

**LATAM Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales y
Humanidades, Asunción, Paraguay**

ISSN en línea: 2789-3855, 2026

Estado, Ideología y Hegemonía: La Tríada para el análisis del Poder Político

**State, Ideology, and Hegemony: The Triad for the Analysis of Political
Power**

Elena Osorio Martínez

elena.osorio@secihti.mx

<https://orcid.org/0009-0002-2813-7423>

Investigadora por México Secihti

Ciudad de México – México

DOI: <https://doi.org/10.56712/latam.v7i4.6400>


Redilat
Red de Investigadores
Latinoamericanos

 **LATAM**

Revista Latinoamericana de
Ciencias Sociales y Humanidades

Artículo recibido: 02 de abril de 2026.

Aceptado para publicación: 02 de septiembre de 2026.

Conflictos de Interés: Ninguno que declarar.

VOLUMEN VII

DOI: <https://doi.org/10.56712/latam.v7i4.6400>

Estado, Ideología y Hegemonía: La Tríada para el análisis del Poder Político

State, Ideology, and Hegemony: The Triad for the Analysis of Political Power

Elena Osorio Martínez

elena.osorio@secihti.mx

<https://orcid.org/0009-0002-2813-7423>

Investigadora por México Secihti

Ciudad de México – México

Artículo recibido: 02 de abril 2026. Aceptado para publicación: 02 de septiembre de 2026.

Conflictos de Interés: Ninguno que declarar.

Resumen

El presente artículo reflexiona sobre la configuración del poder político en las sociedades contemporáneas a partir de la articulación entre Estado, ideología y hegemonía. Su objetivo es analizar cómo estas tres dimensiones, entendidas como momentos interdependientes de una misma relación histórica, producen autoridad, legitimidad, consenso, exclusión y dominación. En primer lugar, se examina al Estado desde una perspectiva crítica y hegeliana, concibiéndolo como un universal concreto que organiza la relación entre gobernantes, ciudadanos y sujetos excluidos, así como las formas institucionales y simbólicas de la comunidad política. En segundo término, se recupera el concepto de ideología más allá de su identificación con la falsa conciencia, para comprenderlo como un proceso material y discursivo que estructura percepciones, prácticas, identidades y sentidos de la realidad social. Finalmente, se analiza la hegemonía desde la perspectiva gramsciana como una relación dinámica que articula coerción, dirección moral e intelectual, consenso, conflicto y negociación entre fuerzas sociales. La reflexión sostiene que el poder político no se encuentra concentrado exclusivamente en las instituciones estatales, sino que se reproduce mediante prácticas cotidianas, discursos, mecanismos de reconocimiento y disputas por la universalización de determinadas visiones del mundo. Se concluye que el estudio integrado de Estado, ideología y hegemonía permite comprender con mayor profundidad la estabilidad, las crisis y las transformaciones de los órdenes políticos, así como las posibilidades de resistencia y construcción de proyectos alternativos.

Palabras clave: poder político, estado, ideología, hegemonía, legitimidad

Abstract

This article reflects on the configuration of political power in contemporary societies based on the interplay between the state, ideology, and hegemony. Its objective is to analyze how these three dimensions -understood as interdependent aspects of a single historical relationship- produce authority, legitimacy, consensus, exclusion, and domination. First, the state is examined from a critical and Hegelian perspective, conceiving it as a concrete universal that organizes the relationship between rulers, citizens, and excluded subjects, as well as the institutional and symbolic forms of the political community. Second, the concept of ideology is reexamined beyond its identification with false consciousness, to understand it as a material and discursive process that structures perceptions,

practices, identities, and understandings of social reality. Finally, hegemony is analyzed from a Gramscian perspective as a dynamic relationship that brings together coercion, moral and intellectual leadership, consensus, conflict, and negotiation among social forces. The analysis argues that political power is not concentrated exclusively in state institutions, but rather is reproduced through everyday practices, discourses, mechanisms of recognition, and disputes over the universalization of certain worldviews. It is concluded that the integrated study of the state, ideology, and hegemony allows for a deeper understanding of the stability, crises, and transformations of political orders, as well as the possibilities for resistance and the construction of alternative projects.

Keywords: political power, state, ideology, hegemony, legitimacy

Todo el contenido de LATAM Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales y Humanidades, publicado en este sitio está disponibles bajo Licencia Creative Commons.



Cómo citar: Osorio Martínez, E. (2026). Estado, Ideología y Hegemonía: La Tríada para el análisis del Poder Político: State, Ideology, and Hegemony. *LATAM Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales y Humanidades* 7 (4), 2271 – 2291. <https://doi.org/10.56712/latam.v7i4.6400>

INTRODUCCIÓN

La comprensión del poder político ha constituido una de las preocupaciones centrales de la filosofía política moderna y contemporánea. Desde las reflexiones clásicas de Thomas Hobbes sobre la soberanía y el orden, pasando por la crítica de Karl Marx a las estructuras de dominación social, hasta las elaboraciones de Antonio Gramsci acerca de la hegemonía, el problema del poder ha sido pensado no sólo como capacidad de coerción, sino también como producción de legitimidad, sentido y articulación social. En este horizonte teórico, el poder político deja de ser entendido como una simple propiedad del Estado o como un instrumento monopolizado por una clase dominante, para concebirse como un proceso complejo, dinámico y contradictorio de relaciones sociales históricamente constituidas.

Desde esta perspectiva, el presente trabajo propone analizar el poder político a partir de tres dimensiones fundamentales e interdependientes: el Estado, la ideología y la hegemonía. Cada una de ellas constituye un momento lógico específico del poder, pero al mismo tiempo sólo puede comprenderse plenamente en relación con las otras. Así, el Estado representa la dimensión institucional y simbólica de organización de la autoridad y de la legitimidad; la ideología expresa la producción de sentido, representación y naturalización del orden social; mientras que la hegemonía alude a la capacidad de dirección política y cultural mediante la articulación entre coerción, consenso y conflicto. Lejos de tratarse de esferas aisladas, estas dimensiones conforman una totalidad histórica en permanente tensión y reconfiguración.

En el caso del Estado, éste puede comprenderse como un “universal concreto”, es decir, como una forma política que articula relaciones específicas entre gobernantes y gobernados en un momento histórico determinado. De modo que, no debe reducirse únicamente a su estructura jurídica o administrativa, sino entenderse como una relación política compleja que cobra forma mediante figuras simbólicas concretas: el monarca (*primus inter pares*) o gobernante, el ciudadano y el excluido (Ávalos, 2015). Estas figuras condensan distintas formas de reconocimiento, autoridad y pertenencia, revelando que toda forma estatal implica simultáneamente inclusión y exclusión. De este modo, el Estado aparece como una estructura de sentido que organiza la comunidad política y produce formas específicas de ciudadanía y legitimidad.

Por otra parte, la ideología constituye una dimensión esencial para comprender la reproducción y estabilización del orden político. Desde una lógica de inspiración hegeliana la ideología puede analizarse en tres momentos: el *en-sí*, entendido como el conjunto de ideas y creencias que pretenden presentarse como verdaderas; el *para-sí*, referido a su exteriorización en prácticas, rituales e instituciones materiales; y el *en-sí-para-sí*, momento reflexivo en el cual la ideología se confronta consigo misma, mostrando sus límites, contradicciones y posibilidades de transformación (Žižek, 2003). En consecuencia, la ideología no puede reducirse a un mero “velo” que oculta la realidad, sino que debe entenderse como un proceso dinámico mediante el cual se producen subjetividades, identidades y formas de percepción del mundo social.

Finalmente, la hegemonía constituye el momento más dinámico del poder político, pues expresa la capacidad de una fuerza histórica para dirigir moral, intelectual y políticamente a la sociedad. En este punto, la reflexión gramsciana adquiere centralidad, ya que permite comprender que el dominio político no descansa exclusivamente en la coerción, sino también en la construcción activa del consenso. La hegemonía se despliega así en tres momentos fundamentales: primero, como coerción y dominación, en el que se imponen relaciones verticales de poder; segundo, como consenso y universalización cultural, mediante la integración de valores y visiones del mundo presentadas como legítimas y universales; y tercero, como lucha, negociación y articulación dinámica, en la que diferentes fuerzas sociales disputan continuamente la dirección del orden político. La hegemonía aparece entonces como

un “campo de fuerzas” históricamente inestable, donde convergen conflicto, resistencia, integración y reconfiguración permanente (Roseberry, 2007).

