

Dossier artículos

Adolfo Sánchez Vázquez i la filosofía de la praxi



ESPAINMARX



Índice

Adolfo Sánchez Vázquez como filósofo de la praxis

Diana Fuentes

Adolfo Sánchez Vázquez

Aureliano Ortega Esquivel

La filosofía de la praxis

Adolfo Sánchez Vázquez

Adolfo Sánchez Vázquez como filósofo de la praxis.

Diana Fuentes

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.

Adolfo Sánchez Vázquez, poeta y filósofo socialista, nació en Algeciras y creció en Málaga España el 17 de septiembre de 1915 y falleció, a los 95 años de edad, el 8 julio de 2011. Formó parte de los muchos exiliados –“transterrados” decía él mismo– que fueron acogidos por México desde 1939 como consecuencia del triunfo del fascismo en la Guerra Civil Española (1936-1939). En México –donde pasó el resto de su vida– desarrolló un brillante trabajo intelectual que lo ubica como uno de los más importantes exponentes del llamado “marxismo no ortodoxo”. Su obra se forjó en el complejo escenario de una impostergable crítica al pensamiento revolucionario y a las prácticas del proyecto del “socialismo realmente existente”, y que a la postre lo llevó a enfrentar el dogmatismo del marxismo soviético.

El legado de Adolfo Sánchez Vázquez es todavía de una riqueza insuficientemente explorada. A mí parecer uno de los motivos se relaciona con la complejidad misma de su figura y de su tiempo. Al pensarlo, las dimensiones de su vida y de su obra nos llevan necesariamente a configurar el entorno de toda una generación marcada por el destino de un pueblo y de un tiempo en el que la lucha por la libertad y la justicia se libró contra las fuerzas del fascismo. Se debe tener en cuenta que La guerra civil española (1936-1939) fue, como afirmó el historiador Eric Hobsbawm, el episodio que mejor representa el enfrentamiento global, en los años treinta, entre la democracia y la revolución social, por un lado, y la alianza de la contrarrevolución, por el otro. España era el escenario en el que miles de mujeres y de hombres peleaban por vencer a la reacción para concretar la construcción inmediata de relaciones sociales

verdaderamente justas e igualitarias, por ello, la trágica derrota de la República a manos del franquismo es la primera señal de lo que se avecinaba en la Segunda Guerra Mundial.

Con menos de veinte años, Sánchez Vázquez se convirtió al socialismo y se unió a la Juventud Comunista. En Málaga, ciudad andaluza, ya había participado en una publicación que editaba Rafael Alberti llamada "Octubre", después va a vivir a Madrid para hacer estudios universitarios. Entonces, la Universidad Central, donde José Ortega y Gasset era la figura central del pensamiento filosófico, fue también el espacio de las discusiones políticas en las que Sánchez Vázquez se desarrolló. Con el inicio de la guerra civil, en julio de 1936, se une a las filas de la defensa de la República desde las Juventud Socialista Unificada (JSU) y durante algunos meses de 1937, después de la caída de Málaga, se convierte en editor del periódico *Ahora*, participa en el II Congreso Internacional de Escritores Antifascistas de Madrid y se suma a la defensa de Madrid de la 11ª División del comandante Lister. En esos años, mientras desarrollaba su trabajo como editor, escribe poesía:

PROCLAMA

¡CAMARADAS!

Las antenas de todo el mundo radian

vuestro heroísmo

Mientras los fusiles desclavan la bandera del hambre!

¡Adelante!

Contra el fascismo,

contra su vientre,

contra su sangre,

contra los que dejaron un fulgor de vidrio

en la mirada de nuestros hermanos presos,

contra los que abrieron un canal de fiebre en los oídos

cuando el paro acuchillaba vuestras sienes,

contra los que desvelaron la risa de vuestros hijos

hasta convertirla en gritos.

Después de las derrotas en el Ebro, sale de Madrid para, finalmente, refugiarse en la ciudad francesa de Perpignan, después escapa hacia París y luego a Roissy-en-Brie, a donde, después de una temporada, llega la noticia de que el presidente mexicano Lázaro Cárdenas refugiará a los perseguidos españoles¹.

¹ Debo decir que para conocer la biografía de Sánchez Vázquez el libro *Marxismo crítico en México: Adolfo Sánchez Vázquez y Bolívar Echeverría* de Stefan Gandler sigue siendo el mejor estudio con el que contamos.

Sánchez Vázquez llegó entonces al puerto de Veracruz en México en el barco el Sinaia junto muchos otros perseguidos, aparentemente sin nada más que la terrible derrota y el “transtierro” a costas. El arribo a un país ajeno: México. Un México muy distinto al actual desastre nacional, lo sorprendió sobremanera. Él mismo contaba que su distancia cultural con México era grande, al punto de que al llegar al puerto, se sorprendió ante una manta en la que se leía: “El sindicato de tortilleras les da la bienvenida”, él sorprendido creyó que nuestro país era tan progresista que las lesbianas tenían un sindicato.

Es en México donde finalmente se desarrolló y donde creó su pensamiento, donde formó una familia con su inseparable compañera Aurora, también exiliada, y donde pasó el resto de su vida. México lo adopta, mientras él hace suyo nuestro país. Los años de su formación académica y de su ingreso a la docencia no fueron, de cualquier modos, sencillos. En una charla que mantuve con él en el año 2004, después de la breve entrevista que generosamente me concedió, me relató cómo es que José Gaos intercedió por él ante el rector de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) para que le permitiera recomenzar sus estudios debido a que no poseía ningún papel que probara que él ya había hecho cursos universitarios. Sobre ese tiempo solía decir que si se lo comparaba con el resto de sus compañeros, era un hombre mayor en las aulas de Filosofía y Letras.

Las dimensiones de su trabajo como académico, como docente, serán por sí mismas dignas de revisarse en el futuro. No sólo en la consideración sobre la formación de los estudiantes que ingresaron a sus cursos sobre estética o sobre la importancia de su trabajo didáctico en la famosa antología de *Estética y marxismo* para el Colegio de Ciencias y Humanidades (CCH) de la UNAM, sino sobre todo en la reflexión sobre el impacto de sus planteamientos, ya sea entre aquellos en los que formó escuela, o, entre quienes discutieron con él como un interlocutor imprescindible.

1.1 Las fuentes fundamentales para una filosofía de la praxis

La filosofía de la praxis de Sánchez Vázquez es producto de una importante tradición en el marxismo y hace parte de la lista autores marxistas que como Labriola, Lenin, Gramsci, Korsch, Lukács, ya habían dedicado importantes reflexiones al problema de la filosofía dentro de la teoría marxista. Sánchez Vázquez reconocía que la fuente primera y fundamental de su obra son los textos de Marx, en concreto del joven Marx, mismos que le permitieron concebir al ser humano

como ser práctico y creador. Fue entonces bajo la influencia de las obras del joven Marx, del marxismo de los años veinte y de aquellos autores que criticaron el marxismo oficial de la Unión Soviética, que Adolfo Sánchez Vázquez logró generar una lectura propia de la obra marxiana y, sobre todo, una reflexión profunda y metódica sobre los fundamentos de una filosofía marxista.

El problema que impulsa el análisis crítico de Sánchez Vázquez de las obras tempranas de Marx es inseparable de su intención de redefinir el marxismo. Dicha redefinición implicó un estudio concienzudo de los textos de Marx, de los que, según su parecer, no se había hecho una interpretación adecuada. El origen de la filosofía de la praxis sánchez-vazquiana se remonta a un texto de 1961, *Ideas estéticas en los Manuscritos económico-filosóficos de Marx*; al año siguiente, 1962, se traducen por primera vez al español por Wenceslao Roces los *Manuscritos del 44*, lo que permite a Sánchez Vázquez iniciar un curso monográfico que contribuye al texto que después se incluyó en el libro *Las ideas estéticas de Marx* de 1965. Para 1967 se publica la primera edición del texto *Filosofía de la praxis*, que era el resultado del trabajo de su tesis doctoral, y, más de una década después, 1980, se publicó una segunda edición con algunos cambios que buscaban actualizar el texto². En ese mismo año se publica otra obra de particular interés, *Filosofía y economía en el joven Marx*, que en el 2003 se reeditó bajo el nombre *El joven Marx: los Manuscritos de 1844*³.

La empresa que inicia Sánchez Vázquez desde su tesis doctoral no representa un intento de generar una lectura exegética que, en el conglomerado de interpretaciones, representara una simple aportación más a las diversas disquisiciones de los marxólogos, por el contrario, el objetivo expreso fue desentrañar los conceptos que fundamentan y posibilitan la afirmación de una filosofía marxista para una práctica revolucionaria. Dicho objetivo se expresó en la elaboración de *Filosofía de la praxis*, gracias a las lecturas de *Las Tesis sobre Feuerbach*, de los *Cuadernos de París* y de los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, textos que le permitieron ubicar el carácter medular del concepto *praxis* en el marxismo.

2 En el prólogo a la edición de 1980, Sánchez Vázquez señala sobre la primera edición de la obra que sus objetivos fueron: primero, deslindar el marxismo del que filosóficamente lo reducía a una interpretación más del mundo; segundo, marcar distancias respecto de un marxismo cientificista; y, por último, revalorizar el contenido humanista del marxismo. Sánchez Vázquez, Adolfo. *Filosofía de la Praxis*, México. Siglo XXI, p.19.

3 Por supuesto que en más de cuarenta años de producción teórica Sánchez Vázquez publicó un sinnúmero de obras y ensayos sobre estética, filosofía política, filosofía moral, análisis político, etc.

1.2 Elementos generales de la praxis

La filosofía de la praxis no puede ser reducida a una interpretación de la obra marxiana de juventud, sino que se le debe tratar como una reflexión filosófica que genera un aparato conceptual propio que la caracteriza y distingue de otras interpretaciones del marxismo. Desde el momento en el que Sánchez Vázquez concibe en *Las ideas estéticas de Marx* el concepto de arte como trabajo creador, la praxis se vuelve el eje rector de su pensamiento –praxis entendida como actividad subjetiva y objetiva a la vez–, pero es hasta la *Filosofía de la praxis* donde el filósofo caracteriza el lugar que ocupa la categoría praxis dentro del marxismo⁴. Sánchez Vázquez reconoce entonces ella es para casi todos los marxistas el elemento central que permite distinguir al marxismo de cualquier otra filosofía, sin embargo, declara la necesidad de demarcación sus alcances para precisar de qué clase de praxis se está hablando⁵.

El primer paso para determinar qué es la praxis es aclarar el porqué de la utilización de dicho término, razón por la que la introducción de *Filosofía de la Praxis* Sánchez Vázquez aclara su uso frente a otros vocablos que en el español refieren también la actividad humana, que sin embargo no sirven para designar “la actividad consciente objetiva”⁶. Por ejemplo, el término práctica en el uso cotidiano del habla puede utilizarse como sinónimo de praxis ya que sirve para indicar la actividad humana, pero éste se encuentra preñado de un uso utilitario, pragmático. Cuando hablamos de que alguien o algo es muy práctico, es porque cumple con eficiencia o celeridad con alguna actividad inmediata en la que no media de forma necesaria un proceso teórico-reflexivo. Las actividades prácticas no representan un fin en sí mismas porque siempre satisfacen alguna necesidad externa a ellas; generan un provecho material inmediato. Es por este uso que el filósofo renuncia a utilizar dicho término. En contraparte, si relacionáramos la palabra praxis con su origen etimológico, nos alejaremos, sin lugar a dudas, de su comprensión, ya que los griegos, señala el autor, identifican la praxis (πραξις) con la acción cuyos fines están en ella misma. La praxis griega no genera nada fuera de ella, es en sí misma un fin⁷. Razón por la cual, dicho significado resultaría

4 Sánchez Vázquez, Adolfo. La filosofía de la praxis (balance personal y general) en *Filosofía y circunstancias*, México, Universidad Nacional Autónoma de México/Anthropos, 1997, p. 160.

5 *Filosofía de la Praxis*, op. cit., p. 63.

6 *Filosofía de la Praxis*, Ibid., p. 28.

7 Ibidem., p. 28.

absolutamente contradictorio con una filosofía que pretende fundar las bases epistemológicas de una práctica política consciente. A pesar de ello, el autor opta por utilizar el vocablo praxis deslindándolo de su antiguo significado. Es así, que cuando nuestro autor acuña el concepto praxis (en tanto que actividad subjetiva y objetiva⁸), como categoría central de su pensamiento, hace del marxismo: filosofía de la praxis. De tal suerte que el vocablo praxis sirve para designar una actividad que se caracteriza por ser un acto consciente (subjetivo) que transforma la realidad (objetiva), mientras que la palabra práctica servirá a Sánchez Vázquez para referir la actividad humana en un sentido utilitario. Es por ello que el verdadero problema sobre los términos tiene que ver con la relación que se establece entre un acto como acto consciente y su objetivación material.

Para determinar los alcances del concepto praxis, desde una influencia innegablemente hegeliana, Sánchez Vázquez distingue la conciencia ordinaria o conciencia práctica frente a la praxis como acto consciente, al que se ha llegado a través de un proceso histórico. La conciencia ordinaria es la conciencia del hombre común que posee una perspectiva unilateral e inmediata, en la que todo acto práctico debe generar una utilidad material, pero en la que dicho acto no se comprende como resultado de una acción humana⁹. En la conciencia inmediata o práctica hay una separación entre sujeto cognoscente y objeto del conocimiento, debido a que el sujeto no reconoce una relación entre su actividad transformadora y el mundo de objetos que le rodean. A pesar de ello, la conciencia ordinaria del hombre común no queda reducida a una esfera subjetiva en la que el sujeto sólo pretende encontrar una utilidad inmediata a los objetos, sino que el sujeto, el ser humano, dada su condición social, posee una imagen limitada de la praxis, aunque ésta se presente como teoría degradada¹⁰. Es la vida social la que hace que dicho sujeto reconozca, hasta cierto punto, la intervención de su conciencia en sus actos prácticos, sin embargo, la posibilidad de superar la conciencia inmediata, requiere que la praxis madure en el proceso de la historia. Es por ello que Sánchez Vázquez asevera:

8 La Filosofía de la Praxis (balance personal y general), op. cit., p.160.

9 *Filosofía de la Praxis*, op. cit., p. 30.

10 Ibid., p. 33.

... si el marxismo se concibe como filosofía de la praxis... que ha surgido históricamente... el análisis de esta teoría ha de rebasar forzosamente el marco estrecho de la gnoseología...¹¹

De tal forma que la categoría praxis no puede ser comprendida y estudiada sólo desde una perspectiva epistemológica, en tanto que se vea en ella una categoría que posibilita la generación de conocimientos, sino que integra a la actividad transformadora del mundo. No se trata, por otra parte, de la simple transformación del mundo ya que ésa sería una actividad en general, una actividad cualquiera, como la de cualquier organismo vivo, pero la actividad humana se distingue de la actividad en general porque está dirigida a un fin. En el ser humano se trata de un acto consciente (expresión interior), que como proyección ideal busca concretarse en la realidad (expresión exterior); esto, independientemente de que el resultado material de dicha proyección no sea fiel a la idea. Es por ello que los fines que el hombre se propone tienen una doble constitución: la ideal que se crea como un producto de la conciencia y la búsqueda de la realización de dicha idea.

La proyección misma de un fin representa, además, representa una constante negación del entorno –en este sentido una crítica inmediata–, con el que no se está absolutamente conforme, es decir, se planifica conscientemente una alteración al entorno y con ello se niega una parte de la realidad para afirmar una nueva proyección de la conciencia. Pero, esto no quiere decir que el entorno se interioriza cuando desde la conciencia se planifica su modificación, no se trata de un nuevo idealismo porque la posibilidad de la actualización o realización de dicho fin estará necesariamente regulada por el entorno mismo. Los fines como producto de la conciencia se establecen como una especie de leyes de regulación de la práctica que buscan su realización, pero que no pueden proyectar una regulación absoluta porque el entorno material enfrenta a la práctica humana modificando o alterando la proyección ideal de la conciencia. Es así como se establece un nexo necesario y diferente con la realidad¹².

Sin embargo, la actividad de la conciencia no se ve reducida a la producción de fines que buscan realizarse, sino que, además, la conciencia produce conocimientos, mismos que le sirven como vía de acceso a lo real; es así como se crean hipótesis, conceptos, teorías,

¹¹ Ibid, p. 65.

¹² Ibid., p. 267.

etc., que sirven anticipaciones del futuro y que habrán de confrontarse con la realidad. Pero, la anticipación del futuro, es decir, de algo no existente y que se crea en la previsión científica o teórica, no implica en sí misma su realización o actualización, dado que sólo es una anticipación ideal; por lo que la previsión requiere, para su realización, de la mediación de los fines que sí buscan su realización material; de otra parte, estos fines, a su vez, requieren una determinada actividad cognoscitiva para que su pretendida objetivación tenga posibilidades de concretarse en la realidad efectiva, a la que han negado idealmente. Es así, que la efectiva actualización de los fines que el hombre se propone demanda que en su proyección ideal exista un determinado conocimiento de la realidad para que estos fines se realicen. De tal forma que la actividad humana toda está integrada, bajo la mediación de los fines, por la **conciencia** y por la **realización** del objeto de la conciencia.

1.3 Praxis productiva, praxis artística y praxis científica.

Sánchez Vázquez concibe la Praxis, que podríamos entender como general, como transformación objetiva de la realidad. Pero, esta práctica general está integrada por varias formas específicas de praxis en función de la finalidad que persiguen y del objeto sobre el que actúan, es así que considera como diferenciadas la praxis productiva, la praxis artística y la praxis científica.

