibilidad de crear una segunda unidad orgánica (1971, p. 204).

Por consiguiente, Gramsci parece defender un modelo de desarrollo histórico basado en la coexistencia de momentos de desintegración y de recomposición orgánica, que durante las dos fases —la fase revolucionaria (durante una “crisis orgánica”) y la fase ético-política (“el momento de la hegemonía”)— deben aparecer en el mismo momento; es decir, si un sistema de poderes está siendo amenazado. El nuevo orden podría solamente ser el resultado de la suma de la desintegración objetiva de la sociedad en crisis, como en el caso de un conflicto militar, y de la condición subjetiva de la organización sistemática de una estructura social nueva y de un orden apoyado por un bloque histórico nuevo capaz de reensamblar orgánicamente las partes.

Dentro de este problema, un componente central de la discusión sobre la ideología son las nociones de “sentido común” y de “folclor”, que Gramsci define en oposición a la noción de filosofía. Sin embargo, esta oposición difiere en los dos casos. Si bien existe una diferencia fundamental entre folclor y filosofía en relación con la rigidez del primero comparado con la dinámica de la segunda, la diferencia entre sentido común y filosofía no está relacionada con su constitución teórica, sino con su carácter coherente y sistemático respectivo:

Cada estrato social tiene su propio “sentido común”, que es en definitiva la concepción más extendida de la vida y de la moral. Cada corriente filosófica deja una sedimentación de ‘sentido común’: este es el documento de su realidad histórica. El sentido común no es algo rígido y estático; más bien, cambia conti-

nuamente, enriquecido por las nociones científicas y por las opiniones filosóficas que han ingresado al uso común. ‘Sentido común’ es el folclor de la ‘filosofía’, y se encuentra a medio camino entre el ‘folclor’ real (esto es, como es entendido) y la filosofía, la ciencia, la economía de los expertos. El ‘sentido común’ crea el folclor del futuro, que es más o menos una fase rígida de un cierto tiempo y lugar (2007, vol. 1, p. 173).

El sentido común es, por lo tanto, una entidad intermedia ubicada entre el folclor y la filosofía. Como entidad es cambiante, y cuando se “establece” crea el folclor en el verdadero sentido de la palabra, el cual se ha fortalecido y preserva cierta consistencia como parte remanente de una cierta manera de pensar que se ha cristalizado con el tiempo. Por consiguiente, el folclor tiene un valor negativo, casi reaccionario, que tendría que ser históricamente analizado como un signo de una dominación previa en el ámbito del pensamiento (1985, pp. 188-189). El sentido común, por otra parte, puede contener elementos progresivos en la medida en que sea una expresión flexible de las contradicciones reales, una expresión de las clases emergentes. Por lo tanto, si bien el folclor debe ser rechazado y criticado en el terreno ideológico, el sentido común tiene que considerarse la “materia prima” de una nueva concepción del mundo, pues también contiene las semillas del nuevo “sistema de ideas” que se encuentran conectadas con las clases emergentes.

Sin embargo, el sentido común también contiene elementos de concepciones pasadas, principalmente derivadas de la “religión”, que, contextualizado, es otro elemento que Gramsci identifica como característica de la ideología de las clases populares: “No solamente por la religión que fue dominante en un tiempo determinado, sino también de anteriores religiones, movimientos populares heréticos, conceptos científicos del pasado (2007, vol. 3, pp. 333). La “ciencia”, por lo tanto, se convierte en un antídoto para estos

elementos religiosos, representando así “la ideología arraigada más extensa y profunda” (2007, vol. 2, p. 189). La ciencia es el último elemento que Gramsci introduce en su apertura semántica sobre el concepto de ideología. Pero se trata de una ciencia que no debe ser comprendida como “conocimiento objetivo”, como la fundación filosófica de la filosofía de la praxis, como Bukharin pareció entenderlo. Considerar la ciencia como “la concepción del mundo *par excellence*, que levanta el velo formado por la ilusión ideológica” (1971, pp. 438-439), revela un doble malentendido. Por un lado, en relación con la presunción de trasladar mecánicamente el método científico propio de las ciencias naturales al campo de los fenómenos sociales:

Ya que ‘aparece’ por una extraña inversión de perspectivas que las ciencias naturales nos proporcionan la capacidad de anticipar la evolución de los procesos naturales, la metodología histórica se concibe ‘científicamente’ solo si, y en la medida en que, permite ‘abstractamente’ anticipar el futuro de la sociedad. Por eso, la búsqueda de las causas esenciales, ciertamente por la ‘primera causa’, por la ‘causa de las causas’. Pero las *Tesis sobre Feuerbach* ya han criticado por adelantado esta concepción simplista. En realidad, uno puede anticipar ‘científicamente’ solo la lucha, pero no los momentos concretos de la lucha, que no pueden sino ser el resultado de fuerzas opuestas en movimiento continuo” (1971, p. 437).