A partir de estas consideraciones, el presente artículo sostiene que el poder político no debe concebirse como una estructura fija ni como una instancia única localizada exclusivamente en el aparato estatal. Por el contrario, el poder se constituye históricamente mediante la articulación dinámica entre Estado, ideología y hegemonía, dimensiones que producen y reproducen formas concretas de autoridad, legitimidad y organización social. Comprender esta articulación permite analizar críticamente las formas contemporáneas de dominación política, así como los mecanismos culturales y simbólicos mediante los cuales el orden social logra sostenerse, transformarse o entrar en crisis. De este modo, el estudio de los tres momentos constitutivos del poder político, y los tres momentos constitutivos de éstos, a su vez, ofrece una herramienta teórica fundamental para interpretar y analizar las complejas relaciones entre conflicto, legitimidad, ciudadanía y dirección cultural en las sociedades contemporáneas.

La pregunta principal que guía la reflexión es la siguiente: ¿de qué manera la articulación entre Estado, ideología y hegemonía permite comprender la producción, legitimación, reproducción y transformación del poder político en las sociedades contemporáneas? Para responder esta pregunta, primero se examina cada una de las tres dimensiones constitutivas del poder político y, posteriormente, se analizan los tres momentos internos mediante los cuales cada dimensión cobra forma histórica.

DESARROLLO

Las tres dimensiones constitutivas del poder político

El Estado como momento constitutivo del poder político

Existen diversas teorías sobre el Estado, las más influyentes en la tradición de la filosofía política pueden agruparse en varios grandes enfoques que responden a contextos históricos y problemáticas políticas distintas. En primer lugar, destacan las teorías contractualistas, representadas por Thomas Hobbes, John Locke y Jean-Jacques Rousseau, quienes explican el origen del Estado como resultado de un pacto entre individuos. Mientras Hobbes concibe al Estado como un poder soberano absoluto que garantiza el orden, y por tanto la seguridad, frente al caos del estado de naturaleza o de la guerra de todos contra todos. Por su parte, Locke defiende un Estado limitado orientado a la protección de derechos naturales, especialmente la propiedad privada, sentando las bases del liberalismo político. Rousseau, en cambio, introduce la idea de soberanía popular y voluntad general, sentando las bases de lo que más tarde sería el principio de la democracia moderna. A este núcleo se suma la teoría liberal clásica, que evoluciona hacia modelos representativos y constitucionales, así como la teoría weberiana del Estado, formulada por Max Weber, quien define al Estado por su monopolio legítimo de la violencia en un territorio determinado, subrayando su dimensión institucional y burocrática.

En contraste, las teorías críticas del Estado cuestionan su pretendida neutralidad y lo analizan como una estructura vinculada a relaciones de poder y dominación. La tradición marxista, encabezada por Karl Marx y Friedrich Engels, entiende al Estado como un instrumento al servicio de la clase dominante, encargado de reproducir las condiciones del capitalismo. Esta perspectiva es complejizada por autores como Niklas Poulantzas, quien lo redefine como una condensación de relaciones de fuerza entre clases sociales, abriendo la posibilidad de disputas en su interior. Por su parte, Michel Foucault, sin ser precisamente un teórico del Estado, desplaza el análisis hacia las microfísicas del poder, mostrando que el Estado no es el único centro de dominación, sino parte de una red de dispositivos que producen subjetividades. O para decirlo de otra manera, mira las formas de poder del Estado desde la microfísica que cobra lugar en las instituciones, prácticas y rutinas normadas. Algunas perspectivas contemporáneas integran estos enfoques para analizar al Estado como una forma histórica cambiante,

reconfigurada por el neoliberalismo, en la que coexisten funciones de acumulación, control y legitimación en un contexto de crisis democrática.

Sin embargo, a finales del siglo pasado y principios de éste, cobró importancia el tema de la descentralidad del Estado como categoría y esto tuvo lugar gracias a varios cuestionamientos posmodernos frente al análisis del monopolio del poder, es decir, a qué este sólo se diera de manera vertical, y a la deconstrucción de la universalidad, entre otros¹. En términos prácticos podemos enmarcarlo, en el proceso que se da en la transición conceptual del 'Gobierno' a la 'Gobernanza' (Governance), concepto que comienza a utilizarse para designar los procesos gubernamentales en que la sociedad civil organizada está involucrada o tiene algún tipo de relación con los gobiernos en lo propio al diseño e implementación de las políticas públicas, así como en la supervisión y designación de los presupuestos. Como consecuencia, los temas que dominaron el análisis político desde esa perspectiva fueron: imperio de la ley, rendición de cuentas, transparencia y profundización de la democracia.

Desde la emergencia, y sobreproducción de análisis desde esta perspectiva, los pensadores comenzaron a afirmar que el Estado-Nación había dejado de ser el foco del análisis político puesto que su primacía en la organización social mostraba signos de decadencia pues algunas de sus funciones pasaron a manos del mercado y de la sociedad civil, lo que teóricamente comprendemos con la noción de reducción del Estado.

En este artículo nos posicionamos críticamente frente a esta perspectiva apostamos por la centralidad de la categoría de Estado para analizar las características y transformaciones del poder político. Tal posición de enunciación requiere comprender una lógica de articulación en la que el Estado se despliega y cobra forma a partir de varios momentos.

Los tres momentos constitutivos del Estado

En principio debemos, afirmar que el Estado no es el gobierno más bien, éste estaría incluido en un entramado estatal. Ahora bien, podemos distinguir claramente tres momentos en los que el Estado se despliega a través de dos negaciones constitutivas. El momento republicano o contractual, en el que éste es una forma social entendida como orden simbólico, la cual supone a un conjunto de seres humanos en relación con todo lo que implican las formas de poder y hegemonía. Este momento incluye una escisión o distinción doble, la primera de ellas se da cuando la comunidad de iguales se niega pues surge de entre ella uno, que se convierte en el *primus inter pares*, que detenta la decisión, lo que distinguimos como el momento monárquico o *leviatán* en el cual el Estado cobra la dimensión de agente, entendido como autoridad soberana. La segunda negación ocurre en la constitución misma del Estado que lo cierra como un proceso contradictorio. Contradicción que lo hace ser al mismo tiempo, una comunidad de iguales, en donde hay uno que no es igual y que toma las decisiones como autoridad (Ávalos, 2006).

Entendiendo así al Estado, tenemos entonces que éste es una forma social que lleva en su seno una contradicción y que detenta el pentamonopolio del poder. El momento republicano o contractual

¹ Por ejemplo la postura de David Held (1997) es que el Estado fue reducido o adelgazado por distintos fenómenos que limitan su acción, entre los que señala: *i)* que el derecho internacional reconoció derechos y deberes a los individuos independientemente de si están o no definidos por los sistemas constitucionales y políticos de sus propios Estados; *ii)* que por 'comunidad política' ahora se entiende el proceso de ingeniería y toma de decisiones más allá de los territorios nacionales, y esto se refleja en una vasta gama de organizaciones internacionales; *iii)* que la estructura de seguridad internacional está caracterizada por la existencia de grandes potencias y bloques de poder; *iv)* que lo que aconteció en el terreno de la identidad nacional se puede describir sucintamente como la pérdida del monopolio de la reproducción cultural por parte del Estado, ante la penetración de los *mass media* sobre todo con el advenimiento de las tecnologías de telecomunicación en tiempo real, que hicieron del mundo una 'aldea global' con lo que se redimensionó la conciencia de la diferencia y escala valorativa; y, *v)* que los procesos de producción, distribución y venta en el mercado están anclados en nuevas lógicas que con frecuencia limitan las competencias y sobre todo las capacidades de los Estados Nación. Para mayor desarrollo del tema véase Osorio (2016).

detenta la acción legislativa y es negado por el momento monárquico o leviatán que detenta los otros cuatro monopolios que caracterizan a la acción de Estado: i) la fuerza (ejército y policías); ii) la administración de la justicia; iii) la acción gubernativa; iv) la acción legislativa; y, v) la acción hacendaria. Debemos entender también que, por lógica, este proceso de constitución del Estado, que lo lleva a cerrarse como una relación entre gobernantes y gobernados, contiene el momento de la exclusión, es decir, deja fuera de ella a los sujetos y realidades no efectivas que, por diferenciación en oposición, lo distinguen como tal². Este tercer momento del Estado, es tan necesario como los dos anteriores, a saber, es el momento de la negación, que supone al sujeto histórico que permite determinar al ciudadano, por oposición o exclusión del quién no alcanza ese estatus (Ávalos, 2015).