La praxis estética o artística se caracteriza por no tener una finalidad utilitaria –entendiendo utilitario en el sentido de la búsqueda de una satisfacción de carácter primario o como un medio que sirva para lograr otro objetivo–; la praxis estética es un fin en sí mismo que además eleva la producción humana a su más refinada expresión. La obra artística es en su totalidad la creación de una nueva realidad¹³. La praxis científica, por su parte, es de carácter experimental; en ella el sujeto se enfrenta a un objeto con el fin de modificarlo para desentrañar las leyes o condiciones en las que se realiza un fenómeno determinado. En tanto que la praxis productiva es la que convierte el entorno material, al que el ser humano se enfrenta, “en un mundo humano o humanizado”¹⁴. La praxis productiva es con la que el hombre establece con la naturaleza a partir de su trabajo, valiéndose de instrumentos que le permiten transformar los objetos de su entorno, dándoles a estos alguna utilidad que satisfaga sus necesidades; y es,

13 Ibid., p. 162.

14 Ibid., p. 272.

además, una praxis que le permite objetivarse en su producto, es decir, el hombre se humaniza y se proyecta en los objetos en los que materializa los productos de su conciencia, en tanto que estos objetos una vez pasados por la mano humana son la materialización de sus fines. Son estos los elementos que hacen de la praxis productiva, la "praxis fundamental", dado que el hombre no sólo transforma su entorno a través de ella, sino que, también, se transforma y se produce a sí mismo en términos sociales.

Estos son entonces los diversos tipos de praxis (estética, científica y productiva), sin embargo, es necesario descartar la posibilidad de concebir una praxis teórica. Sánchez Vázquez niega la praxis teórica debido a que la teoría no produce por sí misma una transformación objetiva de la realidad, es, por el contrario, una práctica de carácter subjetivo que no afecta el entorno. Por ello la teoría o la filosofía, para ser consideradas como praxis, tendrían que estar vinculadas conscientemente a una práctica, de tal forma, que una filosofía que pretenda ser praxis deberá "salir de sí misma"¹⁵. Sólo bajo una concepción idealista de la filosofía se podría concebir una filosofía de la praxis que únicamente esté integrada por la teoría. Por ello es que la posibilidad de sacar a la teoría de sí misma radica en que la teoría trascienda el terreno de la mera idea a través una relación efectiva, estos es actuante con el entorno. La teoría se vuelve práctica cuando deja el terreno de la idea, pero ésta no es una relación inmediata y directa, sino que entre ambas median diversos factores.

Tal como ya se ha mencionado, la proyección de fines que buscan realizarse media entre los productos de la conciencia y su materialización, es decir, que entre la idea y el objeto producto de la actividad humana está el deseo del hombre por realizar sus ideas. Pero es también en esta parte del proceso donde se insertan otra serie de mediaciones como el enfrentamiento entre la idea y el mundo material que se opone a su transformación, es el momento en que las condiciones concretas del entorno indican las modificaciones que se tienen que hacer al objetivo inicial. De forma tal que, en esta relación entre teoría y práctica, la teoría también puede modificar la relación que establece el hombre con los productos de su trabajo, con su entorno y con los demás hombres; la teoría como guía, pero también como explicación del camino a recorrer, como proyección del futuro y explicación del entorno.

¹⁵ Ibid., p. 283.

1.4 La Filosofía de la Praxis como proyecto de emancipación.

Sánchez Vázquez reconoce el marxismo como el único pensamiento con capacidad de vincular la teoría y la práctica. Vínculo que tiene como principio el propósito explícito poner a la filosofía al servicio de la transformación del mundo. De hecho, la transformación del mundo es su objetivo inicial –como origen y fin al mismo tiempo–, y es esta intención de modificar la realidad la que determinará las relaciones que se establezcan entre su teoría y su práctica. Es por esto que el aspecto teórico del marxismo se coloca como dependiente de la práctica; es en última instancia la práctica quien determina el camino a seguir por la teoría, en una dialéctica en la que los caminos por los que transite, también enfrentarán a los sujetos a elementos no previstos que requerirán una explicación, modificando así sus reflexiones desde el aprendizaje en el actuar. Es por esto que la práctica guía el desarrollo y el “progreso del conocimiento”¹⁶.

Ahora es necesario aclarar porque, desde la perspectiva de Sánchez Vázquez, sería un error identificar sin mediaciones la teoría con la práctica, tal como lo sería identificar a la práctica con la teoría. En el primer caso si se considerara que la teoría por sí misma es práctica, caeríamos en la filosofía idealista que Marx criticó por confundir el concepto con la materialización del mismo. Si, por otra parte, se identificara a la praxis con la teoría, es decir, si se afirmara que la praxis es ya de por sí teórica, se incurriría en el error de creer que ella en su devenir ya produce teoría, pero, tal como lo señala Marx en su Tesis VIII sobre Feuerbach, una cosa es la práctica y otra la comprensión de esa práctica, “la práctica no habla por sí misma”¹⁷. Esto significa que se necesitan conceptos, categorías o hasta sistemas que nos permitan dar razón de lo que se verifica en la práctica. La práctica requiere de la teoría para que esta última aporte los elementos que permitan la comprensión de la primera, y, en esta relación cuasi dialógica, la práctica sirve como criterio epistemológico, como criterio de verificación de la teoría, pero esto es posible si y sólo si se establece dicha relación. Es así que la actividad práctica, en esta relación, posee un determinado carácter gnoseológico. Sánchez Vázquez señala, además, cuatro elementos fundamentales que la práctica debe poseer necesariamente: a) conocimiento de la realidad, b) conocimiento de los medios de la transformación y uso de ellos, c)

¹⁶ Ibid., p. 177.

¹⁷ Ibid., p. 311.

conocimiento de la práctica acumulada en forma de teoría y d) anticipación ideal de los fines.¹⁸

A partir de esta tesis es posible ver que la práctica se erige, por una parte, como criterio epistemológico de la teoría –en tanto que en la práctica se verifican las tesis o hipótesis planteadas por la teoría– y, por otra parte, la práctica sirve como fundamento de la teoría, ya que, a partir de ella, la teoría tiene que ser creativa y creadora para responder a las necesidades que la práctica le va trazando. En el caso concreto de la filosofía de la praxis, tratándose de una filosofía que tiene como fin último un cambio radical de la sociedad, resulta imprescindible que posea las herramientas conceptuales necesarias que le permitan asir dicha realidad, y sólo desde esos elementos podrá dar el salto de dicha comprensión a la transformación del entorno. Pero, como ya se insinuó anteriormente, la transformación de la realidad como fruto de un acto consciente del hombre no es producto de un único hecho momentáneo y fulminante. Un cambio de la realidad, y, en concreto, un cambio social radical implica una sucesión de actos que enfrentan una realidad establecida, que por ello demandarán un permanente trabajo de análisis frente a lo imprevisto, o, a lo que ni siquiera fue visto con anterioridad.

Por otra parte, una vez que se ha establecido que la práctica fundamenta y nutre a la teoría, es necesario aclarar ahora que para Sánchez Vázquez la teoría también aparece en el momento previo al desenvolvimiento material de la actividad práctica humana, es decir, por qué, antes de que el sujeto se lance a la transformación del entorno social, es necesario que posea con antelación los elementos teóricos que le permitan que su actuar no sea errático, azaroso e intuitivo.

Si asumimos que la práctica consciente “es aquí el fin que determina la teoría”¹⁹, entonces, antes de lanzarse a la acción, se requiere de la teoría que otorgue los conocimientos que permitan determinar el cómo, el cuándo, el por dónde y el por qué de la transformación. Resulta necesario aclarar, por tanto, que aunque la práctica sirva como fin de la teoría, ello no significa que toda teoría se base de una forma inmediata o directa de la práctica, y por esto es que no se puede concluir que la relación que se establece entre teoría y práctica sea una relación inmediata, mecánica, que corre de manera paralela en

¹⁸ Ibid., p. 314.

¹⁹ Ibid., p. 308.

ambas esferas en todo momento histórico. Sánchez Vázquez señala que la relación entre la teoría y la práctica es “parte de un proceso histórico-social”²⁰, es decir, de un proceso que se genera bajo ciertas condiciones sociales, por lo que hay incluso momentos en los que la teoría surge para responder necesidades de carácter teórico sin salir de sí misma. Es decir, hay límites y puntos de encuentro entre ambas. Por esto, aunque la teoría sirva como guía de la práctica, en tanto que engendra idealmente los caminos a seguir, se puede entender la afirmación del autor en el sentido de que la teoría posee una determinada autonomía con relación a la práctica²¹; autonomía siempre “relativa” que es una condición necesaria para que la teoría sirva como guía de la práctica.

Esto se debe, por una parte, a que la teoría aporta las herramientas que permitirán reconocer la legalidad de los objetos, para que, a partir de este conocimiento, se irrumpa en esa legalidad del objeto para transformarlo, pero estas herramientas, en tanto sociales, han sido articuladas de forma previa a la realización de la praxis. Y, por otra parte, que es además fundamental para la praxis revolucionaria: la teoría posee una autonomía relativa porque tiene la capacidad de proyectar hacia el futuro aquello que crea idealmente y que no existe aún en la realidad material.

Esto no significa, por supuesto, que las cosas marchen con sencilla naturalidad, por ello, Sánchez Vázquez distingue entre dos efectos de la autonomía de la teoría: uno positivo y otro negativo, que se distinguen en función del tipo de relación que establecen con la actividad práctica. La autonomía negativa se reflejará en aquellas teorías que al alejarse de la práctica, demuestran la imposibilidad de su realización, es decir, que al enfrentarse al entorno hacen imposible la materialización de la teoría. En contra parte, la autonomía positiva es aquella que establece una relación adecuada entre teoría y práctica, en tanto que la realización de la última es materialmente posible²², pero que no queda subordinada a la inmediatez o celeridad a la que podrían someterla las necesidades propias de la práctica.

Bajo estas consideraciones sobre la relación dialéctica entre teoría y práctica, Sánchez Vázquez ubica que las relaciones que se establecen entre ambas pueden ser de diversos tipos, y, por tanto, se requieren

20 Ibid., p. 309.

21 Ibid., p. 309.

22 Ibid., p. 314.

criterios de distinción: "a) el grado de conciencia que revela el sujeto en el proceso práctico, y b) el grado de creación que testimonia el producto de su actividad"²³. Sobre el criterio del grado de creación, cabe resaltar que para el autor la creación es un producto de la conciencia, y, por ello, sólo puede atribuirse al ser humano. Una vez establecidos estos dos criterios, Sánchez Vázquez indica dos tipos de praxis y sus respectivas contrapartes: la praxis creadora frente a la reiterativa o imitativa, y, la praxis reflexiva frente a la praxis espontánea²⁴.

La praxis creadora es una forma de adaptación que permite al ser humano satisfacer necesidades específicas; en este tipo de praxis la teoría y la práctica se suceden de forma constante, y ambas se modifican en el proceso de transformación del entorno que obliga a la conciencia a replantearse la forma de concretar sus proyectos. Como podría ser evidente, la praxis creadora cobra vital importancia en tanto que es el tipo de praxis que Sánchez Vázquez vincula al proyecto revolucionario, y, en ese caso, insiste, en ella como praxis creadora para enfatizar que no se trata de un fenómeno determinado por leyes objetivas que se aplican bajo cualquier contexto; por el contrario, ésta se halla siempre determinada por circunstancias históricas específicas, de ahí que la posibilidad de su realización depende de la "intervención de factores subjetivos" concretos. Depende, hay que subrayar, de la intervención consciente de la praxis humana²⁵.

Frente a la praxis creadora o creativa, Sánchez Vázquez opone la praxis reiterativa o imitativa, a la que caracteriza como aquella praxis que se basa en una praxis creadora ya existente, de la cual toma la guía que rige su actuar. En la praxis reiterativa se repite una praxis preexistente de la que se tiene la experiencia sobre el objetivo a alcanzar y los medios necesarios para llegar a él, de tal forma que se imita una idea a la que no se modifica nada. El trabajo del obrero, propio del sistema capitalista de producción, es un buen ejemplo de praxis reiterativa, porque el trabajador se limita a una práctica mecánica que se separa de la conciencia²⁶. Esto no significa, que el trabajo del obrero está condenado a no ser un acto consciente. La

²³ Ibid., p. 201.

²⁴ No obstante la importancia de la praxis reflexiva y de la praxis espontánea, dados los objetivos del presente trabajo, sólo se expondrán la praxis creadora y la reiterativa o imitativa.

²⁵ Ibid., p. 326.

²⁶ Ibid., p. 337.

praxis imitativa, a pesar de negar la conciencia en el trabajo, no logra desaparecerla porque cualesquier trabajo requieren un mínimo de actividad consciente, por tanto, lo que logra es reducirla, mermarla, enajenarla de forma artificial.

De este modo se pueden establecer dos niveles de praxis: la creadora y la reiterativa. A la primera le pertenece una relación consciente entre el trabajo concreto y la conciencia del mismo; mientras que la segunda representa el eclipse, parcial, de la conciencia. No obstante, estos dos niveles, considerados desde la praxis en general, es decir, aquella que nos humaniza, éstos dos se alternan de forma permanente, pero la praxis creadora es la praxis fundamental por ser el principio agente de la praxis general²⁷.

1.5 Sánchez Vázquez ante la obra de Karl Marx

Ya desde *Las ideas estéticas de Marx*, Sánchez Vázquez comprendía el arte como trabajo creador de frente y en oposición al trabajo enajenado, pero es con la lectura de los textos tempranos de Marx, particularmente, de los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, donde observa el primer intento sistemático de Marx por analizar la economía política capitalista. Si bien en ellos Marx aún no han llegado a los conceptos y categorías que le permitirán dar una explicación de los fundamentos de la economía capitalista: plusvalía, modo de producción, fetichismo, etc., no obstante, desarrollan una "ciencia de la sociedad y de la historia"²⁸. Para Sánchez Vázquez, los *Manuscritos* representan una "transición clave" en el pensamiento de Marx, gracias al desarrollo y el análisis de conceptos y categorías como: salario, renta de la tierra, ganancia del capital, enajenación etc., complejizados y desarrollados a plenitud en obras como *El Capital* o los *Grundrisse*.

A partir de esta interpretación del "joven" Marx, Sánchez Vázquez se deslinda de las posiciones que habían asumido muchos de los primeros lectores de los *Manuscritos*, que van de los años posteriores a su publicación durante la década de los treinta, hasta el momento del surgimiento de la crítica althusseriana; interpretación que lo llevó finalmente a un enfrentamiento directo con el socialismo soviético.

Respecto a las diversas corrientes de interpretación de los *Manuscritos* el propio Sánchez Vázquez se encarga de señalar aquellos aspectos

²⁷ Ibid., p. 349.

²⁸ Sánchez Vázquez, Adolfo. *El joven Marx: Los Manuscritos de 1844*. México, Ítaca/ Facultad de Filosofía y Letras UNAM, 2003, p. 284.

que considera equívocos en todas ellas, agrupándolas en dos bloques.²⁹ En el primero de ellos se encuentran aquellos autores cuya lectura de los *Manuscritos* los lleva a reconocer el humanismo de Marx en sus obras de juventud, humanismo expresado en los conceptos de esencia humana, enajenación y superación de la enajenación. Esta serie de autores entre los que se encuentran Landschut-Mayer y Herbert Marcuse, en los años treinta; Maximilien Rubel y Erich Fromm, en los cuarenta y cincuenta; y para los años sesenta, el grupo yugoslavo "Praxis". Todos ellos, desde la perspectiva de Sánchez Vázquez, rescatan el humanismo de los *Manuscritos*, marcando una línea de continuidad entre las obras de juventud y las de madurez, poniendo énfasis así en los aspectos filosóficos y antropológicos del texto. Y desde su perspectiva es innegable que dicho rescate cobrará vital importancia frente al dogmatismo estaliniano del marxismo oficial. No obstante, toma distancia de estos autores porque considera que estas versiones antropologizantes, en su exaltación de ciertos conceptos de los *Manuscritos*, dejan de lado los aspectos históricos y sociales desarrollados por Marx. En contraparte, el segundo bloque está representado por el ataque de Louis Althusser a la interpretación humanista de los *Manuscritos*. Sánchez Vázquez reconoce que la lectura althusseriana se inscribe en la reacción contra el marxismo oficial de corte estaliniano posterior al XX Congreso del PCUS.

...pero en realidad es más bien una reacción contra ciertas reacciones ante este dogmatismo... aquellas que ... olvidándose del carácter científico del marxismo, han descuidado el frente de lucha contra la ideología burguesa y han dejado penetrar a ésta bajo el signo del "humanismo".³⁰

En palabras del propio Althusser:

...se nos hacía tratar la ciencia, cuya rúbrica cubría las obras mismas de Marx, como una ideología cualquiera. Era necesario retroceder y, en una semi confusión, volver a los rudimentos.³¹

Las flechas de la crítica althusseriana, basada en una dicotomía entre filosofía e ideología en oposición a la ciencia, van dirigidas básicamente a aquellas corrientes marxistas que pretenden concebir al marxismo como un humanismo, provocando con ello la eliminación del carácter científico del mismo.

29 *El joven Marx: Los Manuscritos de 1844*, Ibid., pp. 256-257.

30 Ibid., p. 279.

31 Althusser, Luis. *La revolución teórica de Marx*, México, Siglo XXI, 1983, p.14.

Es así que en el contexto de estas dos corrientes, Sánchez Vázquez desarrolla una lectura propia de los *Manuscritos*. sin embargo, el debate con Althusser es de particular relevancia ya que nos ayuda a determinar el rescate crítico que hace Sánchez Vázquez del joven Marx, por lo que debe ser abordado como un punto aparte.

1.2 La crítica de Sánchez Vázquez al marxismo althusseriano

De la crítica de Sánchez Vázquez a Luis Althusser, desarrollada en la obra *Ciencia y Revolución*, sólo habremos de concentrarnos en los elementos críticos de Sánchez Vázquez a la interpretación althusseriana de los *Manuscritos*.

