

**GRAMSCI Y LA CENTRALIDAD DE LAS CLASES SOCIALES.
UNA CONVERSACIÓN CON JORGE LUIS ACANDA***

**GRAMSCI AND THE CENTRALITY OF SOCIAL CLASSES.
A CONVERSATION WITH JORGE LUIS ACANDA**

**GRAMSCI E CENTRALIDADE DAS CLASSES SOCIAIS.
UMA CONVERSA COM JORGE LUIS ACANDA**

*Sebastián Raza***
Universidad de la Habana

Entrevista realizada el 01 de agosto de 2016
Quito, Ecuador

* Licenciado en Historia y especializado en Filosofía por la Universidad de La Habana, Cuba. Doctor en Ciencias Filosóficas por la Universidad de Leipzig, Alemania (1988). Fue profesor titular del Departamento de Filosofía de la Universidad de La Habana. Es profesor visitante de varias Universidades latinoamericanas y europeas. Actualmente, ejerce como docente de las carreras de Sociología y Política de la Universidad Central del Ecuador. El doctor Jorge Luis Acanda es autor de numerosos artículos, estudios y libros en ámbitos que siguen la tradición marxista, entre ellos destacan: *Sociedad Civil y Hegemonía* (La Habana: Centro de Investigación y Desarrollo de la Cultura Cubana, 2002), *Traducir a Gramsci* (La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 2007) y *¿Por qué leer a Gramsci?* (Quito: Universidad Central del Ecuador, 2015).

** Sebastián Raza (Licenciado en Sociología, Pontificia Universidad Católica del Ecuador) se ha desempeñado como ayudante de cátedra bajo la supervisión de Emilio Cerezo desde 2012 hasta 2016. Actualmente cursa estudios de Maestría en Sociología en la Universidad de Warwick, Reino Unido. Correo electrónico: s.raza-mejia@warwick.ac.uk.

En esta conversación, el profesor Acanda presenta los fundamentos de su interpretación de Marx, al tiempo que encuentra en Gramsci al legítimo heredero de lo que él denomina *materialismo práctico*. Según afirma, desde su nacimiento, el marxismo se ha enfocado en la categoría de *praxis* como una de sus categorías centrales, lo que le ha permitido conectar la dimensión material y simbólica de la vida social sin perder de vista la centralidad de la división de la sociedad en clases sociales. Acanda rescata su importancia y critica a las perspectivas posmarxistas que intentan dejar de lado esta categoría –pues, según ellos, hablar el lenguaje de las clases sociales es reduccionista y esencialista¹.

SEBASTIÁN RAZA: En su libro *Sociedad Civil y Hegemonía* (2002) y en una entrevista que le realizaron en torno al pensamiento de Paco Fernández Buey (Lopez, 2014), usted distingue entre marxismo crítico libertario y marxismo dogmático. ¿Puede desarrollar esta distinción y decirnos en cuál de dichas posturas se encontraría Gramsci? ¿Por qué?

JORGE LUIS ACANDA: La distinción entre dos tipos de marxismo data ya de inicios del siglo XX y tiene su precedente en aquella famosa frase de Marx, expresada en una carta, en la que –refiriéndose a la lectura que sus seguidores hacían de sus ideas– afirmaba que si aquello era el marxismo, entonces él no era marxista². Ya Lenin, al romper con Karl Kautsky y la dirección de la II Internacional en 1914, señaló –sin ponerle nombre– la diferencia entre un marxismo reformista y fatalista y un marxismo revolucionario que potenciaba la capacidad transformadora de la *praxis* revolucionaria. A lo largo del Siglo XX se diferenciaría entre el marxismo soviético y el marxismo occidental, o entre el marxismo cientificista y el marxismo crítico (para profundizar se puede ver el libro *Los dos marxismos* de Alvin Gouldner (1989)). En todas las denominaciones, la clave es la distinción entre un marxismo economicista y tecnologicista, que repite los principios del materialismo metafísico, y un marxismo que entiende a la categoría de “*praxis*” como su categoría central y que se entiende como continuador a la vez que superador

del programa crítico inaugurado por I. Kant y continuado por G. W. F. Hegel.

La toma de conciencia de la necesidad de superar el materialismo mecanicista y el economicismo presente en la interpretación del marxismo predominante en la II Internacional se disparó con las lecciones que emanaron de la Revolución de Octubre³ y de la interpretación que hizo Lenin de la misma, y comienza con los aportes de autores como Karl Korsh, Ernest Bloch, Georg Lukacs y los miembros del grupo que se conocería más tarde como “Escuela de Frankfurt”. Antonio Gramsci forma parte de esta línea de pensamiento. No por gusto, en sus *Cuadernos de la Cárcel* (1981), para denominar al marxismo sin que sus carceleros y censores se dieran cuenta, escogió el concepto de “filosofía de la *praxis*”. Su concepto de “bloque histórico” lo desarrolló precisamente para expresar la unidad orgánica entre los procesos de producción espiritual y los procesos de producción material y romper con la interpretación mecanicista de la determinación de la superestructura por la base económica. Es desde esta perspectiva que debe entenderse la teoría de la hegemonía de Gramsci.

SR: En *¿Por qué leer a Gramsci?* (2015), usted afirma que el pensamiento gramsciano debería pensarse como materialismo práctico. Sin embargo, el pensamiento marxista se ha pensado en términos de materialismo dialéctico y materialismo histórico. ¿Cuál es la particularidad del materialismo práctico frente a estas otras opciones?