Desde esta perspectiva, que recoge la tradición del pensamiento político clásico del monopolio de la fuerza y capacidad de soberanía, y la tradición contractualista-republicana, desde la lógica hegeliana, vemos que el Estado no es sólo un entramado de instituciones desde las que es posible el ejercicio de gobernación. Si no, que se trata de una forma específica y moderna de relación entre los seres humanos, que posibilita y configura dichas relaciones en un lugar y momento histórico determinado. Con ello entendemos que el Estado no es sólo el entramado institucional o la delimitación territorial y definición legal, sino es más que nada, un orden de sentido, de reconocimiento, autoridad y legitimidad entre los hombres. Así, es posible mirar al Estado como una forma social en constante transformación y definición atendiendo no sólo a los procesos gubernativos sino también a los aspectos social-políticos que se desprenden de la relación de los sujetos con las formas específicas de poder y hegemonía que tengan lugar en un momento histórico determinado. (Ávalos, 2001)

La noción de universal concreto nos ayuda a comprender de qué manera el Estado es una forma social en específico para un momento histórico determinado, revisemos a qué hacemos alusión cuando decimos que el Estado es un universal concreto. En principio, hemos de desarrollar el tema de la universalidad y cómo ésta ha sido tratada desde la filosofía pues cuando hablamos de universalidad en realidad nos estamos refiriendo a distintas concepciones lógicas de ella.

La lógica del universal del racionalismo se distingue por ser abstracta, ello quiere decir que el universal cobra sentido a partir de un principio inteligible, o no empírico, es decir, captable solo por el pensamiento. La construcción del universal desde esta lógica se estaría apartando del relativismo, en favor de la superación de las diferencias desde el pensamiento y de manera independiente a la contingencia. Siguiendo los planteamientos de la lógica hegeliana, no existe una primacía del pensamiento por sobre la experiencia o el objeto, sino que éste y aquel se están -contingentemente- esenciando, la idea como principio inteligible desaparece. Con ello desaparece también, la posibilidad de que el universal se pueda construir desde el pensamiento, dejando de lado la contingencia, y los elementos particulares que en ella se encuentran. La lógica hegeliana del universal, al ser derivada desde la negatividad como fundamento del ser, recobra la contradicción inmanente en toda universalidad, y esto es que la universalidad lleva en su seno a su negación, es decir, al particular. ¿Cómo es posible que esto suceda así? Primero que nada, debemos comprender que el universal no se constituye desde la abstracción del pensamiento, sino desde su propia negación, es decir, desde el particular. Así, el universal cobra sentido desde un particular que lo niega y que se posiciona como el universal mismo. (Žižek, 2013)

Así pues, desde la lógica Universal-particular hegeliana, el Universal no es abstracto sino concreto:

² La exclusión constitutiva del Estado se da, en principio, con quienes quedan fuera de la ciudadanía formal, pero también con grupos cuya ciudadanía existe jurídicamente sin traducirse en reconocimiento, participación o capacidad política efectiva. Para decirlo con Jacques Rancière, la exclusión de *la parte de los sin parte*, es decir, aquellos sujetos o colectivos que forman parte materialmente de una comunidad, pero que no son reconocidos dentro del orden político como interlocutores legítimos y por tanto son invisibilizados, subordinados o reducidos a una presencia social.

“La diferencia específica no funciona ya como la diferencia entre los elementos sobre el fondo neutro universal del conjunto, sino que pasa a ser la diferencia misma entre el conjunto universal y su elemento particular; el conjunto se encuentra, por así decirlo, presentado en el mismo nivel que sus elementos, funciona como uno de sus elementos, como el elemento paradójico que es la ausencia misma, el “elemento falta”. (Žižek, 2013: 58)

La Universalidad concreta hegeliana es tal, pues está referida a la relación constitutiva entre el universal y el particular que lo estaría negando y a la vez definiendo, justo por la diferencia que hay entre ellos. Gracias a ello podemos comprender que “[l]a realidad se transforma en su propia apariencia [por] el hecho de que una cosa es su propia y mejor máscara. Lo que se encuentra en esta tautología es, por lo tanto, pura diferencia, no la diferencia entre el elemento y otros elementos, sino la diferencia del elemento consigo mismo.” (Žižek, 2006: 44)

De este modo, queda claro que el universal sólo puede identificarse a partir de la identidad, es decir, de la tautología, esto lo podemos comprender si entendemos a Dios como universal, podemos empezar a llenar o definir este universal a través de sus particulares “Dios es amor”, “Dios es perdón”, “Dios es omnipresente”, “Dios es omnipotente”, etc., pero Dios no puede ser reducido a ninguno de sus particulares, en realidad Dios sólo puede ser definido por la identidad o la tautología “Dios es Dios” pero como lo que encarna al universal no es su identidad sino su negación, podemos comprender que el universal Dios ha sido definido contingentemente en la historia a través de uno de sus elementos particulares, que de hecho lo niega y por tanto se excluye de los demás. Es importante señalar que la instauración contingente de un particular como universal supone al mismo tiempo dos exclusiones. La primera de ellas sucede cuando este particular sale de la cadena de particulares para convertirse en la encarnación del universal. Y la segunda queda definida por aquello que queda fuera del universal, lo que no forma parte de la cadena de particulares, para volver a nuestro ejemplo sería aquello que “no es Dios”. (Žižek, 2013)

Al comprender así la universalidad concreta hegeliana es posible referirnos a distintas universalidades concretas que se van estructurando en función de contingencias históricas determinadas. Gracias a ello podemos entender conceptos universales concretos de Estado, nación, igualdad, libertad, etc.

Ahora bien, comprender al Estado como universal concreto es romper con la idea del espacio público imparcial -léase universal abstracto- de corte kantiano o rousseauiano en el que no interfieren los rasgos contingentes o patológicos, o las múltiples y diferentes voluntades en la construcción de dicho espacio. El Estado como universal concreto no es nada más alejado a la imparcialidad, por el contrario, da cuenta de la lucha por la constitución del orden simbólico que se determina por la hegemonía de cierto particular que se posiciona como universal. El Estado, como universal concreto implica además, el cierre constitutivo que marca al elemento excluido como proceso lógico de su mismo cierre. El Estado, siempre supone alguna exclusión pues la relación entre el universal y el particular nunca es exhaustiva.

En términos políticos podemos decir que, el Estado como universal concreto, está siempre atendiendo a la contingencia, es decir, a la política como su propia constitución de posibilidad para hacerse universal a partir de una lucha política particular históricamente situada. Si hablamos del Estado como universal concreto, y hacemos el ejercicio como hicimos con Dios, tenemos que el “Estado es el monopolio de la violencia legítima”, “Estado es el aparato de gobierno”, “Estado es el territorio, la población y la moneda”, “Estado es el lugar de la construcción de la ciudadanía” o bien “El Estado Fordista”, “El Estado de bienestar”, etc. Como podemos observar, el Estado no estaría definido por ninguno de sus particulares y, sí podemos comprender por qué, el Estado como universal ha sido definido contingentemente, es decir, históricamente.

En ese sentido, el Estado universal concreto se trata de la particular relación entre gobernantes y gobernados que se da en la contradicción entre el estado res pública y el estado leviatán. Esa particular relación puede estudiarse a través de figuras políticas como: el monarca (o primus inter pares), el ciudadano y el excluido (Ávalos, 2006). En este punto estamos ya, en posibilidad de comprender al Estado como un universal con un orden de sentido, de reconocimiento, autoridad y legitimidad concretos en el que las figuras del gobernante, el ciudadano y el excluido cobran sus formas particulares y nos hablan de la relación política de la forma Estado. Es desde esta perspectiva teórica del Estado, entendido en sus tres momentos de constitución lógica, que podemos advertir la importancia de comprenderlo como un universal concreto, que cobra forma desde la dimensión simbólica de la ciudadanía y se concreta en una particular forma de derechos ciudadanos en un momento histórico determinado.

Así pues, el Estado no debe entenderse como una entidad estática, sino como una construcción histórica en constante transformación, atravesada por relaciones de poder y disputas simbólicas. En este sentido, el Estado es una forma históricamente determinada de organización del poder, cuya legitimidad se construye a través de mediaciones ideológicas y culturales (Ávalos, 2015).

Ahora bien, desde una perspectiva sociológica, podemos afirmar que:

“el Estado es la base de la integración lógica y de la integración moral del mundo social y, por eso mismo, el consenso fundamental sobre el sentido del mundo social que es la propia condición de los conflictos sobre el mundo social. Dicho de otro modo, para que sea posible el conflicto mismo sobre el mundo social, se necesita una especie de acuerdo sobre los territorios del desacuerdo y sobre los modos de expresión del desacuerdo. (...) Si ampliamos esta definición podemos decir que el Estado es el principio de organización del consentimiento como adhesión al orden social, a los principios fundamentales del orden social, que es el fundamento necesario no sólo de un consenso sino de la existencia misma de las relaciones que conducen a un disenso.” (Bourdieu, 2014: 15-16).

