

Acerca de la ideología. Desarrollo histórico del concepto

Por Graciela Cousinet

Resumen

Pocos objetos hay en las Ciencias Sociales tan difíciles de precisar y abordar como la ideología. Alude a las relaciones entre conocimiento y realidad y nos sitúa en el campo de las representaciones que los hombres hacen de sí mismos y de sus relaciones con el mundo.

Los hombres, a medida que se construye su subjetividad, no observan, analizan o experimentan la realidad directamente sino que lo hacen a través de complejas mediaciones. Una parte importante de esas mediaciones está constituida por lo «ideológico». Para añadir un nuevo elemento problemático se considera que la ideología no es sólo el filtro a través del cual se conoce y se significa el mundo de lo real sino que también opera para producir su conservación o transformación. Con lo cual la separación clara entre objeto y sujeto tiende a hacerse más difusa.

Más allá de las dificultades que la evanescencia del objeto conlleva, su conceptualización es indispensable para completar el análisis de la realidad social y sus transformaciones.

Este artículo intenta hacer una síntesis del recorrido que la formulación del concepto ha seguido dentro del campo teórico marxista (que es donde se ha producido el debate más sustantivo), tomando como eje conductor las dos vertientes principales en que se ha dividido su definición (aunque no siempre de manera explícita o, incluso, advertida): la ideología como cosmovisión o como falsa conciencia.

Abstract

Few objects are there in Social Sciences as hard of analyze as «ideology». It refers to the relationships between knowledge and reality and places us in the field of the representations that human beings make of themselves and their relationships with the world.

Men, as long as their subjectiveness is constructed, do not observe, analyze or experience reality directly, but through complex mediations. An important part of them is «ideology». To add a new problematic element, it is considered that ideology is not only the filter through which we learn and give significance to reality, but also that it works to produce, either its conservation or its transformation. Which implies that the clear separation between object and subject tends to become lighter.

Beyond the difficulties that the evanescence of the object carries, its conceptualization is indispensable to complete any analysis of social reality and its changes.

This article intends to make a synthesis of the course that the formulation of the concept has followed within the boundaries of marxist theory (where the most substantive debate had taken place). The issue that will conduct the analysis is the two main currents into which the definition of ideology are divided: false conscience or cosmogony.

Introducción

La manera en que los hombres significan el mundo y su relación con otros hombres, llamada por algunas corrientes teóricas, ideología; constituye un componente siempre presente en las sociedades y contribuye a prever el comportamiento de grupos y clases frente a determinadas circunstancias.

Pocos objetos hay en las Ciencias Sociales tan difíciles de precisar y abordar como éste. Alude a las relaciones entre conocimiento y realidad, y nos sitúa en el campo de las representaciones que los hombres hacen de sí mismos y de sus relaciones con el mundo.

Los hombres, a medida que se construye su subjetividad; no observan, analizan o experimentan la realidad directamente sino que lo hacen a través de complejas mediaciones. Una parte importante de esas mediaciones está constituida por lo «ideológico». Para añadir un nuevo elemento problemático se considera que la ideología no es sólo el filtro a través del cual se conoce y se significa el mundo de lo real sino que también opera para producir su conservación o transformación. Con lo cual la separación clara entre objeto y sujeto tiende a hacerse más difusa.

«La primera convicción que adquiere quien se interna en los problemas del análisis de ideologías es que, en ese terreno, poco o nada puede considerarse razonablemente como adquirido. Y ello no sólo en lo referente a la solución sino también, y sobre todo, en lo referente al *planteo* mismo de esos problemas». (de Ipola, *Ideología y discurso populista*, 1983: 27).

Más allá de las dificultades que la evanescencia del objeto conlleva, su conceptualización es indispensable para completar el análisis de la realidad social y sus transformaciones.

Este artículo intenta hacer una síntesis del recorrido que la formulación del concepto ha seguido dentro del campo teórico marxista (que es donde se ha producido el debate más sustantivo), tomando como eje conductor las dos vertientes principales en que se ha dividido su definición (aunque no siempre de manera explícita o, incluso, advertida): la ideología como cosmovisión o como falsa conciencia.

Los orígenes del concepto de ideología: la lucha moderna contra los prejuicios

Este viaje tiene un punto de partida. Es a partir de los inicios de la construcción de la ciencia occidental moderna que comienza a reflexionarse acerca de los obstáculos que dificultan el acceso al conocimiento verdadero. Dado que esta etapa se percibía como un corte epocal rotundo, para los pensadores del período éstos eran, fundamentalmente, los prejuicios heredados del pensamiento religioso y la tradición medievales.

El primero en expresar estas ideas es Francis Bacon, padre del empirismo inglés, quien considera a las ciencias naturales como la verdadera ciencia y denota la reacción contra el abuso de la deducción escolástica de la época feudal. Su teoría de los *idola* constituye la primera sistematización de las *nociones falsas que han invadido la humana inteligencia* y que impiden o dificultan alcanzar la verdad. Estas nociones no son innatas ni inconscientes sino que han sido impuestas y permanecen, exclusivamente, debido a la tradición, la credulidad y la negligencia. (Bacon, F. «Novum Organum», 1609; cit. en: Cassigoli, A. y Villagran, C. *La ideología en los textos*, T.I, 1982: 31).

Aunque el término ideología todavía no se había acuñado, en este pensamiento ya se hallan contenidos varios elementos de una de las nociones de ideología: la que se refiere a ésta como «falsa conciencia».

El término ideología es producto de la Revolución Francesa. Será Destutt de Tracy (1754–1836) quien invente la palabra. En 1801 publica *Elementos de Ideología*, acuñando desde entonces el término y designando con él una nueva ciencia: la de las ideas, que para él tiene la exactitud de las ciencias naturales. Destutt pasó a la historia por ser el jefe de los renovadores universitarios que se enfrentaron a Napoleón: los llamados «ideólogos». Su obra tiene una impronta política indiscutible; la consideraba un instrumento para educar a la juventud. La ciencia de la ideología debía constituir la base para la vida política y económica de la Francia revolucionaria.

La fe de los «ideólogos» en la razón era un peligro para la Francia de la Restauración, conservadora y católica, razón por la cual el término adquirió una connotación peyorativa en boca del conservadurismo bonapartista.

Algunos de los elementos conceptuales presentes en estos primeros intentos por estudiar la ideología subsistirán en la noción marxista de ideología, aunque articulados en una nueva concepción del mundo, la historia y las relaciones entre las representaciones sociales y la realidad social.