JLA: No siempre el marxismo se pensó a sí mismo en términos de “materialismo dialéctico” y “materialismo histórico”. Sólo en dos o tres pasajes de sus obras, Marx utilizó algún concepto para designar su teoría, y los conceptos que utilizó fueron los de “materialismo práctico” o “materialismo comunista” (véase el primer capítulo de *La ideología alemana* (1970a), capítulo que redactó Marx según han determinado los estudiosos del tema). Fue Engels quien, más tarde, acuñó los conceptos de materialismo dialéctico y materialismo histórico.

1 Edición y notas al pie de página a cargo de Sebastián Raza y Bernardo Villegas.

2 Se puede hacer referencia a la carta de F. Engels a Konrad Schmidt del 5 de Agosto de 1890, donde este afirma que “la concepción materialista de la historia también tiene ahora muchos amigos de éstos, para los cuales no es más que un pretexto para no estudiar la historia. Marx había dicho a fines de la década del 70, refiriéndose a los «marxistas» franceses, que «tout ce que je sais, c'est que je ne suis pas marxiste» [«lo único que sé es que no soy marxista»]” (Engels, 1974).

3 Conocida también como Revolución bolchevique. El nombre “Revolución de Octubre” se debe a que bajo el calendario Juliano -vigente durante el Imperio ruso– la fecha cuando se efectuó este acontecimiento fue el 25 de Octubre de 1917. Bajo el calendario gregoriano, estos sucesos se dieron el 7 de noviembre de 1917.

Es claro que el pensamiento de Marx es *materialista*, es *dialéctico* y es *histórico*. Lo importante y definitivo aquí es qué se entiende por tal. Es *materialista* no porque consideró que “la materia” (entendida como esencia de carácter físico) determinara a la conciencia, sino porque entendió que la práctica material de los seres humanos condiciona sus formas de actividad espiritual. No entendió lo de *dialéctica* como simple expresión de tres supuestas “leyes universales” que se aplican a cualquier fenómeno de la realidad (desde el funcionamiento de los microbios hasta la producción de sandías o a un juego de basketball –y no pongo estos ejemplos por gusto–), sino como una comprensión acerca del carácter esencial de las contradicciones para explicar la realidad, una realidad que tiene un carácter relacional y sistémico. Y lo de *histórico* ha de ser entendido como reafirmación de la idea clave de que el ser humano sólo se relaciona con aquellos objetos que son producto de su actividad y que, por lo tanto, todo fenómeno social es producido por un sujeto social y que la realidad tiene un carácter histórico.

Tras la muerte de Lenin, las tendencias economicistas presentes en la II Internacional volvieron a reproducirse en el marxismo, producido y exportado por los aparatos ideológicos de la Unión Soviética, y se acuñó una concepción sobre el significado de esos dos conceptos (“materialismo dialéctico” y “materialismo histórico”) que constituía una violenta simplificación y vulgarización de las ideas de Marx. Cuando Marx se denomina a sí mismo como “materialista práctico o comunista”, a lo que está haciendo referencia es a la necesidad de comprender la centralidad de la *actividad práctica humana* para poder pensar la superación del capitalismo no simplemente como la eliminación de la propiedad privada, sino como superación del carácter fetichizador y enajenante del modo de producción capitalista. Estos tres conceptos (praxis, enajenación y fetichismo) son totalmente inasimilables e incomprensibles por parte del materialismo metafísico de corte pre-kaniano (que fue el que primó en la interpretación sobre el marxismo que reprodujeron en forma aumentada y distribuyeron por todo el globo terráqueo los aparatos

ideológicos de la Unión Soviética) y marcan lo específico de la concepción materialista de Marx, que por eso los utilizó las muy pocas veces que, repito, considero imprescindibles para bautizar a su teoría.

SR: Se ha dicho que la lectura que hizo Gramsci de Marx estuvo influida por el idealismo culturalista italiano de Croce.⁴ Uno de los que hace esta afirmación es Manuel Sacristán, quien opina que “inyectar idealismo en Marx” implicó una profunda reelaboración del pensamiento marxista (Sacristán 1977, 312) ¿Podría explicar en términos generales las principales consecuencias que tuvo esto para el pensamiento gramsciano? ¿En qué medida esto alejó a Gramsci del Marx de la II Internacional (el Marx positivista de los mecanicismos) y lo acercó a otro (el Marx de la conciencia y la subjetivación)?

JLA: Evidentemente, la expresión de Sacristán tiene un fuerte carácter metafórico. Sacristán se está refiriendo a las ideas expresadas por Marx en sus célebres Tesis sobre Feuerbach (1970b), en las que critica al materialismo existente hasta ese momento por haber olvidado la importancia del factor subjetivo, la importancia del momento ideal en la actividad del ser humano. Es en ese sentido que Sacristán señala la importancia de abandonar el materialismo chato del marxismo dogmático y de comprender la relación dialéctica entre la actividad material y la actividad ideal de los seres humanos como dos momentos indisolublemente vinculados de la actividad.