La atención de Sánchez Vázquez a la obra althusseriana es producto del debate abierto por el filósofo francés respecto de la obra de Marx, en particular, su lectura de los *Manuscritos* y los textos de juventud, que representan para Althusser el periodo premarxista de Marx. Es claro que el debate con Althusser es posterior en términos cronológicos a los primeros estudios de Sánchez Vázquez sobre el joven Marx. Sin embargo, la crítica del autor de *Filosofía de la Praxis* al cientificismo althusseriano debe ser expuesta ante todo como un posicionamiento del marxismo de Sánchez Vázquez, utilizándola como pretexto que sirva para identificar los elementos fundamentales de su aportación teórica. Por ello la importancia de la querella con Althusser no radica en un asunto de vigencia o, simplemente, de la necesidad de exponer la totalidad del desarrollo del pensamiento de nuestro autor. La disputa abierta por Sánchez Vázquez, en el fondo, permite explorar y comprender su pensamiento para distinguirlo de otras corrientes marxistas. Por ello, para comprender dicha polémica resulta imprescindible considerar algunos de los aspectos de la crítica althusseriana al periodo de juventud de Marx.

El aspecto medular de la embestida de Althusser contra los textos de juventud de Marx, tiene como principio el reconocimiento del despliegue de conceptos claramente filosóficos en estas obras; elementos que desde su perspectiva carecen de rigor epistemológico y que, además, desvirtúan el desarrollo conceptual del materialismo histórico de las obras de madurez, por lo que afirma que su objetivo sería que:

...La filosofía no tenía entonces por destino sino la realización de su muerte crítica en el reconocimiento de lo real, y en la vuelta a lo real mismo, lo real de la historia, madre de los hombres, de sus actos y de sus pensamientos...³²

32 *La revolución teórica de Marx*, Ibid., p. 21.

Es así que el centro del problema planteado por Althusser es la distinción entre filosofía y ciencia, por una parte, e ideología y ciencia, por otra. Para Althusser la filosofía presente en el joven Marx, expresada con claridad en los *Manuscritos* a través del concepto de *esencia humana* o *género humano*, es una filosofía que sigue reflejando un dejo de la problemática feuerbachiana.

A saber, la teoría de Feuerbach sobre la enajenación religiosa está fundamentada en la idea de que la esencia del hombre se aleja de sí para proyectarse en una serie de representaciones que, a pesar de ser producto de su propia conciencia, se muestran como autónomas de su razón y voluntad. Para Feuerbach, el hombre se vuelve esclavo de su propia creación y con ello pierde la posibilidad de reconocerse como agente creador. No obstante, el elemento central es que Feuerbach define al ser humano de una forma abstracta ajena a los hombres concretos. Por esto es que sobre la base del reconocimiento de la influencia de estos elementos feuerbachianos, Althusser descalifica los *Manuscritos*. Otra tensión tiene que ver con la presencia de Hegel en la obra de Marx porque, a pesar de que reconoce la influencia ejercida por Feuerbach, rechaza con vehemencia la influencia de la filosofía hegeliana.

...el joven Marx *no fue jamás hegeliano*, sino primeramente kantiano-fichteano, luego feuerbachiano...³³

Es así que el debate se centra no en la interpretación de la influencia de Hegel en la obra del joven Marx que ya se ha descalificado, sino en la presencia de Feuerbach, entendida por Althusser como un humanismo ideológico, debido a que toma el concepto de esencia humana como central. El problema de este concepto, desde la crítica althusseriana, es que representa una abstracción metafísica que olvida a los seres humanos "reales", concretos³⁴ porque generaliza elementos comunes a los seres humanos para identificarlos como esenciales, con lo que se elimina el carácter histórico de los individuos; mientras que debiera ser a través de esos hombres concretos que pudiera formarse una concepción del ser humano. Es así que, con base en esta oposición entre abstracto (entendido como metafísico) y concreto (esto es histórico), Althusser deriva que todo concepto de esencia humana es ideológico.

33 Ibid., p. 26, cursivas del autor.

34 Sánchez Vázquez, *El joven Marx: Los Manuscritos de 1844*, México, op. cit., p. 281.

El Marx de las obras de juventud compartía, según el filósofo francés, esta concepción abstracta del hombre con Feuerbach. En este sentido las obras de juventud están absolutamente permeadas de ideología. Por lo que se hace necesario señalar ahora la caracterización althusseriana de la ideología:

...una ideología es un sistema (que posee su lógica y su rigor propios) de representaciones (imágenes, mitos, ideas o conceptos según los casos), dotados de una existencia y de un papel históricos en el seno de una sociedad dada...³⁵

Dichos sistemas valen como criterios de interpretación de la realidad, pero de una interpretación errónea de la realidad. En este punto Althusser respeta la concepción de ideología como conciencia falsa, por lo que los sistemas ideológicos alejan a los individuos de una verdadera comprensión del mundo, del entorno y de sí mismos. Por lo tanto, la ciencia constituye un rompimiento con la ideología en tanto que posee las herramientas conceptuales que le permiten aprehender a la realidad³⁶.

...Sólo se puede conocer algo acerca de los hombres a condición de reducir a cenizas el mito filosófico (teórico) del hombre...³⁷

Es por ello que Althusser rompe con las obras de juventud e intenta dar una explicación de este periodo teórico de Marx, señalando que el joven Marx posee una ideología singular que, como la de cualquier otro pensador, depende de su relación con un campo ideológico existente, así como de los problemas y la estructura sociales que le sirven de base y se reflejan en él.³⁸ El joven Marx estuvo inmerso, entonces, en los debates y las conceptualizaciones abstractas abiertas por Feuerbach y que no pudo rebasar hasta 1845.

En esta fecha Althusser marca en la obra de Marx una escisión entre las obras de juventud y las de madurez, la famosa "ruptura epistemológica", que implica una separación radical con todas aquellas teorías que fundamentan la historia y la teoría política en la esencia del hombre³⁹. Este rompimiento se verifica, según el filósofo, en la discontinuidad de los conceptos de ambos periodos. El Marx de *E/*

³⁵ Althusser, *La revolución teórica de Marx*, op. cit., p. 191.

³⁶ Ibid., p. 63.

³⁷ Ibid., p. 190.

³⁸ Ibid., p. 49.

³⁹ Ibid., p. 187.

Capital ha dejado atrás todo concepto abstracto para estudiar a los hombres sólo a partir de sus relaciones concretas sin especulación alguna, eliminando todo concepto ideológico de su aparato teórico. En este segundo momento del desarrollo de su pensamiento, Marx ha producido una serie de conceptos que fundados en las relaciones concretas entre los hombres que le permiten hacer un análisis objetivo y científico de la realidad.

Basado en esta concepción de la obra de Marx, Althusser se opone a las lecturas humanistas para pronunciarse por un "antihumanismo teórico". Los elementos fundamentales del antihumanismo de Althusser pueden resumirse, siguiendo el esquema de Sánchez Vázquez, en tres puntos. Primero, toda conceptualización de la esencia humana es ideológica, no teórica. Segundo, los hombres existen como portadores de relaciones sociales. Tercero y último, la posibilidad de conocer a los hombres reales se sostiene en el conocimiento de las relaciones sociales que los determinan y, para ello, deben ser tratados como "individuos concretos"⁴⁰.

Por tanto, los elementos centrales del marxismo de corte althusseriano se concentran en la oposición entre los conceptos científicos producidos en las obras de madurez, que son vistos como verdaderos conceptos teóricos que determinan una auténtica comprensión de la realidad, frente a las posiciones ideológico-filosóficas del humanismo. Contra esta interpretación de la obra marxiana y contra el "antihumanismo teórico", se pronunció Sánchez Vázquez.

1.3 Sánchez Vázquez: el desarrollo continuo y discontinuo del humanismo de Marx

Con base en su lectura de los *Manuscritos de 1844* y de los *Cuadernos de París*⁴¹, Sánchez Vázquez establece una relación de continuidad entre dichas obras, encontrando que ambas responden a un problema que les es común: el tránsito de la filosofía a la economía. Ambos textos serían el resultado del contacto del pensamiento de Marx con la economía, en su primer intento de hacer una crítica de la economía política burguesa⁴². Sánchez Vázquez se opone, así, a la interpretación cientificista de Althusser que descalifica el contenido de las obras de

40 *El joven Marx: Los Manuscritos de 1844*, op. cit., p. 287.

41 Respecto a estas notas, Sánchez Vázquez enfatiza que independientemente del lugar cronológico que ocupan los *Cuadernos* respecto de los *Manuscritos*, aquellos no pueden ser interpretados únicamente como una fase preparatoria.

42 *El joven Marx: Los Manuscritos de 1844*, op. cit., p. 41.

juventud, para ello, se concentra en los conceptos de ser humano, enajenación, ideología, humanismo y praxis.

La crítica de Sánchez Vázquez al antihumanismo althusseriano se desenvuelve a través de una redefinición de los elementos fundamentales de la obra de Marx. Para Sánchez Vázquez no basta con exponer las inconsistencias que encuentra a la interpretación althusseriana, sino que además es de vital importancia depurar el contenido de las obras del joven y del Marx de madurez para responder a las preguntas sobre la continuidad o discontinuidad de su obra, sobre la oposición absoluta entre ciencia e ideología, sobre el concepto de esencia humana, sobre el humanismo de Marx, etc. Por esto la crítica de Sánchez Vázquez puede ser desentrañada a través de tres hilos conductores que permitirán reconocer no sólo los fundamentos de dicha crítica, sino ante todo la interpretación que hace Sánchez Vázquez del joven Marx.

La división de los siguientes tres bloques se hace tomando en cuenta los elementos centrales del análisis de Sánchez Vázquez de los *Manuscritos* en *El joven Marx: Los Manuscritos de 1844*.

- a) La recuperación de los aspectos histórico-sociales de los textos de juventud.
- b) Los conceptos de ser humano y de trabajo enajenado.
- c) La continuidad de los conceptos humanistas en la obra de Marx.

a) La recuperación de los aspectos histórico-sociales de los textos de juventud. La lectura de los *Manuscritos económico filosóficos de 1844*.

Respecto a los aspectos histórico-sociales de los textos de juventud y al humanismo antropologizante del joven Marx, Sánchez Vázquez reconoce la influencia de Feuerbach en la obra marxiana de juventud en aspectos tales como: la crítica del carácter especulativo de la filosofía y la dialéctica hegelianas, así como, su teoría de la enajenación religiosa⁴³. A pesar de ello, considera que las obras de juventud no pueden reducirse a una antropología abstracta y enfatiza en los aspectos históricos y sociales expresados en los *Manuscritos*, que a su modo de ver se alejan de los elementos abstractos del concepto de ser humano de Feuerbach. El joven Marx, desde esta perspectiva, concibe al hombre como un ser social inserto en la

⁴³ Ibid., p. 283.

historia, abriendo paso entonces a una ciencia social e histórica que en las obras de madurez se convertirá en el materialismo histórico⁴⁴.

...El joven Marx no sólo es un prisionero de la antropología abstracta, sino que abre la vía de la 'ciencia de los hombres y de su desarrollo histórico' (Engels)...⁴⁵

El ser humano es visto por el joven Marx a través de sus relaciones sociales, mismas que fundamentan su modo de existir y de actuar; relaciones sociales que como relaciones objetivas son contraídas por esos individuos concretos. Sánchez Vázquez observa que en los *Cuadernos de París* y los *Manuscritos del 44* Marx busca representar con claridad dichas relaciones sociales, que no podían ser descifradas desde el campo de la filosofía. Es por ello que la crítica marxista a la filosofía especulativa del Hegel, ahora se convirtió en una crítica de la economía política⁴⁶.

Vemos, pues, que los *Manuscritos* aparecen como resultado de una necesidad teórica: saltar los límites con que topa la filosofía tanto en la *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel* como en la "Introducción" a esta obra, pero se trata de una necesidad teórica inscrita en un proyecto general práctico de transformación de la sociedad presente...⁴⁷

Por tanto, el joven Marx se instala desde ese momento en un proceso teórico-práctico, en el que los *Manuscritos* –cuyas reflexiones son más organizadas que las de los *Cuadernos de París*–, encarnan el paso de la filosofía a la economía; esto no significa que la filosofía desaparece del aparato teórico de Marx o que sea absorbida por la economía, porque la filosofía, en unión con la economía, funciona como eje rector del pensamiento marxiano para responder a aquellos aspectos que la economía política burguesa no había podido resolver o que ni siquiera identificaba como problemas.

Con base en esta relación entre el análisis económico y los elementos filosóficos presentes en las obras de juventud, Sánchez Vázquez afirma que en esta serie de textos Marx encalla al hombre, como sujeto concreto, en las relaciones materiales de la sociedad capitalista, sin embargo, este acercamiento a la economía es un acercamiento crítico en el que el joven Marx tomará algunas de las categorías

44 Ibid., p. 284.

45 Ibidem.

46 Ibid., p. 25.

47 Ibid., p. 29.

centrales de la economía política para profundizarlas y encontrar en ellas las contradicciones que impiden a la economía burguesa ver las verdaderas relaciones del sistema de producción capitalista. Y, son, precisamente, estos puntos en los que Sánchez Vázquez concentrará sus esfuerzos.

Para el autor de *Filosofía de la Praxis*, la crítica de Marx y Engels a la economía política clásica, claramente representada por la teoría del valor de Adam Smith, representa un alejamiento de los economistas burgueses de la realidad. La economía clásica es una economía abstracta, que desde la visión de Marx y Engels hace abstracción de su propio fundamento: la propiedad privada⁴⁸. La realidad se escapa de las manos a los economistas clásicos por razones de clase que les impiden ver el trasfondo oculto que sustenta las relaciones económicas. Respecto del trabajo, en tanto actividad rentable o lucrativa, les es imposible reconocer que se trata de una forma histórica y que el trabajo es la expresión de la esencia del hombre⁴⁹; para ellos el trabajo, como actividad productiva, es siempre la mismo, inmutable, eterno. Razón por la cual, el concepto de trabajo relacionado con la esencia humana, no pudo ser explicado exclusivamente por la economía política, ya que a ésta le es imposible dar cuenta de las contradicciones fundamentales del mundo económico.

La crítica contra la economía política clásica cobra sustento teórico a partir del estudio marxiano de los elementos económicos sobre los que se sostiene el capitalismo. Los conceptos que se generan a partir de dicho estudio son los que permitirán afirmar que Marx ha entrado en la esfera de la economía y que no se trata de una reflexión meramente especulativa; razón por la que profundizar en ellos resulta imprescindible si se pretende reconocer los elementos críticos de las obras de juventud (en este caso de los *Manuscritos*).

Es por ello que Sánchez Vázquez estudia los tres conceptos fundamentales a través de los cuales Marx determinará la economía política: salario, renta de la tierra y ganancia del capital. Ellos le permiten reconocer y distinguir, respectivamente, la crítica de la economía de Marx y los aspectos económicos de los filosóficos.

48 Ibid., p. 39.

49 Ibid., p. 71.

Con relación al salario, Sánchez Vázquez, establece la explicación marxiana del mismo, como resultado de una lucha antagónica entre capitalistas y obreros, en sus palabras:

...El análisis de Marx hace ver que cierta organización social (aquella en la que se separan el capital, la renta del suelo, y el trabajo) no sólo engendra este salario como resultado de una lucha, sino que determina también objetivamente quién ha de obtener la victoria en ella.⁵⁰

Es así que en la lucha entre obrero y capitalista, el capitalista es siempre vencedor. Y dado que el obrero no puede añadir nada a su trabajo que le permita incrementar su salario, sólo le queda vender su fuerza de trabajo y enfrentarse a otros obreros que también deambulan en la búsqueda de la sobrevivencia, provocando una dura competencia permanente entre ellos. Dicha competencia es aprovechada por el capitalista para determinar el salario, que queda reducido al mínimo necesario, pero que el obrero se ve obligado a aceptar, aunque sólo le sirva para cubrir sus necesidades más elementales. De esta forma el obrero está inserto, como cualquier mercancía, dentro de la lógica de la oferta y la demanda. Lógica que le lleva necesariamente a su “desaparición absoluta”. Desde el análisis de Sánchez Vázquez, Marx:

...se ha limitado hasta ahora a registrar la situación de hecho que la propia economía política pone ante sus ojos: tal es efectivamente la situación del obrero sujeto como mercancía a las leyes de la oferta y la demanda... el joven Marx en su análisis del salario se apoya en la teoría clásica del salario (de Adam Smith y David Ricardo), de acuerdo con la cual hay la tendencia a que el salario descienda al mínimo vital...⁵¹

No obstante, Sánchez Vázquez detecta que la tesis de la “depauperación absoluta del obrero” a través del salario, es modificada por Marx desde 1865, bajo el reconocimiento de que el salario no sólo se regula por el mínimo vital, sino que es condicionado por elementos sociales e históricos que no se reducen únicamente a las necesidades básicas del ser humano; de forma que la lucha sindical, por ejemplo, eleva los salarios por encima de ese mínimo. Marx hablará entonces de una “depauperación relativa”, pero, en los *Manuscritos*, sostiene que el salario está determinado por el mercado.

50 Ibid., p. 53.

51 Ibid., p. 55-56.

Con el salario, el segundo gran componente de la caracterización marxista de la economía política es la ganancia del capital. Para Sánchez Vázquez esta categoría permite a Marx definir, basado todavía en los economistas clásicos, especialmente Adam Smith, qué es el capital.

El capital es definido como trabajo acumulado que se pone en reserva para generar ganancia, pero es un trabajo ajeno que se adquiere –se compra–, es la apropiación de trabajo ajeno que se otorga y se legitima con base en las leyes de una sociedad cimentada en la propiedad privada: “El capital es la propiedad privada sobre los productos del trabajo ajeno”⁵². Sánchez Vázquez marca como aspecto distintivo entre la concepción de los economistas clásicos y Marx de los *Manuscritos*, el énfasis puesto por este último en que el capital es parte de una relación social en la que el problema no se finca en la actitud subjetiva o en la voluntad de los capitalistas, sino que arraiga en una realidad integral que hace posible dicha apropiación.