El materialismo histórico: la determinación social de las ideas

En la obra de Marx y Engels, el problema de la ideología se presenta como una realidad compleja. Ya en *La Ideología Alemana* se desprenden algunos postulados claves: la historia no es resultado de la lucha entre ideas sino de las condiciones materiales de existencia y son éstas las que determinan las formas de conciencia social. En ese sentido, la ideología no tiene historia propia, la suya es la historia de las formaciones sociales concretas en las cuales esas ideas se produjeron. Dice Marx: «la conciencia, por lo tanto, es ya de antemano un producto social, y lo seguirá siendo mientras existan seres humanos. (Sin embargo, en las sociedades divididas en clases, las ideas de la clase dominante son las ideas dominantes en cada época)». (Marx, K.: *La Ideología Alemana*, 1973: 25).

El problema de la ideología se explica, entonces, a partir de las relaciones de producción, de las relaciones contradictorias entre proletarios y burgueses, entre trabajadores manuales e intelectuales y entre la ciudad y el campo.

Pero, a partir de este postulado central, coexisten en la obra de Marx distintas versiones de lo que entiende por ideología. Por un lado, en *sentido amplio* el término ideología designaría la conciencia de una sociedad, parte fundamental de la *superestructura*, aunque su explicación se encuentra en la *base material o infraestructura*, siguiendo la metáfora marxiana del edificio social. Lo ideológico, por tanto, sería el *reflejo* en la cabeza de los hombres de esas condiciones materiales de existencia. Esta formulación es la que Marx desarrolla en su Prólogo a la *Contribución a la crítica de la economía política*, de 1859.

En *sentido estricto* (que predominará en la obra de Marx), serían ideológicas sólo las representaciones falsas que ocultan las relaciones que les han dado origen y cuyo fin es reproducir el modo de producción imperante. Por lo tanto, la ideología designa una región específica de las formas de conciencia social de una comunidad: la de las representaciones *falsas*.

Posteriormente, Engels aporta algunas otras precisiones sobre la problemática de la ideología. En primer lugar, y salvando al materialismo histórico de un nuevo

idealismo y de un posterior mecanicismo, aclara la relación dialéctica entre ideología (superestructura, en general) y base material: existe relativa independencia de los fenómenos superestructurales en tanto éstos suponen una dinámica propia pero, determinada en última instancia, por el movimiento económico. La ideología repercute, a su vez, sobre la base económica y puede modificarla dentro de ciertos límites. Escribe a H. Starkenburg: «El desarrollo político, jurídico, filosófico, literario, artístico, etc., descansa en el desarrollo económico. Pero todos ellos repercuten también, los unos sobre los otros y sobre su base económica». (Engels, F. *Obras escogidas*, 1968: 507).

Y, precisando aún más cómo se entiende la causalidad o determinación de las condiciones materiales sobre los fenómenos superestructurales en general, agrega: «El materialismo histórico comprende la relación base/superestructura como juego de acciones y reacciones; es decir, como movimiento dialéctico que supone a la primera no como pura causa, ni a la segunda como puro efecto». (Op. cit.: 508).

Podemos decir, entonces, que la concepción predominante, tanto en Marx como en Engels, de la ideología es negativa, en cuanto oculta las relaciones reales que operan en la sociedad y, de ese modo, sirve a su conservación. En la sociedad capitalista, el proletariado vive inmerso en la ideología dominante. La comprensión de esa relación de explotación y el reconocimiento del papel histórico de la clase obrera, es lo que Marx ha designado como *conciencia de clase*. Si la ideología existe es porque hay dominación de clase. Por lo tanto, la sociedad comunista estaría exenta de ella.

A partir de Marx el concepto de ideología adquiere su contenido básico: el carácter social e histórico de su proceso de constitución. El término mismo está tan teñido de la impronta marxiana que casi ha quedado reducido su uso al campo de análisis marxista o ha sido objeto sólo de crítica por parte de aquellos que no concuerdan con este modelo teórico. Es dentro del marxismo adonde el debate intelectual sobre este tema ha seguido una trayectoria claramente rastreable. Por eso es que, a pesar de reconocer que existen desarrollos parciales en otros contextos, analizaremos el proceso de construcción de este concepto dentro del materialismo histórico.

El marxismo – leninismo: la ideología como reflejo

El problema de la ideología y, en general, del análisis de los fenómenos superestructurales, no será objeto de mucho interés para los teóricos revisionistas del materialismo histórico, sino hasta 1920. El énfasis dado por la II Internacional a las relaciones estructurales tenía que ver con la creencia en la inexorabilidad del socialismo. La salida a la crisis que se expresa en la Primera Guerra Mundial, no era otra, para estos teóricos, que el socialismo. Frente a ello, se subestimó el problema de la conciencia de clase, la cual se engendraría mecánicamente con las transformaciones estructurales inminentes.

Lenin, y posteriormente Gramsci y Luckács, advertirán sobre este reduccionismo, aportando distintas perspectivas al problema de la conciencia y de la ideología. También Bujarín, durante la Rusia estalinista, elaborará nuevas precisiones a la problemática.

En las obras de Lenin, encontramos dos acepciones del término ideología:

- Ideología en sentido amplio, que son todas las formas de conocimiento social de los hombres, sus ideas filosóficas, religiosas, políticas, jurídicas, etc.
- Ideología en sentido valorativo: en toda sociedad de clases, cada clase es portadora de su propia ideología, la cual es reflejo de su ser social y de sus intereses de clase. En la sociedad capitalista existirían, por lo tanto, la ideología revolucionaria del proletariado y la ideología reaccionaria de la burguesía.

La actividad política de Lenin va a orientarse a refutar la idea, sostenida por los críticos revisionistas de Marx, de que el desarrollo económico del capitalismo y la lucha de clases, además de crear las condiciones futuras de producción socialistas, engendrarían por sí solos la conciencia socialista.

A esto responde Lenin en *¿Qué hacer?* que la clase obrera produce en el transcurso de su lucha económica, visiones y concepciones del mundo, de la historia y de la sociedad que son sólo fragmentarias. Esta postura supone criticar el espontaneísmo y sostener que la conciencia socialista debe ser construida políticamente a través de la mediación del partido revolucionario.

