

El 21 de junio de 1984, la Universidad Autónoma de Puebla otorgó el doctorado honoris causa al filósofo Adolfo Sánchez Vázquez, en reconocimiento no sólo de su obra académica e intelectual, sino fundamentalmente por la solidaridad que siempre mostró con la universidad poblana, sobre todo en sus momentos más álgidos. El discurso pronunciado en esa ocasión y titulado "La razón amenazada" es más que una prueba fehaciente: "La vida de una universidad tiene que ser sustancialmente ejercicio del pensamiento; pero de un pensamiento que no se conciba a sí mismo como un fin en sí, sino como pensamiento para la comunidad en sus diversos niveles (estatal, nacional y universal). En este sentido, cabe decir que la Universidad Autónoma de Puebla en todos estos años difíciles ha permanecido fiel, contra viento y marea, a su lema: 'Pensar bien para vivir mejor'".

■ Nueva Época ■ Año 39 ■ Número 48 ■ enero - junio 2015 ■ Edición especial ■

Homenaje a
Adolfo Sánchez Vázquez

dialéctica

■ Nueva Época ■ Año 39 ■ Número 48 ■ enero - junio 2015 ■ Edición especial ■



Adolfo Sánchez Vázquez
A cien años de su nacimiento (1915-2015)

Gabriel Vargas Lozano

REVISTA DE FILOSOFÍA, CIENCIAS SOCIALES, LITERATURA Y CULTURA
POLÍTICA, DE LA BENEMÉRITA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE PUEBLA

\$ 50.00 pesos



**RECTOR**

Mtro. José Alfonso Esparza Ortiz

SECRETARIO GENERAL

Dr. René Valdiviezo Sandoval

dialéctica

DIRECTORA DE FOMENTO EDITORIAL

Dra. Ana María Huerta Jaramillo

DIRECCIÓN

Roberto Hernández Oramas

Gabriel Vargas Lozano

CONSEJO EDITORIAL

Juan Mora Rubio†

Alfonso Vélez Pliego†

Silvia Durán Payan

María del Carmen García Aguilar

Mario Salazar Valiente†

José Ramón Fabelo Corzo

Gerardo de la Fuente Lora

Gilberto Valdes Gutiérrez

CONSEJO ASESOR Y COMITÉ DE ARBITRAJE NACIONAL E INTERNACIONAL

Adolfo Sánchez Vázquez†, Pablo González Casanova, Enrique Semo, Sergio Bagú†, Agustín Cueva†, Angelo Altieri†, Sergio de la Peña†, Jaime Labastida, Georges Labica† (Francia), István Mészáros (Inglaterra), Luis Villoro Toranzo†, Wenceslao Roces†, Luis Cardoza y Aragón†, Adam Schaff † (Polonia), Giuseppe Vacca (Italia), Elmar Altvater (Alemania), Vjdoslav Mikecin (Croacia), Francisco Fernández Buey† (España), Ruy Mauro Marini† (Brasil), John Holloway (Inglaterra), Juan Brom†, Samir Amin (Senegal), Arturo Andrés Roig† (Argentina), Víctor Flores Olea, Nestor García Canclini, Arnaldo Córdova, Lucio Oliver Costilla.

CONSEJO DE COLABORACIÓN NACIONAL

Severo Martínez Peláez†, Carlos González Duránt, Alberto Saladino, José Luis Balcárcel, Miguel Concha, José Marúm Doger Corte, Enrique Dussel, Enrique de la Garza, Carlos Vilas, Bolívar Echeverría†, Arnaldo Martínez Verdugo, Raquel Sosa, María Rosa Palazón, Héctor Díaz Polanco, Salvador Millán, Alejandro Gálvez, Francisco Piñón, César Delgado†, Estela Calloni, Mercedes Durand†, Carmen Lira, Sol Arguedas, Saúl Ibargoyen, Adolfo Sánchez Rebolledo, Dimas Lidio Pitty†, Javier Menat†, Jorge Turner†, Eduardo Montest, Ilán Semo, Elvira Concheiro, Gilberto López y Rivas, Pablo Marínez, Roberto Escudero, Felipe Campuzano, Raúl Páramo Ortega, Carmen y Magdalena Galindo, Norma de los Ríos.

dialéctica. Año 39, N° 48, enero-junio de 2015, es una publicación semestral editada por la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, con domicilio en 4 sur 104, col. Centro, C.P. 72000, Puebla Pue., y distribuida a través de la dirección de la revista *dialéctica*, con domicilio en Palafox y Mendoza 227, col. Centro, C.P. 72000, Puebla, Pue., Tel. 01 (222) 246 10 02

www.revistadialectica.org, revistadialectica@hotmail.com.
Editor responsable Dr. Roberto Hernández Oramas, rhernandezoramas@gmail.com, Reserva de Derechos al uso exclusivo 04-2014-031112103600-102 ISSN (en trámite), ambos otorgados por el Instituto Nacional de Derecho de Autor. Con Número de Certificado de Licitud de Título y Contenido: (en trámite), otorgado por La Comisión Calificadora de Publicaciones y Revistas Ilustradas de la Secretaría de Gobernación.
Impresión, diseño y formación: Editorial Lapislázuli S.A. de C.V., Tecamachalco #43-A Col. La Paz C.P. 72160, Puebla, Puebla, México.

Este número se terminó de imprimir en diciembre de 2015, con un tiraje de 1000 ejemplares. Costo del ejemplar \$50.00 (cincuenta pesos).

Las opiniones expresadas por los autores no necesariamente reflejan la postura del editor de la publicación.

Queda estrictamente prohibida la reproducción total o parcial de los contenidos e imágenes de la publicación sin previa autorización de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.

ADOLFO SÁNCHEZ VÁZQUEZ
A CIEN AÑOS DE SU NACIMIENTO
(1915-2015)

Gabriel Vargas Lozano



DR. ADOLFO SÁNCHEZ VÁZQUEZ

NOTA INTRODUCTORIA

El 21 de junio de 1984, la Universidad Autónoma de Puebla otorgó el doctorado honoris causa al filósofo Adolfo Sánchez Vázquez, en reconocimiento no sólo de su obra académica e intelectual, sino fundamentalmente por la solidaridad que siempre mostró con la universidad poblana, sobre todo en sus momentos más álgidos. El discurso pronunciado en esa ocasión y titulado "La razón amenazada" es más que una prueba fehaciente: "La vida de una universidad tiene que ser sustancialmente ejercicio del pensamiento; pero de un pensamiento que no se conciba a sí mismo como un fin en sí, sino como pensamiento para la comunidad en sus diversos niveles (estatal, nacional y universal). En este sentido, cabe decir que la Universidad Autónoma de Puebla en todos estos años difíciles ha permanecido fiel, contra viento y marea, a su lema: 'Pensar bien para vivir mejor'".

Desde sus primeras páginas la revista *Dialéctica* gozó de su apoyo y colaboración. Como toda publicación universitaria, más con una existencia de casi cuarenta años y una definida línea editorial, nuestra revista ha sufrido amenazas contra su existencia. Sánchez Vázquez nunca dudó en salir en nuestra defensa y hacer valer, junto con otros intelectuales, la fuerza de su pensar.

A cien años de su nacimiento, y uniéndonos a los homenajes de representativas instituciones universitarias, *Dialéctica* dedica este número especial como muestra de agradecimiento por lo que nuestra revista significó para él.

Los trabajos de Gabriel Vargas Lozano que aquí presentamos, varios de los cuales han aparecido en nuestras páginas, bien merecen ser publicados en un libro de nuestra editorial, pero la relación que nos une a la persona y al pensar del Dr. Adolfo Sánchez Vázquez justifican su publicación en este homenaje que la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla y la revista *Dialéctica* rinden hoy.

dialéctica

■ Nueva Época ■ Año 39 ■ Número 48 ■ enero - junio 2015 ■ Edición especial ■

Presentación: 9

Conferencias: La obra filosófica de Adolfo Sánchez Vázquez 19 • La aportación a la filosofía hispanoamericana de Adolfo Sánchez Vázquez 27

Ensayos: Adolfo Sánchez Vázquez y la filosofía del marxismo 39 • La relación entre la filosofía y la ideología (Consideraciones sobre la polémica entre Adolfo Sánchez Vázquez y Luis Villoro) 53 • Alcance y significado de la filosofía de la praxis 67 • La aportación de Adolfo Sánchez Vázquez a la filosofía latinoamericana 79

Entrevista: Filosofía, praxis y socialismo 89

Presentaciones de libros: La polémica de los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844* 101 • *Ética y política*, de Adolfo Sánchez Vázquez 107

Textos escritos con motivo de su fallecimiento: Semblanza de Adolfo Sánchez Vázquez 111 • Intervención en el homenaje luctuoso en el XVI Congreso Internacional de Filosofía celebrado en la UAEM 115 • Las filosofías de la praxis en Adolfo Sánchez Vázquez y Antonio Gramsci 121

ADOLFO SÁNCHEZ VÁZQUEZ A CIEN AÑOS DE SU NACIMIENTO (1915-2015)

Adolfo Sánchez Vázquez nació en Algeciras, Cádiz, el 17 de septiembre de 1915 y murió el 8 de julio de 2011, a unos meses de cumplir los 96 años de edad. Como se sabe, a través de sus propios testimonios en textos como *Mi obra filosófica* y "Postscriptum político-filosófico", su autorreflexión a través de un ciclo de conferencias ofrecidas en la Cátedra "Maestros del exilio español" de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM en noviembre de 2005 y que dieron origen al libro titulado *Una trayectoria intelectual comprometida* (UNAM, México, 2006), así como en numerosas entrevistas, el autor expone que su obra se desplegó en los campos de la poesía, la estética, el marxismo como filosofía de la praxis, la filosofía política y la moral, el socialismo y la reflexión sobre la utopía.

La aportación del filósofo ha sido valorada por sus propios discípulos, colegas y amigos a través de libros como: *Praxis y filosofía. Ensayos en homenaje a Adolfo Sánchez Vázquez* (Grijalbo, México, 1985) coordinado por Juliana González, Carlos Pereyra y Gabriel Vargas Lozano, con motivo de sus 70 años de edad. Diez años más tarde, la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM publicó dos libros: *En torno a la obra de Adolfo Sánchez Vázquez* (UNAM, México, 1995) compilado por quien esto escribe y *Adolfo Sánchez Vázquez: los trabajos y los días* (UNAM, México, 1995), cuyo editor fue su amigo y colega Federico Álvarez y que compendia semblanzas y entrevistas; la Universidad Autónoma de Puebla, que le otorgó su primer doctorado honoris causa (junio de 1984), le publicó su libro *Sobre filosofía y marxismo* (UAP, Puebla, 1983, con prólogo de GVL). En España, la Fundación de Investigaciones Marxistas publicó su libro *Escritos de política y filosofía* (Editorial Avuso, Madrid, 1987, que incluye una cronología muy detallada escrita por la filósofa Ana Lucas). Con motivo de su noventa aniversario, la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM organizó en septiembre de 2005, un coloquio que dio origen a un libro coordinado por Ambrosio Velasco Gómez titulado *Vida y obra. Homenaje a Adolfo Sánchez Vázquez* (UNAM, México, 2009), cuya presentación estuvo a cargo del Dr. José Narro Robles, rector de la UNAM y que incluyó un saludo del Dr. Ramón de la Fuente, exrector de la misma universidad. Infortunadamente,

en esta ocasión, el homenajeado no pudo asistir por problemas de salud. Agreguemos también que en 1985 se publicó en España un número especial de la revista de documentación científica de la cultura *Anthropos* y, posteriormente, han sido editados otros libros en los que se valora su obra. De igual forma, los días 1, 2 y 3 de septiembre de 2015 se organizó en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, un coloquio con motivo del centenario de su nacimiento que seguramente dará origen a un nuevo libro. La simple mención de todas estas publicaciones, más los doctorados honoris causa que le otorgaron diversas universidades como la UNAM, la BUAP, la Universidad Complutense, la Universidad de Cádiz, la UNED y otras, nos da una idea del amplio reconocimiento que se le otorgó a su vida y a su obra. Llama poderosamente la atención que un filósofo que siempre se afirmó como marxista obtuviera dicho reconocimiento en tiempos adversos a esta concepción. A mi juicio, este hecho procedió de su firme posición militante en contra del fascismo tanto en su natal España, participando en la Guerra Civil, hecho que le llevó al exilio en nuestro país; de su capacidad creadora que no se limitó a la exégesis de los clásicos; a su posición crítica y autocrítica; del amplio espectro de sus reflexiones que abarcaron la poesía, la crítica literaria, la filosofía política, la ética, la estética y sus consideraciones sobre la naturaleza del exilio; de su compromiso con las principales causas sociales en México y Latinoamérica; del amplio reconocimiento que hizo a sus colegas con motivo de homenajes o presentaciones de sus libros y de su labor comprometida con la universidad que le dio acogida: la UNAM.

Ahora bien, con motivo de la conmemoración del centenario del nacimiento del filósofo hispano-mexicano, he reunido en este volumen especial de *Dialéctica*, revista que, por cierto, siempre tuvo un apoyo decidido del Dr. Sánchez Vázquez y en la que dio a conocer muchos de sus valiosos ensayos,¹ una serie de trabajos que publiqué sobre su vida y su obra en diversos lugares, en un periodo que va de 1980 hasta 2013.

Tuve el honor de acompañar al maestro Sánchez Vázquez en diversos momentos de su existencia durante 38 años y desde diversas posiciones: como discípulo, colega, colaborador y amigo. Primero lo conocí en la relación maestro-alumno, cuando tomé sus cursos sobre Estética y filosofía de Marx tanto en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Guadalajara como posteriormente en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. En esta última, en que cursé estudios de maestría y doctorado, fui nombrado su asistente, en 1973, en la cátedra de "Filosofía de la historia".

En aquellos años surgió un movimiento de sindicalización de los trabajadores administrativos y académicos. La Universidad había crecido cuantitativa y cualitativamente y la naturaleza del trabajo se había vuelto más compleja. Adolfo Sánchez Vázquez y un gran número de profesores

de la Facultad de Filosofía y Letras nos unimos al Sindicato de Personal Académico de la UNAM (SPAUNAM) en 1974 y en 1975 fuimos a la huelga para lograr el reconocimiento de nuestro sindicato. La lucha fue muy fuerte, tanto al interior de la Facultad, en la Universidad y en la opinión pública. Las autoridades desarrollaron una fuerte campaña en contra del sindicalismo académico y propiciaron la formación de asociaciones del personal académico. En aquella ocasión fui nombrado coordinador del comité de prensa del comité de huelga de la Facultad. Vázquez, del gran traductor y maestro Wenceslao Roces, del historiador y luchador haitiano Gerard Pierre Charles, del escritor puertorriqueño Luis González y otros más. Para tratar de solucionar el conflicto, las autoridades y el sindicato acordaron un recuento que ganaron las asociaciones (AAPAUNAM), sin embargo, la lucha continuó tras la fusión del sindicato de trabajadores (STEUNAM) y el SPAUNAM, que implicó también una segunda huelga que dio origen al STUNAM. En aquellos difíciles días, Sánchez Vázquez me comentó, entre bromas y veras, que si conocía alguna universidad que requiriera un especialista en los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844* en caso de que nos corrieran. En efecto, sobre ese texto de Marx, Sánchez Vázquez publicó un importante libro titulado *Filosofía y economía en el joven Marx*, que tuve el privilegio de presentar en la librería El Ágora, dirigida por nuestro amigo y filósofo José Taylor.

En 1975 se reactivó la Asociación Filosófica de México creada en 1969 y cuyo primer presidente fue Leopoldo Zea. Yo formé parte activa del comité organizador del Primer Coloquio Nacional de Filosofía que se llevó a cabo en Morelia, Michoacán. El presidente de la Asociación Filosófica de México era Eli de Gortari y el vicepresidente Sánchez Vázquez. Este coloquio fue histórico, ya que por primera vez se reunían las diversas corrientes filosóficas de México (principalmente los representantes de la filosofía marxista, latinoamericanista y analítica) y una serie de muy distinguidos invitados del exterior como Mario Bunge, Marx Wartofsky, Carol Gould, José Ferrater Mora, Francisco Miró Quesada, Gajo Petrovic y otros. En ese coloquio tuve que hacerme cargo de la organización local ante la renuncia del maestro Severo Iglesias, quien era director de la Facultad de Filosofía de la universidad sede, debido a un conflicto ajeno a la AFM. A este hecho se agregó que las autoridades de la universidad también tenían ciertas resistencias debido a la presencia del doctor Eli de Gortari, quien había sido rector de la UMSNH y obligado por el gobierno estatal a renunciar debido a un cambio de la ley orgánica. A pesar de todo, el Coloquio se realizó con un gran éxito. El Segundo Coloquio Nacional se celebró en 1977 en la Universidad Autónoma de Nuevo León, siendo ya presidente de la Asociación el Dr. Sánchez Vázquez, en cuya organización también colaboré. En aquellos años fui invitado por Sánchez

Vázquez como asesor de la Colección Teoría y Praxis que dirigía en la Editorial Grijalbo.

En 1980, en el Teatro de la Universidad, y luego en 1987, tuve la distinción de impartir conferencias sobre vida y obra de Sánchez Vázquez. La primera fue en un ciclo de conferencias que se realizó en el Teatro de la Universidad, en la ciudad de México, y la segunda con motivo del otorgamiento del doctorado honoris causa al maestro en la Universidad de Cádiz. Fue un momento muy importante porque era la primera ocasión en que se reconocía a Sánchez Vázquez en su patria de origen. Aquí anoto que los exiliados españoles fueron considerados por el franquismo como traidores y sus obras fueron censuradas durante mucho tiempo en España. Posteriormente le dieron a Sánchez Vázquez otros reconocimientos en su tierra y poco a poco han venido siendo difundidas y premiadas las obras de autores tan relevantes como Eugenio Ímaz, Juan David García Bacca, José Gaos, María Zambrano, Wenceslao Roces (quien fuera elegido senador por Asturias, cargo al que renunciaría al poco tiempo para volverse a México, su patria de destino) y otros más.

En otras cosas, Sánchez Vázquez tuvo la deferencia en pedirme que asistiera en su lugar a dos importantes coloquios: uno, realizado en Santander, en la muy prestigiada Universidad Internacional Menéndez y Pelayo, en la que se celebró la "Primera reunión de filósofos mexicanos y españoles". En esa ocasión, mientras escuchaba una conferencia sobre las catástrofes, el excelente filósofo y amigo Javier Muguerza, director del Instituto de Filosofía del Consejo Superior de Investigación Científica (CSIC), nos anunció con preocupación que había sobrevenido un terremoto en la ciudad de México, razón por la cual, el doctor Fernando Salmerón y yo nos trasladamos inmediatamente a Madrid para esperar que hubiera un espacio en algún lugar de avión para regresarnos a México.

El segundo coloquio al que asistí en su lugar fue el que se realizara en Veliko Tirnovo, Bulgaria, en donde tuve la fortuna de conocer al especialista en estética y políglota, Atanas Stoykov y otros filósofos del bloque socialista.

Aparte de la presentación de varios libros de Sánchez Vázquez como el mencionado, tuve también el privilegio de presentar *Ciencia y revolución. El marxismo de Althusser*. Como se sabe, la publicación de las obras de Althusser y de sus discípulos ocasionó una gran división en el campo marxista internacional. Althusser desarrolló una novedosa reflexión científica sobre la obra de Marx que partía de Bachelard, Canguilhem y Foucault y que puso en crisis la versión oficial del marxismo del *Dia-mat*, pero también sostenía una serie de posiciones discutibles sobre la forma de concebir la relación entre el joven Marx de los *Manuscritos económicos-filosóficos de 1844* y el maduro de *La ideología alemana*; sobre la forma de entender la relación entre ciencia e ideología; sobre el humanismo;

sobre el carácter de la filosofía marxista; sobre el lugar de los conceptos de enajenación y fetichismo de la mercancía en *El Capital*; sobre el método utilizado que Althusser equiparaba con el de Ferdinand de Saussure, etc. En México también dividió las aguas en el campo marxista y fue por ello que Sánchez Vázquez consideró necesario realizar una crítica rigurosa a las tesis althusserianas a través de ensayos y el libro mencionado. Su obra fue rebatida, entre otros, por Carlos Pereyra y Enrique González Rojo, quien publicó un grueso volumen titulado *Epistemología y socialismo*. Enrique, colega y amigo de la UAM-I, me invitó a presentarlo en el Museo del Carmen de la ciudad de México y desde luego acepté y llevé a cabo mi intervención, sin embargo, en primera fila se encontraba el doctor Sánchez Vázquez y lo invité a participar en la mesa, puesto que el libro se trataba de su obra; y a partir de ese momento se dio una fuerte polémica entre los dos filósofos. Agregaría que Sánchez Vázquez y González Rojo diferían en su concepción del marxismo, pero coincidían en algunas cosas como en la crítica al burocratismo que surgió en el llamado "socialismo realmente existente", aunque se mantuvo una diferencia sobre la forma de caracterizar a dicha sociedad, entre otras. Aprovecho este punto para afirmar que en el marxismo mexicano ha faltado un diálogo productivo para definir coincidencias y diferencias. Es lamentable, por ejemplo, que nunca hubiera un debate entre Bolívar Echeverría y Sánchez Vázquez, aunque sí hubo un breve intercambio con Jorge Veraza que fue publicado en el libro de homenaje que coordiné.

En 1983, la revista *Dialéctica* llamó a formar un comité organizador para la conmemoración del centenario de la muerte de Carlos Marx. Este llamamiento tuvo una repercusión extraordinaria y se realizó una serie de conferencias y mesas redondas durante el año culminando en un multitudinario acto en el Palacio de las Bellas Artes, el 14 de marzo de ese año, al que asistieron distinguidos dirigentes y académicos. Una de las intervenciones estuvo a cargo de Sánchez Vázquez, que vale la pena leer porque abordó los cambios operados en lo que se refiere al "sujeto de la historia". Entre las intervenciones habría que destacar las de Wenceslao Roces y Luis Cardoza y Aragón que fueron publicadas en *Dialéctica*.

Sobre la presentación de libros, tuve también la fortuna de ser invitado por su autor para hablar sobre el libro titulado *Ética y política* en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Este libro es, a mi juicio, esclarecedor sobre el puesto de la ética en la obra de Marx, pero también sobre la necesidad de ampliarla y desarrollarla. De igual forma, incluye ensayos muy actuales sobre la violencia y la no violencia. Sobre este último tema escribió un muy importante capítulo en su *Filosofía de la praxis* y coordinó un libro colectivo titulado *Alrededor de la violencia* que fue producto de un coloquio que organizó.

Con motivo de sus setenta años de edad, publiqué en el libro correspondiente, un ensayo sobre la importancia de su definición del marxismo como filosofía de la praxis con respecto a otras corrientes como el *Dia-mat*, la concepción humanista y la teorista althusseriana. En el coloquio organizado por sus ochenta años, distinguí las diferencias entre nuestro autor y Lukács, la escuela Praxis de Yugoslavia y abordé en forma incipiente a Gramsci. Por cierto, sobre este autor publiqué un texto más amplio, en un libro de homenaje póstumo que fue editado por Era y la Universidad Autónoma Metropolitana-Unidad Iztapalapa y, finalmente; con motivo de los noventa años, hice un análisis más a fondo sobre el significado de filosofía de la praxis. En esta compilación de textos incluí un ensayo que se publicó en el libro *El legado filosófico español e hispanoamericano del siglo xx* (Manuel Garrido, Nelson R. Orringer, Luis M. Valdés, Margarita M. Valdés; Cátedra, Madrid, 2009).

En 1995 realicé una entrevista con el autor que se incluyó en el libro *Adolfo Sánchez Vázquez: los trabajos y los días*. Como se sabe, nuestro filósofo fue entrevistado en diversas ocasiones, pero algunas de ellas no estuvieron limitadas por los espacios periodísticos y pudo ampliar algunas de sus tesis como fue el caso de las concedidas a Vjekoslav Mikecin de Yugoslavia, Carlos Pereda de México, Stefan Gandler, quien hizo un libro muy detallado sobre Sánchez Vázquez y Bolívar Echeverría; Elvira Concheiro sobre el movimiento comunista; Teresa Rodríguez de Lecea de España y a mí mismo.

Sánchez Vázquez tuvo pocas polémicas, pero una de ellas fue extraordinariamente productiva como lo fue la desarrollada con otro gran filósofo mexicano que fue Luis Villoro. El tema giró alrededor de la definición del concepto de ideología y sus relaciones con la ciencia y la filosofía. Esta polémica desembocó en un reconocimiento mutuo y una gran amistad. Se incluye en este volumen un artículo que escribí al respecto.

Aquí también se incluyen algunos textos escritos en ocasión de homenajes luctuosos en los que hemos lamentado su desaparición.

El maestro Sánchez Vázquez demostró, a lo largo de su obra, una voluntad creativa; siempre buscó nuevos rumbos en las disciplinas filosóficas que abordó; tuvo la capacidad de vencer la pesada losa de las ideologías dominantes tanto en el capitalismo como en el llamado socialismo; al publicar *Las ideas estéticas de Marx* y sus posteriores libros sobre esa temática, se opuso a la corriente dominante llamada "realismo socialista" y al publicar *Filosofía de la praxis*, impugnó la tesis de la filosofía como ciencia de las ciencias del *Dia-mat* y más tarde, en la década de los ochenta, cuando se derrumbaban los regímenes de éste, fundamentó su propia posición en torno al llamado "socialismo realmente existente" al afirmar que no era un real socialismo sino una sociedad ni capitalista ni socialista, una formación social específica que implicaba una enorme

burocracia y un censurable régimen dictatorial, pero no dejó de mencionar su condena a la sociedad capitalista.

Manifestó también un irrestricto respeto a los demás colegas sin que ello significara eliminar sus críticas. Esto se puede comprobar en sus textos sobre Leopoldo Zea, Eduardo Nicol, Joaquín Xirau, Manuel Sacristán, María Zambrano, Octavio Paz, Eli de Gortari, Alejandro Rossi, Juliana González, Carlos Pereyra y otros. Como se sabe, Sánchez Vázquez no se limitó a la filosofía sino también ejerció la crítica literaria, el análisis político, la poesía. Nunca exigió a sus discípulos que lo siguieran y aceptó de buen grado sus reflexiones críticas.

Finalmente, nunca creyó que la investigación filosófica debería tener un destino academicista sino que tenía que estar en consonancia con las necesidades de la sociedad en su momento histórico; Arturo Azuela dijo alguna vez que Sánchez Vázquez era un pensador de una honestidad acrisolada. A mi juicio, en virtud de que la historia sigue su marcha inexorable y nos encontramos en medio del tránsito hacia una nueva época, quienes apreciamos la obra del maestro Sánchez Vázquez tenemos la obligación de abrir nuevos caminos; ampliar sus reflexiones desde el límite en que las dejó; profundizar en las temáticas abordadas e ir más allá de lo que él pudo avanzar.

México, DF, 2015

Obras de Adolfo Sánchez Vázquez:

- El pulso ardiendo*. Morelia, Voces, 1942. Ed. El Centavo. [Reed. Pról. Aurora de Albornoz. Madrid. Molinos de Agua. 1980.]
- Conciencia y realidad en la obra de arte*. San Salvador, Universitaria, 1965.
- Las ideas estéticas de Marx. Ensayos de estética y marxismo*. Era, México, 1965. [Re-edición Instituto Cubano del Libro, 1966].
- Filosofía de la praxis*. Grijalbo, México, 1967. Reedición, 1980 (también publicado en la Ed. Crítica, Barcelona, 1980). Nueva edición, Siglo XXI Editores, 2004. Prólogo de José Francisco Martínez.
- Ética*. Grijalbo, México, 1969. (Reedición crítica, 1978). Más de cincuenta ediciones hasta la fecha.
- Rousseau en México. La filosofía de Rousseau y la ideología de la independencia*. Grijalbo, México, 1969.
- Estética y marxismo* (Antología). Dos volúmenes, Era, México. 1970.
- Textos de estética y teoría del arte*. Antología. UNAM, 1972.
- La pintura como lenguaje*. UANL, Monterrey, 1974.
- Del socialismo científico al socialismo utópico*. Era, México, 1975.
- Ciencia y revolución. El marxismo de Althusser*. Alianza Editorial, México, 1978. [Nueva edición, Ed. Grijalbo, México, 1983.]
- Sobre arte y revolución*. Grijalbo, México, 1979.

- Filosofía y economía en el joven Marx. Los manuscritos de 1844.* Grijalbo, México, 1982. Republicado como *El joven Marx. Los manuscritos de 1844.* UNAM, *La Jornada*, Ítaca, México, 2003.
- Ensayos marxistas sobre filosofía e ideología.* Océano, México, 1983.
- Sobre filosofía y marxismo.* Presentación de Gabriel Vargas Lozano. UAP, México, 1983.
- Ensayos sobre arte y marxismo.* Grijalbo, México, 1984.
- Ensayos marxistas sobre historia y política.* Océano, México, 1985.
- Escritos de filosofía y política.* Ayuso, FIM, Madrid, 1987.
- Del exilio en México. Recuerdos y reflexiones.* Grijalbo, México, 1991. [Nueva edición en 1997].
- Invitación a la estética.* Grijalbo, México, 1992.
- Cuestiones estéticas y artísticas contemporáneas.* FCE, México, 1996.
- Filosofía y circunstancias.* Anthropos, Barcelona, 1997.
- Recuerdos y reflexiones del exilio.* Universitat Autònoma de Barcelona, Barcelona, 1997. [Prólogo. Manuel Aznar Soler].
- Filosofía, praxis y socialismo.* Tesis 11. Buenos Aires, 1998.
- De Marx al marxismo en América Latina.* Ítaca-Facultad de Filosofía y Letras de la BUAP, México, 1999.
- Entre la realidad y la utopía. Ensayos sobre política, moral y socialismo.* FCE-UNAM, México, 1999.
- El valor del socialismo.* Ítaca, México, 2000. [El Viejo Topo, Madrid, 2003].
- A tiempo y destiempo. Antología de ensayos.* Pról. Ramón Xirau. FCE, México, 2003.
- Poesía.* Int. María Dolores Gutiérrez Navas. Epílogo Adolfo Castañón. FCE-Centro de estudios de la generación del 27, México/Málaga, 2005.
- De la estética de la recepción a la estética de la participación,* UNAM, México, 2005.
- Una trayectoria intelectual comprometida.* UNAM, México, 2006.
- Ética y política.* UNAM-FCE, México, 2007.
- A. Sánchez Vázquez (ed.) *El mundo de la violencia,* UNAM, FCE, México, 1998.
- Algunos de estos libros y ensayos independientes han sido publicados en idiomas como: alemán, coreano, checo, francés, gallego, italiano, inglés, servo-croata y portugués.
- Tradujo libros del francés, inglés, italiano y ruso. De este último idioma sólo mencionaremos: Alperovich, *Historia de la independencia en México (1810-1824).* Grijalbo, México, 1997; Dynnik, M.A., *Historia de la filosofía,* tres volúmenes, Grijalbo, Barcelona, 1985, en colaboración). *Lenin (Obras Completas tomos 11 y 21).* Buenos Aires, Cartago, 1960. Pavlov Iván Petróvich, *El reflejo condicionado,* México, UNAM, 1958 y otros.

Sobre Adolfo Sánchez Vázquez (se citan sólo algunos libros):

- Juliana González, Carlos Pereyra y Gabriel Vargas Lozano (eds.) *Praxis y filosofía. Ensayos en homenaje a Adolfo Sánchez Vázquez.* Grijalbo, México, 1985.
- Número monográfico de la revista *Anthropos*, núm. 5, Barcelona, 1985.
- Gabriel Vargas Lozano, (ed.), *En torno a la obra de Adolfo Sánchez Vázquez.* UNAM, México, 1995.
- Federico Álvarez (ed.), *Adolfo Sánchez Vázquez: los trabajos y los días.* UNAM, México, 1995.
- Stefan Gandler, *Periferer Marxismus. Kritische Theorie in México,* Hamburg-Berlin, Argument Verlag, 1999. Traducción al español: *Marxismo crítico en México. Adolfo Sánchez Vázquez y Bolívar Echeverría.* Prólogo de Michael Löwy. FCE, UNAM, UAQ, México, 2007.

Doctorados honoris causa recibidos:

1985. Universidad Autónoma de Puebla
1987. Universidad de Cádiz
1993. UNED. España
1994. Universidad Autónoma de Nuevo León
1998. Universidad Nacional Autónoma de México
2000. Universidad Complutense de Madrid
2002. Universidad de Buenos Aires
2004. Universidad de Guadalajara
2004. Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo
2005. Universidad de La Habana
2005. Universidad Autónoma de Morelos
2006. Universidad Autónoma de Zacatecas

Otros:

- Presidente de la Asociación Filosófica de México (1976-1977) y posteriormente Presidente honorario de dicha asociación.
- 1985: Profesor emérito en la UNAM.
- 1989: Gran Cruz "Alfonso X el Sabio" del gobierno español.
- 1994: Profesor emérito de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM; Investigador emérito de Conacyt.
- 1997: Presidente honorario de la Asociación Filosófica de México.
- Cátedra especial de la Fundación de Investigaciones Marxistas de España.
- Premio Nacional de historia, ciencias sociales y filosofía, 2002.
- 2005: Cátedra especial de la Facultad de Filosofía y Letras de la BUAP.
- Premio María Zambrano por la Junta de Andalucía.

Notas

- ¹ Como una muestra mencionaré: "Después del derrumbe: estar o no a la izquierda"; "Liberalismo y socialismo"; "¿De qué socialismo hablamos?"; "Sobre el sujeto de la historia"; "Racionalidad tecnológica, ideología y política"; "La razón amenazada"; "¿Por qué y para qué enseñar filosofía?"; "Pashukanis, teórico marxista del derecho y otros más.

LA OBRA FILOSÓFICA DE ADOLFO SÁNCHEZ VÁZQUEZ

Ya hace más de dos años que a invitación del Departamento de Difusión Cultural de la UNAM, leí una conferencia en el Teatro de la Universidad dentro del ciclo "Escritores mexicanos del siglo xx", dedicada a esbozar algunas ideas que me sugería el conjunto de la obra de Adolfo Sánchez Vázquez. Fue justamente en aquella ocasión que surgió la iniciativa, que hoy se hace realidad, de reunir algunos de los trabajos menos conocidos pero no menos importantes del autor para acercarnos, de otra manera, a su pensamiento y, a través de él, a la problemática que examina y que, como es sabido, se encuentra estrechamente relacionada con el discurso marxista.

Sánchez Vázquez accedió generosamente a entregarnos los trabajos ahora publicados y a la idea de anteponer aquella conferencia a manera de presentación general, sin embargo, debido al ya conocido ritmo de las prensas universitarias, tanto la obra de Sánchez Vázquez fue enriqueciéndose con nuevos ensayos y libros, lo que es natural en un filósofo en activo, como mi propio enfoque de diversas tesis sostenidas por él, ha venido evolucionando. Es por ello que he decidido destacar algunas de las ideas principales de aquellas conferencias tratando de actualizarlas en algunos aspectos pero manteniendo el planteamiento original.

Adolfo Sánchez Vázquez nació en Algeciras, Cádiz, en 1915, pero vivió la mayor parte de su infancia y juventud en Málaga. Desde temprana edad se incorporó a la Juventud Socialista Unificada, cuyo secretario era, en ese entonces, el hoy polémico líder histórico español, Santiago Carrillo. Entre sus actividades en la JSU, Sánchez Vázquez dirigió el periódico *Ahora*, órgano central de aquella agrupación política.

De Málaga se trasladó a Madrid, en donde inició sus estudios filosóficos en la Universidad Central. Aquella universidad, como dice el propio Sánchez Vázquez en "Mi obra filosófica", era la dominada por Ortega y Gasset, en donde los filósofos más estudiados eran Scheler, Heidegger y Husserl y en donde las luminarias tomaban el nombre de José Gaos, Xavier Zubiri, García Morente y Julián Besteiro. En aquella universidad está ausente Marx, es por ello que la preocupación de ASV por el marxismo vino más bien de la vida política que del mundo académico.

Aquellos años eran los que precedían a la Guerra Civil. Años de duras polémicas políticas, de golpes y contragolpes militares, de agitación y de secesión. Eran los años de Azaña, de Largo Caballero, del comandante Rojo y de Negrín, pero también los de Lorca, Alberti, Miguel Hernández, León Felipe y Pedro Garfias, entre muchos otros.

Cuando sobrevino la guerra, Sánchez Vázquez se enlistó en las filas de la revolución antifascista. Estuvo en el comisariado de la Onceava división, jefaturada por Líster, y en la comisión de prensa y propaganda del quinto cuerpo del ejército. Pero, como todos sabemos, sobrevino la derrota y luego el exilio; "los caminos se poblaron de caminantes y hombres fugitivos que marchaban al destierro con el dolor auestas", decía Neruda. Fue así que llegaron a México algunos de los más valiosos intelectuales de España. Algunos tenían ya una obra teórica o política reconocida: Joaquín Xirau, José Gaos, Eugenio Ímaz, Juan David García Vacca, Eduardo Nicol, Wenceslao Roces y muchos otros no menos importantes, pero que no es necesario repetir porque este pasaje de la historia de la cultura en México es de sobra conocido. Pero también, junto a los anteriores, otros como Sánchez Vázquez, Juan Rejano y Pedro Garfias se significarían más tarde.

Los primeros años del exilio fueron los de la esperanza del retorno acompañados de una intensa actividad política y literaria (ASV funda con Rejano, Sánchez Barbudo, Herrera Petere y Lorenzo Varela, la revista *Romance* que duró catorce números). Luego, en 1941, se trasladó a Morrelia y, tres años después, vuelve a México.

La Facultad de Filosofía y Letras que encontró Sánchez Vázquez en México tenía su sede en el viejo edificio de Mascarones y ahí se escuchaban, de nuevo, ecos filosóficos de la Universidad de Madrid: el *dasein*, el *pre-ser-se*, el *yo soy yo y mi circunstancia*, las ciencias de la naturaleza y del espíritu, el ÉLAN VITAL. Pero también ocurría una novedad: era el momento del surgimiento del grupo "Hiperión", que buscaba el camino de una vía genuina o auténtica de la filosofía.

¿Cuál era la impresión de Sánchez Vázquez frente a estos planteamientos de la filosofía del mexicano o de lo genuino latinoamericano? No tenemos ningún indicio de respuesta a ello. Lo que era claro es que sus intereses se orientaban hacia otro terreno: el de la estética.

En 1959 presenta su tesis de maestría titulada "Conciencia y realidad en la obra de arte". Sobre ella dirá a Valeriano Bozal en una entrevista (revista *Triunfo*): "es una tesis que pretendía ser abierta y antidogmática, y hasta cierto punto lo era en aquel momento, teniendo en cuenta los problemas del stalinismo, pero ahora no lo parece".

Tenemos así una revolución de ASV de la literatura a la filosofía y en la filosofía, una adopción del marxismo en la única versión que se podía sostener en esos años: el *Dia-mat*.

A pesar de ello, pronto Sánchez Vázquez toma conciencia de una crisis que empieza a salir a la superficie y que gradualmente vendrá a marcar su pensamiento. El primer sacudimiento fue el "Informe secreto" de Jrushov al xx Congreso del PCUS en 1956. El segundo, aunque de distinta naturaleza, fue la inesperada transformación de Cuba al socialismo, hecho que conmocionó a toda América Latina. El tercero, la intervención de las tropas del Pacto de Varsovia en Checoslovaquia.