El tercer elemento de la economía política es la renta de la tierra que para el joven Marx, desde la perspectiva de Sánchez Vázquez, está marcada por la “lucha de intereses” entre los arrendatarios y los propietarios. El joven Marx denuncia la contradicción en la que cae la economía política –Adam Smith– en el momento en que identifica los intereses de los terratenientes con los de la sociedad⁵³, tomando como eje su crítica la propiedad privada; cuya naturaleza, lejos de consolidar verdaderos vínculos sociales entre las personas, propicia enfrentamientos derivados de intereses individuales que se basan en la defensa o el incremento de la propiedad privada.

A partir del estudio de estos tres elementos – salario, renta de la tierra y ganancia del capital–, Sánchez Vázquez se detiene para tratar de diferenciar aquellos aspectos que critica el joven Marx –situándose en el lugar de la economía política burguesa– a los economistas clásicos, elementos que en el análisis marxiano demuestran las contradicciones en las que cae la economía política. El análisis de estos aspectos permite a Sánchez Vázquez enfatizar que la distinción entre la economía política clásica y las disertaciones del joven Marx “está en el modo de concebir el plano empírico, real”⁵⁴. Lo que para la economía política es “natural” para Marx cobra tintes históricos.

52 Ibid., pp. 58-59.

53 Ibid., p. 61.

54 Ibid., p. 64.

...la crítica de Marx, y en general los *Manuscritos*, tratan de hacer ver el carácter limitado, histórico, transitorio de la realidad económica y de la incapacidad de la economía política para explicar precisamente por haberse aferrado a las condiciones actuales de la producción (capitalista) como si fueran las condiciones de la producción en general...⁵⁵

La economía política está imposibilitada para comprender el mundo económico, en tanto que absolutiza una realidad histórico-concreta y hace de las condiciones específicas del modo de producción capitalista una generalización a toda estructura económica. De ahí que el concepto de trabajo de la economía política burguesa, entendido como actividad lucrativa, es equivoco y aparential, y, por tanto, ajeno a una verdadera concepción del trabajo, tanto para el modo de producción capitalista, como para una conceptualización general del mismo. La aceptación de la economía política del trabajo como trabajo lucrativo, nos indica Sánchez Vázquez, lleva a Marx a discernir sobre el trabajo en tanto que actividad esencial del hombre frente a su forma histórica como trabajo enajenado, por lo que:

El trabajo deja de ser, para Marx, la categoría puramente económica de la economía política para adquirir –por su relación con la esencia del hombre– un estatuto filosófico... económico-filosófico... el trabajo no puede ser explicado solamente con el instrumental teórico de la economía política.⁵⁶

Sánchez Vázquez muestra, entonces, que Marx, sin salir de la economía y de la crítica histórica, con auxilio de la filosofía, da razón del trabajo como trabajo enajenado. Razón por la que el análisis del concepto de trabajo enajenado en su relación con el concepto de esencia humana, permitirá comprender la injerencia de la filosofía en el joven Marx.

Por lo que ahora es necesario aclarar la forma en que Sánchez Vázquez aborda y entiende el problema de la conceptualización de la esencia humana frente al trabajo enajenado en el joven Marx.

b) Los conceptos de ser humano y de trabajo enajenado.

Para hablar de la esencia humana hay que comprender que en dicho concepto se resuelve la relación entre economía y filosofía presente en el joven Marx, así como el vínculo entre su concepción del hombre en este periodo de su producción teórica con su posterior comprensión materialista de la historia, razones por las que además dicho concepto

⁵⁵ Ibid., p. 67.

⁵⁶ Ibid., p. 71.

permite distinguir el marxismo de Sánchez Vázquez del marxismo humanista, por una parte, y del marxismo derivado del Diamat soviético.

Como ya se ha anticipado el concepto de esencia humana para Marx está en el trabajo, es decir, el hombre es tal en su trabajo, en los productos del mismo y en sus relaciones con otros trabajadores. Sin embargo, Marx observa en la realidad efectiva que el trabajo en lugar de humanizar al hombre y al mundo se convierte en la causa del sufrimiento del trabajador; es él una carga obligada y, a pesar de ello, necesaria. El trabajo lo aleja de aquellas actividades que le son verdaderamente gozosas y, además, lo empobrece anímica y materialmente. Marx descubre que el trabajo en la realidad material, lejos de objetivar la esencia humana le es ajeno, razón por la que esta clase de trabajo se presenta como su negación.

Con base en esta separación hallada por Marx, Sánchez Vázquez focaliza la ruptura entre la esencia del ser humano, el trabajo, y su existencia objetiva, y, se pregunta por la forma en que Marx ha podido deducir el concepto de esencia humana cuando en la realidad material sólo se muestra su negación. ¿Cómo hablar de la esencia humana en términos de trabajo si en el mundo social dicha esencia no sólo no se hace presente, sino que por, el contrario, a través del trabajo se expresa como negación? Para Sánchez Vázquez, la cuestión radica en reconocer que en los *Manuscritos* el joven Marx no se ha librado de cierta carga especulativa que le permite hablar de un concepto universal, mismo que no ha emanado de forma inmediata de la realidad en la que viven y se interrelacionan los individuos⁵⁷. Por tanto, Marx se inscribe en una concepción de la esencia humana análoga a la de Feuerbach. Sin embargo, no por ello debe pensarse que Marx hereda el carácter metafísico del concepto de esencia humana presente en la obra feuerbachiana ya que en el momento en que Marx sitúa dicho concepto en el entramado social cimentado en la propiedad privada, reconoce las formas enajenadas que adoptan las relaciones sociales. Relaciones de enajenación que se muestran entre los hombres con los objetos de su trabajo, con los otros hombres y consigo mismos.

En su análisis de los *Manuscritos* en el texto *El joven Marx: Los Manuscritos de 1844*, Sánchez Vázquez desentraña los problemas derivados del concepto de esencia humana en las obras de juventud

⁵⁷ *Filosofía de la Praxis*, op. cit., p. 333.

de Marx, entre los que se encuentran: las relaciones de los rasgos esenciales del hombre con Dios, con la naturaleza, con los otros hombres y con la historia⁵⁸.

Sánchez Vázquez no reduce al joven Marx a la filosofía feuerbachiana porque en la *Crítica de la filosofía del derecho* de Marx localiza la diferencia entre el concepto de ser genérico entre ambos autores. Por ello, a pesar de que Marx también parte de que la conciencia de sí como ser genérico es aquello que diferencia al hombre de los animales, esto no significa que quede reducido a ello -como en el caso de Feuerbach-, ya que el proceso de formación de dicha conciencia implica la objetivación del hombre en la transformación de los objetos de la naturaleza. Es por ello que Marx se introduce en el terreno práctico y no sólo en el especulativo⁵⁹. Y a partir de esta diferencia Sánchez Vázquez delimita el alejamiento de la obra del joven Marx respecto de Feuerbach.

Ya no estamos ante el "desdoblamiento" puramente intelectual de la conciencia (el único que reconoce Feuerbach), sino ante un "desdoblamiento" real, activo, que permite al hombre reconocerse en un mundo objetivo justamente porque él mismo lo ha creado...

Es ésta la gran diferencia que encuentra la lectura de Sánchez Vázquez en el desarrollo conceptual del joven Marx respecto de la obra de Feuerbach: la objetivación humana se da en el trabajo – se trata del reconocimiento de la diferencia entre ambos autores, mas no de la aceptación de una ruptura o de una negación absoluta de la influencia de Feuerbach-, porque desde el momento en que Marx pone el concepto de esencia humana en relación con su objetivación material pone los ojos en el mundo concreto en el que dicha objetivación debiese materializarse, y desde ahí halla la gran contradicción entre esencia y existencia que se vive en la realidad efectiva: la enajenación.

El concepto de enajenación presente en los *Manuscritos*, ya había ocupado un papel preponderante en la filosofía de Hegel y de Feuerbach. En Hegel el concepto de enajenación (*Entfremdung*) denota el conflicto que se genera a partir de la oposición entre sujeto y objeto, y sirve como categoría explicativa del mundo que se independiza en un proceso necesario del trabajo y del conocimiento humano; en tanto que para Feuerbach se presenta cuando una

58 *El joven Marx: Los Manuscritos de 1844*, México, op. cit., p. 216.

59 Ibid., p. 233.

conciencia proyecta su sustancia fuera de sí, ya sea en la forma de dios o cualquier otra entidad abstracta y en un vano intento de alcanzar este mito que ha proyectado fuera de sí, la conciencia humana se vuelve infeliz. En Marx la enajenación da un giro histórico que la relaciona con un modo de producción específico, con el mundo concreto y con la historia. Respecto a la relación entre el concepto de enajenación de Marx, el de Hegel y el de Feuerbach, Sánchez Vázquez aclara:

... sería erróneo pensar que ambas teorías constituyen el punto de partida de la teoría de Marx y que ésta sólo es el desarrollo consecuente de lo alcanzado por Hegel y Feuerbach, o simplemente la extensión de la problemática feuerbachiana de la enajenación a un nuevo dominio: el de la economía... Sin embargo, como afirma el propio Marx, el punto de partida del trabajo enajenado es "un hecho económico actual".⁶⁰

Ese hecho económico es la explotación, el empobrecimiento constante del obrero, la deshumanización del trabajo y la transformación del trabajador en una mercancía.

En los *Manuscritos*, la enajenación, entendida como alejamiento, sirve a Marx para caracterizar la explotación, pero Sánchez Vázquez insiste en que dicha categoría busca disipar la contradicción entre el trabajo como productor de riqueza frente a la explotación y el empobrecimiento de los trabajadores; paradoja que pasa "inadvertida" a la economía política. Marx intenta revelar a través del concepto de enajenación las formas específicas en las que se interrelacionan los individuos en una sociedad regida por un sistema de explotación.

Es por ello que Sánchez Vázquez encuentra una clara relación entre el concepto de enajenación y el concepto de relaciones de producción. El trabajo enajenado sirvió para determinar, en los *Manuscritos*, el tipo de relaciones que establecen los hombres en la sociedad capitalista, mientras que en las obras de madurez son las relaciones de producción las que determinan al trabajo⁶¹. Para comprender dichas relaciones, es necesario aclarar que el trabajo enajenado es para Marx una forma histórica del trabajo, esto significa que el trabajo en tanto que actividad práctica no implica de forma necesaria la enajenación, por el contrario el trabajo objetiva la esencia del ser humano en los productos del mismo, el ser humano se hace a sí mismo humano en el trabajo concreto. De tal forma que el trabajo enajenado da cuenta del

⁶⁰ Ibid., p. 81.

⁶¹ Ibid., p. 100.

trabajo en la sociedad capitalista, donde el obrero lejos de objetivarse en su trabajo y en los productos del mismo, establece una relación reificada con él, con los otros seres humanos y consigo mismo. Pero, si la reflexión sobre los rasgos del trabajo enajenado explica las relaciones que se establecen en la sociedad capitalista entre el obrero con el producto de su trabajo, con los productos del mismo, así como con el hombre como ser genérico, es porque el trabajo enajenado se encuentra íntimamente relacionado con la propiedad privada.

Para Sánchez Vázquez la deducción del vínculo entre trabajo enajenado y propiedad privada es casi inmediata porque tiene como punto de partida el hecho de que la enajenación implica una relación de alejamiento del obrero de los productos de su trabajo en los que no sólo no reconoce el producto de su esfuerzo, perdiendo la posibilidad de reconocerse a sí mismo como productor, acompañado de un alejamiento de los otros obreros y de los no-obreros. Dicha pérdida, y aquí el punto, sólo puede ser tal si ésta se convierte en una apropiación para alguien más, para el no-obrero. Esta relación, explica Sánchez Vázquez, es necesaria y explica por qué el trabajo enajenado está cimentado en dos relaciones diametralmente opuestas. Mientras que el trabajo enajenado aparece como "tormento para el obrero, [es] goce y fruición para el no-obrero"⁶². De tal forma que el trabajo, cuando toma la forma de trabajo enajenado, genera la propiedad privada como un derivado del mismo. Así, Marx se aleja de concepción perenne y ahistórica de la propiedad privada propia de la economía política burguesa.

Sánchez Vázquez ubica, entonces, que el joven Marx tiene como punto de partida el trabajo enajenado para dar cuenta de la propiedad privada, pero, así mismo, la propiedad privada se presenta como un fenómeno inseparable del trabajo enajenado. Hay, por tanto, una mutua implicación que impide separar la causa del efecto, que bien podría generar una confusión respecto a la jerarquización de ambos conceptos, pero que Sánchez Vázquez disipa, aclarando que no cabe duda de que el joven Marx inclina la balanza del lado del trabajo enajenado en tanto que fundamento de la propiedad privada.

Es hasta el periodo de madurez de la obra marxiana que dicha relación se invierte y la existencia del trabajo enajenado sólo será posible porque hay un sistema productivo que se fundamenta en la propiedad privada. La explicación que otorga Sánchez Vázquez a esta inversión y

⁶² Ibid., p. 107.

al énfasis puesto por el joven Marx en el concepto de trabajo enajenado tiene que ver con la intención marxiana de distinguir con claridad el carácter histórico de la propiedad privada.

...Marx se ve forzado a destacar que la propiedad privada, lejos de ser fundamento y supuesto último como sostiene la economía política, tiene ella misma un fundamento que es el trabajo enajenado...⁶³

En otras palabras, en esta relación de mutua implicación el joven Marx se inclinará por tomar el trabajo enajenado como fundamento de dicha relación, pero será el Marx maduro el que la invertirá, por lo que en las obras de madurez la relación de producción basada en la propiedad privada es lo que determina la forma de trabajo.

En un trabajo posterior Sánchez Vázquez aclaró que independientemente del lugar que ocupen dichos conceptos en el proceso de cambio del pensamiento de Marx, lo que interesa es que Marx reconoció, en sus obras de madurez, que la producción implica ciertas relaciones sociales⁶⁴. El asunto estriba en que en la realidad el concepto de trabajo enajenado y el de propiedad privada se implican como "si fueran las dos caras de una misma moneda". Si Marx ha llegado a establecer que el fundamento de dicha implicación es el trabajo enajenado, se debe a que ha trabajado en un plano conceptual en el que deduce la propiedad privada de aquél otro concepto, en una relación en la que ésta sirve como medio y realización de la enajenación⁶⁵.

Sánchez Vázquez pasa ahora a estudiar "El movimiento de propiedad privada", es decir, el proceso de evolución histórica de la propiedad privada hasta su destrucción y, por consiguiente, la destrucción también del trabajo enajenado.

A través de este proceso real, necesario y contradictorio, la propiedad privada que deriva del trabajo enajenado se va perfeccionando... desde la propiedad territorial, en la que el capital "aún no ha llegado a la perfección", hasta la propiedad privada transformada en capital industrial, ... "la forma objetiva y acabada de la propiedad privada" y en la cual, como punto culminante de su desarrollo, revela su ser, su "secreto".⁶⁶

⁶³ Ibid., p. 109.

⁶⁴ Vargas Lozano, Gabriel (Edit). *En torno a la obra de Adolfo Sánchez Vázquez*, México, Facultad de Filosofía y Letras UNAM, 1995, p. 233.

⁶⁵ *El joven Marx: Los Manuscritos de 1844*, México, op. cit., p. 111

⁶⁶ Ibid., p. 113

De tal suerte que, la propiedad privada ha evolucionado en un proceso histórico que la ha perfeccionado, llegando hasta su culminación en el modo de producción capitalista. Pero justo en este punto es cuando se expresa la contradicción entre capital-trabajo (apropiación-objetivación) que hace necesaria su abolición. Es posible entender ahora que para el joven Marx, desde la lectura de Sánchez Vázquez, la propiedad privada está inserta en un proceso histórico, en el que también se desenvuelve el trabajo enajenado. Ambos conceptos se convierten entonces en el fundamento de la explotación en la sociedad capitalista.

Ahora la cuestión es el porqué de la enajenación, es decir, cómo es que la enajenación puede ser interpretada en el devenir de la historia; este problema implica una percepción del proceso histórico como una totalidad, de hecho, el propio Sánchez Vázquez destaca que sólo si se observa el proceso general en "su esencialidad", entonces se puede comprender el origen del trabajo enajenado⁶⁷. La historia entendida como "desarrollo humano" tiene que ser analizada desde su esencia, apunta, en la que finalmente está fundada también la enajenación. Más la pregunta lógica a formular es ¿qué es la esencia de la historia, la esencia del desarrollo humano?, Sánchez Vázquez responde:

La esencia del desarrollo humano sería, en definitiva, el desarrollo de la esencia humana.⁶⁸

Respuesta que lejos de ser un simple juego de palabras, conlleva uno de los puntos nodales de la obra del joven Marx: la historia como expresión de la esencia del ser humano. En dicha expresión, la esencia humana objetivada en el trabajo, en un momento del proceso de su desarrollo, toma la forma de trabajo enajenado, forma que si bien no es consustancial al trabajo, sí se manifiesta como necesaria en el desarrollo de todo el proceso. Sin embargo, dada la mutua implicación entre enajenación y propiedad privada, Marx reconoció que la propiedad privada no surge con el capitalismo y, por tanto, tampoco la enajenación. De tal suerte que la enajenación ha existido desde que la propiedad privada regula las relaciones humanas y, por ello, la esencia humana jamás se podrá objetivar mientras exista aquélla.

Desde la lectura de Sánchez Vázquez, Marx ha marcado ahora con claridad la aparente gran paradoja de la historia: la contradicción entre esencia y existencia. Aparente porque dicha contradicción no es

⁶⁷ Ibid., p. 117.