Creo que es una simplificación excesiva decir que la lectura que hizo Gramsci de Marx estuvo influida por el idealismo culturalista italiano de Croce y dejarlo así sin más. Hay que tener en cuenta otros elementos. Tanto Croce como Gramsci pensaron en el contexto de un campo intelectual muy influido por el pensamiento de Hegel, como lo era el campo intelectual italiano de fines del Siglo XIX y principios del Siglo XX. Evidentemente, B. Croce fue una fuerte influencia sobre Gramsci, pero esta influencia hay que comprenderla como insertada en el contexto de la lectura que sobre

4 Benedeto Croce (1866-1952) fue un filósofo, historiador y político italiano muy influyente en el ámbito intelectual italiano de su tiempo. Como afirma Piñón (2002, 13): “su obra conserva una unidad histórica, porque es nacida al contacto con pensadores de su tiempo, en un diálogo inmediato con hechos y movimientos sociales que lo envolvían personalmente. Su meta: un humanismo, un historicismo, un tratar de entender vivencialmente al hombre. Y aunque no escapa de una visión idealista de la historia, no analiza un concepto abstracto de hombre. Contempla su problemática, su drama interior y existencial, el problema de la cultura, sin recurrir a metafísicas o visiones religiosas, más allá de la dimensión humana. Fue un pensador laico, en todo el pleno sentido de la palabra, para un mundo excesivamente religioso que debía desacralizarse. Su ejemplo, en el ámbito italiano, lo fue Maquiavelo o Galileo. Gramsci lo reconocería”.

el marxismo ya había realizado anteriormente otro italiano, Antonio Labriola⁵, que fue uno de los pocos marxistas de la segunda mitad del Siglo XIX que había leído a Hegel, que lo había entendido y que había entendido la necesidad de leer *El Capital* de Marx no como un texto de teoría económica, sino como una crítica de la economía política (ese es justamente el subtítulo de la obra), y, por lo tanto, desde una clave que procedía de Hegel.

Antonio Gramsci era de un origen muy pobre, y su pobreza y el inicio de su militancia política determinaron que sólo pudiera cursar dos años en la Universidad de Turín, precisamente en la carrera de filología, lo que tuvo consecuencias para su obra teórica porque le permitió comprender y pensar la importancia de la producción simbólica en la construcción de las relaciones de poder. Eso, junto con la interpretación que hizo de sus experiencias como líder comunista en el periodo 1919-1926 (marcado por la erupción de un fuerte movimiento huelguístico y revolucionario del proletariado italiano, su posterior derrota y la aparición de un fenómeno tan inédito como el fascismo italiano), marcó su pensamiento y lo alejaron de las posiciones del marxismo mecanicista. No olvidemos algo muy importante: Gramsci no fue sólo un teórico comunista. Fue un dirigente político, un luchador comunista.

SR: El problema de la lucha de clases, la lucha política y la subjetivación política se le imponen a Gramsci por factores históricos como la Revolución Rusa y el desarrollo del capitalismo en la Italia de esa época. En ese sentido, Gramsci considera, en contra de algunos mecanicismos economicistas, que la revolución es, “además de fenómeno de fuerza, fenómeno moral” y reconoce el momento activo de los actores revolucionarios en la esfera cultural al momento de “edificar las posibilidades objetivas”. ¿De qué forma considera usted que el pensamiento gramsciano reconceptualiza el problema de las clases presente en Marx y, sobre todo, en el marxismo ortodoxo, que

lleva la marca del mecanicismo, el positivismo y el economicismo?

JLA: Repito algo que dije más arriba: no sólo la Revolución de Octubre y el desarrollo del capitalismo en Italia, sino también la experiencia del movimiento revolucionario obrero en Italia en el bienio 1919-1921 y la aparición y consolidación del fascismo en su país fueron experiencias que lo llevaron a pensar la importancia de los factores culturales en los procesos políticos. La lectura economicista y positivista del marxismo entendió las clases sociales como grupos humanos marcados y diferenciados por procesos económicos. Pero, tanto Marx como Lenin y Gramsci los entendieron como flujos en constante movimiento, marcados por las características específicas de las relaciones sociales conflictivas que establecen los seres humanos entre sí en el proceso de producción de sus vidas, procesos que son también espirituales.⁶

Las clases no aparecen primero y después aparece (o no) la lucha de clases. Las clases se constituyen en la lucha. Y eso lo entendió Gramsci muy bien. No considero entonces que pueda decirse que el concepto de clases de Gramsci significó una “reconceptualización” de ninguna noción que hubiera estado en el pensamiento de Marx. En general, no considero acertado afirmar que nada en el pensamiento de Gramsci significó una “reconceptualización” del pensamiento de Marx. Y esto no significa entender de una manera fundamentalista el aporte de Marx, sino simplemente comprender que tanto Gramsci como otros marxistas importantes de los siglos XX y XXI continuaron desarrollando las ideas esenciales que ya Marx había avanzado en su obra.

SR: En cierto sentido, parecería que el propio Marx hace más énfasis en la dimensión “estructural” y material de las clases (clase en sí) cuando afirma que “no es la conciencia del hombre la que determina su ser sino, por el contrario, el ser social es lo que

5 Antonio Labriola (1843-1904) fue un filósofo italiano y teórico del marxismo que nunca fue miembro de ningún partido político. Según Francisco Piñón, su influencia en el contexto filosófico italiano es determinante, pues “con Labriola, la historia se ilumina, y al convertirse en *causa sui*, los hombres son creadores de la misma. Es este el golpe mortal a la concepción materialista mecánica de la historia, al naturalismo evolucionista darwiniano, a una teleología meramente especulativa con vestimenta pseudo-hegeliana”.

6 Para ejemplificar este punto, se puede hacer referencia a la carta que Marx escribe a Paul Lafargue el 18 de abril de 1870. En ella, Marx afirma que “las aspiraciones generales y las tendencias de la clase trabajadora *emanan* de las condiciones reales en las cuales está se encuentra situada. Por lo tanto, estas son comunes a toda la clase *aunque la clase se las represente en su cabeza de las formas más diversas, más o menos ‘fantásticas’, más o menos ‘adecuadas’*. Los que mejor interpretan este sentido oculto de la lucha de clases que sucede frente a nosotros son los comunistas que son los últimos en cometer el error de fomentar el sectarismo o dejar que este afecte a la interpretación”. Por sectarismo, Marx evidentemente se refiere a las interpretaciones que piensan las clases sociales como si estuvieran marcadas unilateralmente por lo económico.

determina su conciencia” (Marx 2008, 5); mientras que Gramsci, al pensar a la conciencia ya no como algo pasivo receptor sino como fuerza creadora y transformadora, parece querer equilibrar la balanza e integrar el estudio del papel de la subjetividad y la acción revolucionaria (clase para sí) al análisis histórico-económico. ¿Qué otros conceptos gramscianos considera usted que cumplen ese papel integrador de la dimensión objetiva y subjetiva del mundo social al momento de hablar de identidades colectivas y contienda política? ¿Cuáles son las categorías claves propuestas por Gramsci para entender el problema de la lucha de clases y la lucha política?