Los trabajos de Sánchez Vázquez escritos a partir de 1961 se encuentran tensionados por la crisis teórica y política del marxismo, es decir, por la gradual toma de conciencia de la bancarrota de toda la concepción filosófica y política derivada del stalinismo y de la crisis del movimiento comunista internacional.

El punto de arranque de esta nueva forma de ver las cosas es el ensayo titulado "Ideas estéticas en los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*" publicado en *Dianori*, en 1961, antecedente de *Las ideas estéticas de Marx*.

A partir de aquella fecha, la obra de ASV se ha desplegado principalmente en las siguientes direcciones: el estudio de la ética, el análisis de la estética, la búsqueda de una concepción filosófica original y, finalmente, el análisis de las ideas políticas de Marx, Engels o Lenin y sus consecuencias para el análisis del movimiento socialista.

En el caso de las preocupaciones sobre la ética, se incluyen tanto el libro así titulado como su ensayo "Notas sobre la relación entre moral y política".

Según las palabras del autor en su *Ética*, trata de salirle al paso al apriorismo, utopismo y moralismo para fundar una ética desde el punto de vista científico.

Los trabajos de estética pueden ser divididos en varios apartados: el análisis de las ideas estéticas de Marx; la relación entre Lenin y el arte, la política artística y la literatura; y finalmente, la búsqueda de una concepción propia donde incluiríamos el trabajo sobre la socialización de la creación o muerte del arte.

Tanto en *Las ideas estéticas de Marx* como en la antología sobre *Estética y marxismo*, podríamos decir que se dan dos grandes propósitos: primero, el de dar un golpe definitivo a todos aquellos que consideraban que la estética de Marx o del marxismo podía identificarse con la derivada del realismo socialista; y segundo, criticar la concepción sociologista para descubrir el nivel más profundo y originario del arte, es decir, el de ser una actividad práctico-creadora del hombre.

Otro acercamiento a la estética, pero más propiamente a la política artística del socialismo, han sido sus textos "Literatura e ideología: Lenin ante Tolstoi" de 1978; "Lenin y el arte" de 1970; "Lenin, el arte y la revolución" de 1972 y "Lunacharsky y las aporías del arte y revolución", que constituyó el prólogo a las obras del dirigente de la cultura del periodo de Lenin.

Es importante destacar que frente a Lenin, Sánchez Vázquez asume una posición desmitificadora. De ahí su insistencia en señalar que aquel gran revolucionario aborda ciertos terrenos como los de la filosofía, la ciencia o el arte “como político y desde la política”. Desde esa perspectiva, al mostrarnos cómo las preferencias personales de Lenin por un arte realista y comprometido ideológicamente con las masas, no presuponian una definición en la política artística que debería seguir el gobierno ruso de los primeros años, Sánchez Vázquez parece enviar un mensaje a la Revolución cubana para que adopte una postura similar. Pero ASV va más allá cuando analiza la concepción que Lenin tiene sobre la obra de Tolstoi. En su trabajo, explica que Lenin considera a Tolstoi “espejo de la revolución rusa”, a pesar de que este espejo sea complejo y contradictorio. Lenin admira la fuerza creadora de Tolstoi, su capacidad de recreación de algunos aspectos esenciales de la revolución a pesar de sostener una ideología contraria a ella. Con esto quiere mostrarnos cómo el propio Lenin no reduce la obra artística o literaria a términos ideológicos y, por el contrario, la concibe como una forma de conocimiento. Toda esta concepción es claramente opuesta a las que más tarde se desarrollarían en su nombre.

En uno de sus últimos trabajos, ASV trata el tema de la transformación de la relación entre arte y espectador en el capitalismo y en la sociedad socialista. Aquí encontramos nuevos rasgos de la estética original que se viene abriendo paso en las obras anteriores, sin embargo, debemos decir que aún no ve la luz pública ese gran ajuste de cuentas que estamos esperando con Lukács, Brecht, Goldmann, Della Volpe o Fischer.

Otra veta desarrollada por ASV es la de su propuesta acerca de lo que es la filosofía marxista. Algunos rasgos iniciales se encuentran en *Las ideas estéticas de Marx*. Un nuevo acercamiento ya más sistemático lo encontramos en la primera y segunda edición de *Filosofía de la praxis*. Otros ajustes y precisiones las encontramos en su trabajo *Del socialismo científico al socialismo utópico*; el prólogo al libro de Korsch, *Marxismo y filosofía*; el ensayo titulado “Estructuralismo e historia”, la conferencia denominada “La estética libertaria y comprometida en Sartre”; más recientemente en *Ciencia y revolución. El marxismo de Althusser*; en su ensayo sobre Ferrater Mora “Filosofía, ideología y sociedad”; en su ponencia “La ideología de la ‘neutralidad ideológica’ en las ciencias sociales” y finalmente en el trabajo titulado “La filosofía de la praxis como nueva práctica de la filosofía” presentado al IX Congreso Interamericano de Filosofía, celebrado en Caracas, en 1977.

¿Cuál es su concepción de la filosofía y más propiamente de la filosofía marxista?

En el interior del marxismo, Sánchez Vázquez se deslinda de cinco concepciones que han surgido de la ambigüedad con que Marx trata el

tema de la filosofía después de 1845 y que han sido un motivo permanente de debate.

Primera. Frente a aquella tesis que considera que el Marx de la madurez abandona la filosofía. Para Sánchez Vázquez es necesario tomar a Marx en su totalidad intensiva y extensiva. De tal modo que para él no existe una concepción filosófica en el joven y otra radicalmente distinta en el viejo Marx. Lo que ocurre es que esta concepción se va transformando. En Marx, la filosofía no es, al modo clásico, una pura y contemplativa concepción del mundo sino una concepción que busca activamente su transformación. Este hecho implica una novedad y una revolución en los diversos aspectos de toda filosofía: en su objeto de reflexión; en su dispositivo conceptual; en su historia propia, es decir, en su relación con otras filosofías; por su relación con la superestructura y la ideología; y finalmente por su relación con la práctica social.

El objeto de la filosofía para Marx, dice en su ensayo “Las revoluciones filosóficas: de Kant a Marx” (1979): “no es el ser en sí (ni siquiera como materia dialectizada), ni tampoco el ser constituido por la actividad ideal, de la conciencia, sino el ser constituido por la praxis” (p. 202).

La revolución filosófica de Marx no sólo se limita a un cambio de objeto de reflexión sino de la práctica misma de la filosofía. Es por ello que no sólo considera a un mundo en transformación sino que incluye en esa transformación a la filosofía misma. “Se trata —dice en el mismo ensayo— no sólo de teorizar sobre la praxis, sino en función de ella, como momento teórico de la praxis misma. La filosofía de Marx entonces es una filosofía de la revolución en el sentido teórico y práctico. Se hace desde una opción práctica como lo es la de transformar el mundo. Es una opción ideológica, ya que corresponde al punto de vista de la clase que busca la transformación y transforma la teoría misma” (p. 205).

Segunda. ASV se deslinda de la concepción ontologizante de Engels, según la cual, el problema filosófico fundamental es el de las relaciones entre espíritu y materia, concepción que también va a sostener más tarde Lenin en *Materialismo y empiriocriticismo*. En esta versión está ausente la dimensión de la praxis.

Tercera. Se pronuncia en contra de una concepción epistemológica que reduzca al marxismo a una teoría científica sin más y que guardaría relaciones de exterioridad con la ideología. Esta posición es sostenida, entre otros, por Althusser.

Adolfo Sánchez Vázquez ha hecho un libro sobre la obra de Althusser. Su deslinde es muy rico no sólo en sus detallados análisis sino en sus tópicos principales: la oposición entre ciencia e ideología; el concepto de corte epistemológico; la autonomía de la práctica teórica; la distinción entre “objeto real” y “objeto de conocimiento”; la función de la filosofía marxista; el problema del método y muchos otros.

No podemos detenernos en todos y cada uno de estos tópicos, pero señalaríamos que el ajuste de cuentas con Althusser le permite poner en circulación una nueva clasificación filosófica: el *teoricismo*, es decir, aquella manera de concebir las relaciones entre la teoría y la práctica de una forma exterior, no intrínseca u orgánica y en la que puede incluirse a autores como Platón, Hegel, Feuerbach y, naturalmente, el propio Althusser.

La concepción filosófica de Sánchez Vázquez se deslinda también, críticamente, de la interpretación antropológico-humanista de autores como Schaff o Fromm. Sánchez Vázquez ha tenido la ocasión de criticar esta concepción, que en otro tiempo fuera la suya, en su trabajo titulado "Antihumanismo o humanismo en Marx" y en su reciente libro *Filosofía y economía en el joven Marx*. En esos trabajos, si bien acepta que algunos de los aspectos positivos del antihumanismo teórico sostenido por Althusser al censurar al humanismo abstracto, concluye que no es posible renunciar al humanismo, si se le considera en otro nivel, es decir, la no exclusión de los análisis teóricos por parte de Marx, del hombre concreto y real, así como la fundamentación de un nuevo concepto de hombre a partir del análisis de las relaciones sociales.

Por último, Sánchez Vázquez define su concepción encontrando límites de otras corrientes que también definen a la filosofía del marxismo como una filosofía de la praxis. Tal cosa ocurre, por ejemplo, con Karl Korsch, quien rechaza correctamente la tesis de un saber puro, separado de su aspecto ideológico y práctico pero sin dejar lugar a una autonomía relativa de la teoría y, por el contrario, creyéndolo interior a la praxis. Korsch considera la teoría como reflejo de la praxis pero no su contribución activa a la transformación de lo real.

En suma, para ASV, la filosofía marxista es una filosofía de la praxis que es inseparable de su función ideológica, crítica, política, gnoseológica y autocrítica.

Si en todo lo anterior he interpretado correctamente lo esencial de las tesis de Sánchez Vázquez, entonces podemos concluir que nos debe todavía dos análisis que me parecen muy importantes: el primero es el de la relación entre la filosofía y las ciencias sociales en Marx, o en otras palabras, entre el carácter científico-social de su obra mayor, *El Capital*, y la nueva filosofía abierta en la XI tesis sobre Feuerbach, si no queremos convertir el modelo estructural-genético propuesto por Marx en *El Capital* en filosofía o atribuirle a la filosofía el carácter de ciencia. El segundo es el de las relaciones entre filosofía, ideología y praxis.

Sobre esta última cuestión, ya ASV nos ha planteado una serie de proposiciones en su ensayo sobre Ferrater Mora. En aquel trabajo considera que la ideología contribuye a fijar el espacio que en la filosofía ocupa el saber o conocimiento y determina también el modo de ocuparlo. La

ideología en la filosofía o la filosofía como ideología determina, a su vez, su relación con lo ideológico mismo y, por último, la ideología determina no sólo el trazado de líneas de demarcación entre la ciencia y la ideología sin dejar de ser ella misma ideología, sino también la relación específica de la filosofía con la ciencia.

Este planteamiento me parece muy interesante y sugerente y valdría la pena leer nuevas opiniones de Sánchez Vázquez al respecto. Lo mismo ocurriría con el concepto de ideología que en su trabajo sobre la relación entre aquella y las ciencias sociales, así como en éste parece entenderse de una forma sintetizadora como "conjunto de ideas acerca del mundo y la sociedad que: responde a intereses, aspiraciones o ideales de una clase social en un contexto social dado y que: guía y justifica un comportamiento práctico de los hombres acorde con esos intereses, aspiraciones o ideales". Definición frente a la cual podríamos argumentar que existirían diversas formas de la ideología, por ejemplo, las ideologías teóricas, las ideologías políticas y las ideologías filosóficas, cada una de las cuales, en sus diversas variantes, se insertan de diversos modos en las relaciones sociales y se relacionan de manera distinta con la ciencia y la filosofía.

Pasando al último tema que quisiera abordar en este breve esbozo del conjunto de la obra de Sánchez Vázquez, no podemos dejar de mencionar dos preocupaciones de orden político y que implican un análisis directo y acucioso de la obra de Marx: su concepción de la organización y su concepto de socialismo.

En los capítulos agregados a la segunda edición de *Filosofía de la praxis*, el autor trata dos temas de extraordinaria importancia para la discusión actual de los partidos políticos de la clase obrera, y que en resumen serían la tesis de que en Marx y en Engels no existe la concepción del partido único sino que la clase la constituyen el vasto conjunto de organizaciones obreras y revolucionarias; y la tesis de que existe toda una evolución de la teoría leninista del partido, vinculada estrechamente con las condiciones específicas en que se desarrolla la lucha de clases, lo que refuta la teoría de que Lenin sostenía una sola concepción: la kaustkiana de la "conciencia de clase atribuida".

El otro tema que ocupa los intereses actuales de ASV es el de la relación entre la concepción marxista del socialismo y el desarrollo del socialismo realmente existente.

La importancia de esta última crítica está a la vista. Independientemente de reconocer el significado que tiene la crítica al capitalismo y al imperialismo, la elaboración de los objetivos estratégicos de la lucha social de las clases trabajadoras pasa por el análisis crítico del socialismo realmente existente. Esta crítica, diría por mi parte, responde a una necesidad urgente que las fuerzas revolucionarias deben emprender. Pron- to y de una manera sistemática.

Hasta aquí una conclusión provisional: como se desprende de lo anterior, la obra de Sánchez Vázquez no es una obra cerrada o clausurada sino en movimiento. No es una obra sólo académica o teórica sino tendencialmente política y comprometida. Es una obra que ha alcanzado ya el nivel de la originalidad y que convierte a su autor en uno de los filósofos marxistas más importantes en el mundo de habla hispana. Se puede especular si es un filósofo español transterrado a México o si es un filósofo mexicano. Él mismo nos da su respuesta en el epílogo al libro *Exilio*: "Al cabo del largo periplo del exilio, escindido más que nunca, el exiliado se ve condenado a serlo para siempre. Pero la contabilidad dramática que se ve obligado a llevar no tiene que esperar forzosamente sólo con unos números: podrá llevarla como suma de pérdidas, de desilusiones y desesperanzas, pero también —¿por qué no?— como suma de dos raíces, de dos tierras, de dos esperanzas. Lo decisivo es ser fiel —aquí o allí— a aquello por lo que un día se fue arrojado al exilio. Lo decisivo no es estar —acá o allá— sino cómo se está".

Noviembre de 1982

LA APORTACIÓN A LA FILOSOFÍA HISPANOAMERICANA DE ADOLFO SÁNCHEZ VÁZQUEZ

Adolfo Sánchez Vázquez nació en Algeciras, Cádiz, en 1915. Algunas de las experiencias iniciales que influyeron en su formación intelectual y vital han sido recogidas en diversas entrevistas y textos autobiográficos.¹ Entre estos últimos podemos destacar *Mi obra filosófica* (1978) y "Vida y filosofía. Postscriptum político-filosófico" (1985).² De acuerdo con ellos, en los años treinta se inició su interés por la poesía, en Málaga, animado por Emilio Prados. En 1935 se trasladó a Madrid, donde ingresó en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Central, en la que habían adquirido una gran relevancia figuras como José Ortega y Gasset, Xavier Zubiri, García Morente, Julián Besteiro y José Gaos, entre otros. Ya desde su estancia en Málaga, Sánchez Vázquez se había afiliado a la Juventud Comunista como parte de un compromiso político e ideológico con el socialismo y con la lucha antifascista que ha mantenido durante toda su vida. De igual manera, se alistó en el ejército y participó en la Guerra Civil que estalló el 18 de julio de 1936. En 1937, como director del periódico *Ahora*,³ de las Juventudes Socialistas Unificadas, asistió al II Congreso Internacional de Escritores Antifascistas, realizado en Madrid y que convocara a renombrados escritores. Allí conoció a Juan Marinello, Octavio Paz, Louis Aragón y André Malraux, entre otros. En septiembre de ese año, se incorporó a la 11 División del Ejército y en febrero de 1939, ante la derrota de las fuerzas republicanas, salió al exilio por la frontera francesa. Más tarde, luego de algunos meses de incertidumbre, se acogió a la protección ofrecida por el gobierno del general Lázaro Cárdenas y se embarcó hacia México, en el buque *Sinaia*; llegó al Puerto de Veracruz el 13 de junio de 1939, junto a sus amigos, el escritor Juan Rejano y el poeta Pedro Garfias, entre miles de exiliados.

El exilio

El exilio, en las condiciones en que se efectuó, es decir, en forma involuntaria y violenta, es concebido por Sánchez Vázquez de manera diferente a otros de sus compatriotas. Así, dice en uno de sus textos: "El exiliado ha quedado sin tierra: sin su propia tierra, porque se vio

forzado a abandonarla. Es sencillamente un desterrado. Y lo es porque su exilio no es un trans-tierra o el trasplante de una tierra a otra —dice en polémica con su maestro José Gaos, quien se consideraba a sí mismo, *trasterrado*— que vendría a ser simplemente la prolongación o el rescate de la que ha perdido”.⁴ Y en otro trabajo titulado “Fin del exilio y exilio sin fin”⁵ agrega que es un desgarrón que implica un doble proceso: por un lado, al principio se tiene la esperanza de volver pronto a partir de la derrota del fascismo pero, a su vez, a medida que pasan los años, esa ilusión se va desvaneciendo hasta que termina, objetivamente, con la muerte de Franco y el restablecimiento de la democracia en España; sin embargo, a pesar de que el exiliado vive anhelando su tierra de origen, tiene forzosamente que enfrentarse a los problemas, grandes o pequeños, de la vida pública o privada, en su nueva residencia y, por tanto, va experimentado un proceso de adaptación y arraigo en el país de destino. En palabras de Sánchez Vázquez:

Ciertamente, el exiliado no se encuentra como en su tierra en la nueva que lo acoge. Ésta sólo será *su* tierra, y lo será con el tiempo, no como un don con el que se encuentra a su llegada, sino en la medida en que comparte las esperanzas y sufrimientos de sus habitantes. Y en la medida también en que con su obra —la que hace gracias a ellos y con ellos—, y sin dejar de ser fiel a sus orígenes y raíces, se va integrando en la tierra que le brindó asilo.⁶

Como ha sido reconocido, el exilio español constituyó, en su aspecto cultural, una extraordinaria aportación en casi todos los ámbitos de la sociedad mexicana y latinoamericana. Diversos libros han dado cuenta de la amplia gama de intelectuales, artistas, científicos, literatos y filósofos que vinieron y formaron revistas, instituciones, publicaciones de libros, etc.⁷ En el caso de la filosofía recordemos que también fueron exiliados, entre otros, José Gaos, Eduardo Nicol, José Manuel Gallegos Rocafull, Wenceslao Roces, Eugenio Ímaz, Juan David García Bacca, Joaquín Xirau, Ramón Xirau y María Zambrano, quienes realizaron numerosas traducciones de los clásicos de la filosofía; publicaron libros originales y fueron maestros de muchas generaciones.⁸

Evolución filosófica

Adolfo Sánchez Vázquez se dedicó, los primeros años, a la crítica literaria y a la actividad política. Con relación a la primera, participó en la fundación de revistas como *Romance*, *España Peregrina* y *Ultramar*. De igual forma publicó un libro de poesías que había escrito en los años treinta titulado *El pulso ardiendo* (1942). En torno a la actividad política, continuó siendo militante del Partido Comunista Español. En su texto

autobiográfico *Mi obra filosófica*, dice: “una truncada práctica literaria y, más precisamente, poética, me llevó a problematizar cuestiones estéticas y una práctica política me condujo a la necesidad de esclarecerme cuestiones fundamentales de ella y, de esta manera, casi sin proponérmelo, me encontré en el terreno de la filosofía”.⁹ En 1941 se trasladó a Morelia, donde se casó y tuvo su primer hijo, para regresar en 1943 a la ciudad de México. Prosiguió sus estudios de filosofía en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM y se recibió en 1956, con una tesis titulada *Conciencia y realidad en la obra de arte*, publicada sin su consentimiento en San Salvador en 1965. En 1959 fue nombrado profesor de tiempo completo en la UNAM.

La obra de Sánchez Vázquez se ha desplegado en disciplinas como la estética, la filosofía política, la ética, la filosofía de la historia y crítica literaria.¹⁰

La estética

En el campo de la estética, después de la tesis mencionada (que posteriormente rechazaría por sostener la identidad entre arte y realismo), publicó su libro *Las ideas estéticas de Marx* (1965), al que le sigue una amplia e importante antología de *Estética y marxismo* (1970) y otros libros vinculados con esta dimensión (véase bibliografía) hasta el punto de que se trata de una de las aportaciones más importantes del autor.¹¹ En *Las ideas estéticas...*, Sánchez Vázquez emprende un riguroso y profundo análisis de la obra de Marx, considerando, entre otras tesis, que si bien es cierto que existe una interrelación entre arte y condiciones sociales e históricas, el propio autor de *El Capital* señala que es necesario comprender su alcance y valor universal; que el origen del arte se encuentra en el centro de la concepción transformadora del hombre y que, por tanto, el arte, por un lado, integra la esencia humana (concepto que estudiará en forma detenida) y, por otra, se ve sometido a la enajenación y hostilidad del capitalismo.¹² En su antología sobre *Estética y marxismo*, Sánchez Vázquez no sólo muestra la gran diversidad y riqueza de las posiciones que se desarrollaron en el siglo xx en torno al marxismo, sino que también somete a crítica, entre otras, la concepción del arte como reflejo (Plejanov); al realismo crítico (Lukács); a las tesis de Brecht sobre la función cognoscitiva y lúdica del arte y la estética semántica de Galvano della Volpe, para apuntarlar su propia concepción de la estética como forma específica de la praxis. Las dos obras mencionadas asestan un fuerte golpe a la concepción oficial del “realismo socialista”, al tiempo que se opone al sociologismo y al normativismo. En 1992, da a conocer su *Invitación a la estética*, en la que demuestra que el fenómeno estético no se reduce al arte y puede tener lugar en las diversas expresiones de la realidad natural o social. Finalmente, en su obra *De la estética*

de la recepción a la estética de la participación (2005), examina el papel que desempeña el receptor (frente a la tradicional intención en el creador o en el arte mismo) desde una concepción crítica de la Escuela de Konstanz y de las concepciones de Umberto Eco.

Filosofía de la praxis

En 1967, Sánchez Vázquez publicó otro libro fundamental como lo fue su tesis doctoral, *Filosofía de la praxis*. Posteriormente, este libro ha sido sujeto a diversas ampliaciones en sus ediciones sucesivas.¹³

¿En qué radica su valor?

Como es sabido, durante el siglo xx se desarrolló un amplio e incluso enconado debate sobre el significado de la filosofía en el pensamiento de Marx. Las causas fueron de diverso tipo: por un lado, el hecho de que el propio autor no dejara ningún texto explícito sobre la forma en que concebía la filosofía después de haber efectuado su revolución en el campo de la teoría de la historia. Lo único que escribió fue la conocida tesis II sobre Feuerbach: "los filósofos se han limitado hasta ahora a interpretar el mundo; de lo que se trata es de transformarlo". A partir de este problema se desarrollaron entonces varias concepciones: las del propio Engels (filosofía como producto interdisciplinario y reflexión sobre la dialéctica de la naturaleza); las del materialismo dialéctico (filosofía como ciencia de las ciencias); las de la Escuela de Frankfurt (teoría crítica); las de Schaff y Fromm (un nuevo humanismo); las de Louis Althusser (teoría de la práctica teórica y destacamento teórico de la lucha de clases en el seno de la teoría [posiciones])¹⁴ y otras. Estas polémicas provenían también del empleo de diferentes tradiciones filosóficas y científicas en el análisis de la obra de Marx y de nuevos campos temáticos, desde concepciones como el historicismo, el estructuralismo, la fenomenología, el hegelianismo y el humanismo, que llevaron a conclusiones encontradas dentro del mismo paradigma. Ahora bien, independientemente de las indudables aportaciones que han hecho todas estas interpretaciones, considero que Sánchez Vázquez, al colocar la praxis como centro de la reflexión filosófica de Marx (y de su propia reflexión) dio en el blanco; en el corazón mismo de su planteamiento y de su revolución teórico-práctica. Se puede discutir si todo el marxismo con sus aspectos económicos, históricos o políticos debería entenderse como una "filosofía" o "racionalidad práctica" (J. Zeleny) o si ésta constituye sólo su fundamento ontológico, epistemológico, ético y estético de su concepción, sin embargo, no se puede dudar que más responde al espíritu de su planteamiento la interpretación de Sánchez Vázquez cuando dice que "con Marx, el problema de la praxis como actividad humana transformadora de la naturaleza y la sociedad pasa al primer plano. La filosofía se vuelve conciencia, fundamento teórico e instrumento de ella".¹⁵

Según un texto posterior llamado "Filosofía de la praxis" y publicado en la Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía, dice: "la introducción de la praxis como categoría central no sólo significa reflexionar sobre un nuevo objeto sino fijar asimismo el lugar de la teoría en el proceso práctico de transformación de lo real. Pero, a su vez, determina la naturaleza y función de los distintos aspectos del marxismo como crítica, proyecto de emancipación, conocimiento y vinculación con la práctica".¹⁶

Para Sánchez Vázquez, esta situación permitiría establecer la diferencia esencial del planteamiento de Marx con respecto a la filosofía anterior y posterior. En efecto, mientras Aristóteles coloca en el centro la categoría del "ser"; Kant la de la "crítica de la razón" y el hombre; Hegel la categoría de "espíritu absoluto"; Wittgenstein la del "lenguaje"; Heidegger, el *dasein*; Mounier "la persona"; Marx considera que la praxis es la que permite definir el punto de partida de la construcción social; la diferenciación entre el hombre y la naturaleza; la distinción entre una praxis creadora y una práctica enajenante y la interrelación entre teoría y praxis.¹⁷

A partir de este punto, va a esclarecer el concepto y a ampliar y profundizar, por su lado, problemas como: la relación entre teoría y praxis; las formas de praxis (creadora y reiterativa; espontánea y reflexiva); el tema fundamental para la práctica política de la relación entre la organización y la conciencia de clase que le lleva a un deslinde con las tesis de Lenin; la cuestión de la relación entre causalidad y teleología en la historia, que fue objeto de una polémica con Luis Villoro,¹⁸ y un tema central para nuestro tiempo, el vínculo entre praxis y violencia.¹⁹ *Filosofía de la praxis* abrió una nueva perspectiva para el desarrollo del marxismo en México y, por extensión, en Iberoamérica.²⁰

Pero si la posición de Sánchez Vázquez es novedosa y original con respecto a las otras maneras de interpretar la filosofía dentro y fuera del marxismo, el análisis de la filosofía de la praxis permanece como una tarea que requiere nuevas reflexiones. Por ejemplo, en el propio marxismo, otro autor como Antonio Gramsci también habla de "filosofía de la praxis" en un sentido diferente, al poner el acento en la construcción de la hegemonía por un bloque histórico dado y profundizar en los aspectos políticos e ideológicos. Aquí la filosofía de la praxis requiere una nueva síntesis.

Los Manuscritos económico-filosóficos de 1844

Una de las obras que más influyó en la concepción filosófica de Sánchez Vázquez fueron los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844* de Karl Marx (publicados en forma póstuma en 1932 y traducidos al español por Wenceslao Roces, en 1965). El conocimiento de estos textos produjo una verdadera revolución filosófica en el marxismo, ya que allí se exponen

Marx (estudiada como objeto de conocimiento); crítica a la inmoralidad del capitalismo; el proyecto de una sociedad socialista y la práctica política revolucionaria; b) las relaciones entre el aspecto instrumental y el valorativo en la política, y c) el compromiso del intelectual. Todo ello a partir de un esclarecimiento entre las posiciones de la izquierda frente a la derecha. Podríamos hacer un análisis más amplio de todo lo mencionado, pero baste esta mención para expresar la idea de que la ética es una problemática que ha sido objeto de preocupación del autor durante toda su vida.²³

Vicisitudes del humanismo

La concepción humanista ha estado presente también en toda su obra. Ya hemos considerado el análisis de la obra del joven Marx y, en especial, dos ensayos sobre los conceptos de esencia humana y enajenación. Para Marx, como dice en las *Tesis sobre Feuerbach*, la esencia humana no es algo abstracto sino el "conjunto de las relaciones sociales". En otros términos, el hombre es producto de su propia praxis así como del conjunto de condiciones sociales que se desarrollan en cada periodo histórico; sin embargo, el hombre "transforma también sus propias circunstancias". El tema de la enajenación es también central, ya que para que el ser humano pueda liberarse precisa eliminar las condiciones objetivas y subjetivas que las crea. La concepción de Marx implica un humanismo pleno, histórico y creador.

Sánchez Vázquez aborda también el tema del humanismo al someter a crítica el pensamiento de Louis Althusser, quien, como se recordará, consideraba que Marx sostenía un "antihumanismo teórico". Esta tesis es incorrecta, ya que en Marx está presente siempre el humanismo a pesar de que este concepto asuma diversos significados a lo largo de la historia. La apuesta de Marx es la realización plena del ser humano.

Sánchez Vázquez expresa, de igual manera, en forma muy fina, la diferencia entre el antihumanismo y el humanismo de Marx en el análisis de la "Carta sobre el humanismo" de Martin Heidegger.²⁴ En este texto, Sánchez Vázquez no se referirá tanto al silencio de Heidegger frente a uno de los más monstruosos crímenes de la humanidad como lo fue el holocausto, hecho ya de por sí injustificable, sino a la posición filosófica que asume Heidegger en su "Carta", en la que no sólo critica los humanismos anteriores (el moderno, el cristiano o el marxista), sino que adoptará una posición que implica la fundamentación de un humanismo idealista que acaba expulsando al hombre sufriente de carne y hueso para hundirse en las profundas aguas de la metafísica. En efecto, para Heidegger, el único ser que puede realizar la pregunta por el "Ser mismo" es el hombre. El Ser se descubre a través del *dasein*. "La esencia del *dasein* reside en su existencia", pero Heidegger habla de la *ek-sistenz*, es decir, del hombre en su expectación. Es por ello que el hombre no

es, como considera Sartre, el centro, lo que implicaría, en opinión de Heidegger, seguir concibiendo al ser como ente. Según Heidegger, el hombre es "pastor del ser". Esta posición lleva a Heidegger a sostener, en opinión de Sánchez Vázquez, un antihumanismo ontológico. "De ahí que Heidegger concluya que todo humanismo es metafísico no sólo en cuanto presupone un 'olvido del Ser', sino al pretender determinar la humanidad del hombre al margen de su relación con el ser".²⁵ Lo que el autor de *Ser y Tiempo* termina por aislar del mundo de la vida es al ser humano, en su enajenación y condiciones reales y efectivas.

Conclusión

La obra y la vida del filósofo hispano-mexicano ha sido un ejemplo de coherencia teórica y práctica. Para ello tuvo que enfrentarse no sólo al fascismo franquista, sino también a la propia crítica de las sociedades que se decían socialistas. Su reflexión le ha llevado a proponer una nueva concepción de la filosofía, de la estética y de la ética en un esfuerzo de rectificación de las creencias profesadas al ponerlas siempre a prueba. Antes y después del colapso del llamado "socialismo realmente existente" siguió sosteniendo la validez de las principales tesis de Marx, pero sin dejar de reconocer sus límites y tratando de avanzar en su programa teórico-práctico. En el fondo, se trata de una lucha permanente (crítica y autocrítica) por ideales de justicia para la humanidad que identificará con una nueva ética.

Notas

- ¹ Véase Álvarez, Federico (ed), *Adolfo Sánchez Vázquez: los trabajos y los días*. UNAM, México, 1995. Y en especial, Adolfo Sánchez Vázquez, *Una trayectoria intelectual comprometida*. UNAM, México, 2006.
- ² Publicados en González, J., C. Pereyra y G. Vargas Lozano (eds.), *Praxis y filosofía. Ensayos en homenaje a Adolfo Sánchez Vázquez*. Grijalbo, México, 1985.
- ³ De igual forma, en aquel periodo es editor o director de periódicos como *Octubre* y *Aceró*.
- ⁴ Sánchez Vázquez, en "Del exilio español en México", en *Del exilio en México o recuerdos y reflexiones*. Grijalbo, México, 1990, p. 84.
- ⁵ Publicado en un libro colectivo titulado *Exilio*, pról. por Gabriel García Márquez, México, Tinta Libre, 1977.
- ⁶ "Del exilio español en México", ponencia en el Congreso de la Guerra Civil Española. San Juan de Puerto Rico, 4 al 8 de octubre de 1989, p. 84. Incluido en el libro *Del exilio español en México*. *op. cit.*
- ⁷ Un amplio balance general puede encontrarse en el libro *El exilio español en México*, México, FCE-Salvat, 1982. Véase también, Gabriel Vargas Lozano, *Esbozo histórico de la filosofía en México (siglo XX) y otros ensayos*, Monterrey, Ed. Conarte y Facultad de Filosofía y Letras de la UANI., 2005.

- ⁸ Un estudio que se ha publicado al respecto es el de José Luis Abellán, *El exilio filosófico en América. Los transferrados de 1939*, México, FCE, 1998.
- ⁹ En *Praxis y filosofía*, op. cit., p. 436.
- ¹⁰ Una obra que constituye una muestra de dichas expresiones es *A tiempo y destiempo*, pról. de Ramón Xirau, México, FCE, 2003.
- ¹¹ El mencionado rechazo a su tesis *Conciencia y realidad en la obra de arte*, proviene de la evolución del pensamiento de su autor bajo el impacto de dos acontecimientos históricos (el informe secreto de Jrushov al XX Congreso del PCUS y la desestalinización y el efecto de la Revolución cubana que produce una revolución también en el arte; y uno teórico que es la profundización de la obra de Marx, *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*).
- ¹² Una importante reflexión sobre *Las ideas estéticas de Marx*, la encontramos en textos escritos por Ramón Xirau, Luis Cardoza y Aragón y Justino Fernández (quienes también polemizan con el autor desde diversas perspectivas). Por su lado, Gerardo Mosquera se refiere a la importancia de la antología de *Estética y marxismo* y Juan Acha a *Invitación a la estética*, entre otros. Véase G. Vargas (ed.), *En torno a la obra de Adolfo Sánchez Vázquez*.
- ¹³ La primera edición la publicó la Editorial Grijalbo. En 1980, la misma editorial publicó una nueva edición a la que se agregaron los capítulos: "La concepción de la praxis en Lenin" y "Conciencia de clase, organización y praxis". Finalmente, en 2003 se publicó una nueva versión por Siglo XXI Editores, en la que se agregaron los capítulos sobre la "esencia humana" y la "enajenación", un epílogo titulado "Balance de la filosofía de la praxis" y un prólogo de Francisco José Martínez.
- ¹⁴ El althusserianismo en México adquirió una fuerte presencia a fines de la década de los sesenta y durante los setenta. Tuvo la virtud de renovar el panorama teórico del marxismo con nuevos problemas y enfoques provenientes de la filosofía de la ciencia, sin embargo, muchas de sus tesis sobre la evolución del pensamiento de Marx suscitaban diversas polémicas por su carácter equívoco y rígidamente estructuralista. Frente a las posiciones de Althusser, Sánchez Vázquez escribió su libro, *Ciencia y revolución, el marxismo de Althusser*, que le permitió profundizar en su propia concepción. El libro suscitó una respuesta del filósofo Enrique González Rojo, titulado *Epistemología y socialismo*, de 350 páginas, en defensa de Althusser.
- ¹⁵ *Op. cit.* p. 127.
- ¹⁶ Fernando Quesada (ed.) *Filosofía política I. Ideas políticas y movimientos sociales*, Madrid, Trotta, 1997, p. 54.
- ¹⁷ Aquí es importante anotar la distinción entre poiesis y praxis aristotélica y la revolución copernicana de Marx al considerar la praxis como trabajo y no como una actividad que tiene un fin en sí misma. Anoto de paso las diferencias que sostiene el autor con los filósofos Eduardo Nicol y Juan David García Bacca, aunque nunca se hicieron explícitas.
- ¹⁸ Otra polémica (ejemplar en muchos sentidos) que tendrán Sánchez Vázquez y Luis Villoro entre 1985 y 1993, será en torno al concepto de ideología y sus relaciones con la ciencia, la filosofía y la sociedad. Mientras el primero sostiene una concepción amplia de la ideología que permite una relación positiva con la ideología; el segundo, se concentra en las ideologías políticas como creencias no justificadas teóricamente y, por tanto, opuestas por definición a la filosofía. El lector encontrará los textos en los

- jibros de homenaje de los dos importantes filósofos mexicanos: E. Garzón y Fernando Salmerón (eds.), *Praxis y filosofía* (ed. cit.) y *Epistemología y cultura*, México, UNAM, 1993.
- ¹⁹ Sobre este tema, ASV organizó un importante coloquio multidisciplinario en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM en 1997 y que dio origen a un libro citado en la bibliografía.
- ²⁰ Autores como Raúl Fornet-Betancourt en *La transformación del marxismo en Latinoamérica* (Plaza y Valdés/ UANL, 2004) ubica a nuestro autor como una de las reflexiones más creativas en el subcontinente.
- ²¹ "Ideal socialista y socialismo real" en *Ensayos marxistas sobre historia y política*, México, Océano, 1985, p. 109.
- ²² Sánchez Vázquez estudia las características del socialismo propuestas por Marx: propiedad común de los medios de producción; sustitución del Estado capitalista por el Estado obrero e inicio de su extinción; a cada cual según su necesidad y cada quien según su capacidad; democracia directa y autogestión. Desde luego que se dirá que Marx nunca enfrentó los problemas de realización de una sociedad como ésta y se tendrá razón, pero en su obra encontramos ciertos principios básicos que tenían que haber sido desarrollados en aquellas sociedades.
- ²³ Durante el año de 2003, Sánchez Vázquez impartió en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM una serie de conferencias sobre ética y que seguramente conformarán un próximo libro.
- ²⁴ "El anti-humanismo de Heidegger. Entre dos olvidos" en Adolfo Sánchez Vázquez, *Filosofía y circunstancias*, Barcelona, Anthropos/UNAM, 1997.
- ²⁵ En *A tiempo y destiempo*, p. 356.

ADOLFO SÁNCHEZ VÁZQUEZ Y LA FILOSOFÍA DEL MARXISMO

Una de las cuestiones que más ha preocupado a todos los pensadores comprometidos con el paradigma marxista es la del significado de la filosofía. Labriola, Mondolfo, Mehring, Kautsky, Plejanov, Lenin y Bujarin, entre otros muchos autores pertenecientes a la primera generación; y Lukács, Korsch, Gramsci, Della Volpe, Lefebvre, Goldmann, Sartre, Colletti, Mészáros, Althusser, Rossi, de la segunda, son sólo algunos nombres cuya mención nos permite ya obtener una gama muy diferenciada de posiciones sobre esta problemática.

Ahora bien, ¿cuáles son las causas de que se hubiese desarrollado en el marxismo este entramado de posiciones filosóficas? ¿Cuáles son las corrientes más significativas y qué soluciones han propuesto? Y finalmente, ¿cuál es la perspectiva actual para la filosofía marxista?

Todas estas cuestiones, que forman parte de una discusión contemporánea, estarán presentes en este trabajo que tiene por objetivo realizar algunas reflexiones en torno a la obra filosófica de Adolfo Sánchez Vázquez.

1. Filosofía y marxismo

La polémica sobre el significado de la filosofía en el marxismo tiene su origen en la forma en que se presenta esta problemática en el obra de los clásicos.