⁶⁸ Ibid., p. 118.

muestra de un estado universal y permanente, sino que en el proceso del desarrollo humano se implica también su necesaria abolición en el comunismo. Es necesario comprender que esta contradicción en la que se niega la esencia del ser humano, no implica para Sánchez Vázquez más que una negación que se vuelve tal en el terreno de la práctica y de la vida social, es decir, que a pesar de que los individuos no se reconocen a sí mismos en su trabajo, estos individuos se encuentran determinados por su práctica y por sus relaciones sociales, independientemente, de que esa práctica y dichas relaciones nieguen su propia esencia⁶⁹.

Sobre este punto, Sánchez Vázquez señala con claridad que el problema de la enajenación del hombre dentro del proceso de la historia no tiene que ver con la pérdida y la recuperación de la esencia como si se tratase de cualquier objeto que a veces se posee y otras no, dado que esa posibilidad implicaría se la puede comprender independientemente de las relaciones en las que viven los seres humanos concretos. Lejos de ello, el verdadero problema es que la enajenación debe ser entendida como una forma histórica en la que se manifiesta la esencia humana y que bajo ninguna circunstancia puede separarse de la realidad material en la que se desarrollan los individuos a través de sus actividades, de su práctica.

Lo importante es que, también en el terreno de la práctica, el ser humano puede superar la contradicción entre la esencia humana y su existencia efectiva, derivada del trabajo enajenado, humanizando así su mundo. De tal suerte que lo verdaderamente importante es el reconocimiento del papel de la práctica humana en la historia. Se puede entender ahora que el desarrollo humano es el desarrollo de la esencia en su negación y en su recuperación –dentro del terreno de la vida práctica–; negación y recuperación que están encalladas en la historia. Y es también la razón por la que el concepto de esencia humana presente en el joven Marx no puede ser calificado de metafísico, aunque preserve, sin duda, cierto carácter especulativo.

El problema sobre la interpretación de los conceptos de esencia humana y trabajo enajenado radica justo en este último punto sobre el que Sánchez Vázquez insiste que cuando Marx distingue entre esencia humana y trabajo enajenado como opuestos en el desarrollo histórico del trabajo en las sociedades basadas en la propiedad privada, necesariamente cae en el terreno de la especulación, más no

⁶⁹ *Filosofía de la Praxis*, op. cit., p. 344.

de la metafísica. Marx especula, según el autor de *Filosofía de la Praxis*, porque no pudo haber derivado su concepto de esencia humana de una realidad en la que en los hechos dicha esencia no se expresa en las relaciones sociales, sino que, cuando menos, se mantiene oculta. A pesar de que Sánchez Vázquez reconozca sobre el carácter especulativo del concepto de esencia humana en Marx, esto no lo lleva a considerarlo como una simple reflexión carente de sustento material. La clave radica en reconocer el vínculo intrínseco entre el concepto de esencia humana y el de trabajo enajenado, es decir, en localizar el engarce del concepto de esencia humana, entendida como trabajo, a la forma en la que se expresa el trabajo en las sociedad capitalista, abandonado así la simple especulación para entrar en el camino de la historia. El concepto de esencia humana se hace necesario para el joven Marx para dar cuenta del carácter histórico y transitorio del trabajo enajenado, pero a su vez el concepto de trabajo enajenado ha sido derivado de las contradicciones reales que revela la sociedad burguesa.

De tal suerte que, el joven Marx en los *Manuscritos* mantiene un cierto grado de especulación, sin embargo, a partir de las determinaciones de los factores históricos y sociales de la enajenación, critica lo que hay de ahistórico y de abstracto en Feuerbach y Hegel. Es por ello que para Sánchez Vázquez⁷⁰ los problemas abiertos por el joven Marx no son meramente antropológicos, sino también históricos. Ambas perspectivas, antropológica e histórica, están presentes en el joven Marx alejándolo de una reflexión abstracta carente de sustento material.

La parte antropológica expresada en la fundamentación del trabajo enajenado en el desarrollo humano, entendido éste como desarrollo de la esencia humana, mientras que la histórica se expresa y piensa a partir de la propiedad privada, la división del trabajo, la producción excedente y el intercambio mercantil⁷¹. No obstante, señala Sánchez Vázquez:

(...) lo cierto es que este esbozo de solución histórica queda opacado en los *Manuscritos* por la solución antropológica... la concepción del trabajo no pierde su carácter antropológico ya que es justamente su concepción como manifestación de la esencia humana y del hombre

70 Es importante señalar que Sánchez Vázquez otorga una gran importancia en este punto a los *Cuadernos de París*, en los que encuentra que la relación entre la concepción antropológica e histórica de Marx está más recargada a los aspectos históricos a diferencia de los *Manuscritos*.

71 *El joven Marx: Los Manuscritos de 1844, México*, op. cit., p. 122.

(como ser genérico) la que lleva a Marx a concebir el trabajo enajenado y el intercambio comercial como negaciones del trabajo humano y de la comunidad propiamente humana.⁷²

Es así que el concepto de enajenación sirve como categoría explicativa de la sociedad capitalista –como un momento necesario–, pero sólo sirve como tal si se encuentra su vínculo con el concepto marxiano de esencia humana. Determinada así la relación entre el concepto de esencia humana y el de trabajo enajenado, se puede entender que para Sánchez Vázquez sería ficticia una separación de dichos conceptos. Ambos representan, por tanto, el centro de la reflexión marxiana en el periodo de juventud sobre la sociedad capitalista y en ellos encuentra Sánchez Vázquez la posibilidad de reflexionar sobre una filosofía marxista basada en la praxis humana.

c) La continuidad de los conceptos humanistas en la obra de Marx.

El estudio y la reivindicación de la obra del joven Marx hecha por Sánchez Vázquez, no se reduce a su lectura crítica de los textos pertenecientes a dicho periodo, ya que la posibilidad de otorgar legitimidad a los conceptos desarrollados en esas obras cobra importancia si y sólo si se les vincula al desarrollo conceptual de la obra marxiana de madurez. La interpretación hecha por el filósofo español de la totalidad de la obra de Marx, apoyada en textos como los *Grundrisse*, lo lleva a establecer una relación de continuidad entre algunos de los conceptos presentes en el joven Marx que seguirán expresándose en las obras propiamente económicas del periodo de madurez.

Desde *La ideología alemana*, identifica el autor de *Filosofía de la praxis*, Marx y, por supuesto, Engels se alejan de la conceptualización de la esencia humana propia de los *Manuscritos*. El proceso de la historia deja de entenderse como la negación de la esencia humana y su recuperación, para explicarse a través de procesos comprobables en la realidad material como: la producción y las relaciones humanas derivadas de la misma⁷³. Marx trabaja ahora desde los individuos concretos con base en sus relaciones sociales, de tal forma que la vieja separación entre esencia y existencia desaparece para dar paso a una relación esencial entre el ser humano y su existencia. La esencia humana es perceptible sólo a partir de las relaciones sociales e

⁷² Ibid., pp. 122-123.

⁷³ *Filosofía de la Praxis*, op. cit., p. 486.

históricas de los individuos; se trata ahora de un concepto que expresa una característica humana que se verifica en los individuos determinados por dichas relaciones.

Ahora hablar de "esencia humana", para Marx, parece involucrar una concepción abstracta de ciertos rasgos generales atribuibles a cualesquier individuos, ello independientemente de las características específicas de estos últimos. Rasgos comunes producto del imaginario del filósofo o el intelectual que proyecta sus anhelos en una idea del hombre ajena a la realidad, derivados de un proceso de abstracción que supuestamente logra identificar elementos comunes a todos ellos. Las razones por las que Marx descalifica la idea del hombre basada en características universales que buscan determinar los elementos comunes entre los individuos, tienen que ver con la idea de que la esencia humana no puede construirse mas que "sobre la base de las relaciones de los hombres con la naturaleza (producción, trabajo humano) y con otros hombres (relaciones sociales)"⁷⁴.

Uno de los aspectos centrales de la interpretación de Sánchez Vázquez de la transición del pensamiento marxiano, es justo que se entienda como una transición; si bien el concepto de esencia humana ha perdido su carácter especulativo, el concepto en sí no desapareció. Es decir, desde la perspectiva de Sánchez Vázquez, Marx no rechaza el concepto de esencia humana como forma explicativa del hombre concreto por tratarse de un concepto necesariamente abstracto, sino que se aparta de aquellas concepciones que hacen del hombre un ser abstracto; la distinción recae en la diferencia entre un concepto que por ser tal es forzosamente general y un ser humano al que se le han adjudicado características que lo abstraen, lo aíslan, de su realidad efectiva⁷⁵. Es así que la esencia del ser humano es concreta y tiene como fundamento la naturaleza práctica productora del ser humano:

...El hombre es un ser que produce socialmente, y que en este proceso se produce a sí mismo. Este autoproducirse –como proceso en el tiempo– hace de él un ser histórico. Estas tres dimensiones esenciales del hombre son inseparables; cada una entraña necesariamente las demás...⁷⁶

Estas tres dimensiones de las que habla Sánchez Vázquez son: primera, el ser humano que produce sus relaciones sociales, mismas que le determinan como sujeto histórico; la otra, es que el hombre se

74 Ibid., p. 489.

75 Ibidem.

76 Ibid., p.490.

hace a sí mismo a partir de la construcción de sus relaciones, siempre desde su realidad histórica; y, finalmente, la dimensión histórica del hombre que es producto de su actividad práctica.

En relación con el concepto de alienación, Sánchez Vázquez afirma que éste tampoco desaparece de la producción del Marx posterior a los *Manuscritos*. Si bien deja de ser un concepto explicativo del proceso de explotación en la sociedad capitalista, continúa sirviendo para caracterizar la forma en la que los trabajadores se relacionan con su trabajo y los productos del mismo.

Es así, que conceptos tan importantes como esencia humana o trabajo enajenado, desarrollados por el joven Marx, no desaparecen ante la presencia de nuevos conceptos, sino que prevalecen como conceptos explicativos. De forma que para Sánchez Vázquez la totalidad de la obra de Marx se caracteriza por un desarrollo “continuo y discontinuo” a la vez⁷⁷, es decir, que en el proceso de desarrollo de la obra marxiana se observa la profundización de ciertas problemáticas que le llevan a generar nuevos conceptos que le permitan dar cuenta de la economía capitalista y de la forma como se relacionan los seres humanos en ella; así como, a eliminar los resabios de todo pensamiento abstracto que lo aleje de la posibilidad de dar cuenta sobre las formas en las que se establecen las relaciones sociales entre las personas reales. Pero ello no implica una ruptura interna en su pensamiento filosófico.

1.4 De lo humanista y lo científico en Sánchez Vázquez

La crítica a la economía política clásica y a la sociedad capitalista expresada en las obras del joven Marx es ante todo comprendida por Sánchez Vázquez como un proyecto de emancipación del hombre. La crítica implica aquí una afirmación de un proyecto humano. La lectura de Sánchez Vázquez perfila la intención marxiana de encontrar las contradicciones del sistema vigente con el objeto de demostrar la necesidad de destruir el sistema que les da origen. Por ello, la lectura del filósofo implica una reivindicación de lo verdaderamente humano en el contexto de las relaciones sociales marcadas por la explotación del hombre por el hombre. Este es el punto que nos obliga a regresar al enfrentamiento entre Sánchez Vázquez y Louis Althusser, querella que sólo cobra importancia actualmente para establecer una reivindicación del carácter absolutamente radical de la crítica marxista.

Sánchez Vázquez afirma que Althusser asume, desde el terreno de la teoría, la existencia de relaciones de producción como estructuras en

⁷⁷ *El joven Marx: Los Manuscritos de 1844*, op. cit., p. 319.

las que los individuos concretos son una personificación de una categoría económica, y le contrapone una filosofía marxista que tiene como centro de su reflexión a los individuos concretos que se enfrentan a la explotación; individuos que no pueden ser comprendidos en toda su amplitud y diversidad si sólo se les considera como soportes de estructuras económicas⁷⁸.

No se trata de pedir que los *Manuscritos* sean vistos con los ojos del Marx de la madurez; ni se trata tampoco de negar el lado humanista que una visión científicista y positivista del marxismo olvida. Pero sí se trata de reclamar que se vea en los *Manuscritos*, junto a sus lados antropológicos, el intento de fundar objetivamente, como crítica de la economía política, la transformación revolucionaria de la realidad...⁷⁹

Es en esta búsqueda de transformar la realidad que Sánchez Vázquez fundamenta la necesidad de comprender el marxismo como filosofía de la praxis. Praxis entendida, en el sentido de la Tesis I sobre Feuerbach, como actividad objetiva que implica: la crítica de lo existente, el conocimiento de la realidad a transformar y un proyecto de emancipación⁸⁰. De tal forma que el debate sobre la "ruptura" o continuidad de la obra marxiana y su subsecuente discusión sobre el carácter filosófico de las obras tempranas de Marx, frente al "cientificismo" de las obras de madurez, cobra vigencia frente a la filosofía contemporánea en tanto que enfrenta dos interpretaciones opuestas sobre el marxismo y el materialismo histórico.

Si bien los aspectos centrales de la crítica contra Althusser emprendida por Sánchez Vázquez permiten reconocer que el filósofo francés lleva al materialismo histórico a convertirse en un marxismo en el que las estructuras económicas dan cuenta de las relaciones sociales entre los seres humanos, la crítica de Sánchez Vázquez pone en el la libertad, la voluntad y la capacidad humana de modificar la realidad.

Para cerrar vale la pena recuperar el texto *La filosofía de la praxis como nueva práctica de la filosofía*, donde Sánchez Vázquez establece tres elementos que caracterizan a la filosofía de la praxis: "el proyecto de emancipación, la crítica de lo existente y el conocimiento de la realidad a transformar"⁸¹. Elementos que implican una reflexión

⁷⁸ Ibid., p. 301.

⁷⁹ Ibid., p. 275.

⁸⁰ Sánchez Vázquez, Adolfo, "La filosofía de la praxis como nueva práctica de la filosofía" en *Filosofía y circunstancias*, México, Universidad Nacional Autónoma de México/Anthropos, 1997, p. 130.

⁸¹ Ibid., p. 130.

filosófica que toma como centro de su pensamiento la tesis de que el ser humano se autoproduce a través de la transformación del mundo. Es por ello que se trata de una filosofía, pero no de cualquier filosofía, sino de la filosofía que toma como eje de su reflexión a la praxis. Es por ello que para que la filosofía de la praxis sea tal, lo necesario es que:

... la revolución teórica tiene que ir más allá para que la filosofía deje de moverse exclusivamente en el terreno teórico y sea, bien entendida, lo que no ha sido nunca: filosofía de la praxis.⁸²

El factor distintivo de la filosofía de la praxis radica en que la filosofía no sólo posee un rostro contemplativo frente al mundo, sino que se trata de una filosofía que representa un momento de su transformación. La diferencia estriba en que para esta filosofía no basta con tener como centro de su reflexión a la praxis, sino que hace de la praxis -entendida como práctica emancipatoria- su práctica filosófica⁸³. De tal forma que la filosofía de la praxis implica “una opción ideológica”, es decir, la aceptación de una posición de clase frente a la realidad que, a su vez, involucra valores, ideas, concepciones específicas sobre el ser humano, sobre sus relaciones con el entorno y con los otros seres humanos.

82 Ibid., p. 133.

83 Ibid., p. 134.

Adolfo Sánchez Vázquez

AURELIANO ORTEGA ESQUIVEL

Doctorado en filosofía por la UNAM. Ha publicado libros y artículos sobre teoría de la historia y sobre cultura, historia y política mexicana e iberoamericana. Profesor investigador de tiempo completo en la Universidad de Guanajuato.

Resumen

Al cumplirse un año del fallecimiento del notable pensador marxista Adolfo Sánchez Vázquez, Aureliano Ortega Esquivel nos dice que no hay mejor homenaje que seguir considerando su obra como un legado capaz de desencadenar nuevas reflexiones. No se trata, nos dice el autor, de asumir que ya está todo dicho, sino de continuar ejercitando el pensamiento crítico que caracterizó a Sánchez Vázquez hasta el final de sus días. Por lo tanto, este artículo nos ofrece no sólo una semblanza de la vida y obra de nuestro marxista ausente, sino todo un recorrido crítico en torno a tres de los pilares más importantes de su pensamiento: la reflexión sobre el estatuto teórico político del marxismo y la filosofía de la praxis; la cuestión del arte como praxis; y la defensa del socialismo.

Abstract

To mark the first anniversary of Adolfo Sánchez Vázquez' death, an outstanding Marxist thinker, Aureliano Ortega tells us that the best possible tribute to Vázquez is to regard his legacy as capable of catalising new reflections. According to Ortega, it should not be assumed that there is nothing left to say, but rather that it is necessary to continue to pursue critical thinking, as Sánchez Vázquez himself did throughout his entire life. This paper offers an insight into the life and work of a Marxist thinker whose absence is clearly felt, as well as a critical review of three central pillars of his belief: reflections on Marxism's theoretico-political statute and the philosophy of praxis, the question of art as praxis, and the defence of socialism.

Palabras clave

Marxismo crítico, praxis, socialismo.

Key words

Critical marxism, praxis, socialism.

Cómo citar este artículo

Ortega Esquivel, Aureliano 2012 "Adolfo Sánchez Vázquez" en *OSAL* (Buenos Aires: CLACSO) Año XIII, N° 32, noviembre.