Por otro lado, la equivocación con respecto a la constitución teórica de la ciencia debe ser debidamente interpretada con el fin de relativizar la noción “pura” de objetividad que el positivismo ha contribuido a establecer como la “armadura” que protege a la ciencia (1971, pp. 438-439). Al describir los méritos de la ciencia en desafiar las posiciones más arcaicas, supersticiosas adoptadas por el sentido común y el folclor, Gramsci describe una noción “espuria” de objetividad que debe ser también una característica de la ciencia o, más bien, una noción relativa de objetividad en la que “relativa” pretende

referirse a la gente que crea, usa y falsifica la misma ciencia.

Por consiguiente, uno establece lo que es común para todos, lo que todos pueden controlar de la misma manera, uno independientemente del otro, en la medida en que cada uno ha observado en igual grado las condiciones técnicas de comprobación. ‘Objetividad’ significa esto y solamente esto, lo que uno afirma que es objetivo, de ser una realidad objetiva, la realidad que es comprobada por todos, que es independiente del punto de vista de un simple individuo o grupo. Pero, básicamente, esta también es una concepción particular del mundo, una ideología (1995, p. 29).

En este sentido, Gramsci considera, de manera sorpresiva, el impacto filosófico de la revolución que la física experimentó en el siglo XX, la cual radicalmente alteró el estatus de las ciencias exactas durante los mismos años que Gramsci estuvo encarcelado. Esta revolución, a la que Gramsci le dio seguimiento desde sus inicios en prisión, fue principalmente cuestionar la clara distinción que la física clásica había establecido entre sujeto y objeto y el movimiento que toma hacia una perspectiva probabilística de la realidad influenciada por la observación (1971, p. 446). Las reflexiones sobre las ciencias naturales contenidas en los *Cuadernos* podrían, por lo tanto, considerarse como parte de una crítica dual a los argumentos de Bukharin y al positivismo ingenuo que transforma la ciencia en un tótem objetivo; y de las simplistas transposiciones idealistas de las teorías científicas que trivializan el conocimiento nuevo al traducirlo en una forma extrema de subjetivismo (1995, pp. 286-287).

De este modo, la ciencia, dado su “objetivo correspondiente a su carácter históricamente subjetivo”, es parte de la ideología, siendo como es “la unión del hecho objetivo con una hipótesis o sistema de hipótesis que va más allá del simple hecho objetivo” (2007, vol. 2, p. 242). Sin embargo, viene a ser el resultado de su mismo carácter como

“una categoría histórica”, en lugar de considerarla como componente de las bases filosóficas del materialismo histórico y que “puede ser aceptada por la filosofía de la praxis” (1995, pp. 291-292). De esta manera, la ciencia contribuye a desafiar el sentido común y la religión a través de principios que son falsificables —uno puede decir en este punto “contractual”— así, compartiendo lo que Gramsci visualiza como uno de los principios subyacentes de la filosofía de la praxis; es decir, “lo absolutamente terrenal del pensamiento” (1971, p. 465) que define el tipo de objetividad de la que son portadoras tanto la ciencia como la filosofía de la praxis. “La ciencia en su totalidad está obligada a las necesidades, a la vida, a la actividad de la humanidad. Sin la actividad humana que crea todo, incluso los valores científicos, ¿qué sería la ‘objetividad’?” (1995, p. 292).