En el caso de Marx, es reconocido el hecho de que no sólo existe una evolución de su concepción de la filosofía (evolución que ha sido analizada en forma muy precisa), sino que a partir de las célebres *Thesen über Feuerbach*, tenemos que develar tras el complejo de una explicación predominantemente económica, política e histórica. Esta circunstancia ha permitido diversas "lecturas" o interpretaciones surgidas a partir de diferentes criterios que se han utilizado, para explicar la evolución del pensamiento marxiano y su legado filosófico, científico y político. Sin embargo, más allá de estos criterios, se puede coincidir en un hecho básico: la no existencia en la obra de Marx, de una explicación sistemática de sus concepciones maduras acerca del contenido, función y destino de la filosofía.

Ahora bien, ya desde la fundación del materialismo histórico se presenta la divergencia y el debate. Mientras Marx no logra darse tiempo

para escribir una dialéctica, como era su propósito, debido a la necesidad de desarrollar otros aspectos de su programa teórico-práctico, Engels, por su lado, en obras como el *Anti-Dühring*, *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana* y la *Dialéctica de la naturaleza*, intenta darle un contenido a la nueva concepción, planteando, a su vez, tesis que tienen una orientación diferente a las que podemos extraer de Marx. Estas tesis son: 1) la dialéctica es la ciencia de las leyes generales del universo; 2) la nueva concepción materialista tiene como fundamento realizar la síntesis de los resultados de las ciencias; 3) se ha terminado la forma de la filosofía tradicional como sistema elaborado por un solo hombre y se abre una nueva concepción integrada colectivamente.

El problema de la filosofía se presenta, entonces, en los dos fundadores del marxismo, sobre todo en las llamadas obras maduras, en forma compleja y apuntando hacia diversas direcciones. Desde luego que existe un acuerdo explícito entre los dos autores en el sentido de que se ha creado una nueva concepción radicalmente distinta a las anteriores y en que su construcción es una empresa colectiva; pero en la medida en que los intereses de Marx se mantienen en lo histórico y Engels busca ampliar el programa al mundo de las ciencias naturales, la concepción de este último deviene recuperación de la filosofía como ciencia, tesis que, como se sabe, es característica de Hegel.

Esta diferencia de enfoque entre Marx y Engels va a tener repercusión en todo el marxismo posterior. Recordemos que ya en Lenin, otro de los clásicos, se sostienen tesis en la vía abierta por Engels, en *Materialismo y empiriocriticismo* y reflexiones en la vía de una filosofía de la praxis en *Cuadernos filosóficos* o en *¿Quiénes son los "amigos del pueblo"?*

A partir de aquí, van a florecer en el marxismo, una serie muy amplia de posiciones que han intentado clasificarse de diversos modos: Georges Labica en su ensayo titulado "¿Tiene aún futuro la filosofía del marxismo?",¹ por ejemplo, hace una síntesis de algunas de ellas al mencionar darwinismos sociales, evolucionismos, mecanicismos, historicismos, filosofías de la historia, científicismos, neokantismos, hegelianismos, empiriocriticismos y muchos otros ismos derivados de autores revolucionarios. De igual forma, Alvin Gouldner en *Los dos marxismos*, agrupa las posiciones en dos actitudes: los que simpatizan con el carácter crítico e historicista y los que se pronuncian por el lado epistemológico o metodológico. Y finalmente, otros autores han tratado de distinguir acuerdos o desacuerdos por la forma de abordar temáticas como las del materialismo, la dialéctica, la ciencia, el método, la ideología, etcétera.

Por mi lado, y para los fines que me interesa resaltar, distinguiría cuatro grandes corrientes de la filosofía marxista: el *Dia-mat*, la *concepción humanista*, la *epistemológica* y la *filosofía de la praxis*.

Este modo de abordar la cuestión nos permitirá señalar un aspecto fundamental y que constituye una de las causas fundamentales de su aparición: la intervención de los procesos histórico-sociales. En efecto, estas filosofías del marxismo no han surgido única y exclusivamente por razones teóricas sino también como respuesta a las necesidades de la práctica política, ideológica y social. En lo que sigue intentaremos demostrarlo aunque sea en forma sintética y a grandes rasgos:

El *Dia-mat* surgió, como concepción oficial y única, durante el periodo estalinista. Desde entonces hasta ahora, ha experimentado una compleja evolución cuyas características no podemos tratar ahora en detalle por los objetivos de este trabajo, sin embargo, diremos que su punto de partida fue el siguiente:

- 1) La unificación, en un solo discurso, de las tesis de Marx, Engels y Lenin.
- 2) La definición de la filosofía marxista como una ciencia general.
- 3) La distinción entre un materialismo histórico y un materialismo dialéctico.
- 4) La formalización de la lógica dialéctica y su propuesta como método general.
- 5) Durante un periodo, el rechazo del legado de Hegel en el pensamiento de Marx.
- 6) La concepción lineal del desarrollo de las sociedades.
- 7) La afirmación de un determinismo económico que hacía de la superestructura un simple efecto de la base.
- 8) La prioridad de la materia y frente a la conciencia como base de definición del materialismo frente al idealismo.
- 9) El desarrollo de la teoría del reflejo en el conocimiento.

Todas estas tesis (muchas de las cuales se encuentran en oposición a lo sostenido por Marx) se conformaron en una concepción totalizante de la realidad que cumplió, entre otras, la función de ser el elemento político e ideológico que contribuyó al proceso de constitución del Estado soviético.

Ya Louis Althusser en su conferencia de Granada, titulada "La transformación de la filosofía" ha descrito, en forma interesante, este mecanicismo mediante el cual, la filosofía se convierte en laboratorio teórico de la ideología al sintetizar y transformar las prácticas científicas y sociales para producir una ideología legitimadora.²

La segunda corriente que hemos mencionado es la denominada *humanista*. Esta concepción surge también bajo el impulso de grandes acontecimientos históricos, entre los que se encuentran la profunda crisis de civilización que produjo la Segunda Guerra Mundial y la multiplicación e

intensificación de los fenómenos de enajenación, a partir del desarrollo, en el capitalismo, de los sistemas de comunicación y automatización. El humanismo marxista surge polemizando con otras concepciones de la filosofía que también se presentaban como otras tantas versiones del humanismo, como las de Sartre o Heidegger. Recordemos a este respecto las posturas de Schaff en *Marxismo e individuo humano*, o de Garaudy en *Perspectivas del hombre*. Empero, el marxismo humanista no sólo surge criticando estos fenómenos sino también como reacción a una política que se había aplicado en la construcción de las sociedades socialistas y que apareció en su faz trágica en el "Informe secreto al xx Congreso del PCUS". Este humanismo, apoyado en los planteamientos de Marx de los *Manuscritos económico-filosóficos* de 1844, se constituía en una contracorriente frente al *Dia-mat*. En este sentido, Mihailo Marković, del grupo yugoslavo formado alrededor de la revista *Praxis*, dice, en su colaboración a la antología de Fromm titulada *Humanismo socialista*: "Por *humanismo* quiero significar una filosofía que procura resolver todos los problemas filosóficos según la perspectiva del hombre, que abarca no sólo los problemas antropológicos como la naturaleza humana, la alienación, la libertad, etc., sino también todos los otros problemas ontológicos, epistemológicos y axiológicos".³

Como colaboración a la antología de Fromm, fue enviado un ensayo escrito por un, hasta ese momento, oscuro profesor, y que no fue incluido por encontrarse una orientación radicalmente distinta a la deseada por el autor compilación. Este autor desconocido sostenía tesis provocadoras, como las de que el Marx maduro, es decir, el Marx de *La ideología alemana* y *El Capital*, sostenía un "anti-humanismo teórico" y que había una contradicción *in adjecto* entre los términos de *socialismo científico*.

Este profesor, que no era otro que Louis Althusser, se convertirá más tarde en el impulsor más energético de otra corriente que se difundiría universalmente a partir de sus textos o los de sus colegas: el marxismo epistemológico.

La versión epistemológica, que también tiene otros representantes en el marxismo italiano como Galvano della Volpe y su escuela, surgió como respuesta tanto al *Dia-mat* como al *humanismo*. Las razones son, también, políticas y teóricas. Las políticas se definieron con el equívoco nombre de "crisis del marxismo" que no era otra cosa que la crisis del movimiento comunista internacional y la certeza de que se estaban presentado una serie de fenómenos que ponían seriamente en cuestión el carácter democrático de las sociedades socialistas. Frente a toda esta compleja problemática, Althusser elabora una serie de textos polémicos que provocan una fuerte irritación en todos los que se sintieron aludidos: el *Dia-mat*, el *humanismo*, el *historicismo*, la *filosofía de la praxis*, etc. Al *Dia-mat*, Althusser lo somete a crítica por no ofrecer una

explicación adecuada de la teoría de Marx, esto es, de su carácter científico; al *humanismo* lo recusa por su carácter ideológico; juzgado como opuesto a la ciencia y por tanto falso; al *historicismo* por no romper con el idealismo; a la *filosofía de la praxis* por sostener criterios externos para probar la verdad de la teoría y al marxismo entero por no haber desarrollado una teoría satisfactoria de la política.

Althusser, además, va a ofrecer nuevos criterios para entender la ciencia, la ideología y la filosofía a partir de la tradición francesa.

La concepción althusseriana va a provocar un verdadero sacudimiento al tocar las fibras sensibles de la filosofía y la política marxistas y se presentará en una coyuntura histórica que permitirá su difusión internacional. Este momento histórico estuvo conformado, en la década de los sesenta, por el movimiento estudiantil del 68, la aparición del estructuralismo y la conformación del eurocomunismo.

Frente a las anteriores corrientes filosóficas surgidas de todos estos formidables movimientos históricos, surge también, en forma polémica, la *filosofía de la praxis*.

La filosofía de la praxis tiene también, como las anteriores corrientes, un proceso de evolución. El término surge con Labriola en su sentido actual e influirá directamente en Mondolfo y en Gramsci. A propósito de este surgimiento es interesante mencionar que en el prólogo a su libro *Marx y marxismo*, Rodolfo Mondolfo, refiriéndose a Labriola, dice "el materialismo histórico quiere, precisamente, superar todas las abstractas teorías de los factores con la concreta filosofía de la praxis. Filosofía de la praxis significa concepción de la historia como creación continua de la actividad humana, por la cual el hombre se *desarrolla*, es decir, se *produce* a sí mismo como causa y efecto, como autor y consecuencia a un tiempo de las sucesivas condiciones de su ser".⁴ Para Mondolfo pues, la historia es entendida como producto de la *umwälzende praxis*, de la praxis subversiva.

De esto se desprende que en la concepción de Mondolfo, el marxismo entendido como filosofía de la praxis está indisolublemente interrelacionado con una concepción general (por no decir abstracta) del hombre. En Mondolfo, filosofía de la praxis y este humanismo se dan juntos. Mondolfo estará de acuerdo con Gramsci en su ataque al materialismo vulgar de Bujarin o a la concepción mecanicista de Sorel. Coincide también en el valor que le da a la categoría de praxis pero rechaza las concepciones gramscianas de la ciencia y lo que considera su adhesión a las concepciones leninistas del partido.

Pero Gramsci es mucho más profundo en sus planteamientos de lo que advierte Mondolfo. En la actualidad, con la edición crítica de sus obras, se está en condiciones de afirmar la importancia de este autor revolucionario, al acometer la inmensa empresa, desde las mazmorras

carcelarias, de pensar las formas de dominación política e ideológica y la forma en que las clases subalternas lograrán su hegemonía. Hoy está claro que Gramsci ha repensado el marxismo entero de una manera original a partir de mostrar el poder de la superestructura política e ideológica en el todo social. Más adelante tendremos oportunidad de puntualizar sus aportes.

Pero en esta etapa de fundación de la filosofía de la praxis también ocupan un papel señalado, como teóricos de dicha concepción, Lenin, Lukács y Korsch. A Lenin ya lo hemos mencionado pero agregaríamos que Sánchez Vázquez, en la segunda edición de su libro *Filosofía de la praxis*, realiza un estudio detallado de la aportación de este autor y señala el vínculo indisoluble que existe en su obra entre el carácter científico del marxismo y su aspecto político o revolucionario.

Por su lado, Lukács y Korsch también forman parte de esta corriente en virtud de que el primero pone en el centro de la filosofía de Marx y de su propia teoría, a la categoría de trabajo. En el caso de Korsch hay una reivindicación del concepto de filosofía y una nueva concepción de sus relaciones con la práctica.

Ahora bien, después de esta etapa inicial, que puede ubicarse temporalmente desde los inicios de este siglo hasta la década de los treinta, con la excepción de Lukács que continuó desarrollando sus tesis en fechas posteriores, podemos ubicar una segunda etapa de la filosofía de la praxis conformada por otros autores. Es a este periodo que pertenecen Sánchez Vázquez, los filósofos del grupo Praxis (Petrovic, Markovic, Kangrga, Supek y otros), Karel Kosík, Jindrich Zeleny e Iztván Mészáros, entre otros.

En términos generales, y tomando en cuenta que existen diferencias importantes entre cada uno de los autores que se pueden ubicar en esta corriente, podemos decir que la filosofía de la praxis tiene los siguientes rasgos:

- 1) En primer término, consideran que Marx inauguró una concepción absolutamente original en la historia. Esta concepción implica una unidad entre la teoría y la praxis. Labriola y Gramsci le llamaron "filosofía de la praxis"; Zeleny "racionalidad práctica"; Kosík, "dialéctica de lo concreto"; y Mészáros, "programa teórico-práctico".
- 2) En segundo lugar, es una concepción que surge vinculada al planteamiento humanista pero que, como veremos, se distingue de él sin que ello implique la eliminación de este carácter.
- 3) En tercer lugar, es una concepción que se opone a la escisión positivista del legado de Marx poniendo el acento en el respeto a su forma original. En sus inicios se presenta polemizando con el determinismo y el mecanicismo y en la época posterior, con la versión epistemológica o teoricista.

- 4) En cuarto lugar, se propone una interrelación entre el contenido científico, el filosófico y el ideológico aunque se entienda de diversas maneras su integración dialéctica.
- 5) Y finalmente, en quinto lugar, la filosofía de la praxis se considera inseparable de un compromiso de clase.

2. La concepción filosófica de Adolfo Sánchez Vázquez

De toda esta discusión y respondiendo a estos planteamientos surge, con su propia voz y con acentos originales, la obra de Sánchez Vázquez.

Sánchez Vázquez parte, como afirma en su texto "Mi obra filosófica" de la concepción filosófica del *Dia-mat*, pero pronto, debido a la crisis que provocaron las revelaciones de xx Congreso de PCUS sobre el periodo estalinista y los acontecimientos que le siguieron, se orientará hacia la filosofía de la praxis. Su convencimiento de que esta concepción del marxismo es la correcta, es gradual. Este convencimiento tiene lugar por cuatro razones que se expresan ya en su libro *Las ideas estéticas de Marx* (1965). En primer lugar, por razones políticas, ya que como militante del Partido Comunista de España en el exilio, se enfrenta con una doble crisis: la producida por la derrota infligida por el fascismo de Franco, y la generada por la fractura del movimiento comunista internacional. En segundo lugar, a causa de sus preocupaciones por el arte y la literatura. Recordemos que justamente será en este ámbito en que se manifestarán en forma crucial las concepciones dogmáticas del zhdanovismo. En tercer lugar, por su interés por descubrir el carácter original de la filosofía marxiana a partir de los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844* en los que Marx aborda, de manera genial, el problema del hombre y sus relaciones prácticas con la naturaleza, la sociedad y la historia. Y en cuarto lugar, por el renovado propósito del autor por dar origen a una concepción creativa, abierta y moderna del marxismo.

Sin embargo, tanto en esta obra, como en *Filosofía de la praxis* (1967), su concepción de la filosofía estará vinculada, como ocurre en la primera etapa de la corriente, con un humanismo que sólo logrará adquirir rasgos originales en textos posteriores y en especial en *Filosofía y economía en el joven Marx* (1978) que es un análisis acucioso, detenido y profundo de los *Manuscritos de 1844*.

Detengámonos un momento en el problema del humanismo.

En todos los filósofos de la praxis se encuentra presente una concepción del hombre derivada de Marx, empero, la diferencia surgirá del lugar que se le adjudique en la teoría, así como de la forma en que se entienda. Por ejemplo, Gajo Petrovic, en su prólogo a *Praxis, revolución y socialismo*, considera que frente al mecanicismo del *Dia-mat*, el grupo Praxis "resumió el pensamiento humanista de Marx: el hombre como ser libre y creador de la praxis volvió a ocupar el centro de interés. Las

discusiones filosóficas versaron sobre los problemas del hombre, de la praxis, de lo creador, de la libertad, de la enajenación, de la técnica, del saber y del arte".⁵ Y en su libro titulado *Filosofía y revolución* establece que Marx no es un filósofo en el sentido tradicional del término, sino más bien un pensador de la revolución y que este pensamiento es indisoluble del humanismo.⁶

Sánchez Vázquez, en su libro *Filosofía y economía en el joven Marx*, se pronuncia críticamente sobre esta tesis, al considerar que existe un acento excesivo en el aspecto antropológico silenciándose "casi totalmente los factores históricos que engendran la enajenación"⁷ y asimismo propone una concepción del humanismo que encuentre su fundamento en las relaciones sociales para cuya explicación se hace necesaria la ciencia social fundada por Marx y no sólo la perspectiva filosófica.

Esto nos lleva a una cuestión que está en el fondo. Mientras en la mayoría de los autores pertenecientes a esta corriente, la filosofía substituye, de diversos modos, o interviene de manera decisiva en el conocimiento directo de la realidad, en la concepción de Sánchez Vázquez, de una manera acertada, se sostiene una interrelación específica entre ciencia social y filosofía que impide que esta última se convierta en un instrumento privilegiado de conocimiento.

El segundo problema que se desarrolla en la obra de Sánchez Vázquez, es la forma que adopta el análisis del marxismo como filosofía de la praxis. Como se sabe, existen diversas maneras de visualizar esta concepción.

En el caso de Lukács, en *Historia y conciencia de clase*, se trataba de dar cuenta de la totalidad social a partir del dominio de clase en todas las formas del hacer y del saber. Sánchez Vázquez analiza esta tesis pero encuentra que Lukács realiza una doble reducción: por un lado, considera que el materialismo histórico sólo tendría validez en los marcos de la sociedad capitalista, y por otro, que sólo podrá hablarse de racionalidad objetiva en el nivel de las relaciones económicas. Sánchez Vázquez piensa que estas dos concepciones están equivocadas en tanto que el materialismo histórico tiene validez metodológica también para las otras sociedades y en la medida en que Lukács no incorpora en su reflexión el carácter dominante que puede adquirir la superestructura, como en la religión o la política.

En el caso de Korsch, Sánchez Vázquez considera que a pesar de que este autor es también un teórico de la filosofía de la praxis, comete el error de establecer un nexo inmediato entre teoría y praxis, lo que le impide "reivindicar la verdadera función de la práctica de la teoría" -y agrega-: "La teoría no es sólo lenguaje de la práctica o espejo en el que podemos contemplar su rostro; es asimismo un indicador en medio de la marea que apunta a tierras inexplorables de la unidad de la teoría y la

práctica".⁸ En otras palabras, la teoría no es una variante de la práctica y no se reduce a ella como podría sustentar un practicismo.

La forma que adopta Sánchez Vázquez para analizar el tema de la praxis se presenta, como hemos señalado, en dos etapas: una primera plasmada en su libro *Filosofía de la praxis*, y otra en los trabajos concentrados en *Ensayos marxistas sobre filosofía e ideología*.

En el libro *Filosofía de la praxis*, se realiza, en primer lugar, un rastreo en la filosofía desde sus orígenes hasta Hegel, Feuerbach y Marx (después, como hemos mencionado, se agregará Lenin) para explicar cómo se va accediendo "de la conciencia ordinaria a la conciencia filosófica de la praxis". Y en segundo lugar, se realiza una tipología de las formas de la praxis (creadora, reiterativa, espontánea y reflexiva) a la vez que se analizan problemas como los de la unidad entre teoría y práctica: conciencia de clase y organización; razón e historia y praxis y violencia.

En esta primera etapa, Sánchez Vázquez considera que la praxis es la categoría central del marxismo y busca fundamentar su estatuto teórico pero aún no aparecen otros rasgos que permitirán completar su visión del marxismo.

No será sino hasta la publicación de textos como "El punto de vista de la práctica en la filosofía", "Las revoluciones filosóficas: de Kant a Marx", "Filosofía, ideología y sociedad" y "La filosofía de la praxis como una nueva práctica de la filosofía", que aparecerán nuevos rasgos, producto de una nueva profundización y aclaración que le ha permitido sus deslindes críticos con el estructuralismo, la concepción althusseriana y las tesis de la filosofía analítica.

De todos los textos anteriores me detendré en "La filosofía de la praxis como una nueva práctica de la filosofía", ponencia presentada en 1977 al IX Congreso Interamericano de Filosofía y que es donde se realiza un planteamiento más amplio de su propia concepción del marxismo como filosofía de la praxis.

La tesis central es que "El marxismo representa una innovación radical en la filosofía. Su novedad estriba en ser una nueva práctica de la filosofía, pero lo es justamente por ser una filosofía de la práctica".

Con esta proposición, Sánchez Vázquez sintetiza sus ideas sobre el marxismo y define un nuevo programa para la filosofía de la praxis.

En mi opinión son seis los puntos abordados:

- 1) La praxis es la categoría central del marxismo.
- 2) Existe una unidad indisoluble entre proyecto de emancipación, crítica de lo existente y conocimiento de la realidad a transformar.
- 3) El objetivo de la filosofía es la praxis pero no lo convierte en objeto de contemplación, sino que la integra activamente en la transformación.
- 4) Este hecho involucra una opción de clase.

5) La filosofía de la praxis tiene como funciones las siguientes:

Crítica, política, gnoseológica, conciencia de la praxis y autocrítica.

6) Todas estas funciones se hallan en relación de determinación por la función práctica de la filosofía.

Esta formulación de la filosofía de la praxis posee el importante acierto de precisar la novedad filosófica de Marx y la de definir todo un programa de investigación respecto del cual el propio Sánchez Vázquez ha avanzado en diversas direcciones. Se trata de un programa que supera viejos resabios de la filosofía de la praxis como la centralidad del humanismo, la función de la filosofía como conocimiento directo de la realidad, la concepción de una totalidad al estilo de Lukács y el convertir a la teoría en forma inmediata de la praxis.

Se accede a ella después de haber efectuado, como otros filósofos de la praxis lo hicieron en su momento, una crítica sin concesiones a las versiones positivistas del marxismo que tomaron forma paradójica en la obra de Louis Althusser.

Ahora bien, existen, en mi opinión, tres cuestiones sobre las cuales nos interesaría en un futuro conocer la opinión de Sánchez Vázquez:

La primera es la cuestión de Gramsci. Como hemos señalado, en el proceso de constitución de su teoría, Sánchez Vázquez reflexiona en forma especial sobre las obras de Lukács, Korsch, Lenin y muchos autores más, sin embargo, el análisis crítico de Gramsci, quien es mencionado en algunas ocasiones, es soslayado.

Hoy sabemos, por edición crítica de Gerratana de los *Cuadernos de la cárcel* y por los estudios que se han publicado, entre los que sobresalen los de Vacca, Paggi, Texier, De Giovanni, Buci-Gluksmann, Badaloni, Bobbio, Anderson, Mouffe,¹⁰ que la obra de Gramsci tiene como objetivo producir una teoría que permita conocer las transformaciones del sistema capitalista mundial mediante términos de americanismo y fordismo; la elaboración de una teoría de la hegemonía (bajo los temas de revolución pasiva, guerra de movimientos, guerra posiciones) y la organización de los intelectuales para la constitución de una nueva forma de sociedad en que se logre la extinción de la sociedad política y el predominio de la sociedad civil.

Gramsci es el pensador de la política más allá de los términos en que la había dejado Lenin y de igual manera el pensador de la ideología.

Por otro lado, Gramsci plantea también con insistencia que el marxismo es una filosofía de la praxis, pero lo hace desde parámetros vinculados al clima cultural, filosófico, político e ideológico de la Italia de la década de los veinte y los treinta. Este clima es el que le impulsa a formular una concepción historicista, anti-positivista e ideológica. Y si el historicismo de Gramsci está vinculado con cierto idealismo, de todas formas nos deja un conjunto de problemas que valen la pena ser reanalizados. Por ejemplo, en mi opinión, considerar al marxismo como

un historicismo absoluto conduce a concepciones equivocadas pero permite reflexionar sobre la novedad que representa la teoría de Marx y Engels, la originalidad de un planteamiento que no se deja reducir a la tradición filosófica pero tampoco a la científica, por su manera de inscribirse en la teoría y en la práctica.

Otro ejemplo en Gramsci, y que es aludido por Sánchez Vázquez, pero no en forma amplia, es el de la transformación de una teoría en opinión común del pueblo. La filosofía deja de ser concepción de especialistas y se transforma en ideología, se encarna en las masas. Y como se sabe, este es el punto de partida de *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*.

Otro más, es la consideración equivocada, en mi opinión, de que la ciencia es parte de la superestructura y su reducción a ideología, pero en esa reducción, plantea un modo original de establecer la relación entre filosofía, ideología y política.

Estos son algunos de los problemas planteados por Gramsci y que merecen ser incorporados selectiva y críticamente a la filosofía de la praxis como la concibe Sánchez Vázquez.

La segunda cuestión que yo veo es la de la ideología. Sánchez Vázquez realiza análisis novedosos y estimulantes en torno a: 1) el desenmascaramiento de la ideología de la "neutralidad ideológica" en las ciencias sociales; 2) la crítica a la concepción de la ideología en Althusser en sus aspectos epistemológico y sociológico; 3) las relaciones entre ideología, filosofía y ciencia, en su crítica a las tesis de Ferrater Mora. En este último ensayo se produce una teoría que alcanza un alto grado de originalidad. A pesar de ello, considero que en el marxismo aún no se ha producido una explicación global de la ideología y quedan todavía puntos oscuros. Para precisar esto, diría que si bien globalmente estoy de acuerdo con el sentido de la definición de ideología propuesta por Sánchez Vázquez como a) un conjunto de ideas acerca del mundo y la sociedad que: b) responde a intereses, aspiraciones o ideales de una clase social en un contexto social dado y que c) guía y justifica un comportamiento práctico de los hombres, acorde con esos intereses, aspiraciones o ideales";¹¹ por mi lado creo que es aquí donde surgen preguntas sobre el material específico que conforma a la ideología y que no pueden reducirse al término de ideas (hablamos de creencias, actitudes, valores); los tipos de ideología (políticas, filosóficas, científicas); la forma de producción y reproducción de las ideologías; su intervención específica en las teorías sociales en otros aspectos distintos a la neutralidad ideológica; la relación entre ideología y racionalidad; la distinción entre el estatuto teórico de la ideología y el de la categoría de la enajenación; los temas de la legitimación y, en fin, todo esto que se ha dado en llamar en estudios recientes, el poder de la ideología.

La tercera cuestión que deseo plantear es la de interrelación específica que se da entre ciencia, crítica y proyecto en la obra de Marx y concretamente en *El Capital*. Estoy de acuerdo con la tesis de Sánchez Vázquez en el sentido de que si se requiere preservar la originalidad del planteamiento marxiano, es necesario pensar estos tres elementos en su unidad dialéctica. Todos los intentos por destacar un sólo aspecto: lo filosófico (Lukács); lo científico (Althusser) o lo ideológico y lo político (Gramsci) han tenido que prescindir de algo en la teoría de Marx, pero, ¿cómo se efectúa en forma concreta esta unidad?, ¿en qué consiste la autonomía relativa de sus partes integrantes?, y sobre todo, ¿cuál es la intervención específica de la filosofía en obras como *El Capital*? Este es, en mi opinión, un problema abierto y que encuentra en el concepto de racionalidad, fundadas sugerencias. En la obra de Sánchez Vázquez se encuentran las bases para acometer esta empresa, pero creo que se vería enriquecida con un análisis de esta naturaleza.

Hemos dicho entonces que la obra de Sánchez Vázquez surge polemizando con el *Dia-mat*, la versión *humanista y epistemológica*, pero de igual forma, hemos intentado mostrar cómo se distingue su obra de otras concepciones que también se ubican bajo el rubro de *filosofía de la praxis*.

No nos hemos referido, porque no era el propósito de este trabajo, a otras dimensiones en las que ha reflexionado, como lo son la estética marxista y la problemática planteada por lo que se ha dado en llamar "el socialismo realmente existente"; a las aportaciones que ha hecho a la filosofía en general al proponer nuevos conceptos como los de teoricismo y revolución filosófica, y tampoco nos hemos detenido en sus recientes análisis sobre el tema del racionalismo; pero con lo anteriormente expuesto, podemos afirmar que la obra de Sánchez Vázquez representa una de las más valiosas aportaciones que ha dado la filosofía marxista latinoamericana. Y puesto que se trata de una obra en movimiento, todavía esperamos nuevos frutos de su reflexión.

Hoy, cuando el marxismo como teoría y como práctica recibe intensos ataques de sus enemigos tradicionales, pero, sobre todo, cuando tiene que enfrentar los desafíos de la práctica con creatividad e imaginación ante los nuevos problemas que plantean las sociedades capitalistas (uno sólo de ellos es la destrucción de la humanidad por una guerra nuclear), y de preservar su carácter revolucionario de cara a su institucionalización en las sociedades socialistas; hoy, más que nunca, se necesita preservar la unidad de los tres elementos señalados por Sánchez Vázquez: crítica (y autocrítica), conocimiento y proyecto. En este sentido, ante una pregunta de Mikecin, en una entrevista reciente, Sánchez Vázquez dirá: "Ser marxista significa adoptar críticamente el pensamiento de Marx y extender esta actitud crítica —como él hacía— a todo lo que existe. Pero es también vincular este conocimiento y esta crítica a un proyecto de transformación del mundo y contribuir a su realización".¹²

Notas

- ¹ El ensayo mencionado apareció publicado en la revista *Dialéctica*, núm. 17. También vease Alvin W. Gouldner, *Los dos marxismos*, Alianza Editorial, Madrid, 1980, y P. Anderson, *Consideraciones sobre el marxismo occidental*, Siglo XXI, Madrid, 1979.
- ² Véase Georges Labica, *Le marxisme-léninisme (Elements pour une critique)*, Editions Bruno Huisman, Paris, 1984.
- ³ Mihailo Marković, "Humanismo y dialéctica", en Erich Fromm, *Humanismo socialista*, Paidós, Bs. As., 1974, p. 102.
- ⁴ Rodolfo Mondolfo, *Marx y marxismo. Estudios históricos-críticos*, Fondo de Cultura Económica, México, Bs. As., 1960, Trad. M.H. Albert, p. 9.
- ⁵ Gajo Petrovic *et al.*, *Praxis, revolución y socialismo*, Grijalbo, México, 1981, Trad. Carlos Gerhard, p. 11.
- ⁶ Gajo Petrovic, *Filosofía y revolución*, Extemporáneos, México, 1972, Trad. M. Arbolí, p. 259.
- ⁷ A. Sánchez Vázquez, *Filosofía y economía en el joven Marx*, Grijalbo, México, 1982, p. 248.
- ⁸ A. Sánchez Vázquez, prólogo al libro de Karl Korsch, *Marxismo y filosofía*, Era, México, 1971, p. 17.
- ⁹ A. Sánchez Vázquez "La filosofía de la praxis como nueva práctica de la filosofía", en *Ensayos marxistas sobre filosofía e ideología*, Océano, Barcelona, 1983, p. 33.
- ¹⁰ Véase, entre otros la antología de Chantal Mouffe, *Gramsci and Marxist Theory*, Routledge and Kegan Paul, London, 1979. F. Fernández Buey (Ed.), *Actualidad del pensamiento político de Gramsci*. Grijalbo, Barcelona, 1977 y Giuseppe Vacca, *El marxismo y los intelectuales*, UAS, México, 1984.
- ¹¹ Adolfo Sánchez Vázquez, "La ideología de la 'neutralidad ideológica' en las ciencias sociales" en *Ensayos marxistas... op. cit.*, p. 145.
- ¹² A. Sánchez Vázquez y Vjekoslav Mikecin, "Critical and practical potentials of Marx's thought", en *Socialism in the world*, núm. 47-48, Belgrado, Yugoslavia, 1985, p. 307. También publicada en *Cuadernos Políticos*, núm. 42, Era, México, 1985, p. 19.

LA RELACIÓN ENTRE LA FILOSOFÍA Y LA IDEOLOGÍA

(CONSIDERACIONES SOBRE LA POLÉMICA ENTRE
ADOLFO SÁNCHEZ VÁZQUEZ Y LUIS VILLORO)

Una de las polémicas más relevantes que se han desarrollado en la filosofía mexicana de los últimos años, ha sido la que han llevado a cabo, Adolfo Sánchez Vázquez y Luis Villoro en torno a la problemática de la ideología.¹ Esta polémica destaca por diversas razones: en primer término, por el ejemplar respeto que han tenido sus protagonistas en torno al significado y sentido de los argumentos sostenidos por cada uno; en segundo lugar, por el rigor y originalidad con que reflexionan ambos pensadores en torno a cuestiones como la definición del concepto de ideología, así como sobre sus relaciones con las ciencias; con la política y con la filosofía; y finalmente, en tercer lugar, porque todos estos temas han sido importantes en la evolución de su propio pensamiento.

A través del análisis de los argumentos en debate, intentaré proponer algunas ideas que, tal vez, puedan permitirnos avanzar en torno a los problemas planteados.

Cuestiones previas

Antes de abordar la polémica y para evitar malentendidos, quisiera dejar algunas cuestiones que, a mi juicio, forman parte de asuntos ya superados. El tema de la ideología ha sido uno de los que han recibido mayor atención en la política; la filosofía y las ciencias sociales en este siglo, dando lugar a cientos de libros y ensayos. La polémica sobre el concepto, por tanto, se encuentra ya en niveles de elaboración complejos que impiden caer en concepciones esquemáticas o simplistas como las que se presentaron durante el periodo de "la guerra fría". Estas concepciones se movían entre dos extremos: por un lado, se sostenía que todo se reducía, en última instancia, a lo ideológico. Este extremo fue definido en forma cruda por el stalinismo y sus versiones politicistas de la filosofía y la ciencia; por otro, se consideraba que la ciencia o filosofía estaban "libres de ideología" como en las concepciones de Weber o Schumpeter e inclusive sociólogos como Bell y Lipset, quienes llegaron a la consideración de que asistíamos al "fin de las ideologías", tesis que era, de por

sí, una nueva ideología. Ninguno de nuestros autores cae en alguno de estos polos.

Por otro lado, considero que existe un cierto consenso entre muchos investigadores que han abordado el tema de que en el llamado contexto de descubrimiento de la teoría (sea ciencia o filosofía) intervienen no sólo la ideología sino toda una serie de condicionamientos sociales (culturales, científicos, políticos, históricos, etcétera).

A pesar de lo anterior, subsiste una serie de dificultades que surgen de las diversas concepciones epistemológicas que sirven de base a teorías como: la marxista, en la cual encontramos, al menos, seis o siete vías de interpretación del fenómeno ideológico (la leninista, la gramsciana, las propuestas por Adam Schaff, Althusser, István Mészáros, Sánchez Vázquez o Göran Therborn), la procedente de la sociología del conocimiento (de Mannheim a Berger y Luckmann), la teoría crítica de la sociedad, la semiótica y la hermenéutica. De aquí que tenemos una serie de perspectivas que chocan entre sí sin encontrar, hasta ahora, puntos de coincidencia.

En el debate en cuestión, encontramos dos posiciones filosóficas (la analítica y la marxista) que difieren sobre: 1) la forma de concebir la filosofía; 2) la manera de entender la ideología; 3) la relación posible entre ciencia e ideología y 4) la relación entre la filosofía y la ideología. En este trabajo trataré de distinguir sólo algunos núcleos problemáticos en torno a la relación entre ideología y filosofía.

Para ubicar correctamente este debate se requeriría una nueva concepción del condicionamiento social de la filosofía y dentro de este condicionamiento ubicar, en su debido lugar, la ideología. A mi juicio, este análisis debería tomar en consideración, entre otros aspectos:

- a) Las condiciones de génesis, es decir, preguntarse desde qué tipo de sociedad, cultura, momento histórico, etc., se hace la teoría;
- b) La forma en que estas condiciones son asumidas por un autor en cada uno de las etapas de su evolución;
- c) La arquitectónica de la filosofía distinguiendo ramas y problemáticas en que se pueda mostrar dicha incidencia (aquí podríamos establecer un amplio juego de formas que van desde un nivel abstracto en el que, tanto la ideología como la visión del mundo, de las que parte un autor, estarían depuradas (como en el caso de la lógica simbólica) como, en el otro extremo, las reflexiones filosóficas sobre problemas sociales);
- d) La cosmovisión que se encuentra en su base, que involucra valores y que da sentido a su reflexión;
- e) Los aspectos que sobrepasan al condicionamiento histórico y que tienen pretensiones de universalidad;
- f) Más allá de la obra misma y pasando a otro plano, las condiciones de

validación de la filosofía y la forma en que intervendrían una serie de criterios adoptados por una comunidad de filósofos dada en un momento histórico;

g) Y por último, la función específica que cumple la filosofía en su interrelación con la ciencia, la política, la ideología y otras formas de la cultura en cada periodo histórico; hecho que nos debe llevar a examinar las claves de las diversas lecturas que se hacen en cada contexto histórico.

Posiciones de Adolfo Sánchez Vázquez

Pero pasamos a examinar las posiciones de los autores mencionados y preguntémosnos, ¿cuáles son las tesis principales sostenidas por Sánchez Vázquez en torno a la filosofía y la ideología?

Sánchez Vázquez sostiene una interpretación propia de la filosofía mexicana. Para él, el marxismo "representa una innovación radical en la filosofía. Su novedad estriba en ser una nueva práctica de la filosofía, pero lo es justamente por ser una filosofía de práctica".² Para Sánchez Vázquez, la filosofía ve al mundo no sólo como objeto a contemplar. Según sus propias palabras, sino como objeto en cuya transformación se inserta. La filosofía de la praxis tiene una función crítica, gnoseológica, de conciencia de la praxis y autocrítica. La filosofía no es entonces un discurso autónomo en forma absoluta, sino una reflexión profundamente vinculada con la sociedad entendida como un sistema en conflicto. Para Sánchez Vázquez, toda la filosofía tiene una función práctica. consciente o inconscientemente, pero la novedad del marxismo es que su integración debe ser consciente. Sólo así una filosofía adquirirá un conocimiento sobre los efectos ideológicos, políticos y valorativos de sus propias aseveraciones. Lo que se desarrolló en el llamado *socialismo real*, agregaría por mi lado, fue una filosofía que al transformarse en ideología, en el sentido negativo del término, perdió conciencia de su carácter crítico y autocrítico y por definición, cayó fuera del ámbito de la revolución operada por Marx traicionando su sentido original, independientemente de que se autoproclamara como la "verdadera ortodoxia".

El autor de *Filosofía de la praxis* aborda el tema de la ideología en una serie de textos que proceden de su ensayo titulado "La ideología de la 'neutralidad ideológica' en las ciencias sociales". Para él, ideología es "un conjunto de ideas acerca del mundo y la sociedad que: responde a intereses, aspiraciones o ideales de una clase social en un contexto dado y que guía y justifica un comportamiento práctico de los hombres acorde con esos intereses, aspiraciones o ideales".³

Para este autor, las ideologías funcionan de acuerdo con el interés de clase. En filósofos como Kant o Hegel está presente este interés, como parte de sus concepciones sobre el hombre y sobre el Estado,

respectivamente, y sólo desaparecerá al cesar dichos intereses que formarán parte de una nueva ideología.