*“No en la primera, sino en la última página
es donde aparece el nombre verdadero del héroe.
Y no al inicio, sino al fin de la jornada
es cuando acaso pueda decir el hombre cómo se llama”.*
León Felipe

Debemos aceptar que la lamentable desaparición física de Adolfo Sánchez Vázquez nos tomó por sorpresa. No quiero decir con ello que quienes lo conocimos, y hasta el final tuvimos el cuidado de preguntar entre los amigos de la ciudad de México sobre su salud y su ánimo, pasáramos por alto su avanzada edad o ignorásemos los efectos destructivos que el tiempo –“el implacable, el que pasó”– somete irremisiblemente a nuestros cuerpos. Nada de eso. De antemano sabíamos que 96 son muchos años, aun para una constitución robusta y firme como la del doctor Sánchez Vázquez en su mejor edad. La sorpresa, o mejor dicho el estupor, tenía otro origen, y se asociaba inevitablemente a la conmoción, entre afectiva e intelectual, que la muerte de Bolívar Echeverría nos había provocado un año atrás. Y es que entre el 5 de junio de 2010 y el 8 de julio de 2011 perdimos a los dos pensadores marxistas latinoamericanos más originales, agudos y profundos de los últimos tiempos. Y eso no es poca cosa. En un medio intelectual todavía tan afecto a las “modas y novedades” provenientes del mercado filosófico metropolitano (generalmente entrampadas en el pensamiento afirmativo y amarradas por ello mismo a la impronta reproductiva de un estado de cosas profundamente injusto e inequitativo), el fallecimiento de ambos pensadores, que habían fincado su quehacer teórico en el ámbito del marxismo crítico, hacía concurrentes dos pérdidas; por una parte la de los maestros y los amigos; por otra, la de los pensadores, su obra y su ejemplo vivos.

En uno de sus últimos trabajos, titulado “Sartre a lo lejos”, Bolívar Echeverría escribió: “Nada hay que pueda darse por ganado en la historia de las ideas; en ella, como en el mito de Sísifo, todo tiene que ser pensado cada vez de nuevo” (Echeverría, 2010). En ese sentido, Adolfo Sánchez Vázquez debe ser considerado como un autor cuya obra es ya una obra acabada, una obra total; pero una obra que debemos asumir, también, como un envío, como un legado intelectual cuyo conocimiento y análisis tienen que ser pensados “cada vez de nuevo”. Esto porque, por su originalidad y su riqueza, los desenlaces se nos presentan, o mejor, se nos imponen, como una nueva tarea por cumplir.

Para dar curso a esta tarea “por cumplir”, a esta labor propia y característica del mejor marxismo –no dar nada por sentado y asumir la crítica radical de todo lo existente–, deberíamos pensar en esa obra como una obra abierta. Para ello tendremos que establecer desde luego alguna forma de tópica relativa a Sánchez Vázquez y su correlativa agenda problemática. En las líneas que siguen, en unos cuantos trazos abordaremos la vida y la obra de Adolfo Sánchez Vázquez, para posteriormente dar curso a una sucinta exposición de las que a nuestro juicio han sido sus ideas y cuidados principales en el ámbito del marxismo crítico, indudablemente el horizonte discursivo en el que cobran sentido y forma la totalidad de sus intervenciones.

1

Adolfo Sánchez Vázquez¹ nació en Algeciras, provincia de Cádiz, España, el 17 de septiembre de 1915. Fue el segundo hijo de un teniente de la Guardia Civil cuya filiación republicana le acarrea una condena a muerte, finalmente conmutada por largos años de encierro en una prisión franquista. Hacia 1925 la familia fija su residencia en Málaga, donde el joven Adolfo cursa el bachillerato y los primeros estudios de la carrera magisterial. Decía Max Aub en sus apuntes autobiográficos que uno es del lugar en donde ha cursado el bachillerato, de modo que ello podría explicar el motivo por el que muchos de sus discípulos siempre dimos por cierto, sin ser por ello desmentidos, que el doctor Sánchez Vázquez era malagueño. Abonan esa idea de oriundez adquirida el hecho de que, en esa ciudad, Adolfo Sánchez Vázquez inicia tanto su tarea poética y literaria como su compromiso político. Málaga es a la sazón un enclave político cultural en el que convergen vecinos y visitantes como Emilio Prados o Rafael Alberti; se editan revistas literarias y políticas como *Octubre*, en la que Sánchez Vázquez publica su primer poema; y se discute acaloradamente el presente y el futuro de la novel República española. Es también en Málaga, *la Roja*, en donde conoce y lee por primera vez textos, si no de Marx, sí relativos al pensamiento marxista y a esa “nueva aurora” que promete y parece poner al alcance de la mano la deseada y próxima revolución comunista.

En 1935, contando con veinte años, Sánchez Vázquez viaja a Madrid para cursar estudios universitarios en la Universidad Central, los que debe interrumpir al estallar la Guerra Civil. Para ese entonces, compartiendo créditos con Enrique Rebolledo –con cuya hermana, Aurora, se casará en 1941–, ya ha fundado su propio periódico literario, *Sur*, y colabora regularmente con el órgano del Partido Comunista Español, *Mundo Obrero*. Es hasta entonces que inicia la lectura de los textos originales de Marx y Engels, gracias a las traducciones de otro futuro exiliado: Wenceslao Roces. La Guerra Civil lo sorprende en Málaga, en donde desarrolla un amplio trabajo político desde el seno de la Juventud Socialista Unificada (JSU). Ahí mismo trabaja como editor de *Octubre*, fundado por Alberti y ahora habilitado como órgano del Comité Regional de la JSU. Viaja a Valencia y posteriormente se traslada a Madrid y toma a su cargo la dirección del periódico, mismo que abandona en septiembre de 1937 para incorporarse a la onceava división del Ejército Republicano. Ahí, se desempeña como comisario de Prensa y Propaganda y como redactor en jefe del periódico *¡Pasaremos!* Cuando los dirigentes de aquella división, Enrique Líster y Santiago Álvarez, son reconocidos como artífices de la victoria de Teruel y distinguidos, respectivamente, como jefe y comisario político del quinto cuerpo del ejército, Sánchez Vázquez es nombrado redactor en jefe de la revista *Acero*, lo que no impide su participación en hechos de armas.

Derrotada la República y replegado el quinto cuerpo del ejército hasta la frontera francesa, Sánchez Vázquez atraviesa los Pirineos en febrero de 1939, viaja a París, y finalmente se reúne con otros intelectuales españoles en el campo de Roissy-en-Brie. Poco después, en mayo del mismo año, viaja al puerto de Sète para abordar el primer barco fletado por el gobierno mexicano para el traslado de los que, desde entonces, se reconocen como “refugiados espa-

ñosles”: el Sinaia. Ya en México, Sánchez Vázquez se dedica a lo que entonces sabía hacer mejor: editar revistas culturales. Funda, junto con Antonio Sánchez Barbudo, Juan Rejano y José Herrera Petere la revista *Romance*, de la que, entre 1940 y 1941, llegan a editarse y distribuirse por toda Latinoamérica más de 50 mil ejemplares en un total de 24 entregas. En la ciudad de Morelia, en donde a la sazón vive y trabaja María Zambrano, entre 1941 y 1943 imparte clases de bachillerato y empieza a ampliar su formación intelectual, principalmente por lo que atañe a la cultura filosófica y el marxismo. Sin embargo, en 1944 ya está de vuelta en la ciudad de México e ingresa a la Maestría en Letras Españolas en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Estudios que no concluye ante la necesidad de mantener a la familia realizando traducciones y pequeños trabajos periodísticos aquí y allá.

Hacia 1950 Sánchez Vázquez regresa a la Facultad de Filosofía y Letras, pero ahora acude principalmente a cursos de filosofía, materia en la que obtiene el grado de maestro en 1955 con la tesis “Conciencia y realidad en la obra de arte”, dirigida probablemente por Samuel Ramos. En 1959, obtiene una plaza de profesor de tiempo completo y con ello la posibilidad de profundizar sus conocimientos filosóficos, particularmente su estudio del marxismo. De la articulación de sus preocupaciones de orden estético y literario con su compromiso intelectual con la obra de Marx, surgen sus primeros trabajos y publicaciones teóricas, reunidas en su primer libro: *Las ideas estéticas de Marx*, publicado en 1965. Al año siguiente recibe el grado de doctor en filosofía con el trabajo “Sobre la praxis”, matriz de su obra quizá más conocida, *Filosofía de la praxis*, publicada en 1967.

El movimiento estudiantil de 1968, la Primavera de Praga y el repunte de la insurgencia obrera, cuyo impulso declinará hacia 1977, le permiten a Sánchez Vázquez ostentar públicamente su compromiso con las causas sociales y le dan, a sus obras publicadas hasta entonces, una proyección inusitada en nuestro país y fuera de él. Esto se refrenda con la publicación de *Ética*, en 1969; la ambiciosa antología *Estética y marxismo*, en 1970; y *Textos de estética y teoría del arte*, en 1972. En este grupo de obras, Sánchez Vázquez muestra su perfil pedagógico y continúa vigorosamente con su labor de traductor y difusor del marxismo, asunto al que contribuye a través de la publicación, en México y otros países, tanto de importantes obras de representantes del pensamiento marxista europeo y latinoamericano, como del bloque socialista identificados con el antidogmatismo.

Justamente, esa persistente posición antidogmática lo conduce, a lo largo de los años setenta, a emplazar una vehemente controversia contra las ideas del influyente marxista francés Louis Althusser, en quien reconoce por una parte la legitimidad de su propuesta de relectura de la obra de Marx, pero por otra “el olvido de la praxis” envuelto en una sofisticada y aun sofística manifestación de teoricismo. A lo largo de la década siguiente, Sánchez Vázquez mantiene una rica, fresca y siempre renovada actividad editorial y pedagógica de cara y como respuesta lúcida a los avatares políticos, sociales y culturales del momento: el eurocomunismo, la revolución sandinista, el declive del movimiento obrero mundial y la deriva hacia la derecha de la mayor parte de las “democracias” occidentales. La caída del socialismo real le da ocasión para reabrir el expediente

sobre el carácter y la necesidad del socialismo, postura que defiende de manera ejemplar durante un encuentro organizado por Octavio Paz –con los auspicios de Televisa y el gobierno de Carlos Salinas de Gortari– para celebrar la desaparición del bloque socialista y la nueva “experiencia de la libertad” cobijada por el libre mercado y el Consenso de Washington. Ahí, frente a la crema de la derecha intelectual mundial, Sánchez Vázquez ofrece una de las defensas más lúcidas de las que se tenga memoria del ideal socialista por el que ha luchado toda su vida.

A partir de entonces, las tareas académicas, teóricas y políticas de Sánchez Vázquez le procuran celebridad y múltiples reconocimientos, mientras año tras año, hasta poco antes de su muerte, se incrementa la nómina de sus publicaciones y conferencias dentro y fuera de México².

Es así como, después de una larga y plena vida intelectual, Adolfo Sánchez Vázquez muere en la ciudad de México el 8 de julio de 2011.

2

Lo primero que salta a la vista apenas iniciado el examen de sus intervenciones teóricas es que Adolfo Sánchez Vázquez, pensador indiscutiblemente marxista, cultiva un marxismo original, fresco, no dogmático; en suma, un marxismo crítico. Pero esta primera nota característica no sería propiamente distintiva si Sánchez Vázquez no fuera él mismo una especie de pionero o precursor, en México, de esa corriente renovada y renovadora del marxismo. Porque hay que saber (y para ello hay que decirlo) que el marxismo mexicano, antes de los años sesenta, no se había destacado nunca como algo original; ni siquiera como una postura teórica y un discurso político medianamente consecuentes. Para aquilatar debidamente la importancia que pensadores como Sánchez Vázquez conservan en el espectro general del marxismo mexicano, es preciso situarlo en el espacio y el tiempo que le sirven de referente y de contraste. Para ello realizaremos algunos apuntamientos sobre los días y las formas del marxismo anterior a la publicación de las obras mayores del pensador español. De entrada, empero, debemos afirmar que el marxismo específicamente mexicano no presenta un cuadro unitario u homogéneo sino que, por el contrario, se fragmenta en por lo menos tres vertientes, las que a partir de aquí caracterizaremos como: a) marxismo dogmático; b) marxismo de cátedra; y c) marxismo precrítico³. Abordados de manera sumaria, podemos decir de cada uno de ellos lo siguiente.

El marxismo dogmático es el producto casi natural del atraso y la persistente dispersión del movimiento obrero en México, de la falta de organizaciones políticas consecuentemente comunistas o revolucionarias y de una suerte de inconstancia y devaneo teórico doctrinario atribuible a sus líderes e intelectuales orgánicos, llamado por el marxista crítico mexicano José Revueltas “locura brujular”⁴. Es dogmático, justamente, porque en su configuración discursiva no participan ideas originales resultado del análisis concreto de la realidad y de su necesaria discusión creativa, sino “recetas”, “esquemas”, “verdades” provenientes de los manuales de adoctrinamiento con los que el régimen de

la Unión Soviética sustituyó el conocimiento y la discusión de las obras fundamentales de Marx y Engels. Es claro que excepciones, como José Revueltas, son justamente eso. La regla, para nuestra pena, es cabalmente ilustrada por un intelectual y político como Vicente Lombardo Toledano, cuyo pensamiento “marxista” se configura a partir de ciertos aspectos de la dialéctica, el materialismo francés del siglo XVIII, el evolucionismo de Spencer y el personalismo de Max Scheler; eso sí, aderezado con la retórica de la lucha de clases, el nacionalismo y el antiimperialismo.

Por su parte, el marxismo de cátedra se caracteriza no por la ignorancia de los clásicos del marxismo (a quienes pensadores como Narciso Bassols, Jesús Silva Herzog o Alfonso Teja Zabre conocen, discuten, traducen o publican), sino por el hecho de que sus autores separan el potencial analítico, que para el conocimiento de la realidad aporta el instrumental teórico conceptual del marxismo, de sus posibilidades y recursos para la transformación revolucionaria del mundo. Para los marxistas de cátedra la revolución ya tuvo lugar, y se llama Revolución Mexicana, de modo que los retos que en el futuro debemos enfrentar no son materia de un discurso transgresor, como el marxismo específicamente político; los retos se enfocan en qué es lo positivo y constructivo que aportan los relatos fundamentales de la modernidad capitalista, principalmente la forma liberal republicana del Estado nación y el régimen democrático.

Es, sin embargo, la segunda generación de estos marxistas la que ha obtenido mayor audiencia y reconocimiento al asociar su quehacer intelectual con el arribo a la mayoría de edad de algunas disciplinas, escuelas y facultades universitarias, o bien, con la aparición de una corriente de opinión pública que ya ha tomado distancia crítica respecto del régimen de la Revolución Mexicana, o que inscribe en su ideario las consignas de la Revolución Cubana. Hablamos de Pablo González Casanova, Víctor Flores Olea, Francisco López Cámara, Eli de Gortari, Alonso Aguilar Monteverde, Víctor L. Urquidi, José Luis Ceceña, Jorge Carrión, Ifigenia Martínez, Enrique González Pedrero y los jóvenes autores y publicistas que animaron las revistas *Los grandes problemas agrícolas e industriales de México* (1946/49), *El Espectador* (1958), *Política* (1960) o, años más tarde, *Estrategia* (1972). En su mayoría, salvo señaladas excepciones, no se trata de auténticos marxistas o de militantes comunistas que buscan en la obra de Marx una herramienta y una guía para las tareas revolucionarias, sino de profesionales universitarios y demócratas radicales que reconocen la pertinencia y las cualidades teóricas y críticas del marxismo cuando el objetivo consiste en plantear problemas de índole económica o social en el plano de la universalidad abstracta, pero que se olvidan de él cuando se trata de proponer soluciones prácticas a los grandes problemas de nuestro país; soluciones que, desde su perspectiva, se encuadran en las “ventajas” que, a pesar de sus modales autoritarios, ofrecen tanto el régimen de la Revolución Mexicana como su Estado representativo.

A su vez, el marxismo que aquí llamamos precrítico está representado por una serie de autores que, habiendo militado la mayoría de ellos en organizaciones tan dogmáticas e incultas como los partidos de izquierda o el sindicalismo asimilado, habrían aprendido las lecciones de las más sonadas derrotas de los movimientos

sociales durante la segunda mitad del siglo XX (particularmente las sufridas por el movimiento obrero popular mexicano: trabajadores mineros y petroleros en 1951-1952, ferrocarrileros en 1958-1959, maestros en 1959-1960 y estudiantes en 1968) para finalmente entender, y asumir, que no existe en México una organización política verdaderamente comunista y revolucionaria; que la formación del “partido de la clase obrera” y de la opción revolucionaria de izquierda pasa necesariamente por un largo período de formación teórica y aprendizaje político; y que el marxismo, asumido como el único discurso teórico capaz de procurar tanto el conocimiento necesario como la expresión adecuada “de y para la revolución” debe ser estudiado y discutido directamente en sus fuentes originales y sus desarrollos teóricos y políticos más consecuentes. Lo precrítico de esta posición no se refiere tanto a su posición teórica sino a su posición política, en tanto la mayoría de sus autores conserva la idea, como los marxistas de cátedra, de que la transformación de México puede y debe mantenerse dentro de los cauces institucionales y los espacios que le proporcionan el Estado liberal burgués y la lucha política de partidos que participan en las justas electorales.

Finalmente, el surgimiento y maduración del marxismo crítico, por justicia, debe asociarse con la obra y el pensamiento de José Revueltas. Escritor, dramaturgo, hombre de cine, ensayista y filósofo, su obra constituye un verdadero oasis en el desierto del marxismo mexicano. A través de sus intervenciones literarias y de su obra teórica y política, Revueltas propone un ambicioso dispositivo crítico para enfrentar los problemas fundamentales del movimiento comunista mexicano: en primer lugar, la inexistencia histórica de un auténtico partido de la clase obrera en México, y en segundo, la “locura bruñida” que desde siempre aqueja a sus teóricos y dirigentes. No es difícil identificar aquella “locura” con el dogmatismo, la improvisación y el oportunismo que privan al interior de las organizaciones comunistas, por lo que parecería casi natural que su superación exija un enérgico proceso de transformación teórica y doctrinaria cuya condición de posibilidad, casi única, está en regresar a los clásicos del marxismo; pero, además, en mantener una postura abierta y desprejuiciada frente a lo fresco e innovador que aporta la discusión teórica desarrollada durante la desestalinización en el orbe del socialismo real o al interior del marxismo occidental. Pero Revueltas, por lo menos hasta 1968, actúa fuera de la academia, por lo que su marxismo crítico, al margen de su círculo más próximo, carece de una interlocución siquiera inteligente.