JLA: Tomar frases o fragmentos aislados de un autor, desgajados de la totalidad de su obra, no parece ser un buen método para entender su pensamiento. En primer lugar, no coincido con el supuesto implícito que encuentro en los primeros renglones de esta pregunta, que parece identificar la “dimensión estructural” con la “dimensión material”. Las estructuras no son exclusivamente materiales. Existen estructuras espirituales. Entender el carácter estructural de los fenómenos sociales significa que se entiende que cada uno de ellos debe ser entendido como un sistema de relaciones cuya esencia, a su vez, es función del lugar que ocupa en el funcionamiento de un sistema estructural (o sistema de relaciones sociales) más amplio que lo contiene. Una vez aclarado lo que considero una formulación imprecisa, paso a intentar analizar el meollo de la pregunta.

Quiero comenzar recordando un pasaje de *El Manifiesto Comunista* (1985), situado casi al final del primer capítulo del mismo, en el que Marx y Engels señalan que una clase es dominante cuando logra que su modo de apropiación de la realidad se convierta en el modo de apropiación de todas las demás clases (Marx y Engels 1985, 45). Y, a continuación, afirman que la clase obrera es la única clase que no tiene un modo de apropiación específico de la realidad, porque el suyo es el modo de apropiación burgués, y que por eso la clase obrera es la única clase verdaderamente revolucionaria, porque tiene que destruir todo modo de apropiación existente y crear uno radicalmente nuevo. Sería preciso comprender lo que quiere decir Marx cuando habla de “modo de apropiación” (en este caso, del “modo de apropiación capitalista”), categoría que ocupa un lugar importante en un texto trascendental que muy pocas personas han leído con detenimiento (me estoy refiriendo a los *Grundrisse* de 1857-1858).

Para Marx, que se sabía continuador a la vez que superador del programa crítico kantiano-hegeliano (eso y no otra cosa significa la famosa formulación que coloca a la “filosofía clásica alemana” como una de las fuentes del marxismo), “apropiación” no refiere al simple hecho de tomar materialmente algo y convertirlo en propiedad jurídica de alguien, sino que es una categoría que destaca que, al producir su realidad, los seres humanos crean estructuras que interiorizan y que condicionan el modo en que ellos interpretan la realidad, el modo en el que la piensan, la ven, la huelen, la oyen, la transforman, la producen y reproducen.

El capitalismo, en tanto un modo de producción de la realidad, del sistema de relaciones sociales, es a la vez un modo de apropiación de esa realidad por los seres humanos. Si ahondamos en todas las implicaciones de esa idea –cosa que no puedo hacer aquí por una cuestión de espacio–, comprenderemos que en Marx no hay una interpretación economicista ni de las clases sociales, ni tampoco del concepto de plusvalía o del de capital, ni del concepto de explotación ni del de mercancía capitalista, etc. Esta es una idea importante, pero –repito– no tengo espacio para desarrollarla. Pero sí quiero que no quede olvidada.

En lo que respecta a Gramsci, todo su aparato categorial, todo el instrumental teórico que desarrolló, tiene como uno de sus objetivos el de integrar la dimensión material y espiritual de la realidad, de comprender la unidad orgánica entre la producción material y la producción espiritual de la vida social. Gramsci comprendió que ese fue una de las grandes falencias del marxismo de la II Internacional, que contribuyó a una interpretación equivocada de la estrategia de lucha a seguir ante la explosión de rebeldía del proletariado italiano tras el fin de la I Guerra Mundial y para encarar a un fenómeno tan inédito para la época como el fascismo. Es un error afirmar, como hicieron y hacen algunos, que Gramsci fue un “teórico de las superestructuras” que, a diferencia de Marx, no pensó la economía sino tan sólo la cultura. Gramsci escribió expresamente que sin hegemonía económica no hay hegemonía cultural. Categorías como “bloque histórico”, “lucha de posiciones”, “americanismo y fordismo”, “sociedad civil”, “Estado ampliado”, son expresión de esto.

SR: ¿Qué implica integrar la dimensión subjetiva al análisis histórico-económico? ¿Cuál es la importan-

cia teórica y política de integrar estas dos dimensiones? ¿Cómo se relaciona esto con la distinción entre marxismo crítico y dogmático?

JLA: Mas que utilizar el concepto de “subjetivo”, que puede conducir a equívocos en el lector, yo preferiría utilizar el concepto de “dimensión simbólica”. Es preciso hacer referencia a la importancia del contenido simbólico presente en todo objeto social, precisamente porque todo objeto es producido por un sujeto y, por lo tanto, lleva la impronta de la “subjetividad” de ese sujeto. Es decir, del conjunto de sus capacidades, deseos, creencias, valores, necesidades, filias y fobias (ese sería el contenido del concepto de subjetividad). Si entendemos así el concepto de “subjetividad” (repite: el conjunto de capacidades, deseos, creencias, valores, necesidades, filias y fobias de un sujeto social o de un individuo en tanto expresión indirecta y condicionada de la actividad de uno o más sujetos sociales), podremos entender que la “subjetividad social” tiene un carácter “objetivo” (es decir, no depende de la voluntad y la conciencia de las personas, aunque es producida y reproducida por esas personas).