Para Lenin, a cada clase social le corresponde una determinada ideología. Sin embargo, la ideología socialista, la de la clase obrera revolucionaria, no está *dada*,

sino que es algo a cuya construcción debe contribuir la vanguardia revolucionaria. Esa ideología socialista es la «concepción del mundo íntegra, intransigente con toda superstición... que aporta la «doctrina de Marx». (Lenin; V.: «¿Qué hacer?», Obras escogidas, 1965:150).

En él, el concepto de ideología pierde el carácter negativo que predominaba en la obra de Marx y adquiere la posibilidad de ser un instrumento eficaz en la lucha revolucionaria.

Otro teórico de la época que trató de precisar el concepto de ideología en el marxismo es Bujarin. Su pensamiento es criticado por Lukács y Gramsci, quienes lo acusarán de «mecanicista». En su obra aparece el significado en *sentido amplio* que encontramos en los textos de Lenin. Conceptualmente, para el autor, «el término ideología social significará para nosotros el sistema de ideas, sentimientos y reglas de conducta e incluirá en consecuencia, fenómenos tales como el contenido de las ciencias (si bien no un telescopio, ni el personal de un laboratorio químico), y del arte, la totalidad de normas, costumbres, reglas morales, etc.» (Bujarin, N.: *Teoría del materialismo histórico*, 1977: 212).

Sin embargo, cada clase social posee una ideología típica. Justamente, intentará precisar en qué consiste cada una de ellas y cuáles son sus procesos de constitución. Afirma que la psicología y la ideología de clase no siempre coinciden con los intereses de clase, pero que ambas están condicionadas por la situación económica de la clase.

Al proletariado corresponde la ideología del comunismo revolucionario, el campesinado se caracteriza por el apego a la propiedad y el lumpen proletariado por un anarquismo vacilante, incapaz de construir lo nuevo, aunque sí de destruir lo viejo.

El proletariado demuestra: «odio contra el capital y el estado capitalista, espíritu revolucionario, hábito de la acción organizada, una psicología de camaradas, una actitud productiva y constructora de las cosas, desprecio a lo tradicional, posición negativa con respecto a la sacrosanta «propiedad privada». (op.cit.: 290).

A su vez, la ideología de las clases intermedias se explica por esta posición. Por lo tanto, la pequeña burguesía y el campesinado «vacilan» constantemente entre el proletariado y la burguesía porque «dos almas moran en su pecho».

Bujarin completa, con este intento de describir la ideología que corresponde a cada clase, un enfoque que luego será calificado, y duramente criticado, por Mouffe y Laclau como «reduccionismo de clase».

El marxismo disidente: Lukács, Korsch y Gramsci contra el mecanicismo economicista

Sin embargo, por la misma época, otros pensadores intentarán dar forma a una concepción más flexible y menos mecanicista de ideología. En esta línea ubicamos a Lukács, Korsch y Gramsci.

Estos teóricos van a oponerse radicalmente a la postura prevaleciente en la II Internacional, ya mencionada, y que consistía en concebir el desarrollo histórico como una serie de etapas que se engendraban unas a otras sucesivamente y cuya conclusión era, ineluctablemente, el socialismo. Esta concepción, en lo que hace al tema que nos ocupa, dejaba de lado el papel del sujeto y su actividad consciente como elementos transformadores de la realidad social.

Los hechos históricos habían lanzado por la borda los análisis según los cuales Rusia debía marchar de acuerdo a una sucesión de etapas inexorables. Gramsci escribirá a propósito de esos acontecimientos «La revolución contra «El Capital» y luego, en sus «Cuadernos de la Cárcel» planteará que «. . . la existencia de condiciones objetivas, de posibilidades de liberación, no es suficiente; es necesario «conocerlas» y conocer la manera de utilizarlas. Y querer utilizarlas. En este sentido el hombre es voluntad concreta, vale decir, la aplicación efectiva de la voluntad abstracta o del impulso vital hacia los medios concretos a través de los cuales se realizará esa voluntad». (Gramsci, A. *La revolución contra El Capital*, 1974: 34).

Dentro del panorama teórico de la época estos autores se destacan por su posición crítica que es lo que nos permite considerarlos como un conjunto. Sin embargo, más allá de esta postura inicial compartida, Lukács y Korsch tienen un enfoque neohegeliano común, pero Gramsci desarrolla un modelo explicativo que se aparta de manera original de todo lo anterior, por lo que lo desarrollaremos en un apartado especial.

Los dos primeros están preocupados por problemáticas de tipo fundamentalmente filosófico, mientras que Gramsci tiene un interés claramente político. Para Lukács y Korsch, lo importante era analizar la relación entre ser y conciencia, es decir, entre objeto y sujeto. Ambos se niegan a aceptar la separación

tajante entre esos términos, lo que implicaba que el pensamiento o la conciencia debían ser entendidos como reflejos de la base material o económica. En cambio, postularán la unidad dialéctica entre ellos, concibiendo a la práctica como la forma que asume esta unión.

En su crítica a los teóricos marxistas de la época, Korsch contrapone una concepción no refleja de la ideología. «La mayoría de los teóricos marxistas (. . .) en vez de concebir junto a la vida social y política, la vida espiritual, y junto al ser y devenir sociales, en el sentido más amplio de la palabra, la conciencia social en sus diferentes manifestaciones, como elemento integrante de la realidad social total; en vez de esto, se caracteriza la conciencia de modo totalmente abstracto y, en el fondo, metafísico – dualista, como el reflejo de un proceso evolutivo material que, en definitiva, es lo único que se considera real.» (Korsch, K.: *Marxismo y filosofía*, 1977: 55).

Para estos pensadores, la conciencia no es algo pasivo sino que interviene como factor decisivo en la transformación histórica. «. . . el proletariado, y sólo el proletariado, tiene en la recta comprensión de la esencia de la sociedad un factor de fuerza de primerísima fila e, incluso, redondamente el arma de la decisión» (Luckacs, G.: *Historia y conciencia de clase*, 1969: 74). Este pensamiento abre el camino para la constitución de un área de estudio relativamente autónoma para el análisis de los aspectos simbólicos, culturales e ideológicos de una sociedad.

Los teóricos de la Escuela de Frankfurt: el papel de la ideología en el capitalismo avanzado

Dentro de los que rechazan el análisis unilineal de la relación entre infraestructura e ideología se encuentran los pensadores agrupados en lo que se ha llamado la Escuela de Frankfurt. Sus contribuciones más importantes se refieren al estudio del papel de la ideología en las sociedades capitalistas avanzadas.