Rescatando con ello la perspectiva de la integración lógica y moral del mundo social, aspectos y lógicas importantes para la organización de la vida estatal y las prácticas sociales a partir de las que el Estado cobra sentido y forma. Con ello es justo decir que “Estado es el nombre que damos a los principios ocultos invisibles (...) del orden social y, al mismo tiempo, tanto del dominio a la vez físico y simbólico como de la violencia física y simbólica.” (Bourdieu, 2014: 19). La función lógica de la integración moral del estado se lleva a cabo a través de un conjunto de estructuras de temporalidad social. De modo tal que el orden público, recae sobre el tiempo público, y este a su vez, en la escritura. Por lo tanto, para comprender el verdadero funcionamiento del estado hay que analizar las tramas antropológicas fundamentales.

Para decirlo con Bourdieu (2014), El estado existe gracias a esos principios invisibles que día a día le dan forma y sentido, por ejemplo, el tiempo público, que se estipula y rige gracias al calendario civil estatal que establece los días de fiesta nacionales, los días de asueto, los periodos vacacionales, etc. Las tramas antropológicas fundamentales que consisten en el establecimiento de las rutinas básicas y elementales de la vida social en general, como los horarios laborales, de verano, escolares, etc., que regulan la relaciones sociales ampliadas y familiares, que van definiendo las prácticas y hábitos de los seres sociales que se integran gracias a ellas. Es en ese sentido que “El estado es esa ilusión bien fundada, ese lugar que existe esencialmente porque creemos que existe. Esta realidad ilusoria, pero colectivamente validada por el consenso, es el lugar adonde se nos remite cuando retrocedemos en cierto número de fenómenos: títulos académicos, títulos profesionales o calendario. De retroceso en retroceso, llegamos a un lugar que es el origen de todo esto. Esta realidad misteriosa existe por sus efectos y por la creencia colectiva en su existencia, que es el principio de estos efectos.” (Bourdieu, 2014: 23). Este es el Estado cobrando forma en su momento del ciudadano, a través de la regulación

de las prácticas ciudadanas más comunes y cotidianas. Esta eficacia cotidiana muestra la retroactividad de la ideología: las instituciones producen prácticas y, a la vez, esas prácticas reafirman el orden simbólico que les da sentido.

También en el momento constitutivo del Estado que corresponde al momento ciudadano, es dónde cobra forma de consenso, a través de lo que podemos reconocer como problema público, entendido como un fenómeno digno de ser tratado públicamente, es decir, con los recursos de todos y por el bien de todos. Todo ello, gracias a que el Estado “fortalece un punto de vista entre los demás en el mundo social, que es el lugar de enfrentamiento de los puntos de vista. Él dice de este punto de vista que es el buen punto de vista, la perspectiva de las perspectivas, el «geométral de todas las perspectivas». Es un efecto de divinización. Y para ello, debe convencer de que él mismo no es un punto de vista. Por eso, es esencial que haga creer que es el punto de vista sin punto de vista. (...) Para obtener este efecto de des-particularización, este conjunto de instituciones que llamamos el Estado debe teatralizar lo oficial y universal.” (Bourdieu, 2014: 47).

En ese, sentido, entender la formulación de un problema público desde la perspectiva geométral de todas las perspectivas no es menos importante, porque es precisamente a través de esta conversión de un punto de vista, convertido en El punto de vista público, que el estado logra su divinización, es decir, lograr desaparecer en su momento republicano, que en todo momento el Estado jerarquiza, categoriza: “[e]n todos los casos nos encontramos frente a actos de categorización; la etimología de la palabra «categoría» de *categoréin*- quiere decir acusar públicamente, con la autoridad pública (...).” (Bourdieu, 2014: 25). Y ello nos permite reconocer que es, en todo momento un campo de poder, es decir de fuerzas el: “Estado no es un bloque, es un campo del poder, es un campo, es decir, un espacio estructurado según las oposiciones ligadas a formas de capital específicas, a intereses diferentes. Estos antagonismos, cuyo lugar es dicho espacio, tienen que ver con la división de las funciones organizativas asociadas a los diferentes cuerpos.” (Bourdieu, 2014: 36). Sólo a través de análisis de los procesos de conformación de “lo público” es que podemos observar que existen un considerable número de visiones privadas con desiguales fuerzas en la lucha por integrar sus perspectivas en lo que será La Perspectiva, es decir la perspectiva del Estado.

Es así que, el Estado, para convertirse en un universal concreto, tiene que historizarse a través de la lucha por la formulación simbólica de lo público a través de lo que podemos llamar, siguiendo a Bourdieu (2014) acciones de estado, con el propósito de “escapar a la teología, para poder hacer la crítica radical de esta adhesión al ser del Estado que está grabada en nuestras estructuras mentales, podemos sustituir al Estado en los actos que podamos llamar las acciones de «Estado» - entrecomillando «Estado»-, es decir, en acciones políticas con pretensión de causar efecto en el mundo social.” (Bourdieu, 2014: 24). Es precisamente esta necesidad de escapar a la divinidad del Estado y verlo concretarse históricamente que debemos atender a los procesos ideológicos.

La ideología como momento constitutivo del poder político

Para comprender qué es la ideología, es interesante preguntarnos ¿qué podemos percibir y qué no? De hecho, lo que podemos percibir y lo que no, está relacionado con lo que conocemos como ideología. No entendida como falsa conciencia, sino como todo un entramado de relaciones sociales -basadas en el lenguaje y sostenidas por instituciones y prácticas- que dan sentido a la realidad social.

El concepto de ideología es sin duda un concepto polisémico, de hecho, como lo expone Slavoj Žižek, esa polisemia no debe ser subestimada, si no, por el contrario, desarrollada, es decir, la multiplicidad de nociones de ideología nos habla de las diferentes situaciones histórico-concretas en que ha cobrado sentido. Así que quizá debemos empezar por decir que, para los desarrollos teóricos marxistas la ideología era la expresión de la falsa conciencia. Si desarrollamos esa idea, esto sería como si, detrás de la ideología existiera la conciencia verdadera, como si existiera una verdad y una mentira. Sin

embargo, ahora debemos tomar en cuenta que estar dentro de una perspectiva analítica que tome en cuenta a la ideología como concepto, no buscará la verdad o la falsedad de ésta sino, las relaciones de poder en que está inmersa y operando en un campo determinado. De hecho, estamos dentro de un espacio ideológico siempre y cuando, eso verdadero o falso tiene por objeto la dominación en una relación social de poder o explotación. Y es por ello que, para ser ideología -funcional- la misma lógica de legitimación de la relación de dominación debe permanecer oculta para ser efectiva.

Si bien el concepto de ideología es polisémico, Žižek propone acercarse a él desde la lógica hegeliana recuperando lo que para Marx era la expresión ideológica por excelencia: la religión. Puede afirmarse que Hegel concebía la religión como una estructura compuesta por tres dimensiones fundamentales: el plano doctrinal, el ámbito de la fe y la práctica ritual. A partir de esta triada, es posible organizar también las múltiples acepciones del concepto de ideología. En primer lugar, la ideología puede entenderse como un entramado de ideas, teorías, convicciones y formas de argumentación que configuran una visión del mundo. En segundo término, aparece su dimensión material e institucional, expresada en los dispositivos y mecanismos mediante los cuales el poder reproduce determinadas formas de conciencia social, como ocurre con los aparatos ideológicos del Estado. Finalmente, existe un nivel más profundo y difuso: aquel conjunto de prácticas, percepciones y sentidos espontáneos que operan en la vida cotidiana y que constituyen la textura misma de la realidad social. No obstante, resulta discutible denominar “ideología” a este último ámbito, pues incluso Marx, al desarrollar la noción de fetichismo de la mercancía, evitó emplear explícitamente dicho término para describir ese fenómeno. (Žižek, 2006).

Con esto tenemos que la polisemia del concepto nos lleva más bien a distintos niveles u campos de análisis para comprender los procesos ideológicos. El reto que esto nos significa es identificar correctamente el nivel de análisis ideológico que queremos hacer y con ello identificar las relaciones de poder que están jugando en ese nivel.