En un texto consagrado a la filosofía de José Ferrater Mora,⁴ Sánchez Vázquez coincide en que la filosofía se halla en relación con la ciencia y con la ideología. La filosofía toma a las ciencias como objeto de análisis y al hacerlo, se debe convertir ella misma en científica. Por otro lado, la filosofía toma a la ideología como una *factum* al convertirla en objeto de análisis, pero cabe la pregunta: ¿ella misma es ideológica? Sobre este último punto, Ferrater responde negativamente en sus libros previos a *Modos de hacer filosofía* (1985), pero Sánchez Vázquez lo hace positivamente.

En el caso de Ferrater, la discrepancia de Sánchez Vázquez radica en la función que tiene la ideología en el seno de la filosofía como parte de sus relaciones con la sociedad.

Ferrater acepta que la ideología forma parte del contexto de descubrimiento de la filosofía, pero no del contexto de validación. En su libro *Cambio de marcha en la filosofía*, llega solamente a decir que la ideología es expresión de la práctica y que es esta última la que orienta y establece los fines de la teoría la práctica contribuye a establecer criterios para validar a la teoría pero ella misma no es ideológica. Para Ferrater, ideología es: o bien “el resultado de un proceso de racionalización de ciertos intereses reales, específicamente intereses de clase, con la consiguiente ocultación de los verdaderos intereses”⁵ o bien “un complejo de ideas, instituciones, teorías y posiciones de carácter político-económico-social (y en último término, humano en tanto histórico-humano que aspira a estabilizar una situación dada), o bien, por el contrario, a proponer un cambio de la situación”.⁶ La ideología, para él, entonces, interviene en la fase de descubrimiento; en la aceptación o rechazo de proceso de validación pero no en la validación misma. En suma, la ideología no valida de por sí a la teoría, pero contribuye a instituir criterios para validarla.

¿Cómo se puede concebir entonces la relación de teoría filosófica con la ideología?

Para Sánchez Vázquez sólo la filosofía que es consciente de su carácter ideológico y se apoya en una teoría científica de la ideología “está en condiciones de eliminar sus efectos perturbadores y, de esta manera, enfrentarse crítica, objetiva y fundamentalmente a otras ideologías”.⁷

Para este último autor, el ingrediente gnoseológico que se halla en una filosofía debe validarse con los procedimientos científicos, pero el elemento ideológico posee otro criterio de validación: su relación con los intereses de clase, ya que, “por sus elementos ideológicos, una filosofía responde ante todo a los intereses sociales, de clase, que expresa, y rebasa su función cognoscitiva al poner ésta al servicio de una función social, práctica”.⁸ Como hemos dicho, esta relación es histórica y cuando pierde su vínculo con ella, forma parte de otra ideología.

En la parte final de su trabajo sobre Ferrater Mora, Sánchez Vázquez propone, bajo la forma de tesis, su concepción sobre las relaciones entre filosofía e ideología. Las tesis son:

1. “La ideología contribuye a fijar el espacio que en ella (la filosofía) ocupa el saber (o conocimiento)”.
2. “La ideología no sólo determina el espacio que ocupa el saber, sino también el modo de ocuparlo”.
3. “La ideología en la filosofía o la filosofía como ideología determina a su vez su relación con lo ideológico mismo”.
4. “La ideología determina no sólo el trazado de líneas de demarcación entre la ciencia y la ideología, sin dejar de ser ella misma ideología, sino también la relación específica de la filosofía con la ciencia”.⁹

Objeciones de Luis Villoro

Villoro sostiene que el marxismo tiene un carácter ambiguo: o es pensamiento libertario o ideología. Para él, lo ideológico no proviene de Marx o Engels, quienes en su opinión, sostienen un sentido “estricto”, es decir, como falsa conciencia o conciencia invertida, sino de Lenin, quien habló, como se sabe, de “ideologías científicas y no científicas”. Para Villoro, Sánchez Vázquez caería en esta ambigüedad al ubicarlo como pensador “marxista-leninista”.

El marxismo: ¿pensamiento liberador e ideología?

En su respuesta a esta objeción, Sánchez Vázquez, dice que en realidad Villoro tiene en mente al marxismo que predominó en el llamado socialismo realmente existente y que constituyó una deformación de él. En efecto, Villoro ubica injustificadamente a Sánchez en la esfera del marxismo-leninismo cuando ha existido en este autor un intenso esfuerzo crítico y autocrítico para afirmar una concepción radicalmente diferente a la del *Dia-mat*. Para Sánchez Vázquez, el marxismo es conocimiento de la realidad; crítica de lo existente y proyecto de emancipación. Villoro sólo subraya los aspectos crítico y liberador y considera que hay una ambigüedad en su aspecto ideológico.

A mi juicio, el marxismo no puede ser escindido, sin más, entre pensamiento liberador, por un lado, y una ideología negativa, por varias razones: primera, porque existen muchas variantes del marxismo inclusive encontradas entre sí muchas de las cuales no caen en esta posición; segunda, porque hay otros sentidos diferentes de la ideología, como intentaremos demostrar más adelante; y finalmente, porque la crítica al capitalismo ha sido hecha, desde su fundador, desde una concepción que afirma valores como la igualdad, la justicia distributiva, la democracia radical y la libertad que implican tanto una ética como una ideología, en sentido positivo.

Ahora bien, aunque no sea atribuible a todas las versiones del marxismo una ideología en sentido negativo, podríamos decir que, como es evidente, existió una interpretación opuesta pero que insistía en validarse como marxista a la que hemos aludido. Esto nos lleva a la pregunta de ¿por qué razones pudo ocurrir este fenómeno? Encuentro tres respuestas:

1. La intervención de los intereses y pasiones humanas en la encarnación práctica de una teoría implica, necesariamente, una deformación. Esto ha ocurrido con teorías como el liberalismo y concepciones como el cristianismo. Sólo en el caso de que una teoría se mantuviera en un plano puramente intelectual podría evitar estos efectos;
2. Pero también se podría localizar la existencia, en una determinada concepción, de algún elemento que pudiera permitir una interpretación negativa de ella. En el caso del nazismo, la atribución de la fuente de los males a la impureza de la sangre, es fuente de un terrible fanatismo; en el cristianismo también lo es la creencia dogmática; en el liberalismo, la creencia en la propiedad privada y el mercado como panacea del desarrollo del hombre y en el marxismo, podría ser un horizonte utópico de realización de una sociedad sin explotación; opresión o enajenación, que no se autocomprendía como utópico sino como realizable en forma efectiva. A mi juicio, en Marx existe una concepción utópica como horizonte imposible en las condiciones actuales, que permite una lectura ideológica distorsionada y transforma a la utopía en una legitimación del dominio de una burocracia en el llamado *socialismo real*. No es que en Marx se encuentre esta ideología, sino que, debido a esta ausencia y otras condiciones sociales e históricas, pudo ser deformado.
3. El problema podría encontrarse también en el otro lado, en el de la naturaleza humana que implica aspectos oscuros o luminosos, racionales e irracionales, científicos y emotivos a lo largo de su construcción histórica. Una de las opciones posibles es la que nos proporcionan Marx o Freud: una teoría complementaria que permita una autoconciencia sobre la existencia e incidencia de estos aspectos.

¿Sentido amplio o restringido de la ideología?

El segundo problema que se discute es el relativo a la concepción amplia o restringida de la ideología. Para Villoro, la ideología se define de la siguiente manera:

las creencias compartidas por un grupo social son ideológicas si y sólo si:
 1) esas creencias no están suficientemente justificadas; es decir, el conjunto de enunciados que la expresan no se fundan en razones objetivamente suficientes. 2) esas creencias cumplen la función de promover el poder político de ese grupo; es decir, la aceptación de los enunciados en que se

expresan esas creencias favorecen el logro o la conservación del poder de ese grupo.¹⁰

El autor agrega dos notas: 1) que "justificación insuficiente" no es necesariamente falsa; y 2) que la función social proviene de la función que cumplen.

Villoro dice que su concepto de ideología, que hemos llamado "restringido" tiene su origen en Marx y Engels. En mi trabajo "Los sentidos de la ideología en Marx"¹¹ propuse que no había una teoría sistemática de la ideología en Marx; que Marx tenía opiniones de diverso tipo, aunque predominara la concepción de ideología como falsa conciencia o conciencia invertida. Sánchez Vázquez agrega que Marx y Engels se refieren principalmente a un tipo de ideología: la ideología burguesa. Pero, si pudo darse en el marxismo la ampliación del concepto de ideología, es porque Marx también sostuvo en algunos lugares otras concepciones diferentes vinculadas a la tesis del condicionamiento social de las ideas. Por tanto, no se puede atribuir a Marx y Engels, sin más, una concepción restringida o "estricta" de la ideología.

Pero más allá de lo que consideraban los clásicos del marxismo, tratemos de ir al fondo de la cuestión. En relación con el concepto de ideología de Villoro, creo que se trata de un esfuerzo importante y esclarecedor para precisar, en primer término, un subconjunto de ideologías políticas cuya definición puede ser aceptada como tal, pero, a mi juicio, quedan fuera otros tipos de ideologías: las ideologías políticas que tienen otro tipo de justificación; las ideologías precientíficas y poscientíficas; las ideologías culturales; los mitos, pero a su vez, habría otros constructos culturales que estarían emparentados con las ideologías como las utopías, las ideas religiosas y las concepciones del mundo.

Villoro sostiene una concepción restringida de la ideología que le bloquea el paso para establecer las múltiples y complejas relaciones de las teorías científicas y filosóficas con todas estas formas, sin caer en contradicción.

Por su lado, Sánchez Vázquez opone a la definición restringida de Villoro sobre ideología, su definición amplia.

La discusión contemporánea del concepto de ideología ha llegado a la formulación de un repertorio muy variado de significados. Desde mi punto de vista, el concepto de ideología de Sánchez Vázquez es amplio y restringido a la vez. Amplio porque habla de ideas, aspiraciones o ideales de una clase dada. Restringido porque se refiere sólo a las ideas sostenidas por esa clase. Para mí, ideología es:

un conjunto de nociones, representaciones, creencias y valores que pueden ser distinguidas, para su estudio, en subconjuntos (como por ejemplo,

ideologías políticas, precientíficas, poscientíficas, culturales), que surgen de diversas fuentes de conflicto como la lucha de clases, las luchas por el poder político, la tensión entre las apropiaciones mitológicas y científicas, los intentos reduccionistas de la ciencia, la lucha por la igualdad entre los sexos, la lucha entre las naciones, el combate al desequilibrio ecológico y otras, que orientan la conducta práctica de individuos y grupos sociales y que, independientemente de su origen, atraviesan las clases y los grupos cuando éstos se reconocen en aquellas creencias y valores, en un contexto histórico dado.

Las ideologías se definen por la función específica que cumplen y por su conformación peculiar y se manifiestan en la teoría o en la práctica a través de los actos, textos o instituciones. De tal manera que, desde mi punto de vista, existen algunas ideologías que surgen de la lucha entre las clases pero otras que las involucran y atraviesan. A pesar de todo, no creo que pueda hablarse de "ideología de clase" como si esta ideología fuera única y esta clase también fuera única como se hizo en el pasado, sino de una mezcla de formas ideológicas que son sostenidas por diversas clases, fracciones de clase o grupos sociales y que el análisis deberá revelar.

Cuando Sánchez Vázquez está hablando de ideología, en sentido amplio, en realidad se está refiriendo a las concepciones del mundo. Pero a mi juicio, una concepción del mundo involucra otros elementos como: proposiciones filosóficas, conocimientos científicos, ideas culturales y desde luego, diversos sistemas ideológicos. La concepción liberal, por ejemplo, integra fragmentos de teorías económicas (de Adam Smith hasta Hayek, pasando por Keynes); teorías filosóficas y políticas (de Locke a Popper) e ideologías propiamente dichas; igual ocurre con otras cosmovisiones como la del marxismo. Aquí es donde entra un papel que ha tenido la filosofía en historia: el papel de laboratorio teórico de las ideologías, como propone Louis Althusser en su texto *La transformación de la filosofía*. La filosofía al estructurar, del modo que le es propio a la realidad, tiene el efecto de crear en los individuos una concepción del mundo, sea o no consciente de este papel.

La concepción del mundo o ideología en sentido amplio, influye en la filosofía y debe tomarse en cuenta su papel. En esta dirección vale la pena tomar, brevemente, el tema de la filosofía de Martin Heidegger y el magistral análisis que hace Jürgen Habermas de ella en su ensayo "Heidegger: obra y visión del mundo". A propósito de la relación entre Heidegger y el nazismo, Habermas nos dice que:

no puede desacreditarse el contenido de verdad de una teoría, poniéndola en relación con asuntos que le resultan externos; pero tampoco se

puede ni se debe declarar terreno vedado a una figura del espíritu objetivo, que tan potente se muestra en su capacidad de crear tradición, inmunizándola incluso contra la pregunta de si en ella no se entreveraron elementos certeros, objetivos, con elementos absorbidos de la visión del mundo predominante en su época.¹²

Así analiza tanto los aportes de Heidegger como la forma en que van predominando, en diversos periodos, presencias y ausencias de elementos que están presentes en el clima cultural marcado fuertemente por acontecimientos históricos: elementos como el nacionalismo; el fetichismo del espíritu que era la ideología dominante en la universidad alemana; la ausencia de una conciencia sociológica; la polarización entre ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu que le lleva a Heidegger a un solipsismo metodológico y a la invariancia del *Dasein*; pero también a omitir una reflexión sobre el holocausto justamente en su Carta sobre el humanismo. Habermas concluye que la obra filosófica debe su autonomía a la fuerza de sus argumentos, pero sólo podemos realizar una lectura productiva si los liberamos de la "ganga de su contexto cosmovisional" y por mi lado, diría que si logramos explicarlo correctamente y en las palabras de Habermas, si nos "percatamos también de las conexiones internas que se dan entre el compromiso político de Heidegger y sus cambios de actitud hacia el fascismo, por un lado, y el hilo argumentativo de una crítica a la razón que también tiene raíces políticas, por otro".¹³

La justificación de las ideologías

A juicio de Villoro el concepto amplio de ideología sostenido por Sánchez Vázquez es sociológico. A pesar de ello, dicho autor –en opinión de Villoro– no cae en la falacia de confundir el condicionamiento social de una creencia con la justificación de su verdad. La validez cognoscitiva de una teoría es, para Villoro, independiente de la ideología.

En el caso de la ciencia, Villoro coincide con Sánchez Vázquez, en que la ideología la condiciona en varios sentidos: establece su punto de partida; selecciona sus temas, problemas, métodos e impone su marca en el significado de los conceptos científicos pero no forma parte del proceso de justificación. Pero al decir que la ideología es marco o límite del conocimiento, a juicio de Villoro, Sánchez Vázquez se desplaza a un concepto restringido de la ideología, es decir, gnoseológico, como creencias insuficientemente justificadas porque sólo así pueden distinguirse las ideologías de las ciencias y para ello, sólo nos serviría, a su juicio, el concepto "estricto" de ideología.

Para Villoro una cosa es condicionamiento y otra la justificación de su verdad. "La validez no depende del interés de clase".¹⁴ Aquí anoto que Sánchez Vázquez, como hemos mencionado, está utilizando dos

conceptos de validez diferentes: uno gnoseológico y otro ideológico propiamente dicho.

Cuando Villoro dice que las ideologías son creencias insuficientemente justificadas ¿qué quiere decir? En primer lugar, que no son creencias válidas desde el punto de vista gnoseológico. Esta validez sólo puede juzgarse desde la ciencia y si se quiere decir que no son un conocimiento válido esta posición es, a mi juicio correcta. Pero, como dice Sánchez Vázquez en su respuesta a Villoro, si la falsedad no es "atributo necesario de la ideología, queda abierto el camino para que incluya creencias verdaderas, si bien no fundadas en razones objetivamente suficientes". Villoro busca determinar el estatus de los enunciados ideológicos al distinguirlos de los enunciados científicos y de los filosóficos. Si la ideología no es necesariamente falsa queda en un interregno en donde todas las modalidades son posibles. Por mi lado, diría de nuevo, que depende de cuál ideología: hay ideologías que se fundan en concepciones erróneas como el racismo, pero hay ideologías no necesariamente falaces como el pacifismo o el ecologismo, que parten de enunciados gnoseológicos verdaderos aunque no se limiten a ellos porque invocan valores como la defensa de la vida humana o del equilibrio de los sistemas naturales. Villoro y Sánchez Vázquez aceptan, pues, que la validez gnoseológica es independiente del condicionamiento social pero la diferencia surge en que, para el último, la ideología es marco o límite cognoscitivo de la teoría. A este respecto, Sánchez Vázquez dice:

Ciertamente, el condicionamiento social y el interés de clase pueden imponer semejante marco o límite. Así, por ejemplo, la ideología burguesa, de la que forman parte, como fines y valores, el orden, la conservación y el equilibrio social, fija el marco en que se mueve una teoría de la sociedad como la de Parsons, en la que se esfuman las contradicciones y los antagonismos reales de la sociedad, al ser concebida como sistema que se autorregula sin escisiones ni conflictos.¹⁵

Por el contrario, una ideología de signo opuesto, abre otras posibilidades, aunque no nos diga nada sobre la verdad o la falsedad de los enunciados.

Ahora bien, para Sánchez Vázquez, existe, aparte de la justificación gnoseológica, otra que es propiamente ideológica que establece el vínculo con el interés, fines, valores del grupo o clase que es particular. Este interés puede ser compartido por otras clases en circunstancias históricas dadas. Existen varias opciones: una situación en que el interés particular coincide con el de grupo (antinazismo); interés de clase generalizable (burguesía revolucionaria); interés generalizable como la independencia nacional y soberanía. Desde una perspectiva restringida no se puede hablar de antirracismo o socialismo.

La demarcación entre ciencia e ideología

Para Sánchez Vázquez, la filosofía tiene que ver con la ciencia y con la ideología. Para Villoro, la filosofía no es ni una ni otra, se trata de un saber autónomo. En efecto, Villoro sostiene que:

1. "La demarcación entre ciencia e ideología no puede hacerse más que en una reflexión que determine cuándo y cómo los enunciados cumplen con criterios de validez. Esa operación no es científica ni ideológica".¹⁶
2. "La filosofía en cuanto reflexión crítica de las ideologías no corresponden al interés de una clase o grupo. Al igual que el conocimiento general, satisface el interés general de la especie".¹⁷
3. Esta alternativa tendría las siguientes ventajas: describir mejor la realidad; comprender mejor el pensamiento disruptivo y no caer en el panideologismo que politiza toda creencia; el concepto amplio induce a la generalización y conduce a la intolerancia.

En otro texto, "Filosofía y dominación",¹⁸ el autor de *Creer, saber, conocer*, considera que la filosofía tiene como funciones la de ser reforma del entendimiento y elección de vida buena, pero advierte que cuando se transforma en ideología o doctrina, se transforma en algo negativo, en una concepción del mundo.

Sobre el primero, mi opinión es que la filosofía, al asumir explícitamente un determinado contenido científico o una determinada concepción de la ciencia, señala las condiciones de demarcación, y lo mismo ocurre con la forma en que dicha filosofía entienda sus relaciones con lo social.

Sobre el segundo, creo que tiene razón Villoro al decir que la filosofía satisface el interés de la especie humana y que, sin duda, existen una serie de problemas que no se reducen a las ideologías como en el caso de muchas valoraciones éticas o estéticas, pero ello no significa que no puedan estar relacionadas con la ideología, tanto en su forma restringida como su acepción más amplia.

Por otro lado, si le damos un contenido concreto a los "intereses generales de la especie", encontraremos de nuevo inevitablemente la marca histórica y social del tiempo en que vivimos y su relación con las concepciones del mundo como ocurre con Heidegger y con todos los filósofos. Además, el concepto de interés puede variar: hay intereses prácticos; teóricos y emancipatorios.

La filosofía entendida como reforma del entendimiento y elección de vida buena no está exenta de criterios valorativos y responde a una cosmovisión del propio Villoro en donde se sostienen también concepciones políticas, ideológicas y utópicas, en un sentido no sólo positivo sino inclusive compatible.

Finalmente, una filosofía que tiene conciencia de sus presupuestos y de sus efectos puede ubicar mejor su función en la sociedad y evitar una ideología negativa aunque no podría liberarse por completo de la concepción del mundo que supone. La teoría que he aludido al principio permitiría eliminar los peligros del doctrinarismo que desea evitar Villoro.

En uno de sus últimos ensayos, "La filosofía entre la ciencia y la ideología", Ferrater Mora dice que la filosofía se entrelaza con las ciencias de tres formas: analítica, crítica y constructiva. La filosofía se hace, por así decirlo, científica. Pero la filosofía tiene que ver también con las ideologías, entendiendo a éstas en un sentido amplio. De igual forma, considera no confundir a las ideologías con las concepciones del mundo pero que hay ideologías que funcionan como ingredientes de ellas y concepciones del mundo que funcionan como ideologías. Las filosofías tienen que habérselas con el *factum* de las ideologías que como expresión de la práctica ponen de relieve los intereses humanos.

Hasta aquí mantiene su posición anterior pero agregará que "la filosofía puede hacer con respecto a la ideología lo mismo que, según sugerí, puede hacer con respecto a la ciencia, esto es, operar ni conjunta ni independientemente, sino en forma tal que participe de problemas similares. Ello equivale a hacer de la filosofía que por un lado era filosofía científica, también filosofía ideológica".¹⁹ La filosofía, así, tendría el cometido de determinar, explicar y justificar ideologías en la medida en que los hombres participan de los problemas políticos, sociales e ideológicos de "su tiempo" y de "todos los tiempos". Finalmente, Ferrater Mora, adoptando una posición que me parece muy interesante, dice que si el motor de las ciencias es describir, explicar y predecir, también lo es valorar pero que el motor principal de la ideología es la valoración. Los filósofos no pueden evitar el cumplimiento de esta tarea.

Conclusión

A mi juicio, Sánchez Vázquez y Villoro nos ofrecen una serie de argumentos sumamente importantes sobre los temas abordados. Cada uno hace aportaciones desde sus respectivas posiciones filosóficas. Las dos buscan definir la función de la filosofía con el objetivo de lograr un conocimiento más profundo y una sociedad mejor. Las dos consideran ser parte de un pensamiento disruptivo pero la discrepancia entre las concepciones que sostienen radica en la forma en que entienden a la filosofía y sus relaciones con la ideología y la ciencia. Según se entienda esta relación se definirá la función de la filosofía en la sociedad y se tendrá en cuenta la incidencia del condicionamiento filosófico. A pesar de todo, considero que el campo de la filosofía debe ser un espacio dialógico y democrático de incesante búsqueda de profundización de

los problemas planteados. Por mi lado, entre líneas he querido plantear una concepción diferente que ha estado supeditada a la exposición de los puntos de vista de los autores que examino. Finalmente, considero que en las dos concepciones que deben ser tomadas muy en cuenta, a hora de construir una, hasta ahora en proceso, teoría de las ideologías.

Notas

1 La secuencia de los textos es la siguiente:

En 1976, Sánchez Vázquez publicó su ensayo "La ideología de la neutralidad ideológica en las ciencias sociales", en *La filosofía y las ciencias sociales*, México, Grijalbo, 1976.

En 1977, el mismo autor presentó en el Segundo Coloquio Nacional de Filosofía, celebrado en Monterrey, Nuevo León, su ponencia "Las revoluciones en la filosofía: de Kant a Marx". Publicada en *Las revoluciones en la filosofía*, México, Grijalbo, 1979.

En 1978 publica el texto "Filosofía, ideología y sociedad" en un libro titulado *Transparencias en honor de José Ferrater Mora*.

Por último, en 1992 asv responde a las objeciones de Villoro en su trabajo "La crítica a la ideología en Luis Villoro" que se publicará en un libro de homenaje a este último.

Por su lado, Luis Villoro ha reflexionado también largamente sobre el tema. Su primer trabajo referido a éste fue *El proceso ideológico de la revolución de Independencia*, México, UNAM, 1953, pero el primer ensayo teórico fue "El concepto de ideología", publicado en la revista *Plural*, núm. 31, abril de 1974.

En 1979, publicó su ensayo "El concepto de ideología en Marx y Engels" en el libro colectivo *Ideología y ciencias sociales*, México, UNAM, 1979.

En 1985 publicó su ensayo "El concepto de ideología en Sánchez Vázquez". en Juliana González, Carlos Pereyra y Gabriel Vargas Lozano, *Praxis y filosofía. Ensayos en honor de Adolfo Sánchez Vázquez*, México, Grijalbo, 1985.

Finalmente, Villoro publicó un libro titulado *El concepto de ideología y otros ensayos*, FCE, México, 1985.

2 Adolfo Sánchez Vázquez, "La filosofía de la praxis como nueva práctica de la filosofía", en *Ensayos marxistas sobre filosofía e ideología*, Barcelona, Océano, 1983.

3 Adolfo Sánchez Vázquez, "La ideología de la neutralidad ideológica en las ciencias sociales", en *Ensayos marxistas sobre filosofía e ideología*, Barcelona, Océano, 1983.

4 "Philosophy, Ideology and Society" publicado en *Transparencias. Philosophical Essays in honor of J. Ferrater Mora*, Edited by Priscilla Cohn, Atlantic Highlands, N.Y., Humanities Press, 1981. Incluido en el libro de *Las revoluciones en la filosofía de Kant a Marx*. México Grijalbo, 1979.

5 J. Ferrater Mora, "Entre la ciencia y la ideología", *Modos de hacer filosofía*. Barcelona, Crítica, 1985.

6 Artículo citado, p. 46.

7 Adolfo Sánchez Vázquez, *Ensayos marxistas sobre filosofía e ideología*, Barcelona, Océano, p. 124.

- ⁸ Adolfo Sánchez Vázquez, *op. cit.*, pp. 132-133.
- ⁹ Adolfo Sánchez Vázquez, *op. cit.*, "Filosofía, ideología y sociedad", p. 133 y ss.
- ¹⁰ L. Villoro, "El concepto de ideología en Sánchez Vázquez", en Juliana González, Carlos Pereyra y Gabriel Vargas Lozano (eds.), *Praxis y filosofía*, México, Grijalbo, p. 192.
- ¹¹ En Gabriel Vargas Lozano (comp.), *Ideología, teoría y política en el pensamiento de Marx*, México, UAP, 1980.
- ¹² Jürgen Habermas, "Heidegger: obra y visión del mundo", en *Identidades nacionales y postnacionales*, Madrid, Tecnos, 1989, p. 23.
- ¹³ Jürgen Habermas, *op. cit.* p. 61.
- ¹⁴ Luis Villoro, "El concepto de ideología en Sánchez Vázquez", *loc. cit.*, p. 193.
- ¹⁵ Adolfo Sánchez Vázquez, "La crítica de la ideología en Luis Villoro", ensayo inédito, p. 8.
- ¹⁶ Luis Villoro, *op. cit.*, p. 9.
- ¹⁷ Luis Villoro, *El concepto de ideología y otros ensayos*, México, FCE, 1985, p. 200.
- ¹⁸ *Loc. cit.*
- ¹⁹ José Ferrater Mora, *Modos de hacer filosofía*. Barcelona, Crítica, 1985, pp. 47-48.

ALCANCE Y SIGNIFICADO DE LA FILOSOFÍA DE LA PRAXIS

En los últimos años del siglo xx, el marxismo como teoría y como práctica se enfrentó a uno de los momentos más difíciles de su historia. Una serie de países que vivían bajo regímenes que se autodenominaba como socialistas se derrumbaron estrepitosamente provocando la conformación de un nuevo orden mundial.¹ A partir de este acontecimiento, el bloque triunfador difundió, a través de todos los medios a su disposición, la idea de que el marxismo (así, en general, sin distinción alguna) había perecido bajo los escombros del Muro de Berlín. La tesis era deliberadamente confusa, ya que la caída de un régimen no puede representar, como pretendería un sociologismo burdo, la crisis de una teoría y mucho menos si, como habían argumentado muchos marxistas críticos de aquellos países, "no eran socialistas desde el punto de vista estrictamente marxiano". Si aquellos países no representaban a un marxismo genuino era obvio que no podían ser arrastrados por el cataclismo histórico.

Pero además, la teoría de Marx se había concentrado en el análisis y crítica del capitalismo y si el capitalismo permanecía en sus rasgos esenciales, sus proposiciones no podían ser impugnadas, a menos que nos refiriéramos justamente a esta sociedad. Por el contrario, muchas de las tesis marxistas se confirmaban en la realidad: la desigualdad de clases no sólo ha seguido existiendo sino que se ha profundizado; la explotación de los trabajadores, sobre todo si pensamos en los que trabajan en las maquiladoras de Ciudad Juárez, Taiwan o Singapur, se mantiene; las formas de enajenación pública se han profundizado mediante el uso de la psicología y las nuevas tecnologías y la necesidad de una sociedad justa de la sociedad se mantiene.

Aún más, el pensamiento de Marx, en sus dimensiones más genuinas, permanece desconocido para muchas personas. Su obra completa apenas empieza a ser publicada en forma crítica a través de la nueva MEGA. Justamente para poner de relevancia estas nuevas dimensiones, se publicó en italiano una obra en la que participaron algunos de los mejores especialistas mundiales.²

Por tales motivos, no había una razón objetiva para abandonar el estudio de Marx ni para continuar ampliando y desarrollando nuevas tesis, a partir de su obra.

Eso no quiere decir, desde luego, que se renuncie a la crítica del mismo autor o de sus continuadores; al análisis y valoración de otras perspectivas y a la consideración de los nuevos hechos de la historia. Y mucho menos, a no reconocer problemas teóricos al interior del marxismo o que han surgido de la práctica misma. Si no se hiciera así, una teoría quedaría sobrepasada y se convertiría en algo muerto.

El maestro Adolfo Sánchez Vázquez ha hecho justamente esto. Después de superar las formas dogmáticas que se imponían en forma ideológica en la lucha teórica y política, realiza un triple esfuerzo: primero, en el campo de la estética logra demostrar que en el pensamiento de Marx existían una serie de concepciones que contradecían las tesis oficiales del realismo socialista; en segundo lugar mostró que Marx no había desarrollado nada parecido al materialismo dialéctico sino a una "filosofía de la praxis", y tercero, que había una veta importante por explorar en los campos de la ética y la filosofía política.

¿En qué consiste el aporte de Sánchez Vázquez en el terreno de la filosofía de Marx? Su posición la encontramos en su tesis doctoral titulada *Filosofía de la praxis*, publicada en 1967 y a la que agregó nuevas reflexiones críticas en sucesivas ediciones.³

Como sabemos, el aspecto filosófico de la teoría de Marx ha sido objeto de intensos debates en el mismo campo marxista, en el que podemos distinguir diversas corrientes y subcorrientes: el materialismo dialéctico; el humanismo; el cientificismo; la praxiológica; la interpretación hegeliana, fenomenológica y aún quienes, como Etienne Balibar, dicen que "jamás habrá filosofía marxista".

Las razones de que se presentara esta variedad de interpretaciones (hecho que ha sido, por cierto, altamente fecundo) surge de la crítica de Marx a la propia forma-filosofía y del silencio que guarda con respecto a la propia configuración de su pensamiento.

El conflicto de las interpretaciones

En mi ensayo titulado "La filosofía de Marx: el conflicto de las interpretaciones", publicado en *Dialéctica*,⁴ he considerado que la crítica de Marx a Hegel implica una reconfiguración de su reflexión convirtiéndola en un *constructo* interdisciplinario, pero que ello no implica la abolición de la filosofía sino que implica reflexiones clásicas de esta disciplina desde un punto de vista ontológico, gnoseológico, teórico-político, ético y estético. Por tanto, no se trata de un sistema en donde la filosofía se sostenga como ciencia de las ciencias sino como fundamentación de su teoría de las formaciones sociales y de su transformación.

A pesar de ello, en el mismo campo marxista existieron dificultades en torno a la ubicación del legado de Marx en el campo filosófico. Por ejemplo, Gajo Petrovic sostuvo que la teoría de Marx no debía reducirse

a su carácter de "filosofía" sino entenderla como una reflexión que va más allá de ella: como un "pensamiento revolucionario"; Gramsci consideró que el marxismo era autónomo con respecto a las tradiciones anteriores⁵ y en fechas recientes. Etienne Balibar, como he mencionado, nos ofreció una respuesta paradójica en su libro titulado *La filosofía de Marx*: "no hay ni habrá jamás filosofía marxista -nos dice-; en cambio, la importancia de Marx para la filosofía es más grande que nunca".⁶ Para Balibar, "filosofía marxista" significa tanto la concepción del mundo del movimiento socialista fundada en el papel histórico de la clase obrera y el sistema atribuido a Marx.⁷ Balibar considera que no hay tal concepción del mundo de un movimiento social ni un sistema de un autor llamado Marx. Extrañamente, no dice nada más, como si esta afirmación no tuviera que ser argumentada.

Frente a ella podemos objetar que:

No hay razón alguna para reducir el concepto de "filosofía marxista" a una de sus acepciones. Por tanto, podemos decir que existen una serie de corrientes que constituyen, en forma muy rica y a la cual debemos agregar las propias reflexiones de Balibar, y que podemos llamar con propiedad "filosofía marxista" en virtud de que buscan ampliar y desarrollar los planteamientos filosóficos del autor de *El Capital*.

Ningún movimiento social puede prescindir de una concepción del mundo que sea base de su acción práctica y que le dé sentido. Lo que se puede decir es que la clase trabajadora se ha ampliado y transformado y se han puesto de manifiesto múltiples formas de opresión de las cuales la filosofía marxista debe dar cuenta.

Finalmente, si existe una concepción sistemática en Marx⁸ aunque su autor no la haya concebido como un sistema filosófico "a la Hegel!", y aunque haya dejado el problema en forma abierta e inacabada.

Hoy podemos decir que Marx sigue siendo uno autor poco conocido por varias razones: primera, porque su obra aún no se ha acabado de publicar, y segundo porque se tendió sobre ella el velo del dogmatismo que implicó su conversión en una doctrina legitimadora de un aparato de dominación burocrático que dominó a todo un bloque de países llamados socialistas y que impidió su correcta comprensión, alterando su significado. La lucha de los teóricos marxistas críticos, dentro y fuera de aquellos países, fue justamente en contra de esa dogmatización.

El contenido semántico de los conceptos

Pero los problemas no se detienen aquí. Diversos autores marxistas han usado el mismo concepto bajo diversas significaciones. Por ejemplo, Stalin identifica, en 1931, al materialismo dialéctico con el marxismo-leninismo, y en 1938, propone su codificación en *El materialismo dialéctico y el materialismo histórico*. En esta concepción, que tiene una extraordinaria

influencia en el mundo en virtud de que se difunde mediante la fuerza de la Revolución de Octubre, se establece que la filosofía marxista es el "materialismo dialéctico" y que debería ser entendido como "ciencia de las ciencias" (véanse obras como el *ABC del marxismo* o posteriormente *Fundamentos del marxismo* de Konstantinov),⁹ sin embargo, Henri Lefebvre, Louis Althusser o Ludovico Geymonat, entre otros, también hablan de "materialismo dialéctico" pero le adjudican otros sentidos. Althusser habló de materialismo dialéctico como "teoría de la práctica teórica".

Otro ejemplo de variación semántica es el de "filosofía de la praxis". Como se sabe, el término fue utilizado por Gramsci pero también podemos ubicar bajo este rubro a Georgy Lukács, Iztván Mészáros, Mihailo Marković, Jindrich Zeleny o Adolfo Sánchez Vázquez, a pesar de que entre ellos existían diferencias notables.

Pero las variaciones no son sólo de nombre sino de concepción. Si analizamos el conflicto de las interpretaciones sobre la filosofía marxista, podemos agregar las concepciones humanistas de un Schaff o un Fromm; las reflexiones fenomenológicas de Karel Kosik; las hegelianas de Ernest Bloch y muchos otros, para no mencionar las de J.P Sartre o la "teoría crítica" de Adorno y Horkheimer, que implican un diálogo con el marxismo o van más allá de él.

La pregunta que surge, entonces, es ¿por qué se presenta esta variedad y disparidad de concepciones filosóficas?

La primera razón procede del hecho de que Marx no publicó ningún trabajo en que se explicara la revolución filosófica efectuada por él, y aunque dejó textos centrales como los *Manuscritos económicos-filosóficos de 1844*, *La ideología alemana*, las *Tesis sobre Feuerbach* o los *Grundrisse*, la integración de una respuesta explícita sigue estando sujeta a debates.

Otra interpretación provino del propio cofundador del materialismo histórico, Federico Engels, hombre admirable por muchos conceptos, que diera a conocer el texto fundamental de Marx (las *Tesis sobre Feuerbach*) y quien ofreciera "la primera interpretación" de la filosofía, por ellos fundada, considerando en su obra *Ludwing Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*, publicada cinco años después de su muerte, que "Marx murió sin que a ninguno de los dos se nos presentase ocasión de volver sobre el tema".¹⁰ En esa obra, Engels considera que ellos fundaron una nueva concepción que implicaría una transformación en la forma de construir la filosofía —afirmación precisa pero a la que agrega— que ya no sería obra de un solo hombre, como en el caso de Hegel, sino de un grupo interdisciplinario que acometería la empresa de reunir los resultados de las ciencias. En mi opinión, esta función que Engels le adjudica a la filosofía marxista es importante pero no agota el tema.

Otra obra de Engels es el *Anti-Dühring* (en la que Marx colabora con un capítulo), en la que busca configurar la nueva "concepción del

mundo", sin embargo, como dice Manuel Sacristán en su prólogo a la edición española de esa obra, habrá que distinguir entre una "concepción del mundo" y una filosofía en sentido estricto que puede ser entendida como "sistema de la razón",¹¹ aunque en este caso se trate de una racionalidad práctica. Además, es sabido que Engels abrió otra vía de reflexión en su *Dialéctica de la naturaleza*.

Otra causa del debate, aunque ya está superada, provino de la forma de edición de su obra que implicó un conocimiento tardío de sus textos filosóficos publicados en alemán hasta la década de los años treinta y que suscitara importantes reflexiones de Herbert Marcuse y que lleva a los revisionistas a pretender agregar a la teoría marxista la "filosofía de Kant" ante una supuesta ausencia de la filosofía en su obra.

De igual manera, como causa de la disparidad de interpretaciones, podemos mencionar los difíciles problemas políticos e ideológicos que han surgido en la construcción del socialismo y que han condicionado, de diversos modos, la interpretación de los clásicos. En el caso del Estado soviético la concepción oficial del marxismo está vinculada con la necesidad de propiciar una ideología que sirva de legitimación del régimen. En otra dirección, pero también bajo la misma premisa, surge la interpretación de Mao Tse Dong (antes Mao Tse Tung), quien profundiza sobre el concepto de contradicción más que el de "leves de la historia".

También podemos mencionar como causa de las diferencias las tradiciones científicas y filosóficas puestas en juego en la interpretación del pensamiento de Marx y en las que podría señalar: la influencia del historicismo, en el caso de Gramsci, y la filosofía de la ciencia y el estructuralismo de Bachelard, Canguilhem y Foucault, en el caso de Althusser, o la filosofía del lenguaje, en el caso de Schaff.