Tanto Kant como Hegel, y después Marx, y posteriormente Gramsci y otros pensadores (cada uno con su especificidad, con las diferencias pero también con las similitudes que permiten ubicarlos dentro de lo que se ha llamado la línea del “pensamiento crítico”), comprendieron que era preciso integrar esa dimensión simbólica al análisis de la realidad como elemento constituyente de la misma, y no como un añadido posterior. Entender que la relación que cada ser humano establece con su realidad (y ello lo incluye a él mismo, a su relación consigo mismo) está mediada por un conjunto de estructuras materiales e ideales que son producidas por los seres humanos (y que a la vez son independientes de la conciencia y la voluntad de los seres humanos) y que, por lo tanto, el carácter simbólico de todo objeto social representa una dimensión constitutiva de la realidad y que es preciso tenerla en cuenta para entender las formas en que las personas se apropian de esa realidad. Por supuesto que todo esto constituye uno de los elementos fundamentales que diferencian al marxismo mecanicista del marxismo crítico.

SR: **En los Cuadernos de la Cárcel, Gramsci afirma que la noción de bloque histórico implica pensar la clase como fuerza social en su totalidad con el ele-**

mento cultural-espiritual y la dimensión material, pues “las fuerzas materiales no serían concebibles históricamente sin forma y las ideologías serían caprichos individuales sin las fuerzas materiales” (Gramsci 1981, 55). Por ello, la hegemonía para Gramsci siempre tiene como núcleo de articulación a una clase social fundamental. Sin embargo, tal como usted advierte en ¿Por qué leer a Gramsci? (2015) ha habido malentendidos debido a lecturas economicistas o voluntaristas acerca del papel de las clases sociales en la construcción de la hegemonía. ¿Podría exponer cuáles son estos malentendidos y explicarnos más acerca de la relación conceptual entre clase social y hegemonía, teniendo como base el rechazo tanto a economicismos como a voluntarismos de Gramsci?

JLA: El concepto gramsciano de “bloque histórico” es un ejemplo muy bueno de cómo se puede leer un texto e interpretarlo erróneamente. Son muchos los que creen que “bloque histórico”, en la acepción gramsciana, apunta a la constitución de una alianza de clases dirigida por la clase obrera, confundiéndolo con bloque-alianza de clases o bloque de poder. Pero ese no es ni el contenido ni el sentido o intencionalidad de la categoría de bloque histórico en Gramsci.

Me permitiré reproducir aquí algunos fragmentos de un texto que publiqué hace algunos años: *“Asimilada en su valor metodológico, la categoría de bloque histórico debía evitar tanto las posiciones del economicismo como también las del voluntarismo[...] La hegemonía de la clase dominante sólo se alcanza cuando se ha logrado establecer esta necesaria imbricación y presuposición entre los procesos de producción material de la vida y los procesos sociales de producción espiritual”* (Acanda 2007, 195).

La clase dominante construye y reconstruye, produce y reproduce permanentemente las estructuras materiales que le van a permitir que sus ideas, valores, representaciones, necesidades, etc., sean asumidos como propios por los grupos sociales dominados, explotados, “subalternos”. Y las produce y reproduce en una relación permanente de lucha, de antagonismo, de conflictividad, con esos grupos subalternos. La hegemonía de la clase que tiene el poder implica la construcción y mantenimiento de una relación orgánica entre los procesos de producción de la vida material y los procesos de producción espiritual. Cuando esta

relación orgánica se rompe –como resultado de la lucha de clases– entonces se produce una “crisis de hegemonía”. Si la clase en el poder logra reconstituir ese bloque histórico, superará la crisis y reconstruirá su hegemonía.

Algo así fue lo que ocurrió en Europa Central en el importantísimo período histórico de 1919-1922. Si esa clase dominante no logra reconstituir un bloque histórico acorde a sus intereses, perderá el poder a manos de otra clase o grupo social. Si la nueva clase o grupo en el poder no logra producir y desarrollar un nuevo bloque histórico, es decir, una relación inédita entre los procesos de producción material y espiritual, entonces se reinstaurará el viejo modo de producción (creo que esta concepción ayuda a comprender los procesos de reconstitución del capitalismo en la antigua Unión Soviética y en la República Popular China).

SR: En *¿Por qué leer a Gramsci? (2015)*, usted afirma que muchos conceptos gramscianos como hegemonía o sociedad civil han sido utilizados sin tomar en cuenta la matriz conceptual gramsciana. ¿Cuáles son los errores más graves que usted detecta tanto en la academia ecuatoriana como en el pensamiento de izquierda contemporáneo en relación a esto y cuáles considera que son los problemas que surgen al pensar la dinámica política?

JLA: La pregunta es muy amplia, y por ello imposible de ser contestada plenamente en el marco de esta entrevista. Pero puedo señalar algo que considero muy importante: es preciso leer a Marx, a Gramsci y a muchos autores desde la perspectiva epistemológica del pensamiento crítico. En caso contrario, seguiremos con las interpretaciones equivocadas. Es por ello importante conocer el fundamento epistemológico del pensamiento crítico.

SR: Innegablemente la figura de Ernesto Laclau se ha vuelto un referente inevitable al momento de hablar de hegemonía y de Gramsci. Esto se debe no solo a que ha tenido una influencia suprema en la academia, sino también a que varios movimientos sociales (entre ellos, Podemos de España) han pensado su quehacer político desde el marco laclauiano. ¿Qué opina usted de la “traducción” (en el sentido de la posibilidad de trasladar satisfactoriamente conceptos creados de una teoría a otra) que hace La-

clau del pensamiento gramsciano? ¿Contra qué otra “traducción” de la obra de Gramsci compete?