El concepto de ideología que utilizan se acerca mucho al de falsa conciencia, aunque con complejizaciones de esta idea que los apartan de un enfoque simplista y mecánico. La ideología en Adorno y en Horkheimer asume las características de pensamiento degradado, constituido por modelos de comportamiento determinados por el autoritarismo de la sociedad capitalista actual.

Para Adorno, la ideología nace como el fundamento de la división del trabajo a fin de presentar ciertas cosas como naturales, inmutables y más allá de la realidad

concreta y palpable de los hombres. Pero, el significado de ideología sólo puede entenderse si se reconoce el movimiento histórico de este concepto que es, al mismo tiempo, desarrollo histórico de la cosa: Si no en la esencia, por lo menos la función del concepto de ideología se fue modificando históricamente, afirma.

Señala, también, que las condiciones generales de la constitución de una falsa conciencia son puestas de relieve a comienzos de la moderna sociedad burguesa, entre fines del siglo XVI y principios del siglo XVII. Su intención es esbozar la transformación estructural y los cambios de las funciones históricas de la ideología y del concepto de ideología. Esto lo realiza a través del análisis de la relación entre ideología y espíritu burgués. Considera que todos los elementos conceptuales que provienen de la prehistoria del concepto de ideología pertenecen a un mundo en el cual no existía todavía una sociedad industrial desarrollada y casi no se ponía en duda que la libertad sería obtenida realmente con la realización de la igualdad civil formal.

La esencia misma de la ideología (entrelazamiento inseparable de verdad y contraverdad) es burguesa, es decir, pertenece a una sociedad donde ya se ha desarrollado una economía urbana de mercado. La ideología es, en efecto, justificación. Presupone la experiencia de una condición social que se ha vuelto problemática pero que debe ser defendida. Es por eso que cuando rigen las relaciones de poder simples e inmediatas, no existe ideología en sentido estricto.

Entre las motivaciones que llevaron a Adorno a estudiar el tema de las ideologías está, por un lado, averiguar qué efectos querían producir en los hombres por debajo de las declaraciones oficiales y, por otro, estudiar por qué y cómo la sociedad moderna produce hombres capaces de reaccionar ante estos estímulos. Lo importante para él va a ser el desarrollo que ha conducido a tales transformaciones históricas de las ideologías, no el contenido y el contexto en los cuales se expresa el resultado ideológico.

Adorno considera imprescindible un análisis crítico ideológico de los medios de comunicación de masas ya que éstos ejercen una violencia inconcebible sobre los hombres y cualquier cosa que se manifieste en desacuerdo es objeto de censura. El mecanismo del pensamiento dominante consiste, gracias a un perfecto seudorealismo, en impedir el desenmascaramiento del producto ofrecido en su calidad de objeto premeditado para los fines de control social, bajo la apariencia de una imagen continuamente exacta de la realidad empírica. La tendencia

inmanente a la ideología de la cultura de masas, podría ser representada en la parodia del derecho a «convértete en lo que eres» como justificación de la situación ya existente. Los hombres se adecuan a esta mentira pero, al mismo tiempo, ven a través de su velo. La ideología ya no es una causa sino la imagen misma amenazadora del mundo.

En esta síntesis del pensamiento de Adorno puede observarse que la ideología, como mecanismo de legitimación del orden establecido, no actúa simplemente ocultando la realidad, sino que desarrolla dispositivos de gran complejidad cuyo estudio es indispensable desde el pensamiento crítico para contribuir a los procesos de liberación.

Marcuse, otro representante destacado de la Escuela de Frankfurt, avanza aún más en describir los sofisticados dispositivos utilizados para conformar una ideología propia de las sociedades capitalistas desarrolladas. En este sentido, señala que los derechos y las libertades que fueron vitales en los orígenes de la sociedad industrial se debilitan dentro de la etapa actual. La libertad de pensamiento, de palabra y de conciencia eran (tanto como la libertad de empresa) esencialmente ideas críticas, destinadas a reemplazar una cultura material e intelectual anticuada por otra más productiva y racional. En cambio, la sociedad industrial contemporánea tiende a ser totalitaria porque posee una coordinación técnico-económica que opera a través de la manipulación de las necesidades transformándolas en intereses creados artificialmente.

Según Marcuse, uno de los aspectos más perturbadores de la civilización industrial es el carácter racional de su irracionalidad. Es decir que su productividad y eficiencia, su capacidad de incrementar y difundir las comodidades, de convertir lo superfluo en necesidad y la destrucción en construcción, el grado en que esta civilización transforma el mundo de los objetos en extensión de la mente y el cuerpo del hombre, hace dudosa hasta la noción misma de alienación. Ya que la gente se reconoce en sus mercancías, encuentra su alma en el automóvil, en su casa, en su equipo de cocina. Esta situación es caracterizada como la «absorción de la ideología por la realidad». Sin embargo, afirma, esto no significa el «fin de la ideología». Por el contrario, la cultura industrial avanzada es más ideológica que su predecesora por el hecho de que la ideología se encuentra hoy en el propio proceso de producción.

En definitiva, se plantea aquí que los productos adoctrinan y manipulan y,

con esto, promueven una falsa conciencia inmune a su falsedad. De esta manera surge el modelo de pensamiento y conducta unidimensional en el que ideas, aspiraciones y objetivos que trascienden, por su contenido, el universo establecido del discurso y la acción, son rechazados.

Incorporando al análisis elementos del psicoanálisis, Reich, otro miembro representativo de esta escuela, sostiene que el marxismo vulgar intenta rechazar como impregnados de «idealismo» conceptos tales como «impulso», «necesidad» o «proceso psicológico». Por el contrario, él sostiene que para que una ideología pueda actuar, no solamente debe tener como función reflejar el proceso económico, sino también enraizarlo en las estructuras psíquicas.

Las estructuras psíquicas van retrasándose poco a poco con relación a las condiciones sociales que las engendraron, las cuales evolucionan muy rápidamente entrando en conflicto con las formas ulteriores de vida. Es decir que las situaciones económica e ideológica de las masas no tienen por qué coincidir e, incluso, puede haber entre ellas una diferencia notable ya que la situación económica no se traslada inmediata y directamente a la conciencia política.

Si el trabajador no es ni francamente reaccionario ni francamente revolucionario, sino que se encuentra atraído por estas dos tendencias antagónicas, el descubrimiento de este antagonismo tendrá que desembocar necesariamente en una práctica que oponga a las fuerzas psíquicas conservadoras las fuerzas revolucionarias.