En ese sentido, Žižek afirma que la realidad es siempre ideológica, el cómo percibimos las cosas es ya ideológico porque la realidad social es una construcción discursiva. Ahora bien, cualquier construcción discursiva puede tener un efecto de negociación, conflicto e interés y por tanto, el discurso es siempre cambiante, algo que juega entre lo diacrónico y lo sincrónico, y se fija histórica o epocalmente en las instituciones, y éstas a su vez, son cambiantes, aparecen, se modifican y desaparecen. Y ese continuo movimiento del discurso es la razón o principio gracias al cual se puede dar una construcción discursiva. (Žižek, 1998)

Ahora bien, una construcción discursiva es arbitraria pero no es gratuita, es decir, no es casual, sino más bien, causal. Es decir, tiene su causa, y es ésta lo que ilumina el espacio de la negociación, el conflicto y el interés. Esto quiere decir que, en la conformación de un discurso que operará en la sociedad como una verdad por un tiempo determinado, hay siempre una serie de luchas de y por el poder para imponer una visión del mundo, es decir, para predominar o hegemónicamente controlar esa construcción discursiva. En esta lucha por la construcción se ponen en juego los distintos intereses sociales, y por tanto, éstos entran en conflicto. No está por demás decir que el grupo o grupos que dominan la construcción discursiva es aquel o aquellos que más poder/fuerza tengan, pero es importante decir, que el poder no sólo es correlativo al dinero pues también existe el poder de movilización, el poder de convencimiento, el poder fáctico, etc.

Además, la lógica de visión de paralaje de la realidad nos ayuda a comprender por qué ‘algo’ puede ser libertad o esclavitud, éxito o fracaso, democracia o autoritarismo, materialismo histórico o materialismo dialéctico, deseo o pulsión, heroísmo o terrorismo, etc. Ello puede ser así, porque la realidad en sí misma carece de una esencia que la determine, de hecho, lo que debemos comprender a partir de la lógica hegeliana es que la realidad es ideológica, es decir conceptuada. La realidad ‘ideológica’ es la que permite que la brecha de paralaje sea traspuesta a una de ‘las dos caras de la

moneda' ya que la diferencia observada no es simplemente subjetiva, sino que es producto de la relación del sujeto con el objeto, mediados en un contexto determinado. Es decir, el orden objetivo de lo social existe sólo en la medida en que los individuos lo consideran y se relacionan con él como tal, léase como un orden objetivo. Es importante subrayar que no es que la realidad carezca de un orden objetivo, sino que está sustentado en lo intersubjetivo y son dos momentos inseparables de la realidad. (Žižek, 2001)

Los tres momentos constitutivos de la ideología

Ahora bien, para comprender cómo funciona la visión de paralaje debemos atender a la distinción que hace Žižek siguiendo la lógica hegeliana, identificando los tres momentos de la ideología: i) el en-sí (conjunto de ideas, creencias, conceptos destinados a convencernos de su verdad); ii) el para-sí (su exteriorización/otredad: designa la existencia material como prácticas, rituales e instituciones); y iii) el en-sí-para-sí (la exteriorización cuasi-espontánea que se refleja sobre sí misma produciendo la desintegración, autolimitación y autodispersión de la noción de ideología) (Žižek, 2003).

Entonces, el primer paso para analizar la ideología sería decir cómo funciona ésta como discurso, es decir, de qué manera la serie de significantes desarticulados se transforman en un campo unificado y coherente. Posteriormente, identificar cómo este campo unificado de significantes comienza a ponerse en acto a través de nuevas prácticas, relaciones sociales, rituales y finalmente cobra vida pública a través de su institucionalización. Y finalmente, analizar de qué forma a través de las nuevas prácticas institucionales el velo ideológico se cierra sobre sí mismo para ocultar sus propios procesos para mostrarse como normal, en sus distintas acepciones.

La hegemonía como momento constitutivo del poder político

El conjunto de escritos más conocidos de la obra de Antonio Gramsci Cuadernos de la Cárcel pareciera de carácter fragmentario e incoherente, ello se señala como uno de los obstáculos más frecuentes para trabajar con algunos de sus conceptos como parte de una teoría política consistente. Pese a ello, muchos han sido los autores que utilizan el concepto de hegemonía asociado con las principales ideas de Gramsci, pero resaltando distintos aspectos del mismo. En un intento por recuperar algunas de estas propuestas para el análisis histórico-político haremos una breve revisión de estas distintas maneras de utilizar el concepto y, finalmente, llegar a una propuesta para el análisis de la hegemonía.

En primer lugar, hemos de recordar que Gramsci nunca proporcionó una definición clara o acabada del concepto. En distintos apartados de sus escritos se refiere a ella como un hecho o como un complemento teórico necesario para comprender la teoría del Estado o bien, la conformación de un bloque histórico ético-político haciendo énfasis, en algunos momentos, en su dimensión cultural. En el Cuaderno X, que escribe entre 1932 y 1935 sobre La Filosofía de Benedetto Croce, resalta a "los hechos de cultura y de pensamiento como elementos de dominio político, sobre la función de los grandes intelectuales en la vida de los estados, sobre el momento de la hegemonía y del consenso como forma necesaria del bloque histórico concreto" (Gramsci, 1986 b: 116). Ello nos deja ver que la hegemonía es algo mucho más complejo que sólo un hecho cultural pues incluye también esquemas de pensamiento como parte del dominio político y la relación que dichos esquemas guardan con la acción -inacción- de los intelectuales para producir el consenso en un momento histórico determinado.

La dimensión procesual del concepto de hegemonía se puede apreciar gracias a la comprensión de la historia ético-política como un momento de ésta en el sentido complejo de reconocimiento e instauración de normas en un momento histórico determinado. Visto así la historia ético-política es un momento de hegemonía esencial para la concepción estatal y "para la valorización del hecho cultural, de la actividad cultural, de un frente cultural como necesario junto a aquellos meramente económicos y meramente políticos". (Gramsci, 1986 b: 126)

Para Gramsci la hegemonía es la dirección política y moral en el Estado: “Según la concepción Estado-hegemonía-conciencia moral (...) puede suceder que la dirección política y moral del país en una determinada situación difícil no sea ejercida por el gobierno legal sino por una organización ‘privada’, e incluso por un partido revolucionario” (Gramsci, 1986 b: 126). Con lo anterior deja ver también que la hegemonía es un momento, un proceso frágil que en cualquier momento puede tener fracturas que llevarían a la transformación de la relación estatal.

La relación entre hegemonía y sistemas de pensamiento está clara cuando, reflexionando a cerca de la relación de la filosofía de la praxis con los sistemas filosóficos meramente especulativos, Gramsci asegura que debe reconocerse que el pensamiento de Benedetto Croce debe ser examinado en su valor instrumental pues logró atraer la atención “sobre la importancia de los hechos de cultura y de pensamiento en el desarrollo de la historia, sobre la función de los grandes intelectuales en la vida orgánica de la sociedad civil y del Estado, sobre el momento de la hegemonía y el consenso como forma necesaria del bloque histórico concreto (con ello) ha revalorizado el frente de lucha cultural y construido la doctrina de la hegemonía como complemento de la teoría del Estado-fuerza” (Gramsci, 1986 b: 135). De este modo, la hegemonía es complemento de la coerción y debe entenderse como un momento del Estado, pues al estar complementando está siendo parte de él y de su realización. Además de un hecho cultural, para Gramsci, la hegemonía es también un hecho pedagógico, no sólo entendido como el proceso de transmisión de valores y experiencias de una generación a otra –como sucede explícitamente a través de la escuela-, sino también entendido en su sentido amplio y recíproco de transformación y retroalimentación en donde todo maestro es alumno y todo alumno maestro, comprendiendo así la complejidad y entramado complejo de la relación pedagógica para llegar a afirmar que “Toda relación de hegemonía es necesariamente una relación pedagógica” (Gramsci, 1986 b: 210).

Como vemos, la hegemonía en Gramsci toma en cuenta diversos factores o aspectos dependiendo del tema sobre el que escriba, a primera vista podría pensarse que se trata de un concepto polisémico o vago, pero como muestra la síntesis posterior, esto puede deberse más, al hecho de que la propuesta teórica es de dimensiones más complejas, que a la falta de comprensión teórico-política del autor. Para llegar a ello nos hace falta revisar de qué manera este concepto ha sido recogido por algunos autores contemporáneos.

Diversos aspectos de la noción de hegemonía en Gramsci han sido resaltados por otros autores cuando recuperan la noción para sus propios estudios o propuestas teóricas. Ahora revisaremos someramente algunas de estas propuestas.

Según Joseph Femia, Gramsci como buen representante del pensamiento político italiano, explicaba la supremacía de un grupo o clase social sobre otro de dos maneras distintas (en una lógica dicotómica), a través de la dominación o coerción y a través del liderazgo moral e intelectual, esta última será entendida para este autor como la hegemonía y se objetivan a través de la sociedad civil. A partir de un análisis conceptual de hegemonía como consenso (diferenciándolo del consentimiento), propone una interpretación que devela la utilización, por parte de Gramsci, de distintos niveles o tipos de hegemonía. De modo que, Femia propone la diferenciación de la hegemonía en tres niveles: i) integral; ii) decadente y; iii) mínima.