JLA: Puede ser lo que voy a decir a continuación suene fuera de lugar, pero creo que no. Tal vez si los dirigentes de Podemos hubieran interpretado a Laclau desde Gramsci, y no a Gramsci desde Laclau, hubieran podido adoptar una estrategia más exitosa. Y por “estrategia exitosa” no me refiero ni única ni principalmente a los desenvolvimientos electorales. Y eso lo digo desde un respeto enorme por lo que significó y significa la aparición de Podemos en el panorama político español y por el trabajo de sus dirigentes.

Es cierto que hablar de hegemonía de una clase social significa entender que esa clase ha sido capaz de controlar la producción simbólica en una sociedad. Pero la cuestión clave es preguntarse *por qué* esa clase tiene esa capacidad, por qué la tiene y la mantiene, y por qué esa simbología que produce es adoptada por los dominados, los explotados (los “subalternos”, como diría Gramsci) que la interiorizan y así la convierten en las estructuras simbólicas que condicionan su apropiación material y espiritual de la realidad, “naturalizando” las relaciones de poder e invisibilizando ciertos fenómenos sociales que, de ser visibles, constituirían un obstáculo para el poder de esa clase hegemónica.

Y esa es la gran carencia de la obra de Laclau y Mouffe. Podemos utilizar otros conceptos para decir lo mismo que acabo de expresar en las líneas anteriores. Podemos hablar de “significantes vacíos” o “flotantes” o de “afectos”; pero, en esencia estamos diciendo lo mismo. Aquí es donde está lo que considero el gran error de Laclau y de Mouffe (no olvidar que *Hegemonía y estrategia socialista* es una obra de ambos). La hegemonía de la burguesía no es sólo un fenómeno discursivo (aunque también). Y no vale aclarar que para estos dos autores el concepto de “discurso” abarca tanto las prácticas materiales como las ideales, porque esa postura no permite jerarquizar entre ambos tipos de prácticas y, por lo tanto, no permite comprender la clave de la hegemonía de la burguesía.

Si no entendemos el carácter enajenante y fetichizante del modo de producción capitalista como modo de producción del sistema de las relaciones sociales y, por lo tanto, como modo de apropiación de esas relaciones sociales, no podemos entender la esencia de la

hegemonía de la burguesía y no podremos entender por qué en un país como España -donde los partidos del *stablishment*, después de treinta años de gobernar y haber dejado una estela atroz de corrupción y de empobrecimiento de la mayoría de la población- en los dos últimos procesos electorales un partido como Podemos -el único partido que realmente ha podido presentarse como contrario a ese *stablishment*, porque lamentablemente ese otro partido llamado Izquierda Unida hace rato que, para su propia desgracia, se ha acomodado en las relaciones de poder existentes- no ha llegado ni de lejos a lograr un 25% de los votos (pues en las elecciones más recientes del 26 de junio, logró el 21% y, en las elecciones anteriores en diciembre del año pasado, un 20,6% -pero ojo, estamos hablando de porcentajes sobre la base de los votos depositados, en un país donde el sufragio no es obligatorio y donde la abstención en las elecciones de junio alcanzó una cota de 25%-.) Es decir, entender por qué en España, aunque está demostrado que la clase política tiene un nivel de corrupción altísimo y que sirven a los intereses del gran capital y no del pueblo, la mayoría de las personas sigue votando a esos partidos. Y me refiero a España porque es el ejemplo que aparece en la pregunta, pero podemos referirnos al caso de Argentina en las recientes elecciones presidenciales o al de otros países para encontrar situaciones similares.

Lamentablemente, y no tengo otra expresión más suave, la interpretación de Laclau y Mouffe sobre Gramsci y sobre la cuestión de la hegemonía es la hegemónica hoy en día (valga la redundancia). No es casual, pues es una interpretación que desvirtúa por completo el contenido revolucionario de las ideas del autor de los *Cuadernos de la Cárcel* (1981) y por eso ha sido promovida por los grupos de poder mediante los muy sofisticados mecanismos que han creado en el mundo académico y en el ámbito publicístico. Antes de Laclau y Mouffe ya existían “traducciones” del pensamiento gramsciano que sí captaban el carácter revolucionario del pensamiento gramsciano. No es casual que no hayan alcanzado la difusión de la deformación producida por Laclau y Mouffe.

SR: Es indiscutible que en el pensamiento de Gramsci existe una relación orgánica indisoluble entre la idea de estructuración y reproducción del poder (y hegemonía en general) y la idea de la división de la sociedad en clases sociales para com-

prender dichos fenómenos. Como usted ha dicho en “¿Por qué leer a Gramsci?” (2015), para Gramsci, la hegemonía es una expresión de la lucha de clases y de las relaciones de fuerza entre ellas. Por el contrario, en la interpretación de Ernesto Laclau y Chantal Mouffe (1985) se “deconstruye” el concepto de clases sociales y con ello el de “intereses de clases”, pues se considera que la idea de hegemonía es ajena a todo postulado de identidades colectivas esencialistas; y se apuesta por la noción de antagonismos particulares alejados de la problemática de las clases. En este sentido, Laclau considera más apropiado entender a la política como un juego de articulaciones hegemónicas contingentes en la que los intereses se crean a partir de equivalencias de particularidades y de antagonismos contingentes, y no a partir de nociones como intereses de clase o clases sociales. ¿Está usted de acuerdo con desechar la noción de clase tal como Laclau lo hace para comprender la contienda política contemporánea? ¿Cuáles considera usted que son las consecuencias de eliminar la noción de clases en el estudio de la política, tal como Laclau lo hace?