En definitiva, los teóricos de Frankfurt reforzaron la tendencia a realizar análisis no mecanicistas de la ideología y avanzaron respecto de sus predecesores en el estudio de las formas concretas en que los dispositivos ideológicos contribuyen a sostener la estructura de dominación; reconociendo, sin embargo, que éstos no son nunca definitivos sino que se encuentran en un proceso de transformación permanente.

El estructuralismo marxista: la ideología como productora de sujetos sujetos

La operación de unión entre marxismo y estructuralismo se realiza en Francia entre las décadas del sesenta y del setenta, hecho que marcará fuertemente el clima intelectual de la época. El representante más acabado de esta corriente teórica es Louis Althusser. Hasta ahora habíamos visto que aquellos que se

apartaban críticamente del concepto de ideología como reflejo eran claramente historicistas y/o hegelianos. Althusser, sin embargo, va a constituir su oposición teórica a aquel enfoque simplista desde una perspectiva distinta: el estructuralismo, que prioriza el análisis sincrónico de los elementos más permanentes de la sociedad; es decir, su estructura interna. En otro aspecto, Althusser es el referente más importante de una de las concepciones marxistas de la ideología: la que la considera un conocimiento deformado de la realidad o falsa conciencia. Parte de la idea de que toda formación social constituye una «totalidad orgánica» que comprende tres niveles: el económico, el político y el ideológico o formas de la conciencia social. El «nivel» ideológico representa una realidad objetiva, indispensable a la existencia de una formación social; es decir, independiente de la subjetividad de los individuos.

Señala que las representaciones de la ideología se refieren al mundo, a la naturaleza, a la sociedad y a las relaciones que los hombres establecen con la naturaleza, con los otros hombres y con sus propias prácticas. Sin embargo, advierte que estas representaciones no son conocimientos verdaderos del mundo que representan. El conjunto de estas representaciones es un sistema orientado y falseado, regido por una falsa concepción del mundo. A partir de esto, indica que en la práctica real los hombres son efectivamente determinados por estructuras objetivas, su práctica los convence de la existencia de la realidad, les hace percibir ciertos efectos objetivos de la acción de esas estructuras, pero les disimula la esencia de éstas. Los hombres no pueden llegar por su simple práctica, al conocimiento verdadero de estas estructuras ni, por consiguiente, de la realidad objetiva ni de la realidad política. Este conocimiento del mecanismo de las estructuras económica y política no puede ser sino el resultado de otra práctica distinta que, para Althusser, es la práctica científica.

Utilizando la metáfora elaborada por Marx de la sociedad como un edificio, Althusser le asigna a la ideología un lugar determinado: «para comprender su eficacia, es necesario situarla en la superestructura y darle una relativa autonomía con respecto al derecho y al Estado. Pero, al mismo tiempo, se introduce en todas las partes del edificio y constituye ese cemento que asegura el ajuste y la cohesión de los hombres en sus roles, sus funciones y sus relaciones sociales». (op.cit.:49).

La primera característica fundamental de la ideología es que ésta sólo es inteligible a través de su estructura. Comporta representaciones, imágenes y señales, pero esos elementos considerados aisladamente no constituyen la ideología. Es

su sistema, su modo de disponerse y combinarse lo que les da su sentido; es su estructura la que los determina.

Desde estas ideas Althusser construye su famosa definición de lo que es la ideología: «las condiciones reales de existencia dependen en última instancia de las relaciones de producción y de las relaciones que derivan de ellas, por lo que se puede afirmar que la ideología representa imaginariamente la relación de los individuos con las relaciones de producción (y sus derivadas) que los determinan.» (Althusser, L. *Ideología y aparatos ideológicos de Estado*, 1992: 26).

La función social de la ideología no es entendible más que sobre la base de la existencia de las clases sociales. Ya que la ideología está destinada a asegurar la cohesión de las relaciones de los hombres entre sí y de los hombres con sus tareas en la estructura general de explotación de clase. Tiende a asegurar la dominación de una clase sobre las otras y la explotación económica que le asegura su preeminencia, haciendo a los explotados aceptarla como fundada en la voluntad de Dios, en la «naturaleza» o en el deber «moral». Es útil también para los individuos de la clase dominante ya que les permite aceptar como «deseada por Dios» la dominación que ellos ejercen sobre los explotados. El engaño de la ideología tiene un doble uso: se ejerce sobre la conciencia de los explotados para hacerles aceptar como «natural» su condición de tales y actúa también sobre la conciencia de los miembros de la clase dominante para permitirles ejercer como «natural» su explotación y dominación.

La ideología es una representación de lo real pero necesariamente falseada. Su fin no es el de dar a los hombres el conocimiento objetivo del sistema social sino ofrecerles una representación mitificada para mantenerlos en su lugar. La opacidad de la estructura social hace necesariamente mítica la representación del mundo indispensable a la cohesión social. La ideología es, pues, en una sociedad de clases, deformante y mistificadora. En la ideología los hombres expresan, no su relación con sus condiciones de existencia, sino la manera en que viven su relación con sus condiciones de existencia: lo que supone, a la vez, una relación real y una relación «vívida» o imaginaria. La relación real estaría inevitablemente investida en la relación imaginaria.

Puede también dar lugar, en ciertas circunstancias, a la expresión de protesta de las clases explotadas contra su propia explotación debido a que está dividida en tendencias. Se observa, pues, la existencia de tendencias ideológicas diferentes,

que expresan las representaciones de las diferentes clases sociales. Es, en este sentido, que hablamos de ideología burguesa, ideología pequeño - burguesa o ideología proletaria. Pero, no debemos perder de vista que estas dos últimas son ideologías subordinadas. La presión de la burguesía es tal que la clase obrera misma no puede, por sus propios recursos, liberarse radicalmente de la ideología burguesa. Puede, en todo caso, expresar su protesta y sus esperanzas utilizando ciertos elementos de ideología burguesa, pero permanece prisionera de ésta. Para que la ideología obrera «espontánea» llegue a transformarse, es necesario que reciba de afuera el socorro de la ciencia.

Además, la ideología no flota en el aire sino que está inscrita en prácticas y se impone a través de los aparatos ideológicos de Estado (AIE) los que, a pesar de su diversidad, se encuentran unificados por su común funcionamiento mediante una única ideología: la dominante.