Finalmente, todas las interpretaciones mencionadas buscan responder a problemas específicos que les plantea su momento histórico.

Todo lo anterior nos lleva a considerar que han existido y aún existen múltiples polémicas que han permanecido abiertas a debate, al interior del paradigma marxista. Algunas de ellas son:

1. Las interpretaciones marcadamente científicistas frente a las historicistas que se remontan a la oposición entre Gramsci y Bujarin.
2. La concepción de la ideología como falsa conciencia o conciencia crítica que llevó a posiciones encontradas entre Althusser y Schaff.
3. El lugar del concepto de enajenación y fetichismo que ha sido rechazado o aceptado por los marxistas (véase Lukács, Mészáros, Ollman).
4. La relación entre ciencia y revolución (Sánchez Vázquez o Althusser).
5. El lugar del concepto de praxis.
6. La concepción ontológica y otras (véase la ontología del ser social de Lukács).

A pesar de todo, considero que todos los autores que hemos mencionado y otros más han dejado, aunque hayan torcido el bastón hacia un lado u otro, aportaciones importantes. Por ejemplo, en mi opinión, Althusser estaba equivocado en dividir a Marx en ideológico y científico, así como el de rechazar el concepto de enajenación, sin embargo, ofrece diversas aportaciones en los campos de la epistemología y de la teoría de las ideologías, entre otras cosas. Por su lado, Gramsci profundiza en la forma de elaboración de la hegemonía pero, en un momento dado, recae en una concepción idealista. Por tanto, en mi opinión, se requiere una nueva síntesis que recupere las aportaciones de todos estos autores sin caer en contradicción.

Esto nos lleva a preguntarnos de nuevo sobre:

1. ¿Cuál es el estatus de la filosofía en el pensamiento de Marx?

Las obras privilegiadas de Marx en el campo filosófico son los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, *La ideología alemana* y las *Tesis sobre Feuerbach*, sin embargo, en otras obras, como *El Capital* y los *Grundrisse*, existe también una concepción filosófica subyacente.

¿Cuál es el lugar de la filosofía en la teoría de Marx? ¿Se trata de una concepción que distingue nítidamente ciencia y filosofía, como en el caso del materialismo histórico frente al dialéctico?, ¿que asume todos los aspectos económicos, históricos y políticos desde la filosofía, como en el caso de Lukács?, ¿la filosofía es una parte separada de los otros aspectos?

En mi opinión, a diferencia de la filosofía clásica, que engloba y reduce la reflexión al discurso filosófico tradicional, a pesar de los intentos del positivismo lógico de distinguir análisis empíricos (propios de las ciencias particulares) y filosofía, como reflexión metateórica del significado, o posiciones como las de Bobbio, que implican, en el caso de la filosofía política, una conjugación entre análisis científico y filosófico en el análisis de algunas problemáticas, el pensamiento de Marx es interdisciplinario. Existe una interrelación entre la filosofía, economía, historia y política a pesar de que, en algunas obras, se ponga el acento en un aspecto o en otro. Por ejemplo, en el *Dieciocho brumario de Luis Bonaparte* se trata de un análisis histórico-político; en *El Capital*, de la exposición de un modelo teórico sobre el modo de producción capitalista, y en obras como las *Tesis sobre Feuerbach*, texto que ha sido comparado por Lucien Goldmann con el *Discurso del método*, la *Crítica de la razón pura* y la *Fenomenología del espíritu*, se pone de relevancia el enfoque filosófico clásico.

2. ¿En qué consiste su revolución filosófica?

Como lo ha desarrollado Adolfo Sánchez Vázquez en su libro *Filosofía de la praxis*,¹² esta última es la categoría ontológica y gnoseológica central de Marx. La aportación de nuestro homenajeado es justamente el haber

destacado la relevancia de la centralidad de la *praxis* en el autor de *El Capital*; haber extraído sus consecuencias para la filosofía misma y el haber desarrollado, bajo esta óptica, diversas formas de la relación entre teoría y praxis.

La categoría de *praxis* se encuentra profundamente interrelacionada con otras dos: el materialismo y la dialéctica. Es el punto de apoyo esencial a partir de la cual se estructura todo un discurso filosófico que subyace a sus diferentes reflexiones.

El descubrimiento de Marx es que el hombre construye, a diferencia de las abejas, un entramado social a partir de la relación entre actividad material y actividad intelectual que implica intencionalidad

El hombre es por definición un ser ontopraxiológico y, por tal motivo, crea un entramado objetivo y subjetivo que son las relaciones sociales.

El concepto "praxis" surge del pensamiento griego pero experimenta una profunda transformación en la obra de Marx y revoluciona la forma de entender la filosofía. En el caso de Aristóteles, "la praxis" es una actividad que tiene su finalidad dentro de sí misma ya que se distingue de la *poiesis* o producción que implica la transformación de una naturaleza exterior, como ocurre en el arte. Esta concepción se continúa en la tradición posterior. En Kant, para quien el concepto de *praktische Vernunft* implica "todo lo que es posible dentro de la libertad y la libertad es expresión de voluntad"; en Fichte, quien desde una concepción especulativa reivindica la acción absoluta como autoproducción del yo pero al interior de una dialéctica entre finito e infinito, y en Hegel, quien asumió a la praxis como trabajo del espíritu, sin embargo, en 1838, A. von Cieszkowski publica su *Prolegomena zur Historiosophie*, en donde, siguiendo a Schelling, define a la acción como la "verdadera rehabilitación de la materia" que realiza la "interpenetración... de la exterioridad natural (y de la) interioridad consciente de sí".¹³ Cieszkowski recurre al concepto de "filosofía de la praxis" para criticar a la filosofía de la historia hegeliana. Es en esta dirección que Moses Hess escribe también, un poco más tarde, un artículo titulado "Philosophie de l'action" (1843), de inspiración fichteana. Todo lo cual despeja el camino que desarrollarán Marx y Engels en *La ideología alemana* de 1845, en crítica directa a los jóvenes hegelianos y por Marx en su famosas *Tesis sobre Feuerbach*.

En este último texto, Marx da un paso radical, como dice Balibar, al "suprimir uno de los más antiguos tabúes de la filosofía: la distinción radical de la praxis y la *poiesis*". Esta concepción tiene múltiples consecuencias:

En el caso de la ontología, la tesis de que los hombres son seres ontopraxiológicos, es decir, que con su praxis construyen un mundo social.

Marx distingue, como estudia J. Zeleny, tres formas de objetividad: la producida por los hombres con su praxis, la que no se mide por la acción humana y la subjetividad humana como momento de la práctica.

En el caso de la teoría del conocimiento, Marx critica a Feuerbach porque no ve el lado activo del idealismo, pero frente a éste no reduce su reflexión a la relación entre sustancia y sujeto, ni al hombre en general, ni a la materia en general, sino a la concepción práctica de la realidad y del conocimiento.

Una de las consecuencias generales de esta escisión entre teoría y praxis en autores como Kant, Fichte y Hegel es que la única vía que encuentran para la reforma de la sociedad es la de la filosofía del derecho, sin embargo, no es por azar que para Marx lo central sea la crítica de la economía política. La explicación y la transformación de la sociedad no puede plantearse por una vía puramente jurídica, política o ideológica sino teórico-práctica, es decir, como crítica de la economía política que obviamente implicaría a los demás aspectos. Marx propone aquí, entonces, su nueva concepción de la racionalidad práctica.

Se puede considerar, que para Marx la teoría ya no puede ser entendida como contemplación, ni tampoco se puede plantear la cuestión en términos de *teoría*, por un lado, y *práctica*, por otro. La teoría es una parte del ser práctico: *sein und bewusstsein*. Es cierto que puede haber tendencias de fuga de la teoría, autonomías y formas asintóticas, pero las causas por las cuales se consideran como ajenas a la praxis tienen su origen en la forma abstracta o formalizada que asumen, en la división de clases o en la división de trabajo material o intelectual.

Es necesario, por tanto, repensar el mundo a partir de la praxis para evitar recaer en la ideología que encubre y legitima la desigualdad, la escisión, la enajenación y la explotación.

Según Balibar, a la altura de *La ideología alemana*, Marx da un vuelco de tal forma que la ontología de la praxis se transforma en una ontología de la producción. Por mi parte, considero que no es así. La ontología de la praxis encuentra su concreción de las formaciones sociales. Esto no quiere decir que todo esté ya resuelto. Por el contrario, aquí empieza el problema pero las bases de su resolución han sido puestas. Marx parte de la praxis para su comprensión de la sociedad y, por tanto, critica a aquellos autores que piensan que pueden hacerlo desde la ideología, en el sentido en que entiende este concepto en 1845, como "concepción invertida del mundo".

En suma, Marx dio origen a una nueva forma de concebir la filosofía a partir de la praxis. Esta tesis tiene enormes consecuencias que todavía están por explorarse en todos los campos.

A partir del descubrimiento del hombre como ser ontopraxiológico, Marx desarrolla una serie de categorías que conforman su discurso crítico. Estas categorías son:

— *La alienación o enajenación* es sus aspectos objetivos y subjetivos y que se expresan en diversos niveles: en el proceso de transformación de la fuerza de trabajo en mercancía, en la conversión de las relaciones sociales,

en relaciones mercantiles hasta implicar un fetichismo, en las relaciones políticas y, en general, en todas las formas de vida.

— *La ideología* que implica una nueva teoría que nos remite, a su vez, a la definición de ideología como conciencia de clase; como conciencia invertida de la realidad o como conciencia crítica. Aquí Marx incluye el tema del condicionamiento social de las ideas.

— Una nueva forma de entender el conocimiento concentrado en las *Tesis sobre Feuerbach*.

— Una nueva concepción metodológica dialéctica concentrada en la *Introducción general* de 1857 y que involucran una nueva forma de entender la abstracción científica y una forma de interrelacionar las categorías de la explicación social.

— Un concepto nuevo de crítica que le otorga a su discurso un nuevo sentido diferente a la crítica de Kant porque en Kant crítica es delimitación y en Marx crítica es señalamiento de lo negativo y búsqueda de lo alternativo.

— Una formulación ética de una humanidad nueva y plena.

— Una crítica a la religión como una forma de evasión de los problemas mundanos y como forma de enajenación y que la teología de la liberación ha buscado eliminar al intentar convertir a la forma religiosa en conciencia crítica de la injusticia.

También hay una serie de bases para la comprensión del fenómeno estético y ético, y existe un planteamiento de lo que llama "formas de apropiación del mundo".

Se ha criticado a Marx en recaer en una "filosofía de la historia". El autor de *Das Kapital* lo niega explícitamente en su carta a Vera Zasulich. Lo que demuestra que sostenía una concepción no lineal de la historia y abierta a otras posibilidades, como lo deduce Erich Hobsbawm en su introducción a los *Formen*.

Tampoco en el Marx maduro había una teleología, como se ha pretendido. Para Marx no está definido, de antemano, el sentido de la historia sino que éste deber ser construido por las fuerzas políticas organizadas. Lo que sí hay es una intención de construir en nuevo recomienzo de la historia (paso de la prehistoria a la verdadera historia); instaurar una nueva racionalidad y esto puede explicarse como una aspiración a un mundo mejor.

Todo su planteamiento, como he dicho, se puede entender como una racionalidad praxiológica.

3. *La relación entre la filosofía y realidad concreta.*

Pero falta considerar el aspecto más importante: lo que Marx llamaba "la realización de la filosofía".

Ya desde la *Crítica a la filosofía del Estado de Hegel* (1943); "La cuestión judía", o la "Contribución a la crítica de la filosofía hegeliana", publicada

en los *Anales franco-alemanes*, propone que la filosofía se convierta en una "arma del proletariado", que baje del cielo a la tierra y que logre su "realización" histórica. La culminación de este planteamiento lo encontramos en las *Tesis sobre Feuerbach*¹⁴ y en especial, en la tesis XI sobre Feuerbach: "Die Philosophen haben die Welt nur verschieden interpretiert, es kömmt drauf an, sie zu verändern" ("Los filósofos no han hecho más que interpretar de diversos modos el mundo pero de lo que se trata es de transformarlo").

Marx no quería sólo dar origen a un pensamiento de intención práctica que de alguna manera dejara al mundo más o menos igual, sino una concepción que situara a la praxis en el centro mismo del planteamiento.

Explico más este punto: hacer una filosofía como interpretación significa quedarse en el plano de la *teoría* en el sentido griego de "contemplación", y ello implica: 1) no estar consciente de las condiciones de génesis de la teoría; 2) no ser responsable de las consecuencias prácticas de las aseveraciones filosóficas; 3) no entender que la filosofía no es un pensamiento impermeable a los múltiples condicionamientos de la sociedad y de la historia, y 4) de algún modo asumir que la filosofía misma no puede incidir en el cambio de las propias circunstancias. Así, en Platón hay una tesis del estado ideal impracticable, pero también en Kant hay una concepción dictada por la bondad pero en el fondo también por una concepción ingenua en torno a la "paz perpetua" e inclusive en la *Filosofía del Derecho* de Hegel hay una propuesta de cambios en la monarquía prusiana, del absolutismo al constitucionalismo. Pero Marx no sólo deseaba dar origen a una concepción consciente de sus implicaciones prácticas.

La filosofía de la praxis en Gramsci y Sánchez Vázquez

Desde esta perspectiva han reflexionado, en forma creativa, dos autores que, a pesar de sus diferencias de enfoque y temáticas, en sus planteamientos enriquecen el debate en esta dirección. Uno de ellos es Antonio Gramsci en sus *Cuadernos de la cárcel*, y el otro, Adolfo Sánchez Vázquez en su *Filosofía de la praxis*.

En el primer caso se trata de establecer la interrelación entre la nueva concepción de la sociedad "la filosofía de la praxis" y su función en la construcción de la hegemonía de un bloque histórico. Entre muchas reflexiones, lo que quisiera destacar aquí es el hecho de que da cuenta de un elemento fundamental: la transformación de lo económico, en político e ideológico, mediante una serie de mediadores de lo que él llama "sociedad civil" y entre los cuales se encuentran los intelectuales orgánicos; las diversas organizaciones y el nuevo príncipe: el partido. También es destacable el papel de la filosofía como forma de integración del sentido de la acción desde las formas inmediatas de la conciencia práctica hasta las formas más abstractas.

En el caso de la obra de Sánchez Vázquez hay una definición precisa del concepto "praxis"; un análisis de las diferencias existentes entre Hegel y Feuerbach con respecto a Lenin y una consideración sobre las diversas formas de la praxis (creadora y reiterativa; espontánea y reflexiva); además de una relación con la organización y conciencia de la clase, y con la razón, la historia y la violencia. En otras palabras, la relación entre teoría y praxis.

Por último, se podría objetar que, a pesar de que Marx propuso una filosofía centrada en la praxis no se ha logrado instaurar, en forma universal, la nueva racionalidad por él propuesta en el famoso prólogo a la *Contribución de la economía política* de 1859. Aquí nos encontramos con un nudo problemático: por un lado, el diagnóstico de Marx en torno a las tendencias de la sociedad capitalista se han cumplido puntualmente y el mundo se encuentra padeciendo, como nunca, graves problemas de desigualdad, crisis de los sistemas ecológicos, éticos, políticos y de otros órdenes. La historia, en lugar de haber avanzado por el lado bueno, "avanzó por el lado malo". Pero justamente por ello, la búsqueda de una sociedad justa se ha convertido hoy en una demanda urgente. Será necesario, por tanto, indagar, en forma detallada, sobre esta ruptura entre teoría y praxis que se realizó en el movimiento socialista y que culminó en el derrumbe del llamado "socialismo real" en Europa del Este y la URSS para extraer las lecciones correspondientes. A pesar de ello, no queda invalidada la tesis central de Marx que he expuesto y se requiere proseguir la reflexión, no para repetir sus tesis sino para ampliarlas y profundizarlas de acuerdo con las nuevas formas de la realidad.

Esto es, ni más ni menos, lo que ha hecho, entre otras cosas, el pensador que homenajeamos hoy. No podemos hacer caso omiso del desarrollo de la historia y del conocimiento, pero tampoco podemos recurrir al expediente freudiano de la tachadura y el olvido del marxismo como ha ocurrido en gran parte de nuestros países latinoamericanos o de los países ex socialistas, ante los fracasos de la práctica y deformación de la teoría. Podemos y debemos incorporar todos los planteamientos contemporáneos sobre el poder, la democracia, los sujetos, el conocimiento de la libertad, los derechos, la globalización, la democracia y la justicia, pero desde una perspectiva marxista renovada y renovadora.

Notas

- ¹ He analizado las causas externas e internas de este hecho histórico en mi libro *Más allá del derrumbe*, México, Siglo XXI Editores, 1994.
- ² Marcelo Musto, ed., *Sulle Tracce di un fantasma. L'opera di Karl Marx tra filologia e filosofia*, Roma, Manifestolibri, 2005.
- ³ Adolfo Sánchez Vázquez, *Filosofía de la praxis*, México, Grijalbo, 1967 (2ª ed., 1980, misma editorial, y 3ª ed. ampliada, México, Siglo XXI Editores, 2003).

- ⁴ *Dialéctica*, nueva época, año 28, número 36, invierno de 2004, pp. 158 y ss.
- ⁵ Gramsci, "Apuntes para una introducción y una iniciación en el estudio de la filosofía y de la historia de la cultura", en A. Gramsci, *Cuadernos de la cárcel*, vol. 4 (edición crítica del Instituto Gramsci), México, Era, 1986.
- ⁶ Étienne Balibar, *La philosophie de Marx*. Paris. Éditions La Découverte, 1963. Hay edición en español de Nueva Visión, Buenos Aires, 2000, p. 5.
- ⁷ Consultense los conceptos relativos en G. Labica y G. Bensussan (dirs), *Dictionnaire critique du Marxisme*, Paris, PUF, 1985. También, Tom Bottomore, *A Dictionary of Marxist Thought*, Oxford, Blackwell, 1996.
- ⁸ El concepto de "sistema" tiene una amplia carga semántica y su análisis nos llevaría muy lejos. Fue abordado por Kant y Condillac hasta llegar a la teoría de sistemas. Aquí hablamos de un conjunto coherente de principios que permiten la organización de los datos de la realidad y que permanecen abiertos a nuevos procesos teórico-prácticos y no como en la filosofía hegeliana, en donde existe un cierre dialéctico aunque éste pudiera abrirse en una nueva configuración de la historia, en el futuro.
- ⁹ Fue Plejanov quien introdujo el término de "materialismo dialéctico" y consideró al marxismo como una visión total del mundo. Vid. T. Bottomore, *op. cit.*
- ¹⁰ F. Engels, *Ludwing Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*, Córdoba, Cuadernos de Pasado y presente, 1975, p. 17. La cita continúa así: "Acerca de nuestra actitud ante Hegel, nos hemos pronunciado alguna vez, pero nunca de un modo completo y detallado. De Feuerbach, aunque en ciertos aspectos representa un eslabón intermedio entre la filosofía hegeliana y nuestra concepción, no habíamos vuelto a ocuparnos nunca".
- ¹¹ Manuel Sacristán, "La tarea de Engels en el *Anti-Dühring*", en *Sobre Marx y el marxismo. Panfletos y materiales I*, Barcelona, Icaria, 1983. El prólogo apareció en la edición de la obra de Engels por la editorial Grijalbo, en México, 1964.
- ¹² A. Sánchez Vázquez, *Filosofía de la praxis*, México, Siglo XXI Editores, 2003.
- ¹³ *Dictionnaire Critique du Marxisme*, Bensussan-Labica, Paris, PUF, 1982, 1999.
- ¹⁴ Véase el excelente libro de Georges Labica, *Karl Marx. Les Thèses sur Feuerbach*, Paris, PUF, 1987.

LA APORTACIÓN DE ADOLFO SÁNCHEZ VÁZQUEZ A LA FILOSOFÍA LATINOAMERICANA

La relación de un homenaje a un pensador en activo como lo es el maestro Adolfo Sánchez Vázquez constituye, en mi opinión, no sólo una oportunidad para hacer un justo reconocimiento a una obra que ha sido producto del rigor teórico y la creatividad, sino un buen momento para emprender, en lo posible, una evaluación de sus aportaciones y una caracterización de las vías que ha dejado abiertas para su desarrollo. El mejor homenaje que podemos hacer a un filósofo que ha hecho del marxismo su compromiso intelectual, político y moral, es expresar nuestro respeto y admiración a través de una lectura cuidadosa de su obra para comprender su sentido profundo e iniciar con ella un diálogo productivo que permita enriquecer una teoría y una práctica que tienen como objetivo, en última instancia, la realización de un verdadero socialismo democrático.

Permítame entonces plantear las siguientes cuestiones:

¿Cómo puede caracterizarse la evolución del pensamiento filosófico de Adolfo Sánchez Vázquez?

¿Cuál es el lugar de su concepción en el contexto de la filosofía marxista?

¿Cuáles han sido las relaciones críticas que han suscitado sus proposiciones?

¿Cuáles son los problemas abiertos en su obra?

Adolfo Sánchez Vázquez nació en Algeciras, Cádiz, en 1915. En su "Post-scriptum político filosófico" escrito en 1985, nos dice que fueron dos prácticas: la poética y la política, las que lo condujeron al marxismo. Su interés por la poesía lo lleva a vincularse con algunos de los escritores más importantes de aquel periodo y culmina en México con la publicación del libro *El pulso ardiendo* (Morelia, 1942), que ha sido recientemente reeditado en España. Este interés por la poesía junto con el de la política y la filosofía lo llevará seguramente a explorar, hasta la actualidad, los caminos de la estética.

Su posición política lo llevó a militar primero en las Juventudes Socialistas Unificadas; a dirigir diversos periódicos entre los que se pueden

mencionar *Ahora*, órgano de las JSU y *Pasaremos!*, órgano de la Onceava División del Ejército Republicano. La juventud de Sánchez Vázquez fue modelada entonces por el surgimiento de la República en 1931; la experiencia de la Guerra Civil y el funesto desenlace del exilio en 1939.

Permítanme aquí decir algunas palabras sobre el exilio. El exilio es un proceso complejo. Hay exilios voluntarios producto de una decisión, pero hay exilios forzados por la guerra o, aún más, por el compromiso político con una causa en la que se cree. Cuando esto último ocurre, una persona es arrancada violentamente de su patria, de su familia, de sus amigos. "El exilio –nos dirá Sánchez Vázquez, en el epílogo de un libro que reunió a alguno de los mejores escritores latinoamericanos y cuyo prólogo es de Gabriel García Márquez– es un desgarrón que no acaba de desgarrarse, una herida que no cicatriza, una puerta que parece abrirse y nunca se abre".¹ Entre los hombres que integraron la emigración española del 39 se adoptaron varias actitudes. En algunos casos, México fue visto como un país de tránsito y para muchos efectivamente lo fue. Para otros, como en el caso de José Gaos, se trató de una suerte de trasplante. Gaos acuñó el término de *transterrado* para describir este proceso. Wenceslao Roces, después de su retorno a España en donde figuró como senador y su regreso definitivo a México, me dijo, con motivo de una larga entrevista que le hice,² "he sumado las dos nacionalidades sin prescindir de ninguna". Sánchez Vázquez, por su lado, expone en el texto mencionado la dialéctica del exilio partiendo de la escisión que éste entraña. "El destierro no es simplemente trasplante de un hombre de una tierra a otra –dirá frente a Gaos–; es no sólo la pérdida de la tierra propia sino con ello la pérdida de la tierra como raíz o centro". El exilio vive en la idealización y la nostalgia. Vive con el reloj parado en una hora lejana, pero cuando se cierran las heridas y desaparecen las causas que lo generaron; cuando pasan los años y se han creado otros intereses y surgen raíces, "entonces el exiliado descubre con estupor primero, con dolor después, con cierta ironía más tarde, en el momento mismo que objetivamente ha terminado su exilio, que el tiempo no ha pasado impunemente, y que tanto si vuelve como si no vuelve, jamás dejará de ser un exiliado".

Al final queda la suma de desilusiones, desesperanzas y, ¿por qué no?, se pregunta Sánchez Vázquez, la "suma de dos raíces, de dos tierras, de dos esperanzas; y concluye, lo decisivo no es estar –acá o allá– sino cómo se está" ("Cuando el exilio permanece y dura", marzo de 1977).³

Esta actitud vital que evoca, por un lado, el dolor del desarraigo pero al mismo tiempo mantiene la fuerza moral de las convicciones, lo llevará a mantenerse del lado de la República después de su derrota y a solidarizarse con procesos latinoamericanos como la Revolución cubana, el movimiento estudiantil-popular del 68 en México; la Revolución

nicaragüense; la formación de muchas generaciones en la universidad pero, sobre todo, a desarrollar una reflexión profunda sobre el marxismo como teoría y como práctica.

La formación filosófica de Sánchez Vázquez se inicia en España y se continúa en México, en la década de los cincuenta. En ese periodo, la actividad de los filósofos españoles empieza a cobrar la importancia de una verdadera renovación cultural. José Gaos, Joaquín Xirau, García Bacca, Eugenio Ímaz, entre otros introducen, como es sabido, a Hegel, Husserl, Scheler y Heidegger. En México, el sector neokantiano debate con ellos. Se inicia un nuevo grupo denominado "Hyperión" que, a partir del magisterio de Gaos, busca delinear los presupuestos de una filosofía propia desde concepciones historicistas y existencialistas. En el campo del marxismo desarrollado en la universidad, Sánchez Vázquez inicia su trabajo académico con Eli de Gortari, mientras Wenceslao Roces continuaba su notable labor de traducción de los clásicos del marxismo que había iniciado en España con la editorial Cenit.

En esta etapa, Sánchez Vázquez se mantiene en el marco de la filosofía oficial del marxismo: el *Dia-mat*. Su primera obra titulada *Conciencia y realidad en la obra de arte* (1955) se mueve en la esfera del realismo socialista.

A los finales de los cincuenta y durante los sesenta, se definirán en México tres grandes corrientes que tendrán influencia en Latinoamérica: en primer lugar, la filosofía latinoamericanista que hará hincapié en la historia de las ideas e intentará definir las características de una filosofía propia de América; en segundo lugar, la filosofía analítica que propondrá una concepción de la filosofía como reflexión metateórica de la ciencia y del lenguaje; y, en tercer lugar, la filosofía marxista, que se verá reactivada por acontecimientos como la Revolución cubana (1959), en el movimiento del 68 y las complejas corrientes y contracorrientes en el interior del marxismo europeo y asiático. Sin embargo, la otra cara de la moneda, que por cierto fue descubriéndose gradualmente, eran "El informe secreto de Jrushov" (1956) que obligaba a una reconsideración profunda de la teoría y la práctica del socialismo y, en forma más precisa, del estalinismo; la escisión chino-soviética que llevaba a aceptar la existencia de una crisis del movimiento comunista internacional y, finalmente, la invasión de Checoslovaquia en 1968 que nos enfrenta a un nuevo fenómeno: la solución violenta de los conflictos en el campo socialista.

Todo este complejo de problemas constituyen el trasfondo histórico y político de una nueva etapa en el pensamiento de Sánchez Vázquez y que se expresará en dos libros: *Las ideas estéticas de Marx* (1965) y *Filosofía de la praxis* (1967).

Las ideas estéticas de Marx es un volumen escrito con los siguientes propósitos: superar las concepciones dogmáticas del estalinismo en el terreno del arte; superar los enfoques sociologistas o economicistas y

desentrañar "la naturaleza de la relación estética del hombre con la realidad y del arte en particular". Sánchez Vázquez analiza, en diversos trabajos, la hostilidad del capitalismo al arte en la producción, consumo y división del trabajo artístico.

En esta nueva etapa que se extiende de 1965 a 1980, Sánchez Vázquez incursiona en forma intensiva en los terrenos de la filosofía de Marx y el marxismo en libros como: *Del socialismo científico al socialismo utópico* (1975); *Ciencia y revolución: el marxismo de Althusser* (1978) y *Filosofía y economía en el joven Marx* (que a pesar de ser publicado en 1982, se prepara en años anteriores).

También citaremos el prólogo a los *Cuadernos de París* (1974); los ensayos titulados "La ideología de la neutralidad ideológica en las ciencias sociales" (1975); "La filosofía de la praxis como una nueva práctica de la filosofía" (1977) y "Las revoluciones filosóficas: de Kant a Marx", entre otros.

En el terreno de la ética, el libro del mismo nombre publicado en 1969 y las "Notas sobre las relaciones entre moral y política" (1980).

En el campo de la estética su antología sobre *Estética y marxismo* de 1970 y los ensayos recogidos en los libros *Ensayos sobre arte y marxismo* (1983) y *Textos de estética y teoría del arte* (1982).

También en este periodo realizará diversos análisis sobre temas de filosofía de la historia y metodología de las ciencias sociales, como lo muestran sus trabajos sobre Rousseau y el estructuralismo.

Finalmente, a partir de 1981 Sánchez Vázquez ingresará en una tercera etapa de su pensamiento en que se ocupará de tres grandes temáticas: en primer lugar, continuará desarrollando sus reflexiones sobre la estética al examinar particularmente los movimientos actuales en el terreno del arte. En esta dirección prepara dos libros titulados provisionalmente *Teoría de la experiencia estética* y *Teoría del trabajo artístico*. En segundo lugar, escribe una serie de ensayos que inciden sobre la crucial problemática del llamado "socialismo realmente existente". En efecto, en 1981 publica "Ideal socialista y socialismo real"; en 1983 "Marx y la democracia" y en 1985 "Reexamen de la idea de socialismo" y "El problema de la burocracia en Hegel y Marx". Por último, en 1986 dedica un largo ensayo a la evolución del marxismo en Latinoamérica.

¿Cuál es el lugar de la concepción de Adolfo Sánchez Vázquez en el contexto de la filosofía marxista?

Como es sabido, Marx no explicitó, en parte alguna de su obra, la concepción filosófica de la cual partía. Esta ausencia, vinculada a otros fenómenos, generó un complejo conjunto de polémicas que han tenido lugar en los últimos cien años. En Latinoamérica, a finales de los sesenta en que Sánchez Vázquez publicaba su *Filosofía de la praxis*, tendrán influencia las siguientes concepciones: el *Dia-mat*, que era difundido sobre todo a través de los manuales soviéticos; la versión humanista de Schaff

o Garaudy; la concepción epistemológica del althusserianismo que florecía ya con fuerza; la versión fenomenológica de Karel Kosík (introducida en México por el propio Sánchez Vázquez) y Tran Duc Thao. En los sesenta están presentes concepciones como las de Sartre, Marcuse o Fromm que también intervienen en el debate a partir de otras posiciones filosóficas. Es en este marco que Sánchez Vázquez propondrá, en 1967, su tesis vertebral de que el marxismo es una filosofía de la praxis. En otro trabajo publicado en el libro *Praxis y filosofía. Ensayos en homenaje a Adolfo Sánchez Vázquez* (1985),⁴ intenté hacer una genealogía de la filosofía de la praxis para ubicar la respuesta del autor en relación con otros pensadores que también han definido al marxismo como filosofía de la praxis. Como se sabe, este planteamiento surge con Labriola e influirá en Mondolfo y Gramsci pero también es propuesto, desde otras perspectivas, por Lenin, Lukács, Korsh y en periodo más reciente por los filósofos que conformaron el grupo de la revista *Praxis* en Yugoslavia. Todos estos han considerado que en la obra de Marx se inaugura una concepción radicalmente nueva de la filosofía y que implica una unidad entre teoría y praxis. Ahora bien, ¿en qué consiste la originalidad del planteamiento de Sánchez Vázquez?

En su libro *Filosofía de la praxis* dirige su reflexión en dos direcciones: por un lado, investiga sobre la forma en que la filosofía desde la época griega hasta Marx, Engels y Lenin, aborda el tema de la praxis. En otras palabras, se trata de establecer el universo del discurso del concepto de praxis y su incorporación al planteamiento filosófico. Por otro lado, emprende una serie de análisis sobre problemas como los de la definición de la categoría; la relación entre teoría y práctica; la relación entre praxis creadora y reiterativa; entre la concepción espontánea y reflexiva; entre la conciencia de clase y la organización y, finalmente, la relación entre praxis, razón e historia.

Entre la primera edición de 1967 y la tercera de 1980, el autor dará cuenta de algunas modificaciones señalando que ha eliminado las resonancias humanistas que estaban presentes en la primera edición. Pero en donde encontremos una exposición sintética de sus concepciones será en su conferencia titulada "El punto de vista de la práctica en la filosofía" de 1977 y en su ponencia al IX Congreso Interamericano de Filosofía celebrado en Caracas, Venezuela, denominada "La filosofía de la praxis como una nueva práctica de la filosofía".⁵

En este último texto, la tesis es enunciada así: "El marxismo representa una innovación radical en la filosofía. Su novedad estriba en ser una nueva práctica de la filosofía pero lo es justamente por ser una filosofía de la práctica".

Se hace luego una precisión terminológica diciendo que "praxis" corresponde a la unidad entre transformación objetiva y actividad

subjetiva. "Práctica" se entiende como "actividad o ejercicio" sin aceptar una concepción demasiado amplia que diera paso a lo que se llamó, durante el althusserianismo, "práctica teórica"; y, finalmente, "teoría" significaría visión, contemplación o descubrimiento.

En forma breve, concentraría sus tesis de la manera siguiente:

1. La filosofía marxista convierte a la praxis en su categoría central.
2. Existe una unidad indisoluble entre proyecto de emancipación, crítica de lo existente y conocimiento de la realidad a transformar.
3. El objeto de la filosofía es la praxis pero no en forma contemplativa, sino integrado activamente en la transformación social.
4. Este hecho involucra una opción de clase.
5. La filosofía de la praxis tiene como funciones las de ser crítica, política, gnoseológica, conciencia de la praxis y autocrítica.

"Todas estas funciones se hallan determinadas por una fundamental: la función de la filosofía que, como teoría, se inserta necesariamente en la praxis".

Con esta concepción se distancia de las concepciones sobre la racionalidad del Lukács de *Historia y conciencia de clase*, de Korsh, quien establecería un nexo inmediato entre teoría y praxis; del historicismo de un Gramsci; del teorismo althusseriano sobre el cual realiza una importante reflexión y, finalmente, de la antropología de un Gajo Petrovic que silencia los aspectos históricos que engendran la enajenación.

La obra de Sánchez Vázquez ha suscitado diversas reacciones que sería difícil evaluar en este momento, sin embargo, haré una breve referencia a algunas de ellas.

La primera proviene del filósofo yugoslavo Gajo Petrovic. El profesor Petrovic fue —como hemos dicho— uno de los fundadores del "grupo Praxis" en su país. En su colaboración al libro *Praxis y filosofía* titulada "El materialismo histórico, la filosofía de la praxis y el pensamiento de la revolución",⁶ llega a la conclusión de que Marx no funda propiamente una nueva filosofía y, por tanto, una filosofía de la praxis, como él mismo había pensado, sino que origina un pensamiento que tiene como problema central la revolución.

El fenómeno de la revolución sólo podrá pensarse adecuadamente —en opinión de Petrovic— por "una filosofía que no esté dividida e disciplinas filosóficas [las centrales serían, para él, la ontología y la antropología] y que no esté separada de las ciencias sociales y de la praxis social". El pensamiento de la revolución supondría e incorporaría a la filosofía pero no se limitaría a ella. Esta tesis también ha sido expuesta en el libro *Filosofía y revolución*. Desde mi punto de vista, la reflexión de Sánchez Vázquez no ignora este planteamiento fundamental de Marx en el sentido de que el objetivo final sería la transformación revolucionaria de la sociedad pero no aboliría la diferencia entre filosofía y ciencias sociales:

no sustentaría una concepción antropológica como la planteada por Petrovic y no sustituiría el concepto de filosofía por el planteado por Petrovic, que es ciertamente más vago. En torno a esta última cuestión, Sánchez Vázquez ha publicado un trabajo sobre el concepto de revolución filosófica considerando que esta disciplina tiene su objeto propio: un dispositivo conceptual; la inserción en una historia propia; una ubicación en la superestructura de la sociedad y una relación con la práctica social. Marx, diría Adolfo Sánchez Vázquez, ha creado una nueva forma filosófica sin precedentes en la historia del saber.

A propósito de este problema, en fechas recientes se ha publicado una serie de trabajos procedentes de la filosofía italiana de inspiración gramsciana, por ello considero que esta discusión no se ha cerrado. Por otro lado, la obra de Sánchez Vázquez se podría beneficiar con la incorporación de muchos de los planteamientos gramscianos que apenas empiezan a recuperarse en el último periodo.

Una segunda reacción a la que quisiera referirme es la de algunos autores que pertenecieron a la corriente althusseriana. En efecto, a partir de la publicación del libro *Ciencia y revolución*, el marxismo de Althusser que constituyó un análisis riguroso y, en mi opinión, contundente, de los principales tópicos althusserianos se presenta una reacción defensiva que toca diversos puntos neurálgicos. Etienne Balibar, por ejemplo, dice en una carta dirigida al autor, que "las dificultades que arrastra la posición de Althusser tienen su fuente, ante todo, en las dificultades mismas de la posición de Marx".⁷ Por mi lado, diré que Althusser agregó nuevas dificultades procedentes de la tradición y el enfoque del cual partía. Balibar también considera que la definición del marxismo como ciencia revolucionaria es una petición de principio. Frente a ello, Sánchez Vázquez responde que sólo si se concibe el marxismo en sentido académico o como una ciencia positiva se puede eliminar la dialéctica entre ciencia que sirve a la revolución y que se ve determinada por la revolución misma.

En México se han hecho también diversos análisis, algunos de ellos muy amplios sobre los problemas de la llamada "práctica teórica", sobre la relación entre teoría y programa; sobre la praxis como criterio de verdad y sobre la misma concepción de la filosofía de la praxis. Un análisis puntual de estos análisis nos detendría demasiado. Juzgo más útil, por ahora, llamar la atención sobre el trabajo de Giuseppe Presúpino titulado "La filosofía de la praxis y el procedimiento de la ciencia" en el que, a partir de un reconocimiento sobre la forma en que Sánchez Vázquez analiza las tesis sobre Feuerbach, agrega interesantes observaciones sobre las diversas formas de entender las relaciones entre teoría y praxis en la praxis productiva, la ciencia y el arte.

Una tercera reacción a la que quiero referirme es la que surge desde la filosofía analítica. En su ensayo titulado "Filosofía, ideología y

sociedad⁸ publicado por Sánchez Vázquez en ocasión de un homenaje a José Ferrater Mora, el autor expone las tesis de Ferrater sobre la función social de la filosofía y sobre las relaciones entre ésta y la ideología. Para Ferrater, la filosofía tiene un doble cometido frente a la ciencia y la ideología. Frente a la ciencia, la convierte en su objeto de análisis. Frente a la ideología busca también su explicación, pero la pregunta que surge es ¿en qué medida la filosofía se relaciona internamente con ella? Ferrater dice que su relación es extrema y que las ideologías operan en el contexto del descubrimiento pero no en el de la validación de las teorías. A pesar de ello, las ideologías, como componentes de la práctica, contribuyen a instituir ciertos criterios de validación, es decir, las ideologías cumplen una función en el proceso de descubrimiento, elección o rechazo del proceso de validación pero no forman parte de él. Frente a esta concepción, Sánchez Vázquez propone una tesis novedosa sobre la forma en que la ideología y la filosofía se relacionarían internamente. A propósito de este debate, Luis Villoro intervendrá exponiendo su propia idea de estas relaciones. Los puntos principales de la polémica son los siguientes: *a)* mientras Sánchez Vázquez sostiene una concepción amplia de la ideología, Luis Villoro se pronuncia por una concepción negativa circunscrita a las ideologías políticas; *b)* mientras Adolfo Sánchez Vázquez considera que la filosofía tiene una dimensión ideológica insoslayable, Luis Villoro piensa que la reflexión filosófica no es ni ciencia ni ideología sino una reflexión crítica que responde al interés general de la especie humana.⁹

Por mi lado, he propuesto en diversos trabajos que el marxismo debe acceder a una concepción de la ideología que analice, por ejemplo, su conformación, sus diversos tipos, sus complejas combinaciones y sus modos de interrelación tanto en la realidad concreta como en la teoría.