La hegemonía integral se caracteriza por que a través de ella la sociedad da muestra de un grado sustancial de unidad moral e intelectual. La consecuencia de ello se vería reflejada en una relación orgánica entre los dirigentes y los dirigidos, sin que haya grandes contradicciones o antagonismos sociales o étnicos. La hegemonía decadente, por su parte, daría cuenta de que en las sociedades capitalistas modernas los burgueses son incapaces de dar una dirección unívoca a la sociedad por lo que los bloques ideológicos comenzarían a debilitarse o derrumbarse en algunos aspectos provocando con ello desintegración social, y en consecuencia, conflictos respecto a la definición de necesidades,

metas y logros que debería haber en la sociedad. Finalmente, la hegemonía mínima se caracteriza por mostrar unidad económica, política e intelectual pero sólo a nivel de las élites. Esta concepción de hegemonía hace énfasis en los medios a través de los que la lucha ideológica que se establece a través de los distintos medios de la sociedad civil y logra concretarse en hegemonía. Con ello resalta, que en Gramsci, a diferencia de otros Marxistas -incluyendo al mismo Marx- la teoría de la conciencia de clase no puede entenderse completamente sin tomar en cuenta su teoría social de la causalidad. (Femia, 1981)

Por otra parte, Corrigan y Sayer, hacen una crítica a la connotación de la hegemonía como consenso en su estudio sobre la formación del Estado inglés, entendiéndose como una revolución cultural. Su visión de este proceso es no sólo como un proceso histórico de larga duración sino también como un proceso vertical. En este proceso el estado es analizado en su papel activo como órgano de regulación moral que construye identidades, formas de comportamiento, rituales y prácticas cotidianas a través de la normalización (entendiendo norma en su acepción no sólo de estandarización y generalización sino también en sentido jurídico). En ese sentido, dicen los autores, “el secreto del poder del Estado es la manera cómo funciona dentro de nosotros”. (Corrigan y Sayer, 2007: 86)

Para estos autores la formación del Estado es una revolución cultural, y la noción de cultura no es vista desde su división tajante entre la vida material -por un lado- y la realidad propiamente cultural por el otro³. A fin de comprender la crítica de estos autores a la noción de hegemonía como consenso, es importante mostrar que a la idea de revolución cultural subyace la noción de que tuvo que haber cambios bruscos en algún momento y bajo algunas formas para modificar la conducta y el modo de pensar de los distintos grupos que estaban siendo integrados en un Estado y conformar un ethos estatal.

Dichos cambios para lograr la conformación cultural común de una amplia región necesitan pasar por la regulación y estandarización del tiempo, el espacio, las relaciones sociales -incluyendo el intercambio comercial-, los rituales y ceremonias, así como las normas jurídicas e incluso los derechos⁴ de los que se dota a los hombres y mujeres que conforman esa comunidad política.

Sin embargo, vista la formación del Estado como un proceso hegemónico en este sentido, no alumbra las dinámicas que se dan desde abajo, desde las masas, la manera en que éstas se resisten, se acoplan o bien, modifican las distintas formas y mecanismos a través de los que la revolución cultural se lleva a cabo.

³ En este punto quizá sea importante retomar una noción sociológica de cultura que divide a ésta en dos dimensiones: cultura material y cultura inmaterial para comprender la crítica que hacen Corrigan y Sayer a los estudios empíricos en la historia de la cultura que dejan de lado el aspecto material.

⁴ Es importante notar que cuando se habla de un proceso violento como es una revolución cultural los autores tejen fino e incluso presentan a las propias libertades de las que dota a los ciudadanos como medios de opresión y dominación directa, muestra de ello se presenta la siguiente cita, su importancia justifica la extensión: “Por cierto, una manera de ver a qué se refiere es seguir los cambios que se producen a lo largo de los siglos en las connotaciones de “libertades”. La noción misma de derechos humanos, derechos asignados al individuo como tal, sin consideración de estatus social ni de circunstancias materiales, hubiera sido propiamente incomprensible en el contexto feudal. Estos valores son, por naturaleza, abstractos y formales en sus referencias; es precisamente, un corolario de universalismo. No se definen en términos materiales o particularistas. Por un lado, es su fuerza. Para los que son subordinados materialmente, es decir, la mayoría, también es una limitación, no sólo en el sentido negativo de su carácter ideal, imposible de realizar, para la mayoría de la gente la mayor parte del tiempo (en el sentido, para retomar el tendencioso ejemplo de Christopher Hill, de que todos tenemos la “libertad” de hospedarnos en el Ritz) sino en un sentido fuertemente positivo: construir en tales términos la identidad social impide activamente que la experiencia real de la diferencia de la subordinación material, pueda expresarse en términos políticos y no como una mala suerte “personal” y “privada”. Todos son iguales en una comunidad ilusoria. En una sociedad materialmente desigual, proclamar una igualdad formal puede ser violentamente opresivo y es en sí mismo, una forma del poder.” (Corrigan y Sayer, 2007: 67-68)

En este punto William Roseberry es muy claro, entendiendo la hegemonía como un proceso en el que se da cierta correlación de fuerzas, ya sea como confrontación y/o como negociación o bien, como conquistas por las clases dominadas. Desde su lectura de Gramsci, para él la hegemonía es un concepto más material y, sobre todo político, que el que se presenta sólo como consenso -en el aspecto cultural. Para entender el concepto de este modo propone analizar la hegemonía como un campo de fuerzas recurriendo a la metáfora de Thompson, pero complejizándola. Para Thompson en un campo de fuerzas, éstas están orientadas hacia un polo u otro opuestos en el espacio ideológico-político, para Roseberry las fuerzas en el campo estarían orientadas hacia diversas direcciones dando cuenta de las múltiples alianzas y confrontaciones sociales.

Esta idea de campo de fuerzas nos muestra, no sólo un problema entre dominantes y dominados, sino un fenómeno político mucho más complejo, pues se trata entonces de lograr la unidad de todas esas fuerzas. Esa unidad es la hegemonía. Roseberry, retoma el interés de Gramsci por el estudio de los grupos subalternos en los que ve la fragmentación de sus visiones y cosmovisiones como una debilidad política indicando que el triunfo de una clase o grupo se da cuando se llega a conformar el estado entendido como unidad cultural (Gramsci, 1986 a). En ese sentido, Roseberry ilumina el hecho de la fragilidad hegemónica entendiéndola como marco discursivo y como proyecto de Estado. En este sentido, el autor se centra en la dimensión discursiva de este marco material y cultural para dar cuenta de cómo el uso del lenguaje, es decir, de unas u otras palabras, señalan y expresan relaciones y poderes materiales de carácter social, político y económico, así como de las distintas muestras de luchas y resistencias que se dan contra esos poderes. (Roseberry, 2007)

En este punto podríamos preguntarnos ¿cómo podría la clase dominante lograr la unidad de todas las fuerzas de un campo? Martín-Barbero parece sugerir una pista al recuperar el concepto de hegemonía de Gramsci en su estudio sobre los medios de comunicación y su masificación. Este autor asegura que el concepto como lo utiliza Gramsci permite pensar que el proceso de dominación no es externo, en el sentido de que no tome en cuenta al sujeto como tal, sino comprendiéndolo como un proceso en el que un grupo o clase se vuelve hegemónica en la medida en que logra que sus intereses sean reconocidos como suyos por las clases subalternas. Este punto es importante pues Martín-Barbero asegura que no hay hegemonía, es decir, que no existe como cosa, como algo dado, sino que la hegemonía se hace y/o se deshace en un proceso vivido, experiencial-temporal y cobra vida no sólo por la fuerza sino por la creación del sentido. Este autor, hace especial énfasis en un aspecto que Gramsci, en efecto valora, que es la cultura popular, el folklore a través del cual se objetiva o materializa ese sentido construido en la intersubjetividad. (Martín-Barbero, 1987)

La importancia de tomar en cuenta el análisis de la cultura popular y el folklore para entender el proceso hegemónico, está en que en ellas es posible vislumbrar que los valores de la clase dominante no necesariamente responden a las lógicas de dominación, sino que se trata más bien de una trama de significación en la que no toda recepción de lo hegemónico es sumisión, ni todo lo que se rechaza es resistencia. (Martín-Barbero, 1987)

Es justamente en la cultura popular en que se puede ver esta imbricación de concepciones de la vida, y por tanto de los intereses de los distintos grupos, subsumidos unos por otros o retomados unos por otros, ya no como bloques sino como elementos. En la cultura popular vemos mezclados una serie de elementos de las clases subalternas con elementos de las clases hegemónicas. Ello nos permite pensar que, tal y como lo aseguraba Gramsci, la filosofía entendida como sentido común, comprensión y aprehensión del mundo, no es un sistema coherente y de una vez terminado. Este sentido común que se expresa en la cultura popular se alimenta de las influencias de los sistemas filosóficos, es decir, de las maneras en que se comprende el mundo en distintas épocas de la historia, pero también se alimenta de cómo fueron comprendidas en otra época de la historia a través de las costumbres y tradiciones, es decir, es muestra de la historicidad del proceso cultural. En la conformación de las

concepciones del mundo, de la vida y del hombre en distintos procesos de la historia, está el papel de los intelectuales sin duda, pero también es substancial su labor en la difusión y transmisión de estas ideas. Por ello, era tan importante para Gramsci el estudio sobre los intelectuales, ya no sólo como conformadores de ideas en su sentido sistemático-abstracto, sino como conformadores de sentido común.