Dentro del ámbito universitario, Adolfo Sánchez Vázquez trabaja y propone un marxismo renovado, no dogmático, e inspira intelectualmente a un grupo de jóvenes profesores marxistas que, por lo menos en aquellos años, pugnan por dejar atrás el dogmatismo que distingue al movimiento revolucionario. Entre ellos, por sólo mencionar a los ya ausentes, figuran Carlos Pereyra, Ignacio Osorio, Pedro López Díaz, Juan Garzón Bates y Bolívar Echeverría. A este grupo original habría que sumar los marxistas críticos latinoamericanos que coinciden en la UNAM entre 1965 y 1975: Adolfo Gilly, Oscar Terán, Oscar del Barco, Agustín Cueva, Ruy Mauro Marini y Theotonio dos Santos, entre muchos otros, y aún considerar los esfuerzos editoriales que representan las empresas Era y Siglo XXI y las revistas *Historia* y *Sociedad* y *Cuadernos Políticos*.

En tales condiciones, y a través de las intervenciones teóricas y políticas de los autores mencionados, en nuestro país se efectúa el tránsito entre el marxismo no dogmático (o precrítico) y el marxismo crítico propiamente dicho; es decir, un marxismo que insiste en señalar que lo importante no es la precisión “pura” con la que puede entenderse o aplicarse algún concepto en el curso del análisis contemplativo de la realidad concreta. Es precisamente crítico porque su apuesta no se limita al “disfrute contemplativo” de la realidad, sino se inscribe en su transformación revolucionaria. Es crítico, finalmente, el marxista que deja de comportarse “como los filósofos”, quienes a decir de Bolívar Echeverría en esos años componen “mensajes redundantes dentro de un campo discursivo solidificado y pasivamente enigmático”, o le ofrecen al mundo “imágenes remozadas de lo que él fue en el pasado: hermenéuticas, ‘interpretaciones’ de lo que él ya no es.” (Echeverría, 2011: 43) Pues bien, como se dijo, Adolfo Sánchez Vázquez no sólo milita en esa versión crítica del marxismo en México, sino que conduce y sirve de inspiración a toda la corriente. Una muy breve relación de sus temas nos puede ayudar a ilustrar esos respectos.

3

Tres son, a nuestro modo de ver, los grandes temas, pero igualmente, las tres grandes aportaciones de Adolfo Sánchez Vázquez al pensamiento crítico marxista, a saber: a) la siempre abierta y renovada discusión sobre el estatuto teórico y político del marxismo, que lo lleva a reelaborar el concepto de *praxis*, a examinar profundamente la epistemología marxista y, en consecuencia, su relación peculiar y específica con la acción política, incluida para tal efecto una larga discusión (contra Louis Althusser y otros autores) sobre el carácter científico del marxismo y sus configuraciones y usos ideológicos; b) la propuesta del arte, o mejor dicho, la *praxis* artística, como espacio ejemplar de la creatividad humana y, en esa condición, como experiencia emancipadora, lo que a su vez implica concebir y ejercer la estética marxista como su imprescindible momento teórico; y c) la puesta en valor del socialismo, lo que se resuelve, a contrapelo de la historia, como una decidida y consecuente postura política en tiempos oscuros, pero sobre todo, como una esclarecedora y valiente apuesta ética.

A ello habría que sumar su incansable tarea pedagógica (ejemplificada por sus largos años de magisterio) y su tarea como difusor del pensamiento crítico específicamente marxista, como ilustra su labor como traductor, editor y comentarista de los autores más importantes del marxismo renovado. A continuación diremos algo, aunque sea muy brevemente, sobre cada uno de estos temas.

Sobre el estatuto teórico político del marxismo y la filosofía de la *praxis*

Dado que se trata propiamente de la espina dorsal del pensamiento crítico de Adolfo Sánchez Vázquez, es un hecho que la pregunta por el estatuto teórico político del marxismo ocupa un lugar primerísimo y central en el orden de sus

preocupaciones intelectuales. Ni más ni menos porque de las respuestas, que “en la perspectiva de sus fundadores” puedan formularse a ese respecto, depende que podamos caracterizar el pensamiento y la obra de Marx y Engels como una contribución decisiva para la transformación revolucionaria de la realidad, como una teoría social entre otras o, en su defecto, como el simple ideario utópico de “algún reformador del mundo”. Es por ello que, desde el momento en el que Sánchez Vázquez reconoce las graves deficiencias teórico discursivas que arrastra el marxismo dogmático y oficializado, que bajo el nombre de Dia-Mat preconiza y exporta la Academia de Ciencias de la URSS –reconocimiento que podría fecharse a la mitad los años cincuenta del siglo pasado–, su inclinación original por los problemas de la literatura y de la estética cede, parcial y temporalmente, a la pregunta por las formas en las que el pensamiento de Marx puede conciliar, como de hecho lo hace, el rigor inquisitivo de una ciencia, la firmeza de una guía para la acción política revolucionaria y la fuerza de un imperativo ético humanista, emancipador y solidario. La respuesta, largos años meditada y preparada –y expuesta en su totalidad en el libro publicado originalmente en 1967 y reeditado con importantes adiciones en 1980– se formula como “filosofía de la *praxis*”, porque en esta expresión se recogen y sintetizan ese rigor, esa firmeza y esa fuerza. Es decir, porque en el marxismo, caracterizado como filosofía de la *praxis*, esto es, “como filosofía que se concibe a sí misma no sólo como interpretación del mundo, sino como elemento del proceso de su transformación”, Sánchez Vázquez (1980: 21) encuentra la posibilidad de pensar un marxismo enteramente renovado.

¿Por qué *praxis* y no otra de las categorías con las que, desde el interior del dilatado *corpus* marxista, este puede hablar de sí mismo y autocaracterizarse como la ciencia de la historia y las transformaciones sociales, y como teoría de la acción revolucionaria y de la práctica política transformadora? Porque, por una parte, la *praxis* engloba y representa todo eso; pero, además, porque en el concepto de *praxis* queda indisolublemente inscrito el sentido más profundo del marxismo, el que lo concibe como “una filosofía de la acción transformadora y revolucionaria, en la que la actividad en su forma abstracta, idealista, ha sido invertida para dejar cabeza arriba la actividad práctica, real, objetiva del hombre como ser concreto y real, es decir, como ser histórico-social” (1980: 54). Pero, igualmente, porque la *praxis* a la que alude el pensamiento de Marx conserva y cumple plenamente las tareas propias de la emancipación humana. “Y es aquí donde [la *praxis*] se nos aparece vinculada íntimamente al concepto de creatividad y, en el terreno social, a esa forma peculiar de la actividad transformadora y creadora que es la revolución” (1980: 55).

Para quienes el marxismo no es un arcano, es claro que las fuentes teóricas en las que se apoya la propuesta de una filosofía de la *praxis* son las obras juveniles de Marx (y Engels), particularmente los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, la *Ideología alemana* y, en forma destacada, las *Tesis sobre Feuerbach*; sin que ello signifique que Sánchez Vázquez haya hecho caso omiso, para la construcción de su propuesta, de la obra madura de Marx. Esto es así porque, en esa obra juvenil, Sánchez Vázquez reconoce la presencia, o por lo menos el esbozo, de un pensamiento capaz de articular, en pleno

equilibrio, todos los elementos que requiere la renovación no dogmática del marxismo, entrampado hasta entonces en desviaciones epistemológicas, ontológicas o humanistas.

La reivindicación de la praxis, como categoría central, se había convertido en una tarea indispensable para rescatar la médula marxista de su envoltura ontologizante, teorícista o humanista abstracta

En primer lugar, Sánchez Vázquez encuentra en el joven Marx una posición de discurso que en el curso de su crítica a las limitaciones e inconsecuencias de las posturas idealista y materialista vulgar respecto a la relación sujeto/objeto, se postula como materialista, histórica y dialéctica, por cuanto concibe la realidad y sus transformaciones como efecto de la relación práctica, objetiva y concreta de los hombres con la naturaleza; es decir, porque entiende y explica la realidad y sus transformaciones en términos de *praxis*. En segundo término, porque en el pensamiento antropológico del joven Marx, Sánchez Vázquez reconoce las herramientas teóricas para superar el humanismo abstracto, es decir, la posibilidad de situar el problema de la *praxis* en un terreno propiamente humano, arribando a una concepción del hombre como ser activo, creador, práctico, que al transformar al mundo a través de su actividad práctica (no sólo en el orden de la idea) se transforma a sí mismo y con ello transforma su conciencia de manera real, objetiva y concreta. Para el joven Marx, de acuerdo con Sánchez Vázquez, la transformación de la naturaleza aparece necesariamente asociada a la transformación del hombre mismo y, más allá, como la condición de posibilidad de una verdadera autoconciencia, esto dado que a través del dominio sobre la naturaleza el hombre domina la suya propia y crea un mundo y una cultura humanos. Bajo estas determinaciones, producción, hombre y sociedad; y producción, acción humana e historia, forman una unidad indisoluble. Si en una sola frase es posible sintetizar toda esa riqueza teórica ésta es, para Sánchez Vázquez, la Tesis XI sobre Feuerbach, en donde se afirma que los filósofos se han limitado a interpretar el mundo de diversos modos, cuando de lo que se trata es de transformarlo. “Así entendida, la *praxis* ocupa el lugar central de la filosofía que se concibe a sí misma no sólo como interpretación del mundo, sino como elemento del proceso de su transformación. Tal filosofía no es otra que el marxismo” (1980: 21).

Si atendemos al contexto teórico y político anteriormente aludido (la circunstancia histórica y el marxismo específicamente mexicanos) es claro que el pensamiento y la obra de Sánchez Vázquez constituyen un saludable contrapunto; propiamente un enérgico planteamiento crítico que encara y denuncia las limitaciones de un pensamiento y una acción que han sido una y otra vez presas de su dogmatismo y de su “locura brujular” —como se ha dicho, es muy probable que la dolorosa derrota del movimiento ferrocarrilero (1958-1960) y el movimiento magisterial (1960-1961), la permanente incultura filosófica y política de

la organizaciones de izquierda y los usos puramente académicos del marxismo sean sus detonadores.

Pero es claro que el mensaje inscrito en la filosofía de la *praxis* no se dirige única y exclusivamente a los marxistas mexicanos, sino al conjunto del marxismo tal y como lo representan en esos años los pensadores que permanecen presos en las limitaciones del Dia-Mat, tanto como aquellos que en el resto del mundo mantienen una tenaz y persistente lucha en contra de los saldos negativos del dogmatismo y de las desviaciones ontologistas, científicistas y humanistas abstractas del marxismo. De ahí la insistencia de nuestro autor en la ineludible articulación entre la teoría y la práctica y en el carácter transformador de una *praxis* verdaderamente revolucionaria.

La reivindicación de la *praxis*, como categoría central, se había convertido en una tarea indispensable para rescatar la médula marxista de su envoltura *ontologizante*, teoricista o humanista abstracta. Ciertamente, era preciso deslindar el marxismo del que filosóficamente, como materialismo dialéctico, lo reducía a una nueva filosofía del ser o a una interpretación más del mundo. Pero era preciso también marcar las distancias respecto de un marxismo científicista o epistemológico que, impulsado por el legítimo afán de rescatar su científicidad y, con ella, la racionalidad de la práctica política, desembocaba en una nueva escisión de la teoría y la práctica. Finalmente, era obligado revalorizar el contenido humanista del marxismo, pero sin olvidar que la emancipación del hombre pasa necesariamente por la emancipación de clase del proletariado, fundada a su vez en un conocimiento científico, objetivo, acerca del mundo social a transformar (1980: 11).

Sobre la *praxis* artística como experiencia creativa y emancipadora

Este aspecto de su obra es, probablemente, en donde Sánchez Vázquez se ha movido con mayor soltura a lo largo de los años; es, pues, su tema. Tal vez debido a que en su mocedad fue poeta –y podemos decir que buen poeta– y porque una de las cualidades del socialismo es la preocupación por la educación y la expresión estético artística de todo individuo; el hecho es que desde siempre Sánchez Vázquez se sintió especialmente atraído por el problema del arte, de sus formas y manifestaciones y de los emplazamientos teóricos para su comprensión. Sin embargo, sería un error considerar su preocupación por la estética y la teoría del arte al margen de su concepción del marxismo como filosofía de la *praxis*. Es un hecho que Sánchez Vázquez entiende y asume a la *praxis* artística, tanto como la teoría científica marxista que pretende explicarla, como uno de los aspectos privilegiados de la creatividad humana y, por ello mismo, de las capacidades transformadoras o revolucionarias de los hombres. De ahí que, aun cuando en principio sea posible hablar con pertinencia de una “estética marxista”, a Sánchez Vázquez le haya sido preciso desarrollar un largo alegato donde dicho señalamiento deba y pueda ser probado con sobrada y firme suficiencia.

Con ese fin, en la notable introducción general a la obra antológica *Estética y marxismo*, de 1970 –que es una respuesta a la pregunta: ¿cuáles son los principios que informan la estética marxista y contribuyen a resolver problemas estéticos

cardinales?—, el autor nos ofrece una sólida argumentación que fundamenta los principios a partir de los cuales es posible cumplir con los compromisos teóricos que exige, tanto la cabal comprensión de la *praxis* artística, como su encuadramiento en el proceso histórico general de la emancipación humana. “Cuatro principios que entrañan sendas concepciones del hombre, la historia, la sociedad y el método de investigación” (Sánchez Vázquez, 1970: 24).

En primer lugar, en el curso de una impecable conceptualización histórico materialista, Sánchez Vázquez invoca una concepción del hombre como ser práctico, productor y transformador. Esto, en sintonía con los principios de su filosofía de la *praxis*, entraña el hecho de entender al hombre como productor de un mundo de objetos que sólo existen por él y para él, es decir, destaca la actividad práctica del hombre como creadora de su propio mundo, y a la par como creadora y transformadora de sí mismo. De esta forma, en términos marxistas el arte es concebido como una de esas prácticas y, como tal, como uno de los ámbitos privilegiados de su “potencialidad creadora”.

En segundo lugar, siempre en la perspectiva histórico materialista, Sánchez Vázquez sostiene que toda producción y autoproducción humana deben ser asumidas radicalmente como procesos de orden histórico, y por lo tanto el arte no escapa a esta determinación. Sin embargo, como creación humana, el arte rebasa cada momento histórico particular en el que se produce para inscribir, en esa misma historia que le sirve de marco, la proyección de un futuro posible. La explicación de ambos principios sigue una argumentación que descansa en el conjunto de tesis que Marx propone en los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, que es donde se encuentra la fuente de dicha concepción social de lo estético. En aquel texto, el arte —como el trabajo— se presenta en relación con la necesidad del hombre de objetivar sus fuerzas esenciales, es decir, creadoras. Asimismo, esto también puede apoyarse en los trabajos de madurez de Marx, lo cual no debería sorprendernos si se tiene presente que son perfectamente congruentes con la concepción que subyace en los primeros: “el hombre como ser práctico, histórico y social, que al humanizar la naturaleza con su actividad práctica crea un mundo de relaciones, valores, productos, del que forman parte la relación estética con la realidad, los valores estéticos y las obras de arte” (1970: 31).

El tercer principio histórico materialista incorporado por Sánchez Vázquez entiende al hombre como ser social y a la sociedad como un todo estructurado. De acuerdo con esta idea central, el arte, como creación humana, es un fenómeno social que responde a las características y determinaciones esenciales del tipo de sociedad en que se produce. De esta forma, responde necesariamente a determinados intereses sociales de clase, se inscribe en la superestructura ideológica de la sociedad y participa activamente, de manera afirmativa o crítica, en la configuración de las formas dominantes de tal o cual ideología. Aquí Sánchez Vázquez es enfático, ya que, si hemos sido atentos, podemos percibir claramente la ceñida articulación y apoyo mutuo que los tres principios señalados hasta ahora mantienen entre sí:

La relación estética se desarrolla sobre una base histórico-social en el proceso de humanización de la naturaleza mediante el trabajo. Lo estético no existe, por tanto, al margen del hombre social.

Se da al margen de la conciencia de un sujeto individual, pero no fuera de una relación sujeto/objeto entendida ésta como relación social, y no meramente individual. La realidad estética es una realidad social, humana o humanizada” (1970: 30).

...como creación humana, el arte rebasa cada momento histórico particular en el que se produce para inscribir, en esa misma historia que le sirve de marco, la proyección de un futuro posible

Por último, el cuarto principio se refiere al método dialéctico propio del marxismo, mismo que Sánchez Vázquez asume como principio fundamental de todo el pensamiento marxista. Como uno de sus aspectos esenciales, nuestro autor destaca el principio de totalidad, que en todos los casos prescribe considerar a la realidad como un todo concreto y, en el caso particular del arte, debe asumirlo como parte de esa totalidad sin reducirlo absolutamente a ella. Esto porque, ni más ni menos, la necesidad y la racionalidad del arte no pueden descubrirse o explicarse al margen de la totalidad social ni de los elementos con los que ésta establece relaciones de dependencia e influencia recíprocas, ya que, como se ha asentando anteriormente, el arte es producto de esa sociedad y de esas relaciones. Pero, más allá, porque el arte es un elemento específico, concreto, con estructura y legalidad propias; y no puede ser reducido al todo social o a una parte de él, como sería el caso de las escuelas idealistas, positivistas o marxistas dogmáticas que lo reducen a la determinación de la economía, la política o la religión. Firmemente apoyado en el principio dialéctico de totalidad, Sánchez Vázquez sostiene que el arte es una producción humana específica, condicionada por las formas histórico concretas que en cada caso le prescribe la sociedad en la que se produce, aunque mantiene empero una relativa autonomía respecto de esas formas de condicionamiento social, justamente por ser una forma privilegiada de *praxis* creadora y, por ello, transformadora de esa misma realidad.