Althusser es el representante más acabado de la teoría de la ideología como sistema de representaciones deformantes. «Cabe aclarar que, en este caso, «deformante» no significa sólo «falso» o «erróneo». Una afirmación falsa o errónea puede muy bien ser el producto de un azar, de una equivocación fortuita: en el caso de la ideología, en cambio, la «falsificación», lejos de ser arbitraria, sería: a) sistemática, b) orientada y c) determinada.» (de Ipola, E., *ibid.* 1983: 29) Esta orientación sistemática estaría determinada por la necesidad de reproducción del modo de producción vigente por parte de las clases dominantes.

Pero, a pesar de estar enrolado en la concepción de la ideología como falsa conciencia, se opone al enfoque del «reflejo» entre súper e infraestructura y al del conocimiento como «visión». Propone, por el contrario, una problemática de la ideología como práctica productora de sujetos: «toda ideología tiene como función que la define constituir individuos concretos en sujetos». (Althusser, «La filosofía como arma de la revolución», 1974: 130).

Una vez admitido que la conciencia no es un dato originario o un fenómeno de reflejo de una situación objetiva se sigue que es necesario dotar a los agentes de la subjetividad necesaria para desempeñar los papeles que les están asignados en la estructura social mediante un complejo procedimiento en el que intervienen los AEI inculcando la ideología dominante.

Aunque Althusser intenta escapar de la concepción reduccionista de clase de

la ideología y atribuirle un nivel real de autonomía, queda atrapado en ella. «En efecto, si las ideologías son la expresión de intereses dados a nivel económico, consisten necesariamente en sistemas de representaciones opuestos compuestos de elementos cuyo carácter de clase es determinado de una vez por todas.» (Mouffe, Ch. *Hegemonía, política e ideología*, 1985: 129).

La consecuencia que se sigue de esta concepción es que las ideologías deben ser denunciadas, negadas y reemplazadas por una concepción científica de la realidad social. La insuficiencia de este planteo y los fracasos de las estrategias políticas orientadas por él, hicieron que las miradas se dirigieran hacia un autor que, si bien había escrito su obra varias décadas antes, las circunstancias políticas de su vida ocasionaron que su publicación completa se llevara a cabo alrededor de los años sesenta: Antonio Gramsci.

Antonio Gramsci: la ideología como el campo de lucha por la hegemonía

El concepto de hegemonía es clave para la comprensión del tipo mismo de unidad existente en toda formación social concreta. Este concepto surge en un contexto dominado por la experiencia, no sólo de la fragmentación, sino también de la indeterminación de las articulaciones entre distintas luchas y posiciones del sujeto.

El problema se inicia cuando aparecen las masas sociales en el terreno político, con una identidad popular distinta, más amplia que la de clase. Se observa en el marxismo ortodoxo (sobre todo en la II Internacional) una gran dificultad para dar cuenta de la pluralidad de los antagonismos, debido a que se rechaza el concepto de pueblo por ser amorfo e impreciso, poniendo énfasis sólo en la categoría de clase.

La concepción de hegemonía en Gramsci divide las aguas, ya que para él ésta va más allá de una alianza de clases. Un liderazgo intelectual y moral constituye una voluntad colectiva que, a través de la ideología, pasa a ser el cemento orgánico, unificador, de un bloque social histórico. La ideología para Gramsci es un todo orgánico y relacional, encarnado en aparatos e instituciones que suelda, en torno a ciertos principios articulatorios básicos, la unidad del bloque histórico. Para este autor los sujetos políticos no son «clases» sino voluntades colectivas complejas, y los elementos ideológicos articulados por la clase hegemónica no tienen una pertenencia de clase necesaria.

Vemos que esta teoría gramsciana acepta la complejidad social como condición misma de la lucha política, ya que ni el campo de la economía es un espacio autorregulado y sometido a leyes endógenas, ni hay un principio constitutivo de los agentes sociales que pueda fijarse en un último núcleo de clase, ni las posiciones de clase son la sede necesaria de intereses históricos.

Para Gramsci, los hombres siempre toman conciencia de sí mismos y de sus tareas en el terreno de determinada concepción del mundo: la ideología. «En cuanto históricamente necesarias (las ideologías) (. . .) organizan las masas humanas, forman el terreno en el cual los hombres se mueven, adquieren conciencia de su posición, luchan, etc.» (Gramsci, A. *Cuadernos de la Cárcel en Antología*, 1988:364).

Si bien la ideología de una sociedad es una sola, un campo de significatividad común que, a pesar de encontrarse en constante lucha, es lo que otorga coherencia y cohesión al conjunto; tiene diferentes niveles de elaboración.. Así, distingue grados cualitativos que corresponden a capas sociales determinadas: en la cúspide se encuentra la concepción del mundo más elaborada: la filosofía. En el nivel más bajo: el folklore. Entre estos dos extremos «el sentido común» y la religión.

Pero, y he aquí la diferencia con la visión reduccionista, esta cosmovisión común no es la ideología de la clase burguesa. Gramsci la concibe como un conjunto ideológico compuesto por elementos (ideas, creencias, tradiciones y hasta doctrinas elaboradas) cuyo carácter de clase no está predeterminado. No existe, tampoco, una relación de necesidad entre determinados elementos ideológicos y las clases u organizaciones que los sostienen. «No se considera lo suficiente el hecho de que muchos actos políticos se deben a necesidades internas de carácter organizativo, o sea, que están vinculados a la necesidad de dar coherencia a un partido, a un grupo, a una sociedad.» (op. cit.: 277).

El carácter de clase se lo da su particular articulación a un principio hegemónico, es decir, al interés de alguna de las clases fundamentales. «Así, para Gramsci, una clase hegemónica no es aquella que impuso su ideología de clase a los otros grupos sociales gracias al control que ejerce sobre los aparatos ideológicos de Estado, sino aquella que fue capaz, a través de la lucha ideológica, de articular a su principio hegemónico la mayoría de los elementos ideológicos importantes de una sociedad dada. Por ello, le ha sido posible crear una visión del mundo determinada y establecer una cierta definición de la realidad que es aceptada por

aquellos sobre los que ejerce su hegemonía.» (Mouffe, Ch. 1985: 130).

Los elementos ideológicos pueden, teóricamente, ser considerados preexistentes a su articulación al principio hegemónico burgués. Es, justamente esta articulación, la que los resignifica. La ideología es un conjunto en constante transformación cuyo carácter en un momento dado depende de la correlación de fuerzas existente a nivel ideológico entre las clases que luchan por la hegemonía. «La verdadera conexión entre filosofía superior y sentido común está asegurada en realidad por la política, que afirma la unidad ideológica del bloque histórico.» (Portelli, H. *Gramsci y el bloque histórico*, 1985: 20).