Asimismo, como ciencia, la filosofía de la praxis debe adoptar una forma de política que transmita una conducta que se mantenga fiel a esa filosofía. En este nivel de análisis, por otro lado, la religión —especialmente el protestantismo— representa un modelo que tiene que ser integrado a una nueva concepción del mundo que, al mismo tiempo, busque imponerse en la práctica. De acuerdo con Gramsci, el aspecto que la religión enfatiza es “ser la unidad de fe entre una concepción del mundo y una norma de conducta correspondiente” (1971, p. 326), un problema que, en términos sencillos, se mantiene crucial para cualquier filosofía que desee producir una transformación histórica. En relación con este tema, Gramsci se pregunta lo siguiente: “¿Por qué llamar a esta unidad de fe ‘religión’ y no ‘ideología’, o incluso, francamente, ‘política’?” (1971, p. 326). A estas alturas, se conoce que Gramsci había leído *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, de Max Weber (2001). Es claro que la observación que Gramsci hace acerca de la relación entre ideología, religión y política es una referencia al estudio sociológico de Weber y de cómo este contribuye al análisis no reduccionista de la religión. Esto es evidente por la evaluación que ofrece

de la reforma protestante, la cual —en su opinión— determinó en la filosofía de la praxis la necesidad de estimular una reforma intelectual y moral: “El materialismo histórico, en su dialéctica de cultura popular-cultura alta, es el punto culminante de este movimiento en su totalidad de reforma intelectual y moral. Esta corresponde a Reforma + Revolución francesa, universalidad = política” (2007, vol. 2, p. 142). Incluso desde esta última perspectiva, la ideología juega un papel fundamental en relación con los problemas centrales analizados por Gramsci en sus *Cuadernos*; es decir, en relación con las condiciones y posibilidades de una revolución, de la creación de un orden nuevo. En definitiva, se puede afirmar que la consistencia entre teoría y práctica, entre ética y conducta cotidiana, y entre la formación de un bloque histórico y el rompimiento de un bloque rival solo puede lograrse por medio de esta teoría de la ideología.

Consideraciones finales

Como conclusión, se puede sostener que en las últimas dos décadas y media de la vida nacional, tanto para quienes defienden el *statu quo* como para aquellos críticos que pretenden o realmente intentan cambiarlo, uno de los elementos retóricos más utilizados y que insistentemente se intenta instalar como idea fuerza en el debate público es el referente a la ideología. Partiendo de este hecho, en el recorrido conceptual sobre la noción de ideología, inspirado en las formulaciones teóricas de Antonio Gramsci, se ha tratado de evidenciar la complejidad del concepto y de los instrumentos analíticos que desarrolla el teórico italiano para comprender la realidad sociopolítica de las sociedades burguesas, esfuerzo intelectual que busca encontrar los medios interpretativos que las clases populares necesitan en su lucha para enfrentarlas y transformarlas.

En el caso de la formación social salvadoreña contemporánea, el objetivo de la utilización del término ideología, principalmente por parte de los grupos dominantes,

de sus instituciones de pensamiento y de sus portavoces, es presentarla como imposición autoritaria de “ideas” ajenas a una supuesta cultura nacional, además de seguir instalando la creencia de que cualquier acción que amenace con introducir cambios sustanciales al régimen económico-político y cultural imperante tiene una base “ideológica”. De igual manera, estos grupos tienen como propósito denigrar las reivindicaciones y las demandas de las clases subalternas nacionales, y tildan sus acciones o sus demandas como contrarias al “orden democrático” prevaleciente. Lo anterior se da en un marco en el que pretenden automarginarse imaginariamente de las ideologías, y les asignan una carga negativa, pues suponen sesgadamente estar sobre ellas. Los grupos dominantes y sus portavoces ideológicos interpretan como “ideológicas” todas aquellas posturas o ideas que no comparten o a las que se oponen, y tratan de deslegitimar cualquier crítica o acción sustancial que esté en contra del orden capitalista-dependiente en el país. Sin embargo, estos grupos, por otra parte, defienden y propalan las bondades del sistema a través del uso sistemático de construcciones ideológicas como “la economía de mercado (el capitalismo) es la única opción para el bienestar económico”, “la iniciativa privada (la empresa capitalista) debe ser defendida por todos”, “los programas sociales (no los subsidios a las empresas) son un gasto improductivo”, “el Estado de derecho (régimen jurídico burgués) es baluarte de la democracia” y otras formulaciones similares que son componentes esenciales de la narrativa hegemónica dominante.