El método dialéctico marxista que tiene por base el enfoque de la realidad como un todo estructurado no permite, en efecto, que un elemento sea reducido a otro –lo ideológico a lo económico, lo artístico a lo político, etc.– pero veda asimismo borrar las diferencias cualitativas de los distintos elementos de una y la misma totalidad. La mayor parte de las deformaciones ideologizantes o sociologistas de la estética marxista tiene su raíz en el olvido de ese principio dialéctico cardinal (1970: 24).

Acudir a una obra temprana para ilustrar la posición de discurso materialista, histórica y dialéctica que sostiene Sánchez Vázquez en torno a los problemas de la estética, no significa que en su obra posterior no haya agregado nada nuevo o digno de mención. Al contrario, el número de artículos y conferencias posteriores a 1970 dedicados al tema, ya en el plano de la teoría, ya en términos de crítica literaria y artística, no sólo suma varias decenas, sino constituye un importante ejemplo de pensamiento vivo, siempre atento a las demandas del presente. Algu-

nos de esos trabajos han sido reunidos en libros y otros aguardan, en el seno de sus publicaciones originales, los buenos oficios del investigador. Como ejemplo, podemos mencionar las cinco conferencias reunidas en el libro *De la estética de la recepción a la estética de la participación* (2005) donde, conservando como hilo conductor el contrapunto entre la “estética de la recepción” y la “estética de la participación”, Sánchez Vázquez aborda críticamente las últimas tendencias del arte contemporáneo y las consecuencias que para la producción artística tendrán las nuevas tecnologías en el futuro próximo. Lo importante, en todo caso, es que la estética de Sánchez Vázquez, aún la más reciente, se nutre, crece y madura al compás que le imponen su propia concepción revolucionaria del mundo y su marxismo crítico, cuya urdimbre teórico conceptual, articulada indisolublemente a su filosofía de la *praxis*, se configura y pone a punto en el curso de los años sesenta; no para anquilosarse y devenir dogmática, sino para servir de base a un pensamiento marxista siempre nuevo y siempre renovado.

Sánchez Vázquez perfila un concepto de socialismo ceñidamente fiel a los principios teóricos y filosóficos del materialismo histórico y del pensamiento dialéctico, al que agrega, como nota personal, un pertinente sentido ético y humano

El valor del socialismo⁵

Sánchez Vázquez prepara y propone una sólida argumentación a favor del socialismo fundada en la idea de que este no es únicamente una forma de organización social, deseada y posible, que mecánica e inexorablemente sustituirá al capitalismo en cuanto haya agotado todas sus posibilidades de desarrollo, sino el efecto de una gran transformación histórico social que no puede prescindir de la participación decidida y consciente de los hombres en su realización; es decir, que el socialismo será efecto de una *praxis* específica y concreta, de una *praxis* revolucionaria.

Conservando el tono y el sentido que Marx y Engels inscribieron en el *Manifiesto Comunista*, y haciendo eco al hecho de que las tesis teóricas en las que el socialismo se sustenta no se basan “en ideas y principios inventados o descubiertos por tal y cual reformador del mundo”, sino que son la expresión de conjunto de las condiciones reales de la lucha de clases y de un movimiento histórico real “que se está desarrollando ante nuestros ojos”, Sánchez Vázquez perfila un concepto de socialismo ceñidamente fiel a los principios teóricos y filosóficos del materialismo histórico y del pensamiento dialéctico, al que agrega, como nota personal, un pertinente sentido ético y humano.

El socialismo es, ante todo, la solución de la contradicción fundamental entre el desarrollo de las fuerzas productivas y la apropiación privada de los medios de producción mediante la apropiación social de los medios de producción. Pone de manifiesto su superioridad al permitir el pleno desarrollo de las fuerzas productivas en virtud de que las nuevas relaciones de producción se hallan en

consonancia con el carácter social de ellas. Pero el valor del socialismo no radica sólo en que funciona mejor que el capitalismo en el terreno de la producción material. Lo valioso no reside propiamente en producir más, sino en el significado social, humano, de la producción. La superioridad del socialismo –y en consecuencia, la conciencia de ella– no reside en los índices de productividad sino en que su producción está al servicio de las necesidades de la sociedad entera; reside en que no es producción para la producción, sino producción para el hombre (1975: 35).

Para Sánchez Vázquez ese valor y esa superioridad no son abstractos, porque, apoyándose en Marx, para él el socialismo no es solamente un ideal, sino una posibilidad real inscrita en las condiciones reales de existencia de la sociedad contemporánea. Siempre y cuando cobremos conciencia de ello y luchemos por su realización, el socialismo conserva un valor y una superioridad objetiva que tiene por fundamento la más cabal comprensión de las relaciones del hombre con la naturaleza y de los hombres entre sí; porque asume y denuncia que esa relación ha sido parasitada y deformada por el antagonismo entre la apropiación privada y la producción social y el carácter de las luchas de clases bajo el capitalismo; y porque entiende que la superación de ese estado de cosas no puede ser efecto sino de una *praxis* conscientemente transformadora, convencida de que su lucha se dirige hacia un fin históricamente necesario, prácticamente realizable y moralmente justo.

El socialismo se presenta, en la relación del hombre con la naturaleza y en las relaciones de los hombres entre sí, con un valor y con una superioridad objetiva, real, que tiene por fundamento la abolición del antagonismo entre la apropiación privada y la producción social, y la división de clases que deriva de él. Pero en la incorporación de los hombres a la lucha por el socialismo es decisivo el convencimiento de esa superioridad, de ese valor, no como algo simplemente deseado o soñado, sino desprendido de las condiciones reales que lo hacen posible (1975: 35).

He aquí, una vez más, cómo y hacia qué desenlaces conduce una postura teórica y política que ha hecho suyos los principios fundamentales del marxismo de Marx y Engels y que bajo la categoría de *praxis* ha sabido articular inteligentemente los desarrollos teóricos y conceptuales que pensadores posteriores han aportado al marxismo –cuando estos han conservado el sentido histórico y crítico del pensamiento de sus fundadores. Porque Sánchez Vázquez no ignora que su idea de sociedad emancipada ha debido enfrentar y superar muy distintos avatares en el curso de los años transcurridos desde que en su primera juventud, en Málaga, abrazó la causa comunista. Es decir, porque la historia le ha mostrado que las ideas relativas a la necesidad, a la posibilidad y a la actualidad del socialismo frente a otras propuestas de organización de la vida social deben ser sometidas, ellas mismas, no sólo a la a veces terrible prueba de la práctica, sino a una revisión teórica continua con acuerdo al principio marxista: no dar nada por sentado y asumir la crítica radical de todo lo existente.

Es por eso que cada una de las derrotas, desviaciones o desfallecimientos que eventualmente ha sufrido la apuesta socialista no lo desaniman sino, por el contrario, le imponen una nueva tarea teórica y política: pensar una y otra vez la

posibilidad y el valor del socialismo de cara a los nuevos, inestables y siempre sorprendentes contenidos de la realidad. Esta necesidad le ha llevado, en situaciones sumamente adversas, a formular una serie de principios teóricos que, independientemente del lugar y la circunstancia en la que se exponen, configuran una densa trama argumental –podríamos pensar en la red que salvaguarda la vida de los atletas circenses– que nos impele a conservar la confianza, y acaso la certeza, de que eventualmente la humanidad vivirá una vida libre y digna. Ese y no otro es el mensaje, entre lúcido, sereno y expectante, que podemos rescatar de trabajos como “Ideal socialista y socialismo real”, “El valor del socialismo”, “Once tesis sobre socialismo y democracia” o “Después del derrumbe”. Sin embargo, a pesar del “derrumbe”, ya situado en una vía para ir más allá de él, Sánchez Vázquez sostiene, prácticamente hasta su último aliento, la idea de que la posibilidad del socialismo seguirá viva mientras existan hombres y mujeres que conserven no sólo la conciencia de su posibilidad, sino el optimismo de su búsqueda.

Marx y Engels descubrieron que el socialismo podía realizarse cuando se sumaran las condiciones adecuadas, entre las que había que contar forzosamente la conciencia de la posibilidad de su realización, la aspiración a realizarlo y la organización y lucha correspondientes. Así, el socialismo como alternativa al capitalismo resulta no sólo un producto histórico posible y necesario, sino un ideal fundado objetiva e históricamente. Pero, en cuanto no se realice todavía, funciona como una hipótesis que ha de ser verificada en la práctica (1999: 166).

Pero esta apuesta por el socialismo no puede llevarse a cabo al margen o sin la guía lúcida, esclarecedora y revolucionaria del marxismo. Es por ello que, para cerrar esta contribución, reproducimos el mensaje final del discurso de agradecimiento que Adolfo Sánchez Vázquez pronunciara en septiembre de 2004 en la Universidad de La Habana con motivo de recibir el doctorado *honoris causa* de aquella institución y como respuesta a la pregunta: ¿Se puede ser marxista hoy?

Llegamos al final de nuestro discurso con el que pretendíamos responder a la cuestión de si se puede ser marxista hoy. Y nuestra firme respuesta al concluir, es ésta: puesto que una alternativa social al capitalismo –como el socialismo– es ahora más necesaria y deseable que nunca, también lo es, por consiguiente, el marxismo que contribuye –teórica y prácticamente– a su realización. Lo cual quiere decir, a su vez, que ser marxista hoy significa no sólo poner en juego la inteligencia para fundamentar la necesidad y posibilidad de esa alternativa, sino también tensar la voluntad para responder al imperativo político moral de contribuir a realizarla.

Bibliografía

- Cepedello Boiso, José 2009 “Adolfo Sánchez Vázquez: Filosofía y política en el exilio” en *Revista Internacional de Pensamiento Político* (Sevilla) Vol. 4, Primera Época.
- Echeverría, Bolívar 2010 *Modernidad y blanquitud* (México: Era).
- Echeverría, Bolívar 2011 “El materialismo de Marx” en *El materialismo de Marx. Discurso crítico y revolución* (México: Ítaca).
- Gandler, Stefan 2007 *Marxismo crítico en México: Adolfo Sánchez Vázquez y Bolívar Echeverría* (México: Fondo de Cultura Económica).

- Ortega Esquivel, Aureliano 2011 "Bolívar Echeverría: 1941-2010" en *Hispanismo Filosófico* (Madrid) N° 16.
- Sánchez Vázquez, Adolfo 1970 *Estética y marxismo* (México: Era) Tomo I.
- Sánchez Vázquez, Adolfo 1975 *Del socialismo científico al socialismo utópico* (México: Era).
- Sánchez Vázquez, Adolfo 1980 (1967) *Filosofía de la praxis* (México: Enlace/Grijalbo).
- Sánchez Vázquez, Adolfo 1999 *Entre la realidad y la utopía. Ensayos sobre política, moral y socialismo* (México: Fondo de Cultura Económica/UNAM).
- Sánchez Vázquez, Adolfo 2004 "¿Por qué ser marxista hoy?" en *La Jornada* (México) 12 de septiembre.

Notas

1 Sánchez Vázquez dejó abundantes testimonios sobre su vida en múltiples apuntes autobiográficos. Asimismo, antes y después de su muerte han aparecido en medios impresos y electrónicos ininidad de apuntes biográficos y bibliográficos. Para la composición de esta semblanza nos hemos apoyado principalmente en la magnífica biografía que Stefan Gandler incluye en su obra sobre Sánchez Vázquez y Bolívar Echeverría (2007). Asimismo, es digno de mención el trabajo de José Cepedello Boiso (2009).

2 Entre sus libros más importantes posteriores a 1972 se encuentran: *Del socialismo científico al socialismo utópico* (1975), *Ciencia y Revolución. El marxismo de Althusser* (1978), *Sobre arte y revolución* (1979), *Filosofía y economía en el joven Marx. Los manuscritos de 1844* (1982), *Ensayos marxistas sobre historia y política* (1985), *Del exilio en México* (1991), *Filosofía y circunstancias* (1997), *Entre la realidad y la Utopía. Ensayos sobre política, moral y socialismo* (1999), *El valor del socialismo* (2000), *A tiempo y destiempo* (2003), *De la estética de la recepción a la estética de la participación* (2005), *Una trayectoria intelectual comprometida* (2006) y, finalmente, *Ética y política* (2007). Asimismo, entre los muchos homenajes y reconocimientos recibidos en el último tramo de su vida podemos mencionar los doctorados *honoris causa* por las universidades de Puebla, Nuevo León, Guadalajara y Michoacán, en México; el otorgado por la Universidad de La Habana en Cuba; los conferidos por la UNED, la Universidad de Cádiz y la Complutense de Madrid en España; así como los premios Universidad Nacional y Nacional de Historia, Ciencias Sociales y Humanidades en México, la Gran Cruz de

de Alfonso X "El Sabio", el Premio María Zambrano de la Junta de Andalucía y la Gran Cruz de la Orden del Mérito Civil, otorgada por el Estado español.

3 Para una caracterización más completa y documentada de las clases de marxismo que se han cultivado en México, ver: Ortega, A. 2011 "Bolívar Echeverría: 1941-2010" en *Revista de Hispanismo Filosófico* (Madrid: Asociación de Hispanismo Filosófico/FCE) N° 16, septiembre.

4 "La locura brujular del marxismo en México" es un texto inédito de Revueltas, escrito en 1970, en la entonces prisión preventiva de la ciudad de México (El *palacio negro* de Lecumberri), cuya versión mecanografiada se encuentra en la *Latin American Collection* de la Biblioteca "Nettie Lee Benson", de la Universidad de Texas, bajo el rubro *José Revueltas Papers 1906-1989*. Sin embargo, la expresión ha cobrado carta de ciudadanía crítica a través de múltiples aplicaciones relativas a la condición de minoría de edad, desconcierto, improvisación y carencia de asideros teóricos y doctrinales muy propia, en su momento, del Partido Comunista Mexicano y, en la actualidad, del conjunto de la izquierda política mexicana.

5 Para aquilatar debidamente este aspecto del pensamiento y del legado de Adolfo Sánchez Vázquez es preciso acudir, entre muchos otros trabajos, a los libros *Del socialismo científico al socialismo utópico* (1975), *Entre la realidad y la utopía. Ensayos sobre política, moral y socialismo* (1999), *El valor del socialismo* (2002) y, finalmente, a *Ética y política* (2007), o bien remitirnos a un importante número de artículos, entrevistas y apuntes autobiográficos.

La filosofía de la praxis¹

ADOLFO SÁNCHEZ VÁZQUEZ²

I. Introducción

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.

En el presente trabajo nos ocuparemos sucesivamente: 1) de las vicisitudes de la praxis en el marxismo; 2) de los aspectos fundamentales de éste; 3) de las mediaciones en la praxis política; y 4) de la validez y vigencia del marxismo hoy.

II. Vicisitudes de la praxis en el marxismo

Por su carácter praxeológico, el marxismo tiene su acta de nacimiento en las *Tesis de Feuerbach* (1845) de Marx. Desde el mirador de ellas, rastreamos los antecedentes de la filosofía de la praxis más cercanos y las vicisitudes de su reivindicación y reconstrucción posteriores.

En su *Fenomenología del Espíritu*, Hegel concibe la praxis, en cuanto trabajo humano, como autoproducción del hombre dentro del proceso universal de autoconciencia de lo Absoluto. En su *Lógica*, la praxis es una fase categorial de la Idea en el movimiento hacia su verdad, o sea: es, como Idea práctica, una determinación suya. En suma, como trabajo humano, o Idea práctica, tiene su fundamento y fin en el devenir de lo Absoluto, y, por ello, es teórica, abstracta o espiritual (Sánchez Vázquez, 1980: 61-90).

Antes de Marx, en sus *Prolegómenos a la filosofía de la Historia*, de 1838, Cieskowsky habla por primera vez de filosofía de la praxis, entendiendo por ella la que influye, con su verdad, no sólo en el presente de los hombres, sino también en su futuro. E influye no por sí misma, como crítica de lo real, que es lo que cree la izquierda hegeliana, sino trazando fines que la acción debe aplicar.

Moses Hess sostiene igualmente, en *La Triarquía europea*, de 1843, que la tarea de la filosofía consiste en llegar a ser una filosofía de la “acción libre y creadora” de la vida social futura. Pero, tanto en Cieskowsky como en Hess, filosofía y acción se hallan en una relación exterior. Esta exterioridad se da también en los primeros escritos de Marx, particularmente en su *Introducción a la Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel*, de 1843, y sólo en los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, y sobre todo en sus *Tesis sobre Feuerbach*, de 1845, pensamiento y acción se consideran en su unidad. La teoría se presenta entonces como aspecto intrínseco de la praxis (Marx, 1959). En los *Manuscritos* de 1844, la praxis productiva o trabajo se concibe como una actividad material consciente, aunque enajenada en la producción capitalista. La transformación de esta praxis enajenada en la verdaderamente humana, libre y creadora, requerirá para Marx un cambio social radical o revolución, a partir de la abolición de la propiedad privada. Este concepto de praxis revolucionaria entraña ya la unidad de interpretación y transformación del mundo, de teoría y práctica, que queda claramente formulada en las *Tesis sobre Feuerbach*.

Como “actividad crítico práctica”, la praxis tiene un aspecto material, objetivo, por lo que no puede reducirse a su lado subjetivo, consciente; a la vez, por este lado consciente no cabe reducirla a su lado material. De donde se infiere que la teoría no es práctica de por sí, ni tampoco como modelo que se aplica, sino que lo es por formar parte del proceso práctico.

Como se reafirma en la definición del trabajo en *El Capital* (Marx, 1964: 130-131, Tomo 1), la praxis incluye necesariamente su aspecto subjetivo, consciente. Por tanto, la teoría no puede desligarse de la práctica y, menos aún, pretender guiar o modelar el proceso práctico desde fuera.

Así hay que entender, a nuestro juicio, las tantas veces citada e incomprensida