Finalmente, hemos señalado que la obra de Adolfo Sánchez Vázquez ingresa en una nueva etapa a partir de 1981. Desde ese año hasta ahora se ha preocupado por analizar la concepción de los clásicos del marxismo sobre el socialismo, el comunismo, la democracia y la burocracia, así como las diversas teorías que se han producido en torno al "socialismo realmente existente". Todas estas cuestiones pertenecen, como sabemos, al debate actual. Su tesis central es la siguiente: "El socialismo real es una formación social específica poscapitalista, con su peculiar base económica y superestructura específica que bloquea hoy por hoy el tránsito al socialismo".¹⁰ Sánchez Vázquez llega a esta conclusión después de caracterizar las tesis de Trostky-Mandel; de Bettelheim; de Adam Schaff y de Bahro. Pero junto a esta tesis agrega que una crítica revolucionaria se distinguiría de otras críticas, por la prioridad que le confiere a la lucha anticapitalista. Lo que está en juego —nos dice ahí mismo— es "la credibilidad del socialismo para no desembocar en el nihilismo".

Frente a estas tesis de Sánchez Vázquez, Schaff escribe que: el "socialismo real" no es una nueva formación social, sino un mal funcionamiento del sistema por causas específicas. Las conclusiones de Schaff son: *a)* que el socialismo se realizó cuando aún no se presentaban las condiciones objetivas y subjetivas. Es por ello que se abrió lo que él llama "la alienación de la revolución"; *b)* que existe una base económica socialista a la que corresponden diferentes superestructuras políticas, y *c)* que es necesario considerar que los procesos históricos son de larga duración, como decía Braudel, y que por ello es conveniente tener paciencia revolucionaria.

En mi opinión, las tesis de Schaff están sustentadas en una concepción mecánica de las relaciones entre base y superestructura, aunque la polémica sobre todas estas cuestiones dista mucho de estar cerrada.

Las tesis sostenidas por Sánchez Vázquez en torno a esta problemática han tenido tres aspectos positivos: se trata de una proposición nueva y plausible; es liberadora en el sentido de que no retrocede frente a la crítica y se ejerce sin concesiones, pero sobre todo se trata de un análisis que sale al paso a un desencanto desmovilizador que ha sido una nota característica de los últimos años en Francia y España y que empieza a afectar a algunos países latinoamericanos.

¿Cuáles son las temáticas que han sido abiertas por Sánchez Vázquez?

En primer término, la de la construcción de una estética actual desde el marxismo. Sobre este punto no hemos podido extendernos, pero vale la pena señalar que, seguramente, en un futuro próximo leeremos nuevos textos del autor en esta dirección y que, de alguna manera, ya han sido comunicados a través de conferencias y seminarios.

En segundo lugar, Sánchez Vázquez ha planteado, en su ponencia al IX Congreso Interamericano de Filosofía, un verdadero programa de investigación a partir de la concepción que él sostiene sobre el marxismo como filosofía de la praxis.

En tercer lugar, se encuentran sus reflexiones en torno a las relaciones entre ideología y filosofía así como entre ideología y ciencia social.

Y, finalmente, en cuarto lugar, sus tesis sobre la nueva formación social poscapitalista, sobre la burocracia, la democracia y el poder darán también lugar a nuevos debates y análisis.

Hemos llegado al final de nuestra exposición. Como corolario quisiera decir que por el rigor teórico que ha mantenido en su reflexión filosófica; por su creatividad en el análisis de problemas nuevos y por la honestidad intelectual y moral con que ha realizado su obra; la aportación de Adolfo Sánchez Vázquez puede ser considerada, no sólo como una de las más importantes en la filosofía latinoamericana, sino también en la filosofía marxista escrita en lengua castellana. Fue su compromiso vital lo que lo llevó a México en donde lo consideramos nuestro, pero

más allá de los exilios posibles sabemos que también lo es, indisolublemente, de España.

Notas

- ¹ A. Sánchez Vázquez, *Sobre filosofía y marxismo*, Puebla, UAP, 1983, p.102. Véanse Varios autores, *¡Exilio!*, México, Tinta Libre, 1977.
- ² "Entrevista con W. Rocés", *Dialéctica*, núm. 14-15, México, UAP, 1983.
- ³ *Loc. cit.*
- ⁴ "Adolfo Sánchez Vázquez y la filosofía del marxismo", en J. González, C. Pereyra y G. Vargas (eds.), *Praxis y filosofía*, México, Grijalbo, 1985.
- ⁵ Adolfo Sánchez Vázquez, *Ensayos marxistas sobre filosofía e ideología*, Barcelona, Océano, 1983, p. 35.
- ⁶ *Praxis y filosofía*, México, Grijalbo, 1985.
- ⁷ "Carta de Ettiene Balibar a Sánchez Vázquez", en *Ciencias y revolución*, México, Grijalbo, 1983, p. 208.
- ⁸ Incluido en *Ensayos marxistas sobre filosofía e ideología*, Barcelona, Océano, 1983.
- ⁹ Véase *Praxis y filosofía*, *op. cit.*
- ¹⁰ Adolfo Sánchez Vázquez, "Idea socialista y socialismo real", en *Ensayos marxistas sobre historia y política*, México, Océano, 1985, p. 110.

FILOSOFÍA, PRAXIS Y SOCIALISMO*

Por medio de diversos ensayos como su "Post-scriptum político-filosófico" conocemos algunos de los principales rasgos de su evolución teórica. Sabemos que una práctica poética y otra política le llevan a usted a adoptar una posición crítica y comprometida frente a los dilemas que le planteaba la historia en la década de los treintas. Esta posición fue primero contra el fascismo y a favor de la República en tiempos de la Guerra civil; luego, desde el exilio en México por el mantenimiento de la lucha contra la dictadura franquista desde el exterior de España, pero también en la lucha política e ideológica en el interior del Partido Comunista de España. En la década de los cuarenta decide continuar su vocación literaria en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, pero en la década de los cincuenta se decide, finalmente, por la filosofía. A partir de ese momento, observando en forma retrospectiva la propia evolución de su pensamiento, ¿cuáles serían, a su juicio, las etapas principales o los rasgos más notables por los que ha atravesado?

Si nos atenemos, en la trayectoria de mi pensamiento filosófico, a sus manifestaciones en la cátedra o en publicaciones diversas, puedo decirle para comenzar que tanto unas como otras son tardías, en contraste con mis expresiones juveniles, en España, tanto en la poesía como en colaboraciones periódicas antes, durante la Guerra Civil y los primeros años del exilio. La totalidad de mi obra filosófica —tanto en la docencia como en la investigación— se da más tarde, fuera de España, en México, ya bien entrado el exilio, hasta nuestros días. Mis primeros ensayos filosóficos (*Marxismo y existencialismo*, *Contribución a la dialéctica de la finalidad y la causalidad* e *Ideas estéticas en los "Manuscritos económico-filosóficos de Marx"*) datan de los primeros años de la década de los sesenta. Lo que quiere decir que incursiono, por primera vez, en el campo de la filosofía, frizando ya casi los cincuenta años. Esta tardía incorporación a la investigación filosófica, puede explicarse por las difíciles circunstancias en que tuvo que desenvolverse mi vida personal durante la Guerra Civil y el exilio en el que la necesidad de atender a trabajos inmediatos para subsistir, no dejaba tiempo para una seria labor de lectura, investigación y creación. Pero había otro factor negativo para ello que, a la postre, resultó positivo para esa labor. Mi actividad política militante, comunista, se daba en aquellos años en un marco ideológico y organizativo tan

estrecho que, por su rigidez, se convertía en un obstáculo insuperable para un impulso vivo, creador, dentro del marxismo. Hubo que esperar al xx Congreso del PCUS, que conmocionó a todos dentro y fuera del movimiento comunista mundial, para que se abrieran algunas ventanas por las que pronto entró el viento fresco de algunos marxistas occidentales, que yo pude aspirar y aprovechar, así como el que aportaban críticos del marxismo desde fuera. Mi obra filosófica está vinculada al proceso de crítica y renovación del marxismo que se abre desde mediados de la década de los cincuenta. Y tratando de insertarme en él, mi pensamiento ha pasado por tres fases que puedo caracterizar así, tomando como punto de referencia —para tratar de superarlo— el marxismo oficial que dominaba entonces. Una primera fase, en la que mi atención se concentra en los problemas estéticos para someter a la crítica la doctrina estética del “realismo socialista”, y trazar los lineamientos de una concepción del arte como trabajo creador o forma específica de praxis (podemos ejemplificar esta fase con el libro *Las ideas estéticas de Marx*, de 1965); una segunda fase, en la que me pronuncio contra el materialismo ontológico del *Dia-mat* soviético y propugno la concepción del marxismo como filosofía de la praxis (*Filosofía de la praxis*, 1967), y un tercera, en la que el centro de la reflexión lo constituye la experiencia histórica de la sociedad que, en nombre del marxismo y el socialismo, se ha construido como “el socialismo realmente existente” (el primer texto de este género es “Ideal socialista y socialismo real”, de 1981, y el último, “Después del derrumbe”, de 1992). Los campos temáticos de estas fases se entrecruzan cronológicamente. Mi último libro *Invitación a la estética*, se inscribe en la primera.

En 1995 se cumplen treinta años de la publicación de Las ideas estéticas de Marx. En esa obra nos reveló usted un Marx muy diferente del que presentaba el “realismo socialista” al considerar la producción artística como unas de las actividades esenciales del hombre. Desde entonces la estética ha sido una de las principales preocupaciones que le han llevado a publicar varias antologías y obras que han culminado en su reciente libro, Invitación a la estética. En esta última obra usted busca explicar en qué consiste la experiencia estética en un sentido muy amplio: la estética como disciplina y, finalmente, las categorías clásicas como lo bello, lo feo, lo sublime, lo trágico, lo cómico y lo grotesco. Podría usted decirnos ¿cuál sería su aportación a lo que se podría llamar una concepción marxista de la estética, que por cierto tiene en su haber figuras de la talla de un Lukács, un Garaudy o un Brecht?, ¿y cuáles serán las características de su proyecto futuro?

Nuestra aportación —pues incluyo en ella la de un grupo de marxistas críticos de los años sesenta como Ernst Fischer, Henri Lefebvre, Galvano della Volpe y otros— consistía en la crítica de la doctrina estética

oficial del “realismo socialista” y el intento de ampliar el enfoque marxista más allá de las barreras dogmáticas de esa doctrina. En ese horizonte, hay que situar mi primer libro, *Las ideas estéticas de Marx*, que había sido precedido del ensayo “Las ideas estéticas de Marx en los *Manuscritos económico-filosóficos*”. Esa doctrina, o ideología estética del llamado “campo socialista”, aunque ya estaba un tanto quebrantada en el Occidente europeo, gozaba en aquellos años de gran predicamento entre los intelectuales y artistas de izquierda en América Latina. Aunque dicha doctrina no era, en definitiva, sino la ideología del Estado y el partido soviéticos en el campo estético y artístico, pretendía fundamentarse en una serie de principios teóricos como los siguientes: el arte como reflejo verídico de la realidad; el realismo como la forma más auténtica del arte; la vanguardia como decadencia del arte burgués; papel determinante del congnatido sobre la forma, y otros que entrañaban un reduccionismo ideológico y social del arte. En mi libro *Las ideas estéticas de Marx* someto a crítica esta concepción del arte y su manifestación práctica como “realismo socialista”, por dejar fuera —al no cumplir las condiciones del realismo— importantísimas corrientes del arte del pasado y de nuestro tiempo. La concepción del arte como trabajo creador o forma específica de la praxis, que se sostiene en el libro, permite superar el reduccionismo estético de la doctrina que se critica y admitir desde un punto de vista marxista, como válido, todo el arte que quedaba excluido dogmáticamente en la óptica de esa ideología estética que se había convertido en doctrina oficial de un partido de Estado. Mis trabajos posteriores en este campo trataban de afirmar esas tesis fundamentales, y a la vez, con la antología *Estética y marxismo*, mostrar que, desde el punto de vista marxista, era posible una diversidad de concepciones estéticas y artísticas que en modo alguno podían limitarse a la que pasaba unilateralmente como marxista. Pero, al mismo tiempo, se trata de ampliar la concepción propia, extendiendo lo estético más allá del arte, hasta abarcar el ancho campo de la artesanía, la industria, la técnica y la vida cotidiana. Es lo que aparece ya claramente perfilado en mi último libro, *Invitación a la estética*, al ocuparme en él de la experiencia estética, cualquiera que sea su manifestación en el terreno artístico o en otro. A medida que he ido penetrando en el campo de la estética, cada vez he sido más cauteloso en calificar esta disciplina como marxista, y he preferido caracterizarla como una estética de inspiración marxista en cuanto se vale de principios básicos del marxismo, acerca del hombre, la sociedad, la historia y el método de conocimiento, a la vez que se abre a todo lo que, para enriquecer la explicación de la experiencia estética y del arte en particular, provenga de otras corrientes de pensamiento y de otras disciplinas. Y en cuanto a mi proyecto en este campo, me propongo continuar el examen de la problemática abordada ya, a un nivel más general, en sus manifestaciones concretas: el arte, la industria, la técnica, la vida cotidiana.

En 1966, en su tesis doctoral *Sobre la praxis*, que después se convertiría en su libro *Filosofía de la praxis*, llega usted a la conclusión de que "el marxismo es de los países socialistas, que consideraban el marxismo como "ciencia de las ciencias", pero también se contraponen, aunque en otro sentido, a otras concepciones, como las de Lukács, Korsch y Gramsci.

Ciertamente, la filosofía de la praxis se opone a la doctrina filosófica del *Dia-mat* soviético que dominaba en los países del "socialismo real" y el eje de esta contraposición estaba en el rechazo de su materialismo ontológico o nueva metafísica materialista que elevaba al primer plano el problema de las relaciones entre el espíritu y la materia, y no el de la transformación práctica, efectiva del mundo, como declaraba Marx en su "Tesis XI sobre Feuerbach". En este sentido y, de acuerdo con esa tesis, esa doctrina se convertía en una más de las filosofías que se limitan a interpretar el mundo. En oposición a ella, la filosofía de la praxis no sólo hace de ésta su objeto de reflexión, sino que a la vez —como teoría— aspira a insertarse en el proceso práctico de transformación. En este aspecto arranca del joven Marx, explora un terreno ya roturado por Lukács (en *Historia y conciencia de clase*), Korsch y Gramsci. Sin dejar de expresar sus diferencias con ellos, la línea que esbozan es la que se sigue en el libro. Por lo que toca, más especialmente, a Gramsci, su aportación es importantísima y merecía, lo reconozco, una mayor atención que la que se le presta en mi libro, tanto por lo que se refiere a mis diferencias con él como a sus coincidencias, mayores éstas que aquéllas. Esta inatención puede explicarse por la tardía recepción de su obra en América Latina; sin embargo, en mi *Filosofía de la praxis* se hace presente tanto en la primera como en la segunda edición. No obstante la brevedad e insuficiencia de las referencias a Gramsci, valoro en alto grado el significado teórico y práctico que para él tiene la praxis como categoría filosófica fundamental frente a la restauración del viejo materialismo que lleva a cabo Bujarin. Pero, la aportación gramsciana va mucho más allá de esto, al introducir conceptos nuevos y fundamentales en el terreno de la filosofía política que están ausentes en mi libro.

Por cierto, usted tradujo al castellano la obra de Karel Kosík, *Dialéctica de lo concreto*. ¿Cuál sería la influencia de esta obra en su propio pensamiento?

La obra de Kosík se inscribe en el movimiento de renovación del marxismo de los años sesentas, al que yo trato de incorporarme. Por su originalidad y alto nivel teórico, la aprecié en todo su valor desde que la conocí y por ello promoví su publicación en español y la traduje. No creo, sin embargo, que haya ejercido una influencia directa en

mi libro, aunque sí encontré en ella coincidencias fundamentales por el lugar que atribuye a la praxis, aunque también diferencias por la importancia que Kosík atribuía a una reinterpretación de Heidegger desde una perspectiva marxista. Pero sean cuales fueren mis convergencias y divergencias con su pensamiento, sigo considerándolo una de las piedras angulares de un marxismo crítico, abierto y creador en nuestro tiempo.

Una de sus tesis centrales es que el marxismo es, en esencia, crítica, proyecto de emancipación, conocimiento y vinculación con la práctica. Al considerar Marx a la praxis como categoría central, estaría operando, a su juicio, una revolución en la filosofía: esta disciplina ya no sólo haría de la praxis una reflexión externa, sino que ubicaría a la teoría en el proceso mismo de transformación. Me gustaría, en este sentido que ampliara usted más las características y las consecuencias de esta revolución que, parecería romper con la concepción clásica de la filosofía, al menos en dos sentidos: al no limitarse exclusivamente a lo filosófico (desplazándose también a lo económico, sociológico, histórico, político), y otro: al acercarse a lo que podríamos llamar con Dilthey "una concepción del mundo".

Antes de contestar a su pregunta, quisiera señalar que sus observaciones previas sintetizan muy bien el significado de la introducción por Marx de la categoría de praxis: no como un objeto más de reflexión —lo que no rebasaría el plano de la filosofía como interpretación del mundo—, sino como un aspecto indispensable del proceso de su transformación (unidad de teoría y práctica). En esto radica, justamente, la ruptura de la filosofía de la praxis con la concepción clásica de la filosofía. A partir del cambio de la función fundamental de la filosofía, al insertarse necesariamente —como teoría— en la praxis, se darían las restantes funciones de ellas, como nueva práctica de la filosofía, a saber: como crítica, gnoseología, conciencia de la praxis y autocrítica, indispensables para la transformación efectiva de la realidad. Así pues, la tesis de no limitarse a interpretar el mundo, no debe entenderse en el sentido de que la filosofía de por sí se hace mundo, de que la teoría por sí sola es práctica, pero tampoco en el sentido de que lo filosófico se rebasa al desplazarse a lo económico, sociológico, histórico y político, desvaneciéndose su identidad como intento de explicación o interpretación —que también lo es esencialmente, sin limitarse a ello— de las relaciones del hombre con el mundo y de los hombres entre sí. Y por esto, a diferencia de la filosofía especulativa, clásica, tiene que apoyarse en la economía, la sociología, la historia y la política, es decir, en el conocimiento respectivo, sin pretender convertirse en un supersaber, "ciencia de las ciencias" o "concepción del mundo", por encima de las ciencias, o en un sistema totalizante en el que todo encontraría su lugar, y al que las ciencias —como exige la filosofía especulativa— tendrían que rendirle pleitesía.

En la actualidad, debido al cambio de clima teórico político, y desde luego también a su propia potencia teórica, otras filosofías como las de Habermas y Apel han venido a ocupar la atención. Ellos mismos han considerado que hay un cambio global en la filosofía que transitaría del paradigma de la producción al paradigma de la comunicación. Marx entonces quedaría remitido al primero, ¿cuál es su opinión al respecto?, ¿son correctas las críticas de Habermas al marxismo?

De acuerdo con los dos paradigmas a que usted se refiere, Marx y el marxismo en general estaría dentro del paradigma de la producción, en tanto que otros filósofos actuales —como Habermas y Apel quedarían en el de la comunicación—. Las críticas desde este paradigma las lleva a cabo Habermas, como es sabido, desde su libro *Conocimiento e interés*, y culminan, sobre todo, en su *Discurso de la modernidad*. Veamos, aunque sea brevemente, la naturaleza y el alcance de estas críticas que apuntan directamente a Marx. Para fundarla, Habermas establece una dicotomía entre los dos niveles de que habla Marx: el de las fuerzas productivas y el de las relaciones de producción, o, traducido en términos habermasianos: entre la lógica de la acción instrumental y la lógica de la acción comunicativa, o también: entre la acción sobre el mundo de las cosas y la acción sobre los agentes de ella. Para Habermas, Marx sería ante todo el teórico del trabajo, de la producción, del culto a las fuerzas productivas, pero, entendido el trabajo como actividad instrumental y la producción —separada del sistema simbólico de normas— como producción por la producción. Ciertamente, Marx no puede ignorar —*El Capital* es la prueba de lo que descubre en este terreno— que el proceso de trabajo bajo el capitalismo se rige por un principio de valorización que significa la producción por la producción. Pero Marx, aunque las distingue, no separa tajantemente las fuerzas productivas de las relaciones de producción, ya que es justamente un sistema de normas, sujeto al principio de valorización, al que regula el imperio de la productividad. Y justamente es Marx quien, ante las consecuencias que tiene para los trabajadores y la sociedad, considera necesario sustituir el principio de la valorización (creación de valores de cambio) por el de la satisfacción de las necesidades humanas (creación de valores de uso). Con lo cual la producción pierde su carácter puramente instrumental (o producción por la producción) y se convierte en producción para el hombre. Marx que, en definitiva, es un crítico de la producción capitalista, y, por tanto, de su carácter instrumental, productivista, no puede ser reducido a un teórico de la actividad instrumental y, menos aún, a un adorador del productivismo. Marx es el crítico de la producción que, en unas relaciones sociales dadas —capitalistas—, se pone al servicio de sí misma, y no de las necesidades propiamente humanas. Con lo que se ve claramente, por otra parte, que en Marx no puede darse la dicotomía entre fuerzas

productivas y relaciones de producción que le atribuye Habermas. Por todas estas razones, no puede admitirse la tesis habermasiana de que el concepto de trabajo en Marx es el de *tecné*, o actividad instrumental, sino el de forma específica y fundamental de praxis con el significado antropológico que le da en los *Manuscritos* de 1844 y reafirma en su definición de *El Capital*. No se trata, pues, de una relación puramente instrumental, utilitaria, del hombre con la naturaleza, ya que supone necesariamente cierta relación entre los hombres (la que Habermas considera propia de la acción comunicativa, con sus esferas simbólicas, de intersubjetividad y lenguaje). Así, pues, con respecto a la crítica de Habermas a Marx por el productivismo que le atribuye, hay que subrayar que el productivismo está en la naturaleza misma de la producción capitalista, pero hay que subrayar que también se ha dado en las sociedades del “socialismo real”, ateniéndose a las exigencias del sistema en unas condiciones dadas, justificadas por cierta interpretación —objetivista y productivista— del pensamiento de Marx. Ahora bien, la naturaleza productivista que Marx critica en el capitalismo y que, con otras características y, por otras razones, se ha dado también en las sociedades pseudosocialistas mencionadas, en modo alguno puede atribuirse —como hace Habermas— al crítico más agudo de la producción por la producción: Marx.

De acuerdo con sus últimos textos, en especial Filosofía de la praxis, elaborado para la Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía, en el pensamiento de Marx habría tesis vigentes y tesis caducas. La vigencia radicaría en la crítica del capitalismo; de la ideología como conciencia falsa; del reformismo; en su búsqueda de un proyecto de emancipación del hombre y como conocimiento. Ahora bien, los intentos de realización práctica —los de la socialdemocracia clásica, el llamado “socialismo real” y la lucha armada latinoamericana de los setentas— han fracasado hasta ahora. ¿Qué faltó para que estos proyectos fueran exitosos? ¿Cuáles son las lecciones que debemos extraer?

No es fácil responder, y sobre todo con brevedad, a cuestiones tan pertinentes. Pero, antes de intentar hacerlo, permítame distinguir entre el socialismo como meta, ideal o utopía, y el movimiento histórico que representan las luchas sociales de la clase obrera y sus partidos, dirigidas hacia esa meta, sin alcanzarla hasta ahora, incluso después de haber conquistado —en algunos casos— el poder. Pero, el reconocimiento de que el socialismo no se ha realizado todavía, no debe hacernos olvidar lo que los trabajadores han alcanzado como resultado de sus luchas y enormes sacrificios, y no como graciosa donación de las clases dominantes. En definitiva, al movimiento obrero de orientación socialista se debe lo alcanzado, en el marco del capitalismo, en el mejoramiento de sus condiciones de vida. Dicho esto, pasemos a su pregunta crucial: ¿por

qué han fracasado los intentos de alcanzar o realizar el socialismo? Usted se refiere acertadamente a tres que se han dado históricamente: el de la socialdemocracia; el del llamado "socialismo real" y el de la lucha armada latinoamericana. Detengámonos, aunque sea esquemáticamente, en cada uno de ellos. Una condición necesaria, aunque no suficiente, para construir la nueva sociedad es la de superar la barrera capitalista de los medios de producción. La socialdemocracia, aunque ha ocupado el poder en varios países europeos y en distintos periodos, ha mantenido siempre esas relaciones, con el objetivo de integrar gradualmente el socialismo en el capitalismo. Semejante integración jamás se cumplió, aunque se lograron importantes conquistas sociales, fruto en gran parte —como ya señalamos— de las luchas de los trabajadores. El reformismo socialdemócrata o el de los partidos socialistas —cuando no han sido simples gestores de los intereses del capitalismo— ha hecho del socialismo una utopía, en el sentido negativo de un objetivo o meta imposible de realizar, al mantener el pilar del sistema: sus relaciones de propiedad. Y la conclusión que saca de esto la socialdemocracia actual, siguiendo los pasos de la clásica, es que lo importante es el movimiento, pues el fin no es nada. En suma, lo que cuenta es lo que puede alcanzarse dentro del sistema; la meta —el socialismo— queda deshechada. La socialdemocracia, pues, no ha realizado el socialismo, porque en definitiva, nunca se planteó verdaderamente realizarlo. La segunda experiencia histórica que conocemos, con respecto al proyecto socialista, es la de las sociedades del llamado "socialismo real". A diferencia de la anterior, en esta experiencia histórica, no sólo se ocupó el poder, sino que se abolieron las relaciones capitalistas de producción, pero no se logró en una fase posterior construir el socialismo. Más exactamente, el intento de realizar el proyecto socialista, terminó en un fracaso. ¿Qué faltó para el éxito, es decir, para construir una nueva sociedad, verdaderamente socialista? No puedo extenderme ahora en la respuesta. He procurado darla en mi ensayo "Después del derrumbe", y a él me remitiré muy brevemente, pues hasta ahora sigo suscribiéndolo. A mi modo de ver, las causas no hay que buscarlas simplemente en errores, traiciones o deformaciones de los dirigentes, sino en un conjunto de circunstancias y condiciones que hacían imposible, desde su origen, la construcción del socialismo. Las condiciones que para ello tenía presente Marx (madurez económica, política y cultural, internacionalización del acceso al poder, participación consciente de la sociedad en esa construcción) no se daban en la atrasada Rusia zarista, aunque sí se dio —por una conjunción de circunstancias históricas— la posibilidad —que los bolcheviques realizaron— de conquistar el poder y destruir las relaciones sociales capitalistas. La falta de las condiciones necesarias, agravada por la ofensiva del

capitalismo internacional —intervención militar y cerco económico—, determinaron que, desde el poder, se intentaran crear las condiciones que en la realidad no se daban. Y así se construyó la base económica, imponiendo a los obreros y campesinos sacrificios inauditos y sin que la sociedad se incorporara consciente y voluntariamente a esa construcción. El régimen, que no podía contar con el consenso generalizado de la sociedad para llevar a cabo sus proyectos, tuvo que recurrir al terror que cada vez se fue generalizando más, al convertirse en una necesidad para asegurar el dominio de una nueva clase: la burocracia del Estado y del partido. El resultado del intento originario de realizar el proyecto socialista, no fue el socialismo, sino una sociedad atípica —ni capitalista ni socialista— o típica en las condiciones que se daban, caracterizada por la propiedad estatal sobre los medios de producción, planificación absoluta de la economía, y omnipotencia del Estado y del partido único en todos los aspectos de la vida económica, política y cultural, con exclusión de toda democracia y libertad. En suma, un nuevo sistema de dominación y explotación. Así, pues, lo que se derrumbó o fracasó como "socialismo real", no fue propiamente el socialismo, sino un sistema que usurpó su nombre y acabó por ser su negación. Bien, amigo Vargas, lamento —parafraseando a Lunacharsky— no haber tenido tiempo para elaborar una respuesta más breve.

Pero, queda todavía lo relativo a la lucha armada en América Latina por el socialismo.

Es cierto; me referiré en términos generales a la lucha de los años setenta. Con respecto a ella, hay que registrar la falta no sólo de las condiciones necesarias —y que el más extremo voluntarismo no podía crearlas—, sino la falta también de las mediaciones indispensables entre el objetivo y su realización. No se trata, por tanto, de excluir por principio la lucha armada. Los pueblos han recurrido una y otra vez a ella —desde la Revolución francesa hasta las revoluciones mexicana y cubana— cuando estaba cerrada por completo la vía alternativa, pacífica. Pero la lucha armada se justifica cuando permite abrir esa vía y crear el espacio democrático en el que, dadas las condiciones necesarias, se pueda transitar al socialismo, con el apoyo de los más amplios sectores de la sociedad. Ciertamente, la lucha armada se da en América Latina contra feroces dictaduras militares y, con el enfrentamiento a ellas, debía abrir como objetivo inmediato un espacio democrático real. Ahora bien, la sustitución de ese objetivo por el del socialismo, falto además de las condiciones necesarias para su realización, limitaba el amplio consenso que la lucha por la democracia exigía. Por otra parte, al concentrarse la acción en un sector: la guerrilla, y la dirección en una vanguardia política —y,

de hecho, militar— que supuestamente encarnaba la conciencia y la voluntad de las masas, se provocaba el aislamiento respecto de ellas, y se recortaba el amplio consenso que requiere la lucha por el socialismo. Así, pues, el intento de alcanzar el socialismo en varios países latinoamericanos, sin las condiciones políticas y sociales necesarias y bajo la dirección “foquista” o vanguardista de una minoría, aislada de la sociedad, sólo podía conducir —como condujo efectivamente— a un doloroso fracaso. Así, pues, no podemos dejar de reconocer que los intentos prácticos de realizar el socialismo a los que se refería en su pregunta se han frustrado. Pero hay que reconocer también que las condiciones de vida que lo hicieron necesario y deseable no han desaparecido y que hoy subsisten, como condiciones de miseria y explotación para dos tercios de la humanidad. Condiciones que el capitalismo lejos de superar, agrava más cada día. Ahora bien, si la voluntad de superarlas ha fracasado en los intentos históricos que hemos tenido presente, de ello no cabe deducir —sin caer en un determinismo o fatalismo—, que las condiciones de su realización no se darán nunca. Ciertamente, los ideólogos más reaccionarios del capitalismo están interesados en difundir semejante profecía, y con ella diseminar el escepticismo, el desencanto y el cinismo para desmovilizar las conciencias en la lucha por un verdadero socialismo. La lección que podemos extraer de las experiencias pasadas para salir al paso de este “eclipse”, promovido o espontáneo, del proyecto socialista, es, en primer lugar, la de comprender cómo y cuándo no se debe intentar construir el socialismo. Diremos a este respecto que, en nuestros días, el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), mayoritariamente indígena, después de levantarse en armas en Chiapas, ha sacado hasta ahora las debidas lecciones del fracaso de los movimientos guerrilleros latinoamericanos a los que antes nos hemos referido. Y las ha sacado: 1) al poner en primer plano como objetivo —dadas las condiciones reales del país y del estado de Chiapas— la libertad, la justicia social y la democracia, junto a otras reivindicaciones no menos necesarias e inmediatas; 2) al privilegiar la lucha política sobre la militar, y 3) al desechar las estrategias vanguardista y “foquista”, y recabar el consenso y el apoyo de la sociedad civil, a la que no sólo pide su participación activa y solidaria, sino también que se pronuncie sobre el propio futuro del EZLN. Pero, junto a la necesidad de comprender cómo y cuándo no intentar construir el socialismo, está también la necesidad de reivindicarlo, en tiempos difíciles para él, como proyecto necesario, deseable y posible, en condiciones dadas, aunque no inevitable; reivindicar, por tanto, la justeza y dignidad de esta causa, y, finalmente, desplegar toda nuestra inteligencia e imaginación para encontrar las vías o mediaciones indispensables para convertir la utopía en realidad. Ciertamente, ello requerirá no sólo el abandono de todo lo que, en el proyecto socialista y en sus intentos de realización, ha sido

desmentido o invalidado por la realidad, sino también pensar e imaginar de nuevo el proyecto a la vez que los sujetos, los medios, las vías, las formas organizativas y las acciones necesarias para su realización.

Se ha criticado también al marxismo por tener deficiencias en cuatro aspectos: la falta de una consideración adecuada de la democracia; el sostener que la religión es el “opio del pueblo” cuando existen hoy intentos de que la religión no sea dicho opio, como la Teología de la Liberación; el sostener una concepción optimista y, por tanto, “moderna” del desarrollo histórico, cuando las crisis ecológicas que padecemos nos demuestran sus límites; el no considerar lo nacional y, finalmente, creer que la liberación femenina llegaría “después de la transformación económica social”. ¿Hasta qué punto son válidas estas críticas? y, si lo son, ¿cómo afectarían al marxismo en su concepción emancipatoria?

Las cuatro críticas que apunta son válidas, aunque habría que matizar en ellas lo que puede atribuirse no sólo a cierto marxismo, sino también a Marx. Es cierto que no ha habido la necesaria consideración de la democracia en el “marxismo-leninismo” que dominó en los países “socialistas” y en el movimiento comunista mundial, al convertir las críticas de Marx a las limitaciones de la democracia burguesa en negación teórica y práctica de toda forma de democracia. Ciertamente es también que la tesis marxiana de la religión como “opio del pueblo” resulta hoy unilateral si se toma en cuenta que hay movimientos religiosos —como hubo el de Münzer en el pasado— que, lejos de adormecer las conciencias, se integran en las luchas terrenas contra la explotación, la miseria y la opresión. Pero esto no anula la validez histórica y actual de la famosa y polémica tesis de Marx cuando se trata de ciertas Iglesias y en determinadas circunstancias. Pero, en verdad, la función emancipatoria, terrena, de la Teología de la Liberación, en América Latina, no permite generalizar la función opiómana que Marx atribuía a la religión. Por lo que se refiere a la concepción “optimista”, “moderna”, del desarrollo histórico, de raigambre ilustrada, en verdad hoy no puede compartirse la confianza de Marx en un desarrollo lineal, progresivo y teleológico de la historia, aunque hay que reconocer que él mismo puso freno a esa confianza con su dilema de “socialismo o barbarie”, o al rectificar, en los últimos años de su vida, su propia concepción, al oponerse a una filosofía universal y transhistórica de la historia. Y, finalmente, la liberación nacional y femenina no pueden ser alcanzadas, como Marx y el marxismo han sostenido, al resolverse las contradicciones de clase. Por su carácter específico, los conflictos nacionales y de género requieren que se abandone semejante reduccionismo de clase. Todas estas críticas y otras más que pudieran hacerse, no pueden dejar de afectar al proyecto originario —de Marx y de cierto marxismo— de emancipación. Y puede afectarles

incluso profundamente, al exigir que la realización de dicho proyecto se ponga sobre nuevas bases; no —por ejemplo— sobre la base del desarrollo ilimitado de las fuerzas productivas —o contexto de la abundancia de bienes— como condición necesaria de una sociedad superior que dis-tribuya los bienes conforme a las necesidades de cada individuo, ya que ese desarrollo entra en abierta contradicción —como hoy se advierte claramente— con el imperativo ecológico de no destruir la base natu-ral de nuestra existencia. El proyecto marxiano de emancipación tiene que tener presente una nueva relación entre el hombre y la naturaleza, en la que ésta sea respetada y deje de ser, por ello, objeto ilimitado de dominación y explotación. Y, sin embargo, estas u otras críticas, lejos de anular el proyecto, lo enriquecen, lo hacen más viable y deseable, al ponerlo en relación con los problemas que plantea la realidad misma a los intentos de realizarlo, intentos que —no obstante el eclipse que pue-da sufrir durante un tiempo imprevisible— no pueden dejar de darse mientras la realización de ese proyecto sea necesario y posible —aunque no inevitable— y se le considere valioso y deseable.

Nota

- * Entrevista del 24 de julio de 1995 para la *Revista Internacional de Filosofía Políti-ca*, editada por la Universidad Nacional de Educación a Distancia, de Madrid, y Universidad Autónoma Metropolitana, de México.

LA POLÉMICA DE LOS MANUSCRITOS ECONÓMICO- FILOSÓFICOS DE 1844¹

En 1932 aparecieron por primera vez en alemán, como parte del tomo III de la edición MEGA (Marx-Engels Gesamtausgabe) los hoy ya clásicos *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*. Su publicación ocasionó de inmediato, una fuerte polémica que ha durado hasta hoy y en la que han participado un importante conjunto de filósofos y científicos sociales procedentes de diversas orientaciones. La polémica sobre los *Manuscritos* se ha desarrollado con variable intensidad en los diferentes períodos por los que ha atravesado el marxismo: en un primer momento, fueron vistos bajo la óptica de los socialdemócratas Landshut y Mayer y menospreciados por la versión oficial del marxismo que surgía en la Unión Soviética. En la década de los cincuenta se contraponen las versiones procedentes del catolicismo y del existencialismo que consideran a la obra de Marx como fundadora de un nuevo humanismo, frente a otras versiones del marxismo que se desarrollaron, sobre todo, después del XX Congreso del PCUS. En las últimas décadas, la polémica sobre los *Manuscritos* se ha renovado y adquirido una mayor fuerza bajo la interpretación althusseriana que considera a los *Manuscritos* como una obra de juventud, ideológica y que es superada por el Marx maduro, científico y “anti-humanista teórico”. Sin embargo, otros autores se oponen vivamente a esta interpretación al considerar que en Marx existe una nueva concepción del humanismo y que el Marx maduro recupera temas propuestos en los *Manuscritos* de 1844.

¿Hacia dónde han apuntado estas polémicas? ¿Qué han pretendido resolver? ¿Cuál es la razón por la cual, filósofos de la talla de Marcuse, Sartre, Lukács, Hyppolite, Rossi, Merleau Ponty, Rubel, etc., le han dedicado algunos de sus mejores esfuerzos?

Por un lado, se ha tratado de aclarar un conjunto de problemas teóricos como los siguientes: ¿cuál es el lugar de los *Manuscritos* en la obra entera de Marx? ¿Qué significado tienen ciertas categorías como las de esencia, humana, enajenación, humanismo, superación de la enajenación, en dicha obra y cuál fue su destino en obras posteriores? ¿Existe una continuidad o ruptura en la evolución del pensamiento de Marx o

una continuidad o desarrollo sin fracturas? ¿En qué consiste la originalidad del pensamiento filosófico marxiano a partir de esta obra? Y por otro, se ha querido resolver un problema práctico: precisar el contenido revolucionario de la obra de Marx de cara a una nueva concepción de la sociedad y del hombre.