JLA: Cambiemos de tercio por un momento y mencionemos el nombre de otro pensador muy importante del siglo XX: Michel Foucault. Entre las muchas ideas valiosas que produjo, hay una que quiero recordar. Foucault afirmó que las relaciones de poder constituyen la realidad y que toda relación social está atravesada por relaciones de poder. Nadie hoy discute eso. Bien, voy a decir lo mismo pero de otra forma: las relaciones de antagonismo entre los grupos sociales (clases sociales) que tienen el poder y los grupos o clases que no lo tienen son relaciones que constituyen la realidad social y que atraviesan todas las demás relaciones sociales.

En esencia, estoy “traduciendo” a Foucault para afirmar que la esencia de la historia humana es la lucha de clases (formulación que ya apareció en 1848 en el *Manifiesto Comunista* (1985)). Considero que esa traducción es adecuada y que en modo alguno traiciona la esencia del pensamiento foucaultiano. Pero ya, desde el momento que se comienza a hablar de antagonismo de clases y de lucha de clases, los mismos que aceptaban la “formulación” de “relaciones de poder” se sienten impelidos a rechazar airadamente la idea de la lucha de clases. Todo instrumento teórico para entender la sociedad, todo concepto de la teoría social,

debe expresar, de una u otra forma, esas “relaciones de poder”, esa “lucha de clases”. Esa es una idea clave de Marx que Gramsci retomó y que Laclau y Mouffe se negaron y se niegan a aceptar. Las consecuencias son claras: no se puede comprender la esencia de la actividad humana, y mucho menos la esencia de los procesos políticos y de las formas de praxis política.

SR: En su texto *¿Por qué leer a Gramsci?* (2015), usted afirma que la teoría de la hegemonía gramsciana permite comprender la autonomización de lo político respecto a lo económico y, a la vez, comprender la relación entre estos dos espacios de manifestación de la praxis social. Por el contrario, Laclau niega esta interrelación al rechazar conceptos relacionados a las clases sociales para explicar la política. ¿Qué opina de esta autonomización radical de la política realizada por Laclau? ¿Cuáles serían sus consecuencias teóricas y políticas?

JLA: Uno de los principales defectos del marxismo economicista, positivista, fue precisamente ese: el de establecer una relación directa de determinación de la economía con respecto a otras formas de actividad humana. Si leemos detenidamente a Marx, encontraremos una posición radicalmente diferente (pienso, por ejemplo, en *El 18 Brumario de Luis Bonaparte* (1974)), en el sentido de entender la relativa autonomía de la actividad política. Pero “relativa autonomía”, no independencia absoluta o total desenganche entre la actividad productora de plusvalía (que tal es lo que se entiende por “economía” en el pensamiento teórico positivista hegemónico) y la producción simbólica. Sobre lo que considero serias deficiencias teóricas en Laclau y Mouffe (insisto: no olvidar que constituyeron un binomio autoral) ya me he referido más arriba.

SR: Podría creerse que el marco de análisis de Laclau ayuda a radicalizar las ideas de Gramsci, principalmente la del paso obligatorio de la necesidad genérica a la necesidad particular, puesto que se ancla en una crítica al esencialismo inherente a la idea de clases sociales y en la búsqueda de antagonismos contingentes. En este mismo sentido, Laclau considera que Gramsci únicamente puede ser entendido como un momento transicional para superar el paradigma político esencialista del marxismo y se atribuye la tarea de continuar este trabajo. ¿Considera que Laclau ha radicalizado a Gramsci o se debería pensar distinto?

JLA: “Radical”, contrario a lo que muchos piensan, no significa “extremo” sino “raíz”. Ser radical no significa ser extremista, sino ir a la raíz. Radicalizar algo, por ende, sólo puede significar llevarlo hasta sus raíces. Laclau no “radicaliza” a Gramsci, porque abandona la raíz del pensamiento de Gramsci, raíces que son las de Marx, sino que las lleva a un extremo totalmente diferente. El politólogo argentino expresó claramente que consideraba que el marxismo ya no era capaz de pensar la compleja realidad actual y rechazó el concepto –central para Marx y para Gramsci– de lucha de clases al igual que la comprensión de la centralidad de la actividad práctica material. Considero que lo primero era “reduccionista” y lo segundo era “esencialismo”.

Una de las cosas más interesantes del libro *Hegemonía y estrategia socialista* –escrito a cuatro manos por Laclau y Mouffe– es que en sus más de doscientas páginas ninguno de los dos autores se toma el más mínimo empeño en demostrar que la idea de la centralidad de la lucha de clases entre la burguesía y el proletariado es efectivamente una concepción “reduccionista” ni en demostrar que realmente el pensamiento de Marx es un “esencialismo economicista”. Lo dan por supuesto, como algo que es tan sabido y está tan demostrado que no hace falta perder el tiempo en explicarlo. Lamentablemente para ambos, ninguna de las dos ideas es tan indiscutible, y de hecho son falsas. Pero es interesante esa carencia de rigor intelectual en un libro escrito con tanta intención de erudición.

Mucho antes de este libro de Laclau y Mouffe, otros autores habían acusado al pensamiento de Marx de ser economicista, especulativo, etc. Y muchos marxistas que sí habían interpretado adecuadamente el pensamiento de Marx habían escrito muchas y muy valiosas páginas explicando la falsedad de estas ideas. No conozco la biografía de Mouffe, pero sí la de Laclau, y es evidente que nada de esto era desconocido para él, que venía de una trayectoria política y teórica muy vinculada con el marxismo. Es mi opinión que haber colocado afirmaciones tan serias en este libro sin haber intentado ni siquiera apoyarlas con una mínima argumentación es una clara expresión de deshonestidad intelectual.