Gramsci no concibe la lucha ideológica como un enfrentamiento de concepciones del mundo predeterminadas y cuyo contenido y unidad estarían establecidos de manera definitiva. Su objetivo no es destruir la concepción del mundo opuesta, sino desarticularla, transformándola.

Cobra, para esta concepción, importancia la búsqueda empírica de los principales elementos ideológicos aceptados por los distintos segmentos que componen una sociedad en un momento histórico determinado. Porque, a partir de este análisis, se realiza la lucha por su apropiación y resignificación a través del procedimiento articulatorio.

El neogramscismo de Laclau y Mouffe: el carácter abierto de las identidades sociales

Estos autores parten de considerar el carácter abierto e incompleto de toda identidad social, lo que permite su articulación a diferentes formaciones histórico-discursivas.

En la totalidad discursiva articulada, en la que cada elemento ocupa una posición diferencial (los elementos han sido reducidos a momentos) toda identidad es relacional y la fijación de elementos en momentos, nunca es completa. «Debemos considerar la apertura de lo social como constitutiva, como esencia negativa de lo existente, y a los diversos órdenes sociales como intentos precarios y en última instancia fallidos de domesticar el campo de las diferencias». (Laclau, E. y Mouffe, Ch. *Hegemonía y estrategia socialista*, 1987: 108).

Los elementos ideológicos adquieren sentido en la medida en que están articulados discursivamente. Ahora bien, esta articulación es producto de la lucha

y el conflicto entre dos principios hegemónicos contrapuestos y, por lo tanto, inestable. Depende de la correlación de fuerzas entre ellos. Esto genera la imposibilidad de la fijación última del sentido.

También implica que tiene que haber fijaciones parciales, sino el flujo mismo de la diferencia sería imposible, Incluso para diferir tiene que haber un sentido, lo bueno se define en oposición a lo malo. El discurso tiene como objetivo, justamente, el intento de constituir un centro. Objetivo que nunca se logra completamente.

Los puntos discursivos privilegiados de esta fijación parcial son los puntos nodales. Concepto éste tomado de Lacan quien habla de ciertos significantes privilegiados que fijan el sentido de la cadena de significantes. Esto es lo que habilita la posibilidad misma del discurso ya que un discurso incapaz de dar lugar a ninguna fijación de sentido es el discurso del psicótico.

La práctica de articulación consiste, por lo tanto, en la construcción de puntos nodales que fijan parcialmente el sentido y el carácter parcial de esa fijación procede de la apertura de lo social resultante, a su vez, del constante desbordamiento de todo discurso por la infinitud del campo de la discursividad.

Las dos condiciones de una articulación hegemónica son: la presencia de fuerzas antagónicas y la inestabilidad de las fronteras que las separan. La existencia de antagonismos nos demuestra la imposibilidad de la sociedad de constituirse plenamente. El antagonismo como negación de cierto orden es simplemente el límite de dicho orden. El límite de lo social debe darse en el interior mismo de él, como algo que lo subvierte, es decir, como algo que destruye su aspiración a constituir una presencia plena.

Una formación hegemónica abarca también lo que se le opone, en la medida en que la fuerza opositora acepta el sistema de articulaciones básicas de dicha formación como aquello que ella niega, pero el lugar de negación es definido por los parámetros internos de la propia formación.

Cuanto más inestables sean las relaciones sociales, cuanto menos logrado sea un sistema definido de diferencias, tanto más proliferarán los puntos de antagonismos pero, a la vez, más carecerán éstos de una centralidad, de la posibilidad de establecer sobre la base de ellos, cadenas de equivalencias implicadas.

El espacio político propio de una hegemonía es el de pluralidad e indeterminación de lo social que se opone a un espacio político unificado en donde hay dos clases enfrentadas. Esto excluye la concentración de la conflictualidad social en agentes apriorísticamente privilegiados. La renuncia a la categoría de sujeto como entidad unitaria, transparente y suturada abre el camino al reconocimiento de los antagonismos constituidos a partir de diferentes posiciones del sujeto.

Como se desprende de este análisis, los autores llevan hasta el extremo dos de las concepciones gramscianas. Una, la que sostiene que los elementos ideológicos presentes en una sociedad determinada no tienen un carácter prefijado de clase, sino que ello depende de las configuraciones producidas por la lucha en el campo de las ideas. Y otra, la que considera que los sujetos políticos son complejos y exceden el marco de las clases sociales. Este pensamiento se muestra especialmente útil en las sociedades contemporáneas adonde las contradicciones son cada vez más numerosas y dan origen a sujetos que cortan transversalmente las clases: los movimientos sociales.

Göran Therborn: el cambio y relación entre las ideologías

La principal preocupación de este autor es analizar la función de la ideología en la organización, el mantenimiento y la transformación del poder en la sociedad.

El concepto de ideología por él utilizado será muy amplio. «Hace referencia a ese aspecto de la condición humana en la cual los seres humanos viven sus vidas como actores conscientes en un mundo que cada uno de ellos comprende en diverso grado. La ideología es el medio a través del cual operan esta conciencia y esta significatividad.» (Therborn, G. *La ideología del poder y el poder de la ideología*, 1987: 3).

La ideología somete y cualifica a los sujetos estableciendo:

- 1) lo que existe y lo que no existe, es decir quiénes somos. Adquirimos así un sentido de identidad y nos hacemos conscientes de lo que es verdadero y cierto.
- 2) lo que es bueno, correcto, justo y sus contrarios. Así se estructuran y normalizan nuestros deseos.
- 3) lo que es posible e imposible. Se configuran nuestras esperanzas, ambiciones y temores.

Therborn considera que el análisis científico de la ideología como objeto de estudio debe ocuparse de dos cuestiones fundamentales:

- la generación y cambio de las ideologías (constitución de nuevas formas de subjetividad)
- la configuración de las relaciones entre las ideologías existentes en una sociedad, que pueden ser de predominio, interdependencia o subordinación.

Las características fundamentales de la estructura de los sistemas ideológicos son las siguientes:

1. Las ideologías existen sólo en formaciones históricas, en grados históricos de importancia y modos históricos de articulación con otras ideologías.

2. Las ideologías funcionan en una matriz material de afirmaciones y sanciones y dicha matriz determina sus interrelaciones.