Es gracias al estudio de Martín-Barbero sobre la masificación de la comunicación a través de un lenguaje común transmitido y reproducido a través de los medios de comunicación de las distintas épocas, que podemos comprender la importancia del lenguaje en la conformación del sentido común y, sobre todo, en la transmisión de valores.

Además, Franco Lo Piparo, en el artículo que escribió en 1987 para el periódico del partido comunista italiano *Crítica Marxista*, reconoce la importancia del lenguaje en el juego hegemónico de Gramsci (Lo Piparo, 2010). Es importante decir que para finales de los ochenta esa idea era aventurada y muy fuerte para los marxistas, sin embargo, ahora, no sólo Lo Piparo, sino Peter Ives y Marcus E. Green sostienen que la obra de Gramsci tiene una coherencia como teoría política si se le mira desde las bases de los estudios lingüísticos que la atraviesan. (Ives & Rocco, 2010)

Ives y Green al estudiar la fragmentación del sentido común de las clases subalternas, tema del cuaderno XXV Al margen de la historia. Historia de los grupos sociales subalternos de Gramsci, escrito en 1934, sostienen que dicha fragmentación es un problema político ya que al no comprender la realidad social en su completud y complejidad sus acciones políticas son espontáneas y de este modo meramente contingentes. Esto se interpreta como una debilidad política que debe ser superada gracias a la acción de los intelectuales orgánicos de los grupos subalternos, pero no a manera de imposición pues no se puede ir y enseñar un concepto abstracto o una lista de ellos como nuevo vocabulario a memorizar. El proceso de formación de una visión del mundo, articulada y coherente, debe darse a través de un proceso de vida e intercambio que articule el uso de un lenguaje vivo, es decir, con raíces en la cultura que vaya dotando de transformaciones tanto en la connotación como en la práctica de las nuevas relaciones.

Peter Ives propone hacer una lectura mucho más completa de Gramsci para comprender el concepto de hegemonía como un proceso complejo, que atraviesa el problema del lenguaje como el vehículo que permite la comprensión y aprehensión del mundo, y además, como un proceso que debe ser comprendido en el traslape de otros conceptos gramscianos como subalternidad, estado integral, filosofía de la praxis, cultura popular, el mito, los intelectuales, etc.

Hemos visto que los distintos autores recuperados enfatizan la dimensión que a su parecer es la más importante de la hegemonía o la que estaría dando cuenta de ella. Joseph Femia, con su distinción entre hegemonía integral, decadente o mínima interpreta el uso que hace Gramsci para analizar la hegemonía en distintos momentos históricos. Por su parte Corrigan y Sayer nos hacen pensar la hegemonía como un proceso violento de revolución cultural en la formación del Estado, un proceso vertical de poder y no como un consenso, entendido en su sentido blando. Con una visión más compleja, William Roseberry la presenta como un proceso que metafóricamente responde a la idea de un campo de fuerzas, que no responde a la lógica dicotómica de dominantes vs dominados, sino más bien a una serie de confrontaciones, alianzas, negociaciones, etc., en los distintos momentos políticos en que el estado cobra forma. Jesús Martín-Barbero nos muestra cómo en un proceso de unificación hegemónica es indispensable la masificación de las cosmovisiones del mundo, entendida como 'la cultura' de un pueblo y esto sólo se puede lograr gracias a la masificación de las comunicaciones. Finalmente, Lo Piparo, Ives y Green hacen énfasis en el análisis del lenguaje para comprender el proceso político de la hegemonía como un proceso de transmisión de ideas, valores y visiones del mundo que responde tanto a una visión de imposición como de asimilación –y con ello se alumbran los procesos de resistencia y reproducción.

Llegados a este punto podríamos desechar la noción de hegemonía por tratarse de un concepto polisémico que puede aludir a distintas cosas como la cultura, el consenso, la negociación, etc. Sin embargo, si hacemos una reflexión respecto a las diferentes nociones de hegemonía podemos leer esta multiplicidad de determinaciones como una señal de diversas situaciones históricas concretas y por tanto concluir que se trata de un concepto que se desenvuelve en distintos momentos y que todos ellos conforman lo que es la hegemonía comprendida en su completud.

Los tres momentos constitutivos de la hegemonía

Los tres momentos constitutivos de la hegemonía permiten comprenderla no como un estado fijo de dominación ni como un consenso plenamente alcanzado, sino como un proceso histórico, relacional y contradictorio mediante el cual determinadas fuerzas sociales procuran dirigir política, moral e intelectualmente a una comunidad. El primer momento corresponde a la coerción y la dominación, es decir, a la capacidad de imponer y conservar un orden mediante los recursos jurídicos, administrativos, económicos y, en última instancia, mediante el uso legítimo o efectivo de la fuerza. En este nivel, el poder se manifiesta de forma vertical y establece jerarquías, límites, prohibiciones y mecanismos de disciplina que aseguran la subordinación de determinados sujetos y grupos. Sin embargo, la coerción por sí sola no produce una hegemonía estable, pues un orden sostenido exclusivamente por la fuerza permanece expuesto a la resistencia, la desobediencia y la crisis de legitimidad. Por ello, la hegemonía se desplaza hacia un segundo momento: el consenso, la asimilación y la universalización cultural. Aquí, los intereses y valores de una fuerza particular dejan de presentarse como exclusivos de un grupo y comienzan a aparecer como intereses generales, naturales o beneficiosos para toda la sociedad. Este proceso se desarrolla en la sociedad civil mediante instituciones como la escuela, la familia, las iglesias, los medios de comunicación, las universidades, los partidos y las organizaciones culturales, que intervienen en la formación del sentido común, las identidades y las maneras de interpretar la realidad. En este sentido, la hegemonía es también una relación pedagógica, porque educa, orienta y organiza las percepciones de los sujetos, logrando que determinadas formas de vida y de organización política sean aceptadas como legítimas incluso por quienes ocupan posiciones subordinadas. No obstante, este consenso nunca es absoluto ni elimina las contradicciones del orden social; más bien, integra selectivamente demandas, lenguajes y aspiraciones diversas, transformándolas para hacerlas compatibles con el proyecto dominante. De ahí surge el tercer momento, referido a la lucha, la negociación y la articulación dinámica, en el cual la hegemonía se revela como un verdadero campo de fuerzas. En este espacio, los grupos dominantes intentan conservar su capacidad de dirección, mientras que los sectores subordinados resisten, negocian, resignifican los discursos existentes y construyen nuevas articulaciones políticas. La hegemonía no se produce, entonces, únicamente desde arriba, sino también mediante las respuestas, apropiaciones y disputas impulsadas desde abajo. Las concesiones, reformas, alianzas y compromisos que caracterizan este momento no deben entenderse como simples expresiones de armonía, sino como resultados provisionales de una determinada correlación de fuerzas. Como señala Roseberry, lo hegemónico constituye un marco común -material y significativo- dentro del cual se expresan tanto la dominación como la protesta, pero ese marco puede ser cuestionado y transformado por la acción de los sujetos subordinados. Los tres momentos no conforman una secuencia lineal ni etapas separadas: coerción, consenso y conflicto se encuentran permanentemente articulados y se retroalimentan. La coerción delimita el campo de lo posible; la universalización cultural procura convertir un proyecto particular en sentido común; y la lucha política revela que esa universalidad es incompleta, contingente y disputable.