Teniendo como antecedentes estas preguntas y aquellas polémicas, aparece hoy, en nuestro país, una nueva obra de Adolfo Sánchez Vázquez, titulada *Filosofía y economía en el joven Marx*.*

Adolfo Sánchez Vázquez es un reconocido teórico marxista que ha venido reflexionando largamente sobre estos temas, como lo atestiguan libros como *Las ideas estéticas de Marx* (1965); *Filosofía de la praxis* (1967 y 1980) y *Ciencia y revolución. El marxismo de Althusser* (1978), entre otros. Este nuevo libro le permite a Sánchez Vázquez culminar algunas de sus tesis originales en torno al carácter y sentido de la filosofía marxista así como realizar, al propio tiempo, un análisis sistemático, riguroso e inquisitivo, sobre una de las obras más sorprendentes y ricas de Marx: los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*.

El libro *Filosofía y economía en el joven Marx* está dividido en nueve capítulos y una conclusión. El primer capítulo está destinado a ser una introducción a la historia, estructura y significado de la obra juvenil de Marx.

En los capítulos segundo al sexto, Sánchez Vázquez va siguiendo la reflexión interna del joven Marx tanto en sus valles como en sus zonas selváticas, para ir iluminando los parajes oscuros, tendiendo puentes entre un tema y otro y proporcionándonos claves para poder seguir las fuentes utilizadas por el autor. Se explica así la naturaleza de la crítica realizada por Marx a la realidad económica capitalista y a la economía burguesa; su concepción de la enajenación y la forma de su superación y, por último, la manera en que Marx hace su "ajuste de cuentas" con Feuerbach y con Hegel confrontándolos con un pensamiento aún en estado de gestación pero ya desde ese momento original. De esta forma, asistimos al difícil parto de un nuevo sistema de ideas, que más tarde constituirá, como apuntara Sartre, el "horizonte de nuestro tiempo".

A lo largo de las páginas que conforman estos capítulos, van apareciendo los temas clásicos de Marx: la depauperación del obrero, la ganancia del capital, la economía política como ciencia de las leyes del trabajo enajenado, el trabajo como acta constitutiva de la historia, la relación hombre-naturaleza, las múltiples dimensiones de la enajenación, la abolición de la propiedad privada como forma de superar la enajenación, las soluciones erróneas propuestas por el "comunismo tosco" o el de "naturaleza política", el planteamiento del comunismo como humanismo pleno y como verdadera emancipación de los hombres, la auténtica apropiación de la belleza. Pero también la crítica severa a los jóvenes

hegelianos, la exaltación de Feuerbach y el rescate de la dialéctica hegeliana una vez que hubiera sido decantada de su idealismo.

En los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, Marx descubre, por primera vez, a los veintiséis años, la veta central de su nueva concepción del hombre, de la sociedad y de la historia.

Pero la lectura de Sánchez Vázquez no es como ninguna interpretación inocente. Por una parte, nos revela en forma puntual la *weltanschauung* del joven Marx, pero se revela también a sí mismo en su lectura de los *Manuscritos*.

En su examen sobre los temas de esencia y enajenación se encuentran latentes argumentaciones procedentes de su *Filosofía de la praxis*. En su estudio sobre la concepción del hombre en Marx (tanto en el capítulo séptimo como en el noveno) está presente también su contundente crítica a las concepciones althusserianas publicadas anteriormente. En algunos pasajes sobre las apreciaciones que hace Marx en relación con la humanización de los sentidos se dejan escuchar ecos de *Las ideas estéticas de Marx*. Y en toda la obra se expresa, de múltiples formas, la concepción que Sánchez Vázquez sostiene acerca del carácter de la filosofía marxista como una filosofía de la praxis, es decir, una filosofía que no sólo reflexiona sobre las distintas modalidades de la práctica y del conocimiento del hombre sino que la integra en forma creativa y revolucionaria.

Así, podemos aventurar la frase de que si los *Manuscritos* no es seguro que sean la clave para entender al Marx maduro, si podríamos decir que es la fuente inspiradora de la obra filosófica de Sánchez Vázquez.

Cuando decimos que en *Filosofía y economía en el joven Marx* podemos reconocer algunas de las argumentaciones vertidas en otros textos del autor, no queremos decir con ello que se queden en el estado anterior y que esta nueva obra sea una suma de lo ya dicho. Creo, por el contrario que encontramos nuevos matices, formulaciones más precisas, concepciones nuevas y problemáticas que no pudieron abordarse en otros momentos.

Dos ejemplos bastarán para ilustrar lo anterior. En el capítulo séptimo, Sánchez Vázquez considera que en los *Manuscritos* coexisten dos concepciones de la esencia humana. Ya en un apéndice a *Filosofía de la praxis* (suprimido en la última edición) nos había mostrado cómo Marx sostenía una concepción de la esencia que sin dejar de ser especulativa, se distinguía de la forma clásica de concebirla. De acuerdo con esta concepción, el hombre enajenado en la existencia constituía la negación de una esencia que especulativamente uniría la esencia con la existencia, al final de la historia. Pero ahora se agrega una nueva tesis: la existencia de otra concepción de la esencia que sería histórico-social. De acuerdo con ésta, la esencia humana existiría desde el origen del hombre y su enajenación o desenajenación sólo se distinguiría por su modo de manifestarse

y no por su pérdida o recuperación. Sánchez Vázquez concluye que “en los *Manuscritos* ambas concepciones se mezclan sin que Marx rechace todavía abiertamente una de ellas” (p. 225). Habrá que releer detenidamente los *Manuscritos* para verificar esta hipótesis.

Un nuevo momento en donde se deja sentir la influencia de una obra anterior pero recuperada de una manera diferente es en el último capítulo titulado “La querrela de los Manuscritos (2)” y en donde aborda la tesis del “antihumanismo teórico” sostenido por Louis Althusser.

En este último capítulo, Sánchez Vázquez se opone tanto a la reducción e identificación que hace Althusser del Marx de los *Manuscritos* a la concepción feuerbachiana como a la tesis correlativa del “antihumanismo teórico” que según Althusser sostendría el Marx de la madurez. Las tesis althusserianas en torno a este último punto son: a) todo concepto de “hombre” es ideológico; b) los hombres sólo existen teóricamente como portadores de las relaciones sociales y c) para conocer a los hombres reales tengo que considerar el sistema de las relaciones sociales que los determinan y hacer abstracción de ellos como individuos concretos (p. 258).

Por el contrario, Sánchez Vázquez considera —con razón— que el concepto de hombre sí le presta a Marx un servicio teórico y debe ser considerado para una comprensión más profunda de la concepción marxista.

Ya desde los *Manuscritos* pero en forma más clara en la obra madura, Marx se opone a un concepto abstracto de hombre para pronunciarse por un concepto de hombre real inseparable de las relaciones sociales y de las formas de individualidad. El concepto de hombre “pone de manifiesto la articulación entre sociedad e individualidad, que a su vez es decisiva para comprender la articulación entre las relaciones sociales y los individuos concretos” (pp. 259-260).

De lo que se trata el de saber cuál es la aportación original de Marx en relación a otras concepciones abstractas del humanismo.

Hay que agregar, asimismo, que la polémica del humanismo no es gratuita, surge en los momentos de tensión; en el Renacimiento para combatir la ideología teológica del feudalismo, en la ilustración como crítica al mecanicismo y en nuestra época en contra del sometimiento del hombre a las cosas y a la irracionalidad del sistema capitalista. Althusser al negar el humanismo de Marx está eliminando el carácter crítico del marxismo.

En suma, para Sánchez Vázquez el concepto althusseriano de ideología es erróneo; el concepto de “hombre” como “soporte” presupone el concepto de individuo concreto y, finalmente, en el sistema de Marx está presente en múltiples sentidos, el concepto de individuo concreto.

Los dos últimos capítulos y la conclusión están destinados a examinar la forma en que se ha presentado la polémica en torno a los *Manuscritos*

y sus consecuencias. En última instancia existirían dos posiciones: las de un humanismo abstracto que vería en los *Manuscritos* al “verdadero Marx” y la de un antihumanismo teórico que haría al Marx de los *Manuscritos*, un Marx pre-científico, pre-marxista y humanista. Sánchez Vázquez se opone a estos dos extremos y sus variantes para destacar la tesis de que a pesar de reconocer que el Marx de la madurez rompe con una serie de ideas sostenidas por él en 1844, como las del rechazo de la teoría del valor la idea de la absoluta depauperación del obrero y su concepción antropológica del hombre y de la enajenación; esto no quiere decir que muchos de sus temas no se recuperen posteriormente como sucede con los de enajenación, la nueva concepción del humanismo y su visión crítica de la economía. Sánchez Vázquez concluye que: “Los *Manuscritos* de 1844 se insertan en un proceso continuo y discontinuo a la vez de formación del pensamiento de Marx, proceso teórico determinado —tanto en su continuidad como en sus rupturas— por el movimiento mismo de la vida real, de la práctica política” (p. 287).

En suma, Sánchez Vázquez ha dado a la publicación una obra que es, por un lado, un profundo y riguroso análisis del texto de Marx y por otro, una recuperación, desde su propia concepción de toda la polémica anterior. En un país como México en donde nos encontramos abrumados de producciones teóricas foráneas en contraste con la escasa expresión propia, no dudamos en señalar que este libro constituye una espléndida aportación al desarrollo de la teoría marxista en este y otros idiomas.

Notas

¹ El día 8 de septiembre se presentó, en la librería “El Agora” de la ciudad de México, el libro de Adolfo Sánchez Vázquez *Filosofía y economía en el joven Marx*. En el acto intervinieron Leopoldo Zea (moderador), Ramón Xirau, Cesáreo Morales y Gabriel Vargas Lozano.

* Adolfo Sánchez Vázquez, *Filosofía y economía en el joven Marx*. Grijalbo, Barcelona-Buenos Aires-México, DF, 1982.

ÉTICA Y POLÍTICA, DE ADOLFO SÁNCHEZ VÁZQUEZ

Es para mí un honor haber sido invitado por mi maestro, el doctor Adolfo Sánchez Vázquez, quien por razones de salud no puede estar con nosotros, para exponer algunas reflexiones en torno a este nuevo libro de su autoría.

El libro que hoy nos convoca representa la culminación de una temática sobre la cual el filósofo hispano-mexicano ha reflexionado desde 1969, en que diera a conocer su libro *Ética* que ha orientado a tantas generaciones y que continuó con otros trabajos incluidos en *El valor del socialismo* (2003) y en *A tiempo y destiempo* (2003), entre otros. Con ello quiero decir que la reflexión de Sánchez Vázquez sobre la ética, en especial en sus relaciones con el marxismo, ha sido fruto de una larga maduración.

Pero además, en este trabajo el autor ha querido contribuir a dilucidar asuntos que habían sido dejados de lado por el marxismo después de los aportes del austromarxismo, que querían complementar la teoría científica de Marx con la ética kantiana y que han sido abordados por filósofos como Gyorgy Lukács, Roger Garaudy, Gyorgy Marcus y, desde otras perspectivas, por José Luis Aranguren y Jean Paul Sartre. En este libro, Sánchez Vázquez aborda específicamente el importante tema de las relaciones entre ética y política.

El libro que presentamos consta de dos partes: una que está conformada por las conferencias impartidas en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México, y otra que recoge diversos textos elaborados en ocasión de la inauguración de coloquios y congresos, la recepción de los doctorados honoris causa otorgados por la Universidad de La Habana y la Universidad de Guadalajara, así como ponencias diversas relacionadas íntimamente con la primera parte.

Aunque me referiré principalmente a la primera parte, quiero destacar la calidad, el interés y el compromiso de los otros textos en donde se ocupa, por ejemplo, de la función actual de la filosofía, el tema de la tolerancia, la crítica a la concepción de la "guerra preventiva" con la que George W. Bush quiso justificar inútilmente el crimen de lesa humanidad cometido en contra de los pueblos afgano e iraquí, el espléndido trabajo sobre María Zambrano en donde caracteriza con finura la posición política de la filósofa española en torno a la guerra civil o el aspecto

moral y político que implicaba la intentona de desafuero de Andrés Manuel López Obrador como jefe de gobierno del DF en 2004 y que tenía como objetivo eliminarlo de la contienda electoral.

Para empezar, quisiera señalar que en Sánchez Vázquez es central su claro compromiso con el marxismo. Como se sabe, antes del derrumbe que en rigor aquel régimen no podía ser caracterizado como socialista. Esta afirmación ocasionó un gran malestar entre la izquierda debido al peso de la ideología sobre las mentalidades en referencia al conflicto entre el bloque capitalista occidental y el "socialista" soviético. Pero Sánchez Vázquez no criticó a aquellos regímenes en forma unilateral, como lo hicieron muchos críticos, sino condenado también a la sociedad capitalista. Esta afirmación coincidía, además, con su crítica, cada vez más radical y decidida, al estalinismo desde la filosofía y desde la estética. Cuando ocurrió el sorpresivo y trascendental derrumbe de aquellos regímenes entre 1989 y 1991, los acontecimientos dieron la razón a Sánchez Vázquez y otros críticos del marxismo doctrinario; sin embargo, en nuestro país sobrevino un largo periodo de resfrío neoliberal en el que los ideólogos de derecha encontraron una magnífica oportunidad de barrer con el marxismo crítico. Fue así como el coloquio organizado por Octavio Paz, *El siglo xx, la hazaña de la libertad* destacó la valiente postura de Sánchez Vázquez cuando fueron silenciadas las voces de Arnaldo Córdova e Irving Howe, quienes no sostenían la versión oficial de Paz y de la mayoría de sus invitados procedentes del llamado "socialismo real", según la cual aquellas sociedades habían sido efectivamente socialistas y eso era lo que había derrumbado, por lo cual, en conciencia, sólo nos quedaba esperar un capitalismo con "rostro humano" y la democracia "sin adjetivos".

En contra de las corrientes dominantes en aquel entonces y todavía hoy, Sánchez Vázquez nos ha dado razones para mantener los principios. Y fue justamente en la Universidad de La Habana (16 de septiembre de 2004) en donde expresó respuesta titulada "¿Por qué ser marxista hoy?". Allí, ante los académicos cubanos, afirma que "hay que abandonar, al ser desmentidas por el movimiento de la realidad, la tesis clásica del sujeto de la historia" (p. 114). Ya no cabe insistir en la exclusividad de la clase obrera sino en un sujeto plural que, por supuesto, incluye a esta clase social. También recusa la concepción del desarrollo ilimitado de las fuerzas productivas ya que éste mina la base natural de la vida social. En suma, nos dice, "el marxismo como teoría sigue en pie, pero a condición de que, de acuerdo al movimiento de lo real, mantenga sus tesis básicas —aunque no todas— revise o ajuste otras y abandone las necesarias para no quedar a la zaga de la realidad" (p. 114). A mi juicio, no otra cosa habría sostenido Marx cuyo lema de *omnibus dubitandum* implica que la

realidad misma va fijado los alcances y los límites de la teoría. Pero ello no quiere decir que la teoría de Marx sobre el modo de producción capitalista, con todos los enriquecimientos necesarios, haya encontrado su negación. Por el contrario su análisis crítico de la explotación capitalista y sus efectos enajenantes sigue vigente así como su propuesta de una nueva sociedad, pero ésta requiere (y esto ya lo afirmo por mi cuenta) un nuevo pensamiento que prefigure las instituciones del futuro, la incorporación de la perspectiva ambientalista, la equidad de géneros, una nueva concepción de la democracia radical frente a la perversión de la democracia neoliberal, etcétera, es decir, un nuevo socialismo.

Ahora bien, ¿cuál es la tesis central de Sánchez Vázquez en torno a la relación entre ética y política?

En nuestro medio se han expuesto dos posiciones opuestas desde la izquierda: una, que llamaré pragmática y que se presenta a sí misma como ética, concibe la política como una actividad que busca acceder al poder o que trata de sostenerlo mediante procedimientos que nada tendrían que ver en realidad con la ética o la moral. El político, a pesar de sus prédicas ideológicas en discursos en los que tiene que hablar del "bien común", actúa de acuerdo con la lógica de la negación y dejando de lado los aspectos éticos. Ésta es la política que está operando en los últimos tiempos en nuestro país. Como alternativa a la moral y para que la política no se convierta en forma abierta en la lucha de todos contra todos, ya desde Hobbes el derecho norma la conducta de los actores políticos.

La otra postura es la de una ética del bien común —el cual generalmente no se define con precisión—al que se llegaría por medio de ciertos consensos, siempre que fuera posible. Esta ética subordina a la política y conformaría lo que Weber llama "ética de los principios" en oposición a la "ética de la responsabilidad". Sin embargo, aunque muchos podrían estar de acuerdo con la justicia distributiva, la igualdad, la libertad y la realización del ser humano; esta ética se topa con el problema de que la realización de estos altos ideales puede chocar con la moral: ¿para conseguir esos fines debo matar a seres humanos?, ¿debo destruir los bienes de una nación?, ¿debo privar de su libertad a unos individuos para liberar a mis compañeros?, ¿debo ejercer la violencia? Aquí los problemas se vuelven mucho más complejos y hay varias respuestas.

¿Cuál sería la respuesta de Sánchez Vázquez a este dilema?

Para nuestro autor, en Marx podemos encontrar un conjunto de reflexiones importantes sobre la moral, que valdrá la pena presentar en forma sistematizada y en la que la moral se plantea como objeto de conocimiento y como crítica a la inmoralidad del capitalismo.

En este último sentido, además, se distinguen tres niveles que se refieren a la crítica al capitalismo, al proyecto de una sociedad socialista y a la práctica política revolucionaria.

Sin embargo, Sánchez Vázquez se pregunta: ¿hay o no hay lugar para la moral en el marxismo?

En el campo del marxismo no hay acuerdo ya que, para algunos la obra de Marx, y en especial *El Capital*, es un trabajo científico que no involucra a la moral, mientras que para otros se trata de una actitud moral.

Sánchez Vázquez afirma que el marxismo, en tanto 1) crítica de lo existente, implica valores éticos, 2) como proyecto ideal o utopía, constituye una propuesta de emancipación social cuya necesidad deriva de las contradicciones irresolubles del sistema como algo, deseable y posible, y 3) como pretensión o voluntad de conocer implica un vínculo con la praxis porque no es posible transformar la sociedad sin un conocimiento científico de la misma.

En suma, este es un libro esclarecedor sobre un problema apasionante que toca el centro de la actividad humana para demostrar que si se trata de acabar con la desigualdad y la explotación entonces la moral es componente esencial de este proyecto.

SEMBLANZA DE ADOLFO SÁNCHEZ VÁZQUEZ

El viernes 8 de julio pasado, a los 95 años de edad, murió en la ciudad de México el filósofo hispano-mexicano, Adolfo Sánchez Vázquez. Nació en Algeciras, Cádiz, en 1915 y tuvo una vida extraordinariamente fructífera en el ámbito político y teórico. A través de las entrevistas que concedió y sus textos autobiográficos, que se complementarán cuando se publiquen sus Memorias, que dictó, en los últimos años, a su hija Aurora, se han ido develando las decisiones que tuvo que tomar en su vida. La primera de ellas fue su adhesión a las fuerzas antifascistas que luchaban en contra del franquismo. En efecto, en su juventud se adhirió a las Juventudes Socialistas Unificadas, en donde dirigió, siendo muy joven, el periódico *Ahora*. Más tarde, tuvo a su cargo el periódico *Pasaremos!*, órgano de la Onceava División del Ejército Republicano. Hemos sabido que en sus memorias describirá la batalla del Ebro y la forma en que pasó a Francia, enviado por el Partido Comunista Español para organizar la resistencia cuando ya todo estaba prácticamente perdido. Hasta Francia llegó la noticia de la hospitalidad que ofrecía el gobierno mexicano a través del presidente Lázaro Cárdenas y junto con miles de refugiados, Sánchez Vázquez, en compañía de sus amigos, Juan Rejano y Pedro Garfias, se hicieron a la mar en el buque *Sinaia*, arribando al país por el Puerto de Veracruz. Sánchez Vázquez tenía entonces 24 años.

Aquí en México tuvo varios trabajos: profesor de español en la Embajada de la URSS; guionista de cine; encargado de la guardería de los "Niños de Morelia", que habían sido enviados por sus padres españoles para salvarlos de la Guerra. Aquí se casó con la Sra. Aurora Rebolledo y tuvo tres hijos (Adolfo, Enrique y Aurora). Reinició sus estudios en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, graduándose, por un lado, de maestro en letras españolas y, por otro, de maestro y doctor en filosofía. Durante un periodo participó activamente en los trabajos organizativos del Partido Comunista Español en el exilio, hasta que se terminó la relación entre la sección mexicana y la española. No obstante, Sánchez Vázquez mantuvo la esperanza, durante mucho tiempo, que las fuerzas de la resistencia triunfarán. Esta esperanza y el exilio mismo terminaron cuando se restableció la democracia (en maridaje con la monarquía) en su país natal. Las reflexiones sobre lo que significó para él ese proceso, se encuentran

en varios libros, pero en especial en el texto denominado "Cuando el exilio permanece y dura", que forma parte del libro titulado *Exilio!*, Tinta libre, México, 1977, que está integrado por textos de exiliados de diversos países en nuestro país, y que prologó Gabriel García Márquez.

Como dice también en sus escritos biográficos, fueron dos los grandes acontecimientos históricos que le hicieron reflexionar sobre la teoría y la práctica del marxismo. El primero fue el "Informe secreto de Nikita Jrushov", ante el Comité Central del Partido Comunista de la URSS y en cubana. Inició entonces una reflexión crítica y autocrítica sobre la teoría y praxis del marxismo. El primer paso que dio fue demostrar, a través de su primera gran obra: *Las ideas estéticas de Marx* (1965), y su antología en dos volúmenes de *Estética y marxismo* (1970), que la concepción del "realismo socialista" impuesta por el estalinismo, no tenía fundamento en los clásicos. Marx había expuesto, a pesar de que no había tenido como objetivo principal el campo de la estética, una serie de concepciones muy ricas y que dieron lugar a un amplio espectro de posturas que iban desde Della Volpe hasta Brecht y desde Lukács hasta Voloshinov. La concepción estética del realismo socialista, impuesta por el gobierno soviético a todos los escritores y artistas, fue combatida por Sánchez Vázquez, al demostrar que en la estética marxista se habían desarrollado en forma extraordinariamente creativa las concepciones del arte como conocimiento; como lenguaje; como juego; como revolución en la forma y el contenido. Aquí se inicia una larga serie de libros que dio a conocer nuestro autor hasta culminar en su *Invitación a la estética* (2004), aunque todavía publicó *La estética como recepción y como participación*.

Pero en 1967, el filósofo dio un nuevo paso en su esfuerzo crítico, oponiéndose, en primer lugar, al llamado "materialismo dialéctico" que fue impuesto como filosofía oficial por Stalin en 1838 y que se mantuvo como corriente oficial después de su muerte. Sánchez Vázquez se opuso a la tesis del materialismo dialéctico como "ciencia de las ciencias" y fundamentó la tesis de que Marx había dado origen a una filosofía de la praxis; pero nuestro autor va más allá reflexionando sobre el concepto de praxis desde los griegos hasta Marx y luego planteando diversas formas de la praxis como creadora (que se manifiesta en el arte y en la revolución) y reiterativa. De igual manera, el autor aborda temas como los de razón e historia; la naturaleza de la violencia y la relación entre teoría y praxis en pensadores revolucionarios como Lenin. Sánchez Vázquez considera que Marx produjo una revolución en la filosofía más allá de Kant y Hegel, al practicar una revolución copernicana que implicó partir de la praxis para revolucionar la sociedad. Marx concibió al hombre como un ser onto-creador cuya realización plena está impedida, obstaculizada y desnaturalizada por la sociedad capitalista. Se requiere cambiar

al mundo para crear una sociedad más justa y más libre. Una mayor profundización sobre esta tesis de Marx se encuentra en su libro *Economía y filosofía en el joven Marx* (1982) y una fundamentación polémica en su libro *Ciencia y Revolución. El marxismo de Althusser* (1978). En todos ellos demostró una voluntad de rigor, de profundización y de creatividad.

Pero en donde Sánchez Vázquez demuestra una enorme capacidad de crítica y autocrítica, es cuando dirige sus baterías al análisis del llamado "socialismo real". Hoy mucha gente de izquierda (no toda) acepta que la sociedad construida en la URSS no era realmente socialista, empero, hacer esta afirmación en la década de los ochenta equivalía a una auténtica traición. Cuando escuchamos a Sánchez Vázquez negar, en una conferencia y después en un ensayo dedicado al "Reexamen del socialismo", que las sociedades llamadas socialistas no lo eran en realidad, de acuerdo a sus análisis tanto de las obras de los clásicos (véase *El Valor del socialismo*, 2003) como de las condiciones concretas en que se había gestado esa experiencia, a muchos nos invadió la incertidumbre. Era como decirle al creyente que Dios no existía o que lo que había creído toda la vida era falso, empero, esto nos preparó en parte para lo que sobre vino en 1989: "El derrumbe del Muro de Berlín", que paralizó a la izquierda mundial, y el derrumbe del llamado socialismo real en Europa del Este y la URSS. Lo que había hecho ASV era un ejercicio de honestidad intelectual. Frente a las posturas de Trotsky, Schaff, Bettelheim, Bahro, Suslov y otros, sostuvo que el llamado "socialismo real" no era ni capitalista ni socialista, sino una formación específica de transición al socialismo que estaba bloqueada por la tecnoburocracia que se había apoderado del Estado y suprimido la democracia. Pero la diferencia esencial entre la crítica de Sánchez Vázquez y de otros intelectuales honestos del mundo con respecto de la crítica liberal y oportunista era que se hacía desde el marxismo y desde un auténtico socialismo, ya que no dejaba en la oscuridad una impugnación radical al capitalismo y sus estructuras de injusticia y alienación.

Pero desde los años sesenta, ASV había advertido que en el marxismo faltaba una teoría de la moral y una nueva concepción de la utopía. Uno de sus últimos libros, que sucedió a la publicación del manual de *Ética* (1969) y de diversos ensayos sobre la temática, fue el denominado *Ética y política* (2007) en donde analizó las diversas posturas existentes: una ética sin política como la que se manifiesta en los movimientos que abogan por la no violencia; una política sin ética cuyos ejemplos abundan en el presente mexicano hundido en el pragmatismo, y una interrelación compleja entre la estrategia para tomar el poder y la concepción ética que debe, forzosamente acompañarla para no caer en formas salvajes de maquiavelismo y que estarían muy lejanas del socialismo. Y qué decir sobre el tema de la utopía que desarrolló en aquella ponencia

que expuso en uno de los cursos de Verano de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM, junto a Kolakowsky, Morin, Marcuse, Covertiera en un libro titulado al revés del clásico engelsiano *Del socialismo científico al socialismo utópico*, 1975).

Sánchez Vázquez fue uno de los pilares de nuestra revista *Dialéctica* y de los procesos de modernización progresista de la Universidad Autónoma de Puebla (hoy BUAP). Estuvo siempre a nuestro lado, apoyándonos con sus textos, con la participación en los seminarios, coloquios y congresos que realizamos durante los 35 años que llevamos de vida. Participó también en las presentaciones de los números que iban editándose y fue siempre nuestro consejero y amigo. La BUAP le otorgó su primer doctorado honoris causa en reconocimiento a su aportación.

Pero los años pasan inexorablemente y Sánchez Vázquez fue enfrentado a una contradicción inevitable: a los noventa años; a los noventa y tres; noventa y cuatro; noventa y cinco, conserva una lucidez mental impresionante mientras ve cómo sus facultades físicas van disminuyendo. A pesar de todo, organiza lo que creo es uno de sus últimos libros: *IncurSIONES literarias* (UNAM, México, 2009) en donde incluye textos sobre Unamuno, Neruda, Marinello, Cervantes, Sor Juana Inés de la Cruz, Octavio Paz, Machado, Valle Inclán y otros. Con ello demostró su fuerza de luchador hasta el último momento.

Su vida se apagó el 8 de julio pasado. Muchos discípulos y colegas asistieron a su entierro y lamentaron (lamentamos) consternados, su fallecimiento.

¿Qué podría definir al filósofo Sánchez Vázquez?

Primero su generosidad con sus discípulos y colegas que recibieron una reflexión inteligente sobre sus obras. Su bondad con sus amigos. Su capacidad para cambiar. El trauma del exilio lo había vuelto, en los primeros años, extraordinariamente serio y, aunque nunca dejó de percibirse un fondo de pesadumbre, el colorido del movimiento del 68 y su voluntad de luchar le devolvió el ánimo y le hizo cada vez más flexible y tolerante. Tuvo la voluntad de explorar nuevos rumbos en la filosofía, en la concepción de la utopía y en la filosofía moral y política. Tuvo la voluntad y entereza de persistir en el marxismo a pesar del derrumbe del llamado "socialismo real" y en medio de la defección y el desgarramiento del vestiduras por los exmarxistas de toda laya que pasaron de un fanatismo a otro, sin embargo, no se detuvo en la nostalgia y avanzó hacia nuevas posiciones al considerar que un auténtico socialismo seguirá siendo valioso y deseable si es democrático, ecológico y ético.

HOMENAJE A ADOLFO SÁNCHEZ VÁZQUEZ

La muerte empequeñece o engrandece a los seres humanos. Durante la vida las personas pueden recibir muchos reconocimientos, algunos, producto de un reconocimiento auténtico de su aportación y otros, inducidos por razones ajenas. Hegel tuvo reconocimiento durante su vida y, sin embargo, a su muerte fue combatido hasta convertirlo, como escribió Marx en el post-facio a la segunda edición alemana de *El Capital*, en "un perro muerto". A Hegel lo enterraron en una sencilla tumba de Dorotheenstadt. Otro ejemplo contrastante es el de Giovanni Gentile y Benedetto Croce durante el fascismo. Gentile recibió todos los honores y sus obras se exhibían en los escaparates de las librerías, en cambio Croce sufrió la exclusión fascista, aunque la posteridad lo premió. ¿Quién se acuerda hoy de Gentile? Sartre fue combatido durante su vida, aunque también admirado por su obra literaria, su pensamiento filosófico y su actitud comprometida con la humanidad. A su muerte, una multitud de 20 000 personas lo acompañó hasta su descanso final en Montparnasse. En fin, algunos son menospreciados en vida y otros justipreciados.

Sánchez Vázquez llegó a México exiliado y pobre, con una enorme pena a costas como lo fueron la derrota de la guerra civil y el exilio. Esa pena se fue prolongando mientras más pasaba el tiempo y veía que los esfuerzos de la oposición en contra del franquismo eran inútiles. Sobre su posición existencial dejó el magistral texto denominado "Cuando el exilio permanece y dura" y que se publicó otros textos similares en un libro titulado ¡*Exilio!* El exilio —decía Sánchez Vázquez— es "un desgarrón", una herida que no cierra; una puerta que parece abrirse y nunca se abre.

Llegó a México con la idea de volver pronto para combatir al fascismo que se había apoderado de su patria y tuvo que luchar en la nuestra para lograrse un lugar propio. Fue por ello que trabajó como guionista, traductor, profesor, cuidador de los niños de Morelia y con un gran esfuerzo logró ingresar a la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM para estudiar literatura española y luego filosofía. La Facultad fue una casa donde escribió sus obras, impartió clases, participó con sus alumnos en el movimiento estudiantil de 1968; luchó por la sindicalización del magisterio y fue la madre nutricia que no abandonó y recogerá parte de

sus cenizas. Sus restos podían haber sido trasladados a España, a la que tampoco renunció como patria de origen, pero prefirió que sus restos se quedaran en su patria de destino. Es por ello que considero que su obra americana y mundial.

Se ha hablado ya en otros homenajes de su evolución. Tuve el privilegio de ser uno de sus discípulos y de presentar muchas de sus obras. Pero esta oportunidad algo que, para mí, constituye un ejemplo: por su edad, treinta, cuarenta y cincuenta, años de angustia y desesperación por la segunda guerra mundial, pero también de respiro cuando triunfaron los aliados frente al nazismo, Stalin quedó convertido en "el héroe" (artículo "Un héroe kafkiano: José K") de la lucha antifascista y el depositario equívoco de la esperanza; sin embargo, a partir del "Informe secreto" de Krushov en el xx Congreso del PCUS, el maestro Sánchez Vázquez inicia un largo proceso de crítica al estalinismo.

Esta crítica tiene su primera manifestación en 1965 con *Las ideas estéticas de Marx* y luego con la antología de *Estética y marxismo*, donde Sánchez Vázquez demuestra que la estética del realismo socialista no era la concepción de Marx y menos la de una estética creativa. Pero en 1967 da un paso más: recusa al materialismo dialéctico de factura soviética y apuntala la tesis que conformó su propia concepción original extraída de Marx: *la filosofía de la praxis*. Dos años centrales, 1965 y 1967, le permitieron ingresar a una etapa madura de su pensamiento. Pero todavía quedará un gran obstáculo: un enorme y complejo problema que tiene que ser despejado en varios aspectos y sobre el cual dará un paso muy aventurado: la tesis de que él ha llamado "socialismo realmente existente" (es decir, como consideraba Suslov, "el único que pudimos construir de acuerdo a las condiciones históricas") no era realmente una sociedad socialista en el sentido marxiano del término. Expuso esta tesis, producto de un esfuerzo crítico profundo, sin renunciar al marxismo ni al socialismo y, por el contrario, afirmando el valor del pensamiento de Marx y de muchos marxistas críticos. En otras palabras: mientras muchos aprovecharon el derrumbe para renunciar al ideal de un socialismo democrático, Sánchez Vázquez se deslindó tanto del capitalismo (en sus diversas versiones) como de la socialdemocracia actual.

Como se sabe, desde los años ochenta, el sistema adoptó la estrategia neoliberal que es la expresión más profunda de la deshumanización y que exigió ponerse a su servicio. Sánchez Vázquez realizó una triple operación: mantuvo la crítica al capitalismo, no aceptó la vía socialdemócrata o reformista y criticó profundamente aquellos países que se ostentaban como socialistas, incluyendo un valiente texto sobre Cuba.

pronunciado en Cuba y en el que expone que ese país había adoptado el modelo soviético pero que, al mismo tiempo, había tenido una serie de expresiones originales y propiamente latinoamericanas. A raíz de su muerte, los filósofos cubanos hicieron llegar, a través mío, una carta a la comunidad filosófica de México, en la que decían, entre otras cosas: "Sánchez Vázquez supo ver más lejos que nosotros".¹

En efecto, romper con la ideología, romper con el *dictum* de que aquellos países eran realmente socialistas no era fácil; se requería un gran esfuerzo crítico y autocrítico. Éste es, desde mi punto de vista y más allá de otras cualidades, un ejemplo de honestidad intelectual del maestro Sánchez Vázquez: vencer la ideología dominante en la izquierda y decir lo que consideraba a partir de una reflexión crítica.

Pero se puede mencionar otros ejemplos. Uno de ellos podría ser llamado "la persistencia teórica". En nuestros países, que vivieron trescientos años de colonia, persiste un síndrome neocolonial que implica la dependencia teórica de las corrientes dominantes en Europa. A mi juicio, nadie que haya profundizado en forma creativa en una corriente filosófica, podría cambiar de concepción, de la noche a la mañana y sin un profundo razonamiento crítico y autocrítico. Lo que ocurrió tras el derrumbe del llamado "socialismo real" fue una adecuación vergonzosa al neoliberalismo, sin embargo, diversos filósofos, científicos sociales o intelectuales se negaron a aceptar la identidad entre el pensamiento original de Marx y el marxismo soviético o entre el marxismo crítico y creativo y una versión dogmática y empobrecedora. Sólo la ignorancia o la mala fe pudieron sostener tamaña identificación. Sánchez Vázquez no abandonó al marxismo pero tampoco la crítica a este paradigma reconociendo sus alcances, sus límites y sus problemas. Así, en el acto que organizaron varias asociaciones y partidos a partir de la iniciativa de la revista *Dialéctica* con motivo del centenario de la muerte de Marx, Sánchez Vázquez habló de un Marx crítico del capitalismo pero también de un Marx que encontró límites históricos y teóricos para muchos de sus planteamientos, como lo fue el caso de la prioridad de la clase obrera industrial como palanca del cambio y la ampliación de las luchas sociales en relación con los derechos de la mujer, de los indígenas, de las razas oprimidas, etcétera. Para Sánchez Vázquez, el marxismo era crítica de lo existente, conocimiento de lo real, propuesta de una sociedad alternativa, autocrítica y también una utopía perfilada en sentido positivo, como lo planteó en su libro titulado *Del socialismo científico al socialismo utópico*, que tuvo su origen en un importante coloquio que se llevó a cabo en un curso de verano organizado por la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM, en 1970, en el que participaron, entre otros, Edgar Morin, Lucio Colletti, Leszek Kolakowski, Herbert Marcuse y otros.²

Pero el ejemplo filosófico y político de Sánchez Vázquez no se queda allí. Abordó temas y problemas que en el marxismo no habían sido estudiados suficientemente, como la ética. En sus conferencias sobre ética y política en la Facultad de Filosofía y Letras que después fueron publicadas en uno de sus libros, desarrolla una concepción cuyos antecedentes se hallan en otros textos.

Otro ejemplo es su generosidad al hacer comentarios de reconocimiento a las obras de sus maestros, colegas y discípulos, entre los que figuraron, Joaquín Xirau, Eli de Gortari, Manuel Sacristán, Leopoldo Zea, Eduardo Nicol, Carlos Pereyra, Alejandro Rossi, Luis Villoro (con quien mantuvo una larga y fructífera polémica) y otros. En ellos busca siempre, con honestidad, sus aportes y señala sus críticas.

Pero también habrá que mencionar toda una veta literaria que mantuvo desde siempre y que implica la crítica de autores como Valle Inclán, Unamuno y García Lorca, José Revueltas y Jaime Labastida. En su último libro, *Incursiones literarias*, que alcanza un volumen de 510 páginas, rinde homenaje a sus amigos Emilio Prados, Juan Rejano, Juan Marinello e incluye textos sobre jóvenes creadores. Su texto sobre Juan Rejano, amigo entrañable que muere antes de poder regresar a España, es cálido y a ratos jocoso, como cuando narra que recién llegados a Veracruz y paseando por el muelle, un veracruzano con su mujer e hijos le dijo a Rejano:

- ¿Qué?, ¿no me haría usted el favor de venir a comer con nosotros a su casa? Y Rejano, sorprendido y confuso, respondió:
– ¿A la mía? ¡Si yo soy un triste refugiado, sin patria, sin hogar y sin una moneda!³

Sánchez Vázquez agrega que: “Los pocos días que estuvimos en Veracruz nos sentíamos felices, pese a los bolsillos vacíos y a la incertidumbre y la nostalgia”.

Después de muchos años y tras la muerte de Franco, llegó al fin la democracia a España. Sánchez Vázquez declaró que consideraba que el exilio había terminado objetivamente.

Los exiliados españoles habían sido tratados, en España, como traidores y su obra había sido pasada al silencio. No hace mucho conocí una enciclopedia española electrónica en la que no aparecía José Gaos, sin embargo, ahora ya han sido publicadas diversas obras en las que se reconoce la aportación de los filósofos exiliados o transterrados, como decía Gaos y objetaba Sánchez Vázquez.

Fue por ello que el primer acto de reconocimiento fue le doctorado honoris causa que se le otorgó en Cádiz y los reconocimientos posteriores en Málaga y Algeciras. Esto quiere decir que Sánchez Vázquez tuvo la fortuna de ser reconocido en su propia tierra.

Cuando fue investido por la UNED en 1993 con el doctorado honoris causa, Sánchez Vázquez planteó en su discurso de aceptación una pregunta crucial: “¿Qué significa filosofar?”