Por su parte, la “izquierda institucional partidaria”, los grupos populares y sus organizaciones no han podido enfrentar en el terreno de las ideas y del debate público la hegemonía que ejercen los grupos dominantes, y se limitan en la mayoría de los casos a tomar una posición defensiva o a continuar jugando el papel de subalternos. Por múltiples factores, las clases subalternas nacionales no han podido articular una contranarrativa que pueda desafiar o superar a la hegemónica

existente. Una muestra evidente es su participación reactiva y tímida en el debate de ideas, el cual está definido por los parámetros establecidos por la narrativa dominante y expresada principalmente en sus aparatos ideológicos. Esto resulta todavía más lamentable en vista de que el “partido de izquierda” (que actualmente es parte del *establishment* político local) ha estado varios años al frente del Gobierno sin la posibilidad de utilizar los recursos a su disposición para avanzar (o dar algunos pasos) en un proyecto “societal” diferente; se ha visto prácticamente abandonado por su aceptación de convertirse en gestor efectivo y confiable del modelo dominante que ha orientado el capitalismo global en las últimas décadas. Esto ha implicado, entre otros aspectos, reproducir (con algunos matices propios) la narrativa ideológica propia de dicho proyecto.

Dentro de este panorama, la lectura y los comentarios de los textos de prisión de Gramsci en torno a la ideología han intentado fundamentar la importancia de tomar en cuenta su estudio y reflexión, principalmente desde una perspectiva crítica que ofrezca una visión alternativa desde la posición de las clases subalternas. Por consiguiente, este esfuerzo se vuelve un imperativo para quienes desean construir un orden nuevo; es decir, un nuevo orden hegemónico en el que la ideología de los protagonistas del cambio juegue un papel fundamental. Finalmente, para concluir esta discusión, resulta de especial importancia insistir en que los conceptos y preocupaciones de Gramsci se inspiran en la tradición marxista y materialista, aún más, en la mayoría de los casos el “carácter político” de sus escritos evidencia su naturaleza emancipadora y crítica. Visto desde una perspectiva del cambio y desde la participación de las clases populares, Gramsci reformula el vocabulario marxista de su tiempo, y un siglo después nos proporciona las herramientas conceptuales que pueden utilizarse para comprender nuestra realidad y, desde luego, para continuar en la búsqueda de su transformación.

Referencias bibliográficas

- Adamson, W. (1980). *Hegemony and Revolution: A Study of Gramsci's Political and Cultural Theory*. Berkeley: University of California Press.
- Althusser, L. (2014). *On the Reproduction of Capitalism. Ideology and Ideological State Apparatus*. Londres: Verso.
- Badiou, A. (1980). *Manifesto for Philosophy*. Nueva York: New York State University.
- Boothman, B. (2008). The Sources of Gramsci's Concept of Hegemony. *Rethinking Marxism*, 20(2).
- Bukharin, N. (1968). *Historical Materialism: A System of Sociology*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Crehan, K. (2016). *Gramsci's Common Sense: Inequality and Its Narratives*. Durham: Duke University Press.
- Eagleton, T. (1991). *Ideology: An Introduction*. Londres: Verso.
- Freedden, M. (2003). *Ideology. A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press.
- Gramsci, A. (1971). *Selections from Prison Notebooks* (edición y traducción de Q. Hoare y G. Nowell-Smith). Londres: Lawrence and Wishart.
- Gramsci, A. (1985). *Selections from Cultural Writings* (edición de D. Forgacs y G. Nowells). Londres: Lawrence and Wishart.
- Gramsci, A. (1994). *Pre-Prison Writings* (edición y traducción de V. Cox). Cambridge: Cambridge University Press.
- Gramsci, A. (1995). *Further Selections from the Prison Notebooks* (edición y traducción de D. Boothman). Londres: Lawrence and Wishart.
- Gramsci, A. (2007). *Prison Notebooks: Vols. 1, 2, 3* (edición traducción de J. A. Buttigieg). Nueva York: Columbia University Press.
- Kennedy, E. (1979). Ideology from Tracy to Marx. *Journal of the History of Ideas*, 3.
- Lenin, V. I. (1987). *Essential Works of Lenin*. Nueva York: Dover Publications.
- Mannheim, K. (1998). *Ideology and Utopia. An Introduction to Sociology of Knowledge*. Londres: Routledge and Kegan Paul.
- Marx, K. and Engels, F. (1998). *The German Ideology: Including Thesis on Feuerbach*. Nueva York: Prometheus Books.
- Rossi-Landi, F. (1990). *Marxism and Ideology*. Oxford: Clarendon Press.
- Weber, M. (2001). *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. Londres: Routledge.