Por todo ello, la hegemonía es necesariamente inestable: debe renovarse, incorporar demandas, reorganizar alianzas y reconstruir continuamente su legitimidad. Cuando una fuerza dirigente pierde la capacidad de presentar sus intereses como universales, cuando las instituciones dejan de producir consentimiento o cuando los grupos subordinados consiguen articular sus demandas en un proyecto alternativo, se abre una crisis hegemónica. Comprendida de esta manera, la hegemonía es el momento

más dinámico del poder político, porque muestra que ningún orden se mantiene solamente mediante la fuerza ni exclusivamente por la aceptación voluntaria, sino gracias a una combinación cambiante de dominación, dirección cultural, negociación y conflicto, a través de la cual se produce, reproduce y transforma históricamente la organización política de la sociedad.

Con ello sólo podemos concluir a manera de nota metodológica que estas distintas dimensiones de un mismo proceso de hegemonía podrían aparecer o no -y en distintas graduaciones- en el análisis de situaciones históricas determinadas. Es decir, hegemonía es un concepto que nos puede servir como herramienta para el análisis histórico-político de un contexto sociopolítico determinado con sus propias características de divisiones de clase y relaciones -y correlaciones- entre ellas.

REFLEXIÓN

La articulación dinámica del poder político

El recorrido teórico permite responder que el poder político no es una cosa que se posee ni una instancia localizada exclusivamente en el gobierno. Desde esta perspectiva, su comprensión exige analizar una relación en movimiento: el Estado organiza institucional y simbólicamente la comunidad; la ideología produce las coordenadas desde las cuales esa comunidad interpreta la realidad; y la hegemonía articula coerción, consentimiento, resistencia y negociación. La importancia de esta perspectiva consiste en desplazar el análisis de la pregunta sobre quién detenta el poder hacia la pregunta por cómo se produce, circula, legitima y disputa el poder.

Las tres dimensiones no actúan de manera aislada, sino que se retroalimentan y conforman un circuito de producción de autoridad, sentido y dirección política como se muestra en la figura 1. En un primer nivel se encuentran Estado, ideología y hegemonía como momentos de una misma totalidad política. En un segundo nivel, cada dimensión se desdobra internamente en tres momentos constitutivos: el Estado en monarca, ciudadano y excluido; la ideología en en-sí, para-sí y en-sí-para-sí; y la hegemonía en coerción, consenso y articulación conflictiva. Esta arquitectura evita explicaciones unidimensionales y muestra que todo orden político combina instituciones, significados y correlaciones de fuerza.

Figura 1

Estado, ideología y hegemonía: los tres momentos constitutivos del poder político



Fuente: elaboración propia con apoyo de IA a partir de la revisión bibliográfica.

Asimismo, esta reflexión teórica permite afirmar que el poder político no es una cosa que se posee ni una instancia localizada exclusivamente en el gobierno, sino que su comprensión exige analizar una relación en movimiento: el Estado organiza institucional y simbólicamente la comunidad; la ideología produce las coordenadas desde las cuales esa comunidad interpreta la realidad; y la hegemonía articula coerción, consentimiento, resistencia y negociación.

Finalmente, esta concepción evita dos reduccionismos frecuentes: pensar que la estabilidad política depende sólo de la violencia o suponer que el consenso expresa una adhesión libre y homogénea. Por el contrario, nos hace conscientes de que la permanencia de un orden depende de combinaciones históricas variables entre fuerza y legitimidad. Cuando esas combinaciones dejan de articularse, aparecen crisis de representación, disputas por el sentido común y posibilidades de transformación política.

CONCLUSIONES

A manera de conclusión podemos destacar la relevancia metodológica de la distinción de la triada del poder político ya que esta propuesta puede emplearse como una matriz de análisis. En la dimensión estatal conviene identificar quién decide, quién es reconocido como ciudadano y quién queda excluido. En la dimensión ideológica es necesario distinguir las ideas explícitas, su materialización institucional y las contradicciones que abren procesos reflexivos. En la dimensión hegemónica debe analizarse la relación concreta entre coerción, producción de consenso y confrontación de fuerzas. El valor de la matriz reside en que permite comparar coyunturas sin convertir sus categorías en una secuencia rígida.

Esta perspectiva resulta pertinente para estudiar problemas contemporáneos como la crisis de representación democrática, la disputa por los derechos, la construcción mediática de amenazas, la definición de problemas públicos o la exclusión de grupos sociales. En todos estos casos, el poder se

hace visible en normas e instituciones, pero también en lenguajes, afectos, clasificaciones y prácticas que delimitan lo pensable y lo legítimo.

Además, la tríada no pretende agotar el análisis del poder. Sus resultados deben dialogar con dimensiones económicas, territoriales, tecnológicas, raciales y de género que modulan de manera específica las relaciones políticas. Esta apertura no debilita el modelo; por el contrario, confirma su carácter relacional y permite utilizarlo como punto de partida para investigaciones históricas y empíricas más precisas.

En suma, la reflexión conduce a considerar que la legitimidad no es un atributo permanente del Estado, la ideología no es un velo que nos impide ver la realidad y la hegemonía no es un equilibrio definitivo. Las tres son construcciones históricas que se sostienen mutuamente y que, al mismo tiempo, contienen las contradicciones desde las cuales pueden ser cuestionadas y transformadas.

REFERENCIAS

Ávalos, G. (2015), La estatalidad en transformación. México: Universidad Autónoma Metropolitana-Itaca.

Ávalos, Gerardo, (2001). Hegel y su concepto de Estado, en Gerardo Ávalos Tenorio & María Dolores París (coords.), Política y Estado en el pensamiento moderno. México: Universidad Autónoma Metropolitana.

Ávalos, Gerardo, (2006), El monarca, el ciudadano y el excluido. Hacia una crítica de lo político. México: Universidad Autónoma Metropolitana.

Bourdieu, Pierre, (2014). Sobre el Estado. Cursos en el Collège de France (1989-1992). Anagrama.

Corrigan, Philip y Derek Sayer, (2007), "La formación del Estado inglés como revolución cultural" en María L. Lagos y Pamela Calla (comps.), Antropología del Estado. Dominación y prácticas contestatarias en América Latina, Cuadernos de Futuro no.23, INDH/PNUD, La Paz.

Femia, Joseph V., (1981), Gramsci's Political Thought. Hegemony, Consciousness and the Revolutionary Process. Clarendon Press: Oxford.

Gramsci, Antonio, (1986a), "Al margen de la historia (Historia de los grupos sociales subalternos)" (cuaderno 25), en Cuadernos de la cárcel, volumen 6. Ediciones Era: México.

Gramsci, Antonio, (1986b) "La filosofía de Benedetto Croce" (Cuaderno 10) en Cuadernos de la cárcel, volumen 4. Ediciones Era: México.

Held, D. (1997). La democracia y el orden global: Del Estado moderno al gobierno cosmopolita. Paidós.

Ives, Peter y Rocco Lacorte, (2010), (eds.), Gramsci, Language and Translation. Lexington Books: Maryland,

Lo Piparo, Franco, (2010), "The Linguistic Roots of Gramsci's Non-Marxism" en Peter Ives y Rocco Lacorte (eds.), Gramsci, Language and Translation. Lexington Books: Maryland.

Martín-Barbero, Jesús, (1987), De los medios a las mediaciones. Comunicación, cultura y hegemonía. Editorial Gustavo Gili: Barcelona.

Osorio Martínez, Elena (2016), "Estado y Capital en la democracia liberal", VEREDAS, Revista del pensamiento sociológico, Año 16, número 31, Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco, División de Ciencias Sociales y Humanidades, ISSN: 1665-1537, México, p.p. 19-44

Roseberry, William, (2007), "Hegemonía y lenguaje de la controversia" en María L. Lagos y Pamela Calla (comps.), Antropología del Estado. Dominación y prácticas contestatarias en América Latina, Cuadernos de Futuro no.23, INDH/PNUD, La Paz.

Žižek, Slavoj (2013), El más sublime de los histéricos. Argentina: Paidós,

Žižek, Slavoj. (1992), El sublime objeto de la ideología. México: Siglo XXI.

Žižek, Slavoj., (1998) Porque no saben lo que hacen. El goce como factor político. Argentina: Paidós,

Žižek, Slavoj., (2001), El espinoso sujeto. El centro ausente de la ontología política. Argentina: Paidós.

Žižek, Slavoj., (2003), (Comp.) Ideología: Un mapa de la cuestión. Argentina: Fondo de Cultura Económica.

Žižek, Slavoj., (2006), Visión de Paralaje. Argentina: Fondo de Cultura Económica.

Todo el contenido de LATAM Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales y Humanidades, publicados en este sitio está disponibles bajo Licencia [Creative Commons](#) .