Sánchez Vázquez se refiere a Kant cuando dice que no se enseña filosofía, sino a filosofar, poniendo el acento en la actividad reflexiva y racional. Pero inspirándose en Gaos, que llegaba a decir que cada filósofo tenía una visión propia y original del mundo, y expone las vías de su filosofar: el acceso desde una práctica poética y política a la reflexión en torno a la estética, la ética, la filosofía. Su crítica al marxismo institucionalizado que hemos referido y su propuesta de la filosofía de la praxis como el significado profundo, complejo de la filosofía en Marx. Una reflexión que tiene presentes las necesidades sociales e históricas y la búsqueda de su transformación.

“¿Por qué empeñarse en esa transformación y no dejar las cosas como están? Porque este mundo que no ha tocado vivir es profundamente injusto”. Así que el filosofar para Sánchez Vázquez implica una opción moral y política. Su respuesta es filosofar, significa para él “cierta relación con un mundo que nos satisface y, con ella, la aspiración, el ideal o la utopía de su transformación”. Por su naturaleza teórica, esa función no cambia nada pero eleva la conciencia de la transformación. Toda filosofía tiene efectos prácticos, pero “lo distintivo de Marx es que pone en primer plano esa finalidad práctica, vital, que conlleva el imperativo moral de transformar el mundo”.⁴

“Protagonista activo y testigo crítico de las experiencias históricas, políticas y culturales más apasionantes del siglo xx”, como dice Manuel Aznar Soler, autor del estudio introductorio, al libro *Incursiones literarias*. Logró una gran hazaña: mantenerse erguido frente al huracán del derrumbe y no sucumbir a su acción destructora. Logró también una obra que fue reconocida en vida y lo está siendo después de su muerte. Una historia bien conformada y ausente hasta la actualidad, sobre el pensamiento filosófico mexicano, latinoamericano e hispanoamericano, permitirá ubicarlo correctamente en todo el entramado problemático de la segunda mitad del siglo xx y lo que va del siglo xxi, pero no tengo duda en que será considerado como uno de los grandes pensadores que ha dado México a la filosofía mundial.

Notas

- ¹ El texto completo se publicó en la revista *Dialéctica*, núm. 43, primavera-verano de 2011.
- ² Publicado primero en el libro *Crítica de la utopía*, México, UNAM, 1971 y luego, en forma independiente, en Editorial Era, México, 1975.
- ³ Adolfo Sánchez Vázquez, *Incursiones literarias*, México, UNAM, 2009, p. 447.
- ⁴ Adolfo Sánchez Vázquez, *Filosofía y circunstancias*. Anthropos, Madrid, p. 420.

LA FILOSOFÍA DE LA PRAXIS EN ADOLFO SÁNCHEZ VÁZQUEZ Y ANTONIO GRAMSCI

Desde sus orígenes hasta hoy, el significado de la filosofía en Marx ha sido motivo de grandes y enconadas controversias. Una de las causas de estas últimas ha sido, el hecho de que el autor de *El Capital* no dejara en ninguna parte de su amplia obra¹ ningún texto en donde expusiera su propia concepción de la filosofía, antes o después de haber expuesto, en su fase madura, su revolución teórico/práctica. Por tal motivo, múltiples autores, a lo largo del último tercio del siglo XIX, todo el siglo XX y lo que va el XXI, han debatido sobre el significado de la filosofía para Marx. En ese sentido, podemos distinguir, al menos 12 grupos semánticos: 1) *la propuesta* por el propio Friedrich Engels, quien consideraba que la filosofía tal como se había presentado en Hegel, es decir, como una especie de suma del pensamiento realizada por un solo hombre, debería ser sustituida por una labor interdisciplinaria; 2) *la materialista dialéctica* que concebía la filosofía como ciencia de la ciencias; 3) *la ontológica* de Gregory Lukács, que entendía a la filosofía marxista como un sistema nuevo desde el punto de vista del proletariado; 4) *la humanista* que ponía el acento en el individuo y la liberación de la enajenación (Schaff/Fromm); 5) *la científicista* que consideraba a la filosofía como una "teoría de la práctica teórica" y también como el "destacamento de la lucha de clases en el seno de la teoría" (Althusser), 6) *la fenomenológica* como la expone Karel Kosík en su *Dialéctica de lo concreto*, 7) *la teoría crítica* (Marcuse, Adorno, Horkheimer, primer Habermas); 8) *la existencialista* que consideraba a la teoría de Marx como una concepción del mundo (Sartre); 9) *la metafilosófica* (Henri Lefebvre); 10) *la posmetafísica* (Francisco José Martínez); 11) *la posfilosófica* (Étienne Balibar) y 12) *la filosofía de la praxis* que, como veremos, se desdobra en varias interpretaciones (Antonio Gramsci, M. Markovic, G. Petrovic y Adolfo Sánchez Vázquez) y aún queda el *austromarxismo* con Max Adler y Otto Bauer² quienes pretendieron en forma equivocada "complementar la concepción materialista de la historia con la filosofía kantiana". Por cierto, no creo que haya agotado la lista de posiciones y variantes pero en mi opinión este tema merece, de por sí, una larga reflexión para evaluar sus extraordinarias aportaciones descubrirán o no el sentido original del pensamiento de

Marx³ pero también para rechazar el esquematismo y dogmatismo en que incurrió la versión oficial soviética denominada *Dia-mat*.⁴ A pesar de las importantes aportaciones realizadas por todas estas corrientes a la filosofía, considero que la concepción del marxismo como "filosofía de la praxis" que le otorgó Sánchez Vázquez en su libro clásico denominado de igual forma, descubre y desarrolla el aspecto fundamental y la transformación radical que propone Marx en su obra, a partir de su *Crítica a la filosofía del Estado de Hegel* (1843), los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844* y sus *Tesis sobre Feuerbach* (1845)⁵, es decir, la consideración de que la praxis es el punto arquimédico de su pensamiento por varias razones:

- razón *ontológica*: el hombre es un ser ontocreador: crea una "segunda naturaleza" (la sociedad) con su praxis;
- razón *social*: existe una dialéctica entre acción individual y estructura social;
- razón *gnoseológica*: partir de la praxis implica la superación de los dos modelos clásicos: el empirista y el idealista que partían de la separación sujeto/objeto;
- razón *crítica*: los productos de la praxis tienen un doble carácter: son expresiones objetuales de la esencia humana pero en las condiciones del capitalismo se encuentran sujetos a los procesos de enajenación, cosificación y fetichización; y finalmente;
- la razón *filosófica*: una revolución profunda en dicho campo en dos direcciones: la consideración de que la filosofía es producto de la praxis expresada en las condiciones histórico-sociales en que surge y la necesidad de que la filosofía se interrelacione con la praxis para que sus ideales cobren realidad.

Pero aun entre lo que pudiera coincidir en estas tesis, existen múltiples diferencias como ocurre desde Labriola pasando por Korsch, Lukács, Mihailo Markovic, Gajo Petrovic, Mézáros, Karel Kosík, Antonio Gramsci y Sánchez Vázquez.⁶ En lo que sigue trataré de establecer las semejanzas y las diferencias entre estos dos últimos pensadores.

Características generales

Es evidente que lo primero que hay que considerar es la diferencia de tiempo y circunstancias: Gramsci vivió entre 1891 y 1937 en Italia y bajo las condiciones más duras del fascismo. Admira y conmueve su enorme capacidad de resistencia desde la cárcel frente a los embates de Mussolini, así como sus sufrimientos personales.

La vida de Sánchez Vázquez transcurre entre 1915 y 2011, es decir, en un amplio período que le permitió ser partícipe y testigo de cambios históricos trascendentales: se integra a la lucha antifascista en la Guerra Civil española y, ante su derrota es forzado al exilio; es testigo de la lucha contra el nazismo durante la Segunda Guerra Mundial; la posterior

división del mundo en dos grandes bloques y finalmente, la caída del llamado *socialismo realmente existente* en Europa del este y la URSS (1989-1991) que produce una profunda crisis en la izquierda.

Los dos comparten, por tanto, su antifascismo; su reflexión *no derrotista de la derrota*⁷ (de aquí la frase de Gramsci *pesimismo de la inteligencia y optimismo de la voluntad*); la advertencia, por parte de Gramsci del peligro de un cisma entre los dirigentes de la revolución rusa a causa de la lucha por el poder cuyas consecuencias son extraídas por Sánchez Vázquez, en fecha posterior, con toda radicalidad. Los dos comparten un espíritu innovador que implica no quedarse en la exégesis de los textos clásicos sino en su repensamiento creativo frente a las novedades de la teoría y de la práctica; los dos recusan al llamado *materalismo dialéctico* y finalmente los dos conciben al marxismo como una filosofía de praxis. Sánchez Vázquez cita a Gramsci en su libro *Filosofía de la praxis* en temas muy interesantes como el de la relación entre acción práctica y conciencia de la praxis; incorpora alguno de sus textos en la antología de *Estética y marxismo* y hace algunos ensayos sobre el revolucionario italiano, sin embargo, habrá que decir que no realiza sobre este autor un análisis tan acucioso como lo hace con Marx, Lenin o Althusser, como él mismo lo confiesa.

Los dos autores parten de la convicción de que la filosofía de Marx se encuentra implícita en su obra y que hay que extraerla de ella, sin embargo, Gramsci toma como punto de partida de su reflexión (aparte de una extraordinaria cultura) los libros publicados por los clásicos así como algunas cartas, pero no alcanza a conocer los manuscritos. En cambio, Sánchez Vázquez profundiza, entre otros, en los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844* que, como se sabe, provocan una revolución en el campo de la filosofía marxista.

Diferencias

Gramsci en los *Cuadernos de la cárcel*,⁸ profundiza en lo que llama la interrelación entre base económica: *sociedad civil* y *sociedad política*. Propone la tesis de que el dominio de un bloque histórico presupone también la conquista de la hegemonía política, ideológica y filosófica y por ello se requiere analizar el papel de los intelectuales. Gramsci es creador de nuevos conceptos para conocer y buscar la transformación de una nueva realidad: *intelectual tradicional*, *intelectual orgánico*, *transformismo*, *bloque histórico*, *hegemonía*, *nuevo príncipe*, *sociedad civil*, *sociedad política*, *guerra de posiciones*, *guerra de movimiento*, *ideología*, *americanismo*, *fordismo* y muchos otros.⁹

En los *Cuadernos de la cárcel*¹⁰ se propone realizar un vasto programa de investigación que comprende: el análisis de los intelectuales; la filosofía de Benedetto Croce, la obra de Maquiavelo, la crítica de Bujarin,

americanismo, fordismo, el Renacimiento, la Reforma, el *Risorgimento*, pasado y presente, la traducción de los lenguajes científicos y filosóficos y otros, que tienen el objetivo de explicar, por un lado, la forma en que un bloque dominante (el burgués) logra la hegemonía y cuáles serían las características de la modernidad con el propósito de iniciar un tipo de sociedad radicalmente nueva. En este sentido, Sánchez Vázquez en una conferencia dice: "El concepto de hegemonía y las diferentes estrategias con las que se vincula estrechamente (guerra de posiciones y guerra de movimientos) constituyen una de las contribuciones más fecundas y valiosas de una estrategia política que responde a las circunstancias —el fracaso de las revoluciones de Occidente— que les dieron origen".¹ Gramsci, no conocerá los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844* ni textos como la *Crítica a la filosofía del Estado de Hegel* o los *Grundrisse*. El clima cultural en que vive está dominado por el historicismo en las vías desarrolladas por Benedetto Croce y Giovanni Gentile. Lo que ocurre es que Croce reduce al marxismo a un *canon de interpretación histórica* y le niega su carácter filosófico. Por su lado, Gramsci a partir de sus análisis de dicho autor, caracteriza al marxismo como una filosofía de la praxis que tendría las siguientes características: se trata de un historicismo absoluto, un inmanentismo absoluto y un humanismo absoluto. Para Gramsci, la teoría de Marx es una nueva concepción original e independiente que se deslinda tanto del idealismo como del materialismo. Por su lado, Sánchez Vázquez dice en un texto escrito para la colección Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía: "Por *filosofía de la praxis* entendemos el marxismo que hace de la praxis su categoría central como gozne en el que se articulan sus aspectos fundamentales, y eje en torno al cual giran su concepción del hombre, de la historia y de la sociedad, así como su método y teoría del conocimiento"² y más adelante dice que los aspectos del marxismo son: crítica; proyecto de emancipación; conocimiento y vinculación con la práctica.³ En su libro *Filosofía de la praxis*, en primer término, hace una lectura semántica del concepto de praxis desde la filosofía clásica hasta Hegel; profundiza en la revolución teórico-práctica operada por Marx y pone énfasis en que hay una profunda diferencia entre la noción de *praxis* y *poiesis* en Aristóteles y su significado en Marx. En esta dirección, precisa la forma en que entenderá los conceptos de *práctica*, *praxis* y *filosofía de la praxis*; profundiza sobre las relaciones entre teoría y praxis; desarrolla temáticas como la ética, la estética, la ideología, utopía, la filosofía política y la concepción del socialismo.

CONCEPCIONES DE LA FILOSOFÍA

La filosofía para Gramsci

En forma muy sintética diríamos que Gramsci considera que la filosofía es un *orden intelectual*,⁴ sin embargo, este orden está vinculado estrechamente

con la sociedad, la historia, la cultura y la política. Es por ello que examina los diversos grados de expresión de este orden desde las concepciones del mundo sostenidas por una persona en forma más o menos inconsciente hasta sus expresiones más abstractas. En el *Cuaderno undécimo de la cárcel*, titulado "Apuntes para una introducción y preparación al estudio de la filosofía y de la historia de la cultura", dice:

[...] conviene, por tanto, demostrar de entrada que todos los hombres son "filósofos", definiendo los límites y los caracteres de esa "filosofía espontánea", propia de "todo mundo", a saber, de la filosofía contenida: 1) en el lenguaje mismo, que es un conjunto de nociones y de conceptos determinados, y no sólo de palabras gramáticamente vacías de contenido; 2) en el sentido común y en el buen sentido; 3) en la religión popular y también, por consiguiente, en todo el sistema de creencias, supersticiones, opiniones, maneras de ver y de actuar que asoman en eso que generalmente se llaman "folklore"⁵ [...] Hay que criticar y hacer consciente esa concepción del mundo. Criticar la propia concepción del mundo significa, pues, hacerla unitaria y coherente y elevarla hasta el punto alcanzado por el pensamiento mundial más avanzado.⁶

La filosofía es crítica y superación de la religión y el sentido común. La tesis de Gramsci es que una filosofía se convierte en movimiento cultural, religión, fe, ideología. La ideología es una concepción del mundo que "se manifiesta implícitamente en el arte, en el derecho, en la actividad económica, en todas las manifestaciones de la vida, individuales y colectivas".⁷ "La relación entre filosofía 'superior' y sentido común queda asegurada por la política."⁸

La filosofía para Sánchez Vázquez

La forma de entender la filosofía para Sánchez Vázquez es un tanto diferente aunque no opuesta. Para él, "el marxismo representa una innovación radical en la filosofía. Su novedad estriba en ser una nueva práctica de la filosofía, pero lo es justamente por ser una filosofía de la práctica."⁹ Pero ¿qué es la praxis? En su *Filosofía de la praxis* la define como "la actividad práctica material, adecuada fines, que transforma el mundo natural y humano".¹⁰ Para Sánchez Vázquez la praxis es una actividad pero no toda actividad es praxis. La actividad propiamente humana implica un carácter consciente; es decir, la formación de conceptos, hipótesis, teorías, conocimientos y fines pero ello no la convierte en praxis.

Ahora bien, Sánchez Vázquez distingue *praxis* de *práctica*. Para él, *práctica* es "actividad o ejercicio" y *teoría* es "visión, contemplación o descubrimiento". A pesar de sus complejas interrelaciones, la teoría "por sí misma no es acción real, transformación efectiva o praxis".¹¹ Para

Sánchez Vázquez, la diferencia de Marx con respecto a los anteriores es que toma como categoría central a la praxis pero no sólo como reflexión, sino también como transformación. Se distingue así de las filosofías interpretativas que si bien pueden o no interesarse en la transformación de la realidad, están vinculadas con la práctica, de alguna manera.¹² La novedad de Marx, para Adolfo Sánchez Vázquez, se encuentra en el modo de hacer filosofía. El punto clave es que la filosofía se tiene que ver como un momento de la praxis. La especificidad es que la teoría misma debe insertarse en la transformación del mundo. La filosofía de la praxis supone una opción ideológica, un punto de vista de clase. Sus funciones son: a) crítica (crítica de las ideologías conciliadoras y crítica política); b) gnoseológica; c) conciencia de la praxis o la praxis que toma conciencia de sí misma; y d) autocrítica. Se trata de la función práctica de la teoría. En otras palabras, la filosofía, antes de Marx (y por cierto, también después de él) se ha dedicado a reflexionar sobre el mundo proponiendo, en algunos casos, soluciones a problemas. Ahora se trata de que explícitamente se convierta en conciencia de la praxis. Sánchez Vázquez dice que “la racionalidad de una determinación praxis histórica no radica en el conocimiento del objeto sino también en su ajuste a ese fin último a través de su inserción de la praxis que lo realiza”.¹³ La filosofía de la praxis no se reduce a un cambio de objeto sino implica una nueva práctica de la filosofía: su relación necesaria y racional con la praxis.

El problema del materialismo

Los dos autores coinciden en que, a partir de las *Tesis sobre Feuerbach*, el conocimiento no debe ser concebido como una confrontación especulativa entre objeto y sujeto y que el centro es la praxis, sin embargo, existe un punto clave de diferenciación ya que Gramsci extiende la crítica de Marx al materialismo contemplativo de Feuerbach a toda formulación que se realice bajo la concepción de materialismo y en especial se dirige en contra del “materialismo dialéctico” de Plejánov y Bujarin. En lo que se refiere a Marx, se sabe que justamente de crítica que le dirige a Feuerbach es la ausencia de la categoría de praxis, sin embargo, un año antes, en los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, había escrito que, por un lado, Feuerbach tenía el mérito de ser el primero que había criticado a la filosofía de Hegel como una *teología racionalizada* pero, a su vez, su defecto había sido el de no haber captado lo esencial del autor de la *Fenomenología del espíritu* que es su método dialéctico. Marx considera, entonces, que su método es tanto materialista como dialéctico. Lo que ocurre posteriormente con Plejánov, Bujarín y más tarde con Stalin, es la adjudicación de un nuevo significado a la diada materialismo dialéctico o *Dia-mat* que transforma a la filosofía de la praxis de Marx en filosofía como ciencia de las ciencias que no es una tesis sostenida por el autor de *El*

Capital, Gramsci rechaza esta interpretación que considera una deformación debido a que convierte la teoría de Marx en un mecanicismo pero agrega que Bujarin recae en una concepción religiosa debido a que la diferencia entre materia y espíritu es de origen religioso y por tanto, debe ser rechazada.¹⁴ Es por ello que Gramsci, en lugar de materialismo habla de *inmanentismo* y además de *inmanentismo absoluto*. Por su lado, Sánchez Vázquez también recusa las teorías del conocimiento del idealismo y del materialismo contemplativo pero afirma el materialismo y la dialéctica. El materialismo es básicamente entendido en tres aspectos: a) existe una realidad objetiva e independiente del hombre; b) el hombre crea la sociedad con su praxis y c) el materialismo sostenido por Marx es un materialismo práctico.

La relación ciencia-ideología

Otra diferencia entre los dos autores es en torno a la relación entre ciencia e ideología. Ya hemos mencionado que Gramsci se opone a la versión científicista del marxismo sostenida por Bujarin pero Gramsci va más allá al considerar que la ciencia es parte de la superestructura. Lo que podríamos decir al respecto es que hay muchos aspectos relacionados con la investigación o la aplicación de la ciencia que están vinculados a la superestructura, sin embargo, diversos aspectos de la ciencia natural perduran más allá de los cambios estructurales y superestructurales. Lo que no apreció Gramsci fue la aportación que hizo la delegación soviética, presidida por Bujarin, a la historia y a la sociología de la ciencia en el importante congreso celebrado en Londres en 1931.¹⁵ Sánchez Vázquez analiza, en forma acuciosa, el tema de la relación entre ciencias sociales e ideología en diversos textos pero en especial en “La ideología de la ‘neutralidad ideológica’ en las ciencias sociales” presentado inicialmente en el Primer Coloquio Nacional de Filosofía celebrado en Morelia, en el año de 1975. Su concepción es que, a diferencia de las ciencias naturales, en el caso de las ciencias sociales existe una relación específica con las ideologías.¹⁶ En otras palabras, Gramsci concibe a la ciencia sólo en su versión positivista. Por tanto, de acuerdo con su historicismo, considera que no es aplicable al análisis social. Por su lado, Sánchez Vázquez distingue entre ciencias naturales y ciencias sociales; reflexiona sobre el estatuto de las ciencias sociales y rechaza el análisis positivista o neo-positivista de ellas.

En torno a la ideología, mientras Gramsci habla de ideología como concepción del mundo que extrae del Prólogo a la *Contribución a la crítica de la economía política* de 1859, Sánchez Vázquez habla de los dos sentidos del concepto en Marx: uno, extraído de *La ideología alemana* como “conciencia invertida de la realidad” y otro amplio.¹⁷ Pero además, derivado del concepto de ideología, Sánchez Vázquez propone un análisis

muy interesante del concepto de utopía en su libro *Del socialismo científico al socialismo utópico*.

Partido y conciencia de clase

Un último aspecto al que quiero referirme brevemente es el de la relación entre el partido y la conciencia de clase. En la conferencia que Sánchez Vázquez impartió sobre la vigencia de Gramsci para el siglo XXI, le dirige una crítica al pensador italiano en torno a la influencia que ejercen en su reflexión la concepción de Lenin sobre la organización política y su relación con la conciencia de clase, en su famoso libro *¿Qué hacer?* (1902); la tesis de las dos conciencias (sindicalista y socialista) y la importancia por el Partido de la conciencia de clase desde el exterior a la clase obrera. Para Sánchez Vázquez, esta tesis posibilita que un grupo de dirigentes se considere el poseedor de la verdad y por tanto, que está facultado para dirigir a toda la sociedad *en nombre de la ciencia*. Esta concepción del partido es la que impidió, de acuerdo con su idea, el desarrollo de una auténtica democracia en lo que se llamó el *socialismo realmente existente* y que se contrapondría a un auténtico socialismo. En opinión de Sánchez Vázquez, Gramsci está influido hasta cierto punto por estas tesis, sin embargo, reconoce que Gramsci no se limita a ellas y considera que la dirección intelectual y moral que debe sostener el nuevo príncipe requiere necesariamente del consenso de las clases subalternas.

Conclusión

La comparación de estas dos interpretaciones de la filosofía de la praxis nos ha permitido aclarar en qué sentido cada autor profundiza en ámbitos distintos pero no necesariamente opuestos: Por un lado, tenemos que Gramsci desarrolla su brillante teoría de los intelectuales, el bloque histórico, la hegemonía, guerra de posiciones, guerra de movimiento, catarsis y otras categorías para explicar cómo domina la clase dominante; para analizar la traductibilidad de los lenguajes científicos y filosóficos y precisar las características de la modernidad capitalista en Europa. Por su lado, Sánchez Vázquez no utiliza esta terminología y no avanza por esa vía sino en otros aspectos como: precisión conceptual de la praxis; diferenciación entre praxis creadora y reiterativa; el tema de la racionalidad, la relación entre filosofía, ciencia e ideología; la concepción de la violencia; las relaciones entre ética y política y los problemas del socialismo que aparecen en forma incipiente en tiempos de Gramsci. Pero la lectura de Gramsci a partir de la obra de Sánchez Vázquez nos permite fundamentar mejor, como hemos visto, los conceptos de *praxis, filosofía, materialismo, ciencia social, ideología, socialismo y democracia*. A su vez, la lectura de Sánchez Vázquez a partir del enfoque gramsciano nos permite

profundizar en las concepciones del mundo que integran la hegemonía de un bloque histórico dado. Hoy se requeriría, en nuevos análisis, vincular estas dos sendas y buscar una nueva fusión de ambas teorías de cara al desarrollo de la teoría y de la práctica en el mundo actual.

Notas

- 1 Que en la actualidad se está publicando por el Estado alemán en 114 volúmenes y 22 tomos bajo el título *Marx-Engels Gesamtausgabe II* (cfr. MEGA, Berlín: Akademie Verlag, 2000), para distinguirla de la MEGA1 que fue iniciada por Ryazanov en la URSS.
- 2 El austro marxismo estuvo conformado por los que participaron en *Marx Studien* y la revista *Blätter zur Theorie und Politik des wissenschaftlichen Sozialismus* en 1914.
- 3 La causa de esta gran diversidad de posiciones tiene su origen en tres circunstancias: primera, en el desconocimiento que se tuvo de los manuscritos de Marx como fueron los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844* (década de 1930) y los *Grundrisse* (década de 1960); segunda, la interpretación de la teoría de Marx a partir de otras tradiciones epistémicas (es clara la influencia del estructuralismo en Althusser y del historicismo en Gramsci, para sólo poner dos ejemplos) pero la tercera es la más importante: Marx fue desarrollando una nueva concepción con un objetivo: hacer una teoría y crítica del sistema capitalista con el propósito de lograr un cambio hacia una sociedad justa y diferente.
- 4 Aquí habría que distinguir los diversos significados con que se ha usado el concepto *materialismo dialéctico* porque una cosa era la versión stalinista y posestalinista; otra la versión de Ludovico Geymonat y otra más la de Althusser. De igual forma, habría que hacerse cargo de que muchos filósofos que vivieron en los regímenes del llamado *socialismo realmente existente* tuvieron que colocar sus obras bajo dicho rubro sin que se ajustaran a la teoría oficial. Dos ejemplos fueron Jindrich Zeleny e Ilienkov.
- 5 Marx. *Les Thèses sus Feuerbach*, George Labica (ed.), Paris: Presses Universitaires de France, 1987.
- 6 Cfr. "Los sentidos de la "filosofía de la praxis" en: Gabriel Vargas Lozano (comp.), *En torno a la obra de Adolfo Sánchez Vázquez*, México, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México, 1995.
- 7 Sánchez Vázquez, "Para leer a Gramsci en el siglo XXI" en *De Marx al marxismo en América Latina*, México: Itaca/Facultad de Filosofía, Universidad Autónoma de Puebla, 1999, p. 99.
- 8 Como se sabe, la reflexión de Gramsci a través de 32 cuadernos fue publicada por P. Togliatti, de 1948 a 1951. Posteriormente se dará a conocer la edición crítica de Valentino Gerratana (1975) traducida al español y, finalmente, se agregan nuevas aportaciones filológicas por Giovanni Francioni a través de su obra en *L'Officina gramsciana* (1984) e *Il problema filológico dei "Quaderni del carcere" di Gramsci* (1998). Cfr. Gramsci, Cuadernos de la cárcel, seis volúmenes, México: Era, 1985-2000.
- 9 Cfr. Umberto Cerroni, *Léxico gramsciano*, México: Colegio Nacional de Sociólogos, A.C., 1981.
- 10 Antonio Gramsci, *Cuadernos de la cárcel...*, op. cit.

- ¹¹ Sánchez Vázquez, "Para leer a Gramsci...", *op. cit.*, p. 104.
- ¹² Sánchez Vázquez, "La filosofía de la praxis", en Fernando Quesada (comp.), *Filosofía política I. Ideas políticas y movimientos sociales*, Madrid, Trotta, Enciclopedia Iberoamericana de filosofía, 1997, p. 17.
- ¹³ *Ibid.*, p. 20.
- ¹⁴ "La filosofía en un orden intelectual, cosa que no pueden ser ni la religión ni el sentido común". Cfr. Gramsci, *Introducción al estudio de la filosofía*, prólogo de Manuel Sacristán, Barcelona, Crítica, 1985, pp. 42-43.
- ¹⁵ Gramsci, *Introducción al estudio de la filosofía...op. cit.*, p. 39.
- ¹⁶ *Ibid.*, pp. 40-41.
- ¹⁷ *Ibid.*, p. 46.
- ¹⁸ *Ibid.*, p. 49.
- ¹⁹ Sánchez Vázquez, "La filosofía de la praxis como nueva práctica de la filosofía" incluida en *Ensayos marxistas sobre filosofía e ideología*, Barcelona, Océano, 1983, p. 35. [Ponencia presentada de el IX Congreso Interamericano de filosofía, Caracas, junio de 1977.]
- ²⁰ Sánchez Vázquez, *Filosofía de la praxis*, México, Siglo XXI, 2003, p. 281.
- ²¹ Sánchez Vázquez, "La filosofía de la praxis...", *op. cit.*, p. 37.
- ²² En su ensayo "La filosofía, sin más ni menos" analiza la compleja relación entre la teoría y sus relaciones con la práctica. Cfr. Sánchez Vázquez, "La filosofía, sin más ni menos" en *Filosofía y circunstancias*, México/Barcelona, Universidad Nacional Autónoma de México/ Anthropos, 1997.
- ²³ Sánchez Vázquez, *Ensayos marxistas...*, *op. cit.*, p. 45.
- ²⁴ Gramsci dice: "El modo como se plantea [Bujarin] el problema de la *realidad objetiva del mundo externo* es superficial y extraño al materialismo histórico. El autor no conoce la tradición católica y no sabe que precisamente la religión sostiene encarnizadamente esta tesis contra el idealismo, de modo que la religión católica sería en este caso *materialista*. Cfr. Gramsci, *Cuadernos de la cárcel...*, *op. cit.* Cuaderno 7, T. 3, p. 180.
- ²⁵ "II Congreso Internacional de Historia de la Ciencia y la Tecnología", Londres, del 29 de junio al 3 de julio de 1931, cuyas ponencias se publicaron en el libro N.I. Bujarin *et al.*, *Science at the Cross Roads*, London: Cass, 1931.
- ²⁶ En efecto, en dicho ensayo dice, por un lado, que no hay barrera insalvable entre las ciencias naturales y sociales: que las ciencias sociales son objetivas pero que su objetividad es valorativa, es decir, "en ellas no se escinden objetividad y valor". "La ideología de la 'neutralidad ideológica' en las ciencias sociales", en *Ensayos marxistas...*, *op. cit.*, p. 149.
- ²⁷ "La ideología es: a) un conjunto de ideas acerca del mundo y la sociedad que: b) responde a intereses, aspiraciones o ideales de una clase social en un contexto social dado y que c) guía y justifica un comportamiento práctico de los hombres acorde con estos intereses, aspiraciones o ideales". Cfr. Sánchez Vázquez, *Ensayos marxistas...*, *op. cit.*, p. 145.

BIBLIOGRAFÍA

- Gramsci, Antonio, *Cuadernos de la cárcel*, México: Era, 1985-2000, seis volúmenes.
- Baron, Samuel H., *Plejanov, el padre del marxismo ruso*, México: Siglo XXI, 1976.
- Belaval, Yvon (comp), *Las filosofías nacionales*, Siglo XIX y XX, México: Siglo XXI, 1981.
- Bottomore, Tom, *A Dictionary of Marxist Thought*, Oxford: Blackwell, 1991.
- Bujarin, Nikolái I., *Science at the Cross Roads*, Londres: Cass, 1931.
- , *Ensayo popular de sociología*, México: Siglo XXI, 1978 (Colección Cuadernos de Pasado y Presente).
- Cerroni, Umberto, *Léxico gramsciano*, México: Colegio Nacional de Sociólogos, 1981.
- Coutinho, Carlos Nelson, *Gramsci. Um estudo sobre seu pensamento político*, Río de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999.
- Dialéctica*, número especial dedicado a Gramsci, núm 26, verano/otoño de 1994.
- Díaz-Salazar, Rafael, *El proyecto de Gramsci*, Barcelona: Anthropos, 1991.
- Fiori, Giuseppe, *Vida de Antonio Gramsci*, Barcelona: Península, 1968.
- Francioni, Giovanni, *L'officina gramsciana. Ipotesi sulla struttura dei Quaderni del carcere*, Nápoles: Bibliopolis, 1984.
- Gramsci, Antonio, *Cuadernos de la cárcel*, seis volúmenes, México: Era, 1985-2000.
- , *Escritos políticos*, traducción e introducción de L. Paggi, México: Siglo XXI, 1977.
- Kanoussi, Dora (comp.), *Gramsci en América. II Conferencia Internacional de estudios gramscianos*, México: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla / Antonio Gramsci, A.C. / Plaza y Valdés, 2000.
- , *Los cuadernos filosóficos de Antonio Gramsci. De Bujarin a Maquiavelo*, cuidado de la edición: C. Ortega Kanoussi, México: Universidad Autónoma de la Ciudad de México / Benemérita Universidad Autónoma de Puebla / Plaza y Valdés, 2007.
- Kanoussi, Dora, *Una introducción a los Cuadernos de la cárcel de Antonio Gramsci*, prólogo de Giuseppe Vacca, México: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla / Internacional Gramsci Society, Plaza y Valdés, 2000.
- Liguori, Guido, *Gramsci conteso, storia di un dibattito, 1922-1996*, Roma: Riuniti, 1996.
- Löwy, A.G. *El comunismo de Bujarin*, Barcelona: Grijalbo, 1972.
- Löwy, Michael, *El marxismo olvidado*, Barcelona: Fontamara, 1978.
- Marx, Karl, *Les Thèses sur Feuerbach*, George Labica (ed.), Paris: Presses Universitaires de France, 1987.

- , y Friedrich Engels, *Marx-Engels Gesamtausgabe* (MEGA), Berlín: Akademie Verlag, 2000.
- Sánchez Vázquez, Adolfo, *A tiempo y destiempo* (Antología de ensayo), México: Fondo de Cultura Económica, 2005.
- , *Ciencia y revolución (El marxismo de Althusser)*, Madrid: Alianza, 1978.
- , *De Marx al marxismo en América Latina*, Itaca/Facultad de Filosofía y Letras de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 1999.
- , *Del socialismo científico al socialismo utópico*, México: Era, 1975 (Colección Popular).
- , (comp.) *El mundo de la violencia*, México: Universidad Nacional Autónoma de México / Fondo de Cultura Económica, 1998.
- , *El valor del socialismo*, México: Itaca, 2000.
- , *Ensayos marxistas sobre filosofía e ideología*, Barcelona: Océano, 1983.
- , *Ensayos marxistas sobre historia y política*, México: Océano, 1985.
- , *Entre la realidad y la utopía. Ensayos sobre política, moral y socialismo*, México: Universidad Nacional Autónoma de México / Fondo de Cultura Económica, 1999.
- , *Escritos de política y filosofía*, Madrid, Fundación de Investigaciones Marxistas / Ayuso, 1987.
- , *Estética y marxismo* (Antología), 2 vols., México: Era, 1970.
- , *Ética y política*, Universidad Nacional Autónoma de México / Fondo de Cultura Económica, 2007. (Colección filosofía).
- , *Filosofía de la praxis*, México: Grijalbo, 1967.
- , *Filosofía y circunstancias*, México/Barcelona: Universidad Nacional Autónoma de México / Anthropos, 1997.
- , *Filosofía y economía en el joven Marx (Los Manuscritos de 1844)*, México: Grijalbo, 1982.
- , *Invitación a la estética*, México: Grijalbo, 1992.
- , *Las ideas estéticas de Marx*, México: Era, 1965.
- , *Una trayectoria intelectual comprometida*, México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2006.
- Texier, Jacques, *Gramsci*, Barcelona: Grijalbo, 1976.
- Vacca, Giuseppe, *El marxismo y los intelectuales*, Culiacán: Universidad Autónoma de Sinaloa, 1984.

Recursos electrónicos

- www.internationalgramscisociety.org
- www.fondazionegramsci.org/
- Gramsci, Antonio, Epistolario: 1906-1937. Disponible en internet: <http://www.archivigramsci.it/>

Haug, Wolfgang Fritz, "Filosofando con Gramsci y Brecht". Disponible en Internet: <http://www.wolfgangfritzhaug.inkrit.de/documents/FilosofarconBrechtGramsci.pdf>

REFERENCIAS

- "La obra filosófica de Adolfo Sánchez Vázquez". Conferencia leída en el Teatro de la Universidad (UNAM) el 18 de diciembre de 1980 dentro de ciclo de "Escritores del siglo xx". Publicado originalmente en el libro de Adolfo Sánchez Vázquez, *Sobre filosofía y marxismo*. Presentación de Gabriel Vargas Lozano. UAP, Puebla, 1983.
- "La aportación de Adolfo Sánchez Vázquez a la filosofía latinoamericana". Conferencia pronunciada el 15 de mayo de 1987 en la sede de la H. Diputación de Cádiz, España, con motivo de las actividades académicas realizadas en ocasión del otorgamiento del doctorado honoris causa a Adolfo Sánchez Vázquez por la Universidad de Cádiz. Publicado en Gabriel Vargas Lozano, *Intervenciones filosóficas: ¿qué hacer con la filosofía en América Latina?* Editorial UAEM, Toluca, 2007.
- "La aportación de Adolfo Sánchez Vázquez a la filosofía". Publicado en *El legado filosófico español e hispanoamericano del siglo xx*. Coordinado por Manuel Garrido, Nelson R. Orringer, Luis M. Valdés, Margarita M. Valdés. Cátedra, Madrid, 2009.
- "Adolfo Sánchez Vázquez y la filosofía del marxismo". En Juliana González, Carlos Pereyra y Gabriel Vargas Lozano (eds.) *Praxis y filosofía. Ensayos en homenaje a Adolfo Sánchez Vázquez*, Grijalbo, México, 1985.
- "Sobre la polémica entre Adolfo Sánchez Vázquez y Luis Villoro sobre las relaciones entre filosofía e ideología". En Gabriel Vargas Lozano, *Intervenciones filosóficas: ¿qué hacer con la filosofía en América Latina?* UAEM, Toluca, 2007.
- "Los sentidos de la filosofía de la praxis". En Gabriel Vargas Lozano (ed.). *En torno a la obra de Adolfo Sánchez Vázquez (filosofía, ética, estética y política)*. Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, México, 1995.
- "El alcance y significado de la filosofía de la praxis". En Ambrosio Velasco Gómez (coord.) *Vida y obra. Homenaje a Adolfo Sánchez Vázquez*. Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, México, 2009.
- "Filosofía, praxis y socialismo". Entrevista incluida en Federico Álvarez (ed.) *Adolfo Sánchez Vázquez: los trabajos y los días*. Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, México, 1995.
- "Filosofía y economía en el joven Marx". Publicado en la revista *Dialéctica*. núm. 12, septiembre de 1982.
- "Ética y política". En Gabriel Vargas Lozano, *Filosofía ¿para qué?*. UAM-I, México 2014 (primera re-impresión del publicado por la Itaca-UAM-I).

“Semblanza de Adolfo Sánchez Vázquez”. En *Dialéctica*, núm. 43, primavera-verano de 2011.

“Intervención en el homenaje luctuoso en el XVI Congreso Internacional de Filosofía celebrado en la UAEM”. En *Dialéctica*, núm. 45-46, enero-junio, julio-diciembre de 2013.

“La filosofía de la praxis en Adolfo Sánchez Vázquez y Antonio Gramsci”. En Gustavo Leyva Martínez, Sergio Pérez Cortés, Jorge Rendón Alarcón y Gabriel Vargas Lozano (comps.). *Raíces en otra tierra. El legado de Adolfo Sánchez Vázquez*. Era-UAM-I, México, 2013.

Obras de Adolfo Sánchez Vázquez