SR: En la misma entrevista que le realizaron acerca de Fernández Buey (Lopez, 2014), usted afirma que el marxismo de Fernández Buey era libertario pues

permitía pensar los procesos de subjetividad humana, las nuevas formas de lucha y expresión de esa subjetividad sin tener que abandonar el paradigma de la producción ni la centralidad del concepto de lucha de clases. ¿Es preciso rescatar este tipo de marco analítico para el análisis de la dinámica política contemporánea y desechar de una vez por todas las ideas laclauianas?

JLA: Por supuesto. Pensar la subjetividad humana en su relación orgánica con los procesos objetivos de producción de la vida. Se trata de rescatar la clave humanista y libertaria del pensamiento de Marx. Humanista no porque afirme la existencia de una “esencia humana” permanente, ahistórica y, por ende, “esencialista”, sino porque coloca al ser humano como el centro de reflexión y de valoración.

Es decir, para Marx, el capitalismo representó un gigantesco paso de avance con respecto a los modos de producción anteriores porque alentó el desarrollo de la subjetividad humana; pero, a la vez, –y aquí estaría su carácter enajenante– intenta constantemente restringir, *unilateralizar* ese desarrollo para ponerlo en función de la producción de plusvalía. Y consideraba al comunismo como una sociedad que sería superior en cuanto permitiera el libre y multilateral desarrollo de la subjetividad humana. Y todo esto lo explicó vinculando los procesos de producción material de la vida con los procesos de producción espiritual. Es decir, los procesos de apropiación material de la realidad con los procesos de apropiación espiritual de la misma. De ahí

que la búsqueda de la libertad fuera un objetivo de la concepción marxiana. Así se podría comprender mejor por qué designó a su teoría como “materialismo comunista”.

SR: Tal como Laclau apunta, existe un hiato creciente entre las realidades del capitalismo contemporáneo y lo que los marxismos legítimamente pueden subsumir bajo sus propias categorías (2004). En relación al tema de la dinámica política, ¿cuáles serían los aportes del marxismo crítico y qué es lo que debería desecharse?

JLA: No se trata sólo de los aportes del marxismo crítico, sino del pensamiento crítico en general, aunque alguno de sus cultores no puedan considerarse como marxistas. Citaré sólo dos ejemplos: Michel Foucault y Pierre Bourdieu. El marxismo forma parte (en mi opinión la parte más importante, aunque no la única) de la continuación de la línea del pensamiento crítico que arranca con los aportes de Immanuel Kant. No estoy de acuerdo con asumir como cierto que “existe un hiato creciente entre las realidades del capitalismo contemporáneo y lo que los marxismos legítimamente pueden subsumir bajo sus propias categorías”. Por supuesto, las interpretaciones marxistas que se alejan de los principios del pensamiento crítico no han podido ni pueden captar en toda su complejidad a la realidad. Pero ellas no son “todo el marxismo”. Y, por cierto, habría que entender bien qué se quiere decir con “pensamiento crítico” o “teoría crítica”. Pero, una vez más, ese es un tema para el que no tengo espacio aquí.

BIBLIOGRAFÍA

- Acanda, J. L. 2002. *Sociedad civil y hegemonía*. La Habana: Centro de Investigación y Desarrollo de la Cultura Cubana.
- Acanda, J. L. 2007. *Traducir a Gramsci*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.
- Acanda, J. L. 2015. *¿Por qué leer a Gramsci?*. Quito: Universidad Central del Ecuador.
- Engels, F. 1974. Carta a Konrad Schmidt (507-508). En K. Marx, & F. Engels. En: Marx, K. & Engels, F. *Obras Escogidas en II Tomos*. Moscú: Editorial Progreso.
- Gouldner, A. 1989. *Los dos marxismos*. Madrid: Alianza Editorial.
- Gramsci, A. 1981. *Cuadernos de la cárcel (Varios tomos)*. México D.F.: Ediciones Era.
- Laclau, E. & Mouffe C. 2004. *Hegemonía y estrategia socialista*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Lopez, S. 2014. Entrevista a Jorge Luis Acanda. *Papeles de relaciones ecosociales y cambio global* (126), 189-194.
- Marx, K. & Engels, F. 1970a. *La ideología alemana*. Barcelona: Ediciones Grijalbo.
- Marx, K. & Engels, F. 1985. *Manifiesto del partido comunista*. Madrid: Sarpe.
- Marx, K. 1970b. Tesis sobre Feuerbach 665-668. En Marx, K. & Engels, F. *La ideología alemana*. Barcelona: Ediciones Grijalbo.
- Marx, K. 1974. *El Dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*. México D.F.: Grijalbo.
- Marx, K. 2008. *Prólogo a la contribución a la Crítica de la Economía Política*. Buenos Aires: Editorial Siglo XXI.
- Piñón Gaytán F. 1992. El pensamiento filosófico político de Antonio Labriola (una herencia para Gramsci). *Revista mexicana de ciencias políticas y sociales* (150), 29-47.
- Piñón Gaytán, F. 2002. Historia y filosofía en Benedetto Croce. *Signos Filosóficos* (7), 11-23.
- Sacristán, M. 1977. La formación del marxismo en Gramsci. En M. Sacristán, & y. otros, *Actualidad del pensamiento político de Gramsci* (págs. 305-323). Mexico D.F.: Ediciones Grijalbo.