3. En las sociedades de clases todas las ideologías existen en formas históricas de articulación con diferentes clases e ideologías de clases.

4. La configuración de un conjunto dado de ideologías está sobredeterminada (en las sociedades de clase) por las relaciones de fuerza existentes entre las clases y por la lucha de clase.

5. La sobredeterminación de clase de una estructura ideológica significa que las diferentes clases seleccionan diferentes formas de ideologías que no son de clase y que las constelaciones de fuerza de las clases limitan las posibilidades de interrelación y cambio ideológicos.

6. Desde el punto de vista de las ciencias sociales y la historiografía, la generación de las ideologías en las sociedades humanas es siempre un proceso de cambio a partir de ideologías preexistentes.

7. El cambio ideológico y la generación de las ideologías dependen siempre de un cambio material no ideológico.

8. El universo ideológico no puede reducirse a las ideologías de clase, pero el conjunto ideológico de una sociedad de clases está estructurado con arreglo a éstas y el cambio ideológico está sobredeterminado por sus luchas.

9. Las ideologías de clase son más bien temas nucleares de discursos específicos de cada clase que varían enormemente en la forma y el grado de elaboración. Las ideologías de clase se desarrollan, elaboran, compiten, chocan y son afectadas de innumerables formas por otros discursos, incluidos los de otras clases.

10. Las ideologías funcionan con un cierto desorden. Hay, por esto, que contemplarlas como procesos sociales en curso. Las ideologías no son posesiones. Constituyen y reconstituyen nuestra identidad.

Una situación de crisis aguda aparece cuando se rompe la matriz de afirmaciones y sanciones que apuntala el régimen y la ideología dominante. Un proceso de movilización ideológica comprende el establecimiento de un orden del día para una masa de gente, la identificación del objetivo decisivo y la definición de lo que es posible y cómo podría lograrse. Las movilizaciones ideológicas, incluso las de clase tienen un fuerte componente existencial e implican la fusión y condensación de varios discursos en uno solo.

Síntesis

Hasta aquí hemos visto cómo el concepto de ideología recorre un largo proceso que se inicia, al comienzo de la modernidad, con la sospecha de que el conocimiento verdadero está obstaculizado por prejuicios heredados de épocas no regidas por la razón. Rápidamente se incorpora la idea de que éstos sirven para sostener el poder de los sectores dominantes: terratenientes e Iglesia.

Paralelamente se va desarrollando, también, una concepción algo apartada de la anterior, en la que la ideología, si bien es diferente al pensamiento científico, no constituye necesariamente un obstáculo para éste y para toda forma de transformación sino que, incluso, puede y debe constituir una herramienta de cambio en la medida en que los hombres viven inmersos en distintas formas ideológicas. La función de la ideología es mantener cohesionada una sociedad, por lo que excede el mero interés de clase.

Desde el materialismo histórico se incorpora a la teoría la noción de que las ideas son explicadas por la base material de las sociedades y no al revés. Si bien se reconoce el papel que aquéllas juegan en los procesos de conservación o cambio de las relaciones sociales.

Ya en el siglo XX se instala la crítica contra las concepciones mecanicistas de la ideología, que consideran que ésta deviene automáticamente de los intereses de clase y que, por lo tanto, el objetivo de la ciencia es establecer qué tipo de ideología paradigmática corresponde a cada una de ellas. Frente a esta postura se ubican los que enfatizan los aspectos dialécticos y se inclinan hacia enfoques teñidos de hegelianismo, sosteniendo el papel fundamental que cumple el sujeto en los procesos de cambio; y aquellos que proponen la necesidad de realizar estudios empíricos y analizar teóricamente los resultados; teniendo en cuenta, fundamentalmente, las determinaciones históricas de cada sociedad.

Sin embargo, a pesar de tanto texto escrito acerca del tema, hay acuerdo entre los científicos sociales en que el objeto ideología y su estudio está recién en sus fases iniciales debido a las dificultades que presenta su abordaje.

Bibliografía

- ADORNO, T. y HORKHEIMER M.: *La Ideología*, Proteo, Bs As, 1969.
- ALTHUSSER, L.: *Ideología y aparatos ideológicos de Estado*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1992.
- ALTHUSSER, L.: *La ideología*. En: *La Filosofía como arma de la revolución*, Buenos Aires, Cuadernos de Pasado y Presente 4, 1968.
- ALTHUSSER, L.: *La revolución teórica de Marx* Marxismo y Humanismo, México, Siglo XXI.
- ALTHUSSER, L. *La filosofía como arma de la revolución*, Cuadernos de Pasado y Presente, México, 1974.
- BUJARIN, N. : *Teoría del materialismo histórico*, Cuadernos de Pasado y Presente, Siglo XXI, México, 1977.
- CASSIGOLI, A y VILLAGRÁN, C.: *La ideología en los textos*, Tomos I, II y III, Marcha, México, 1982.
- GRAMSCI, A.: *Antología*, Siglo XXI, México, 1974.
- IPOLA, de, E.: *Ideología y discurso populista*, Folios, Buenos Aires, 1983.
- KORSCH, K.: *Marxismo y filosofía*, Ed. Era, México, 1977.
- LACLAU, E.: *Política e ideología en la teoría marxista. Capitalismo, fascismo, populismo*, Siglo XXI, México, 1978.
- LACLAU, E. y Mouffe, Ch. : *Hegemonía y Estrategia Socialista*, Siglo XXI, Madrid, 1987.
- LENIN, V.: *¿Qué hacer?* en *Obras escogidas*, Ed. Progreso, Moscú, 1965.
- LUCKACS, G.: *Historia y conciencia de clase*, Grijalbo, México, 1969.
- MARCUSE, Herbert: *Cultura y Sociedad*, Planeta, Madrid, 1985.
- MARX, K. y ENGELS, F.: *Obras escogidas*, Moscú. Ed. Progreso, 1968.
- MOUFFE, CH.: *Hegemonía, política e ideología*, en LABASTIDA, J. Comp.. «Hegemonía y alternativas políticas en América Latina», Siglo XXI, México, 1985.
- PORTELLI, H. *Gramsci y el bloque histórico*, Siglo XXI, México, 1985.
- REICH, W.: *Psicología de masas del fascismo*, Barcelona Martínez Roca, 1972.
- THERBORN, G. *La ideología del poder y el poder de la ideología*, Siglo XXI, Madrid, 1987.
- ZIZEK, S.: *Ideología: un mapa de la cuestión*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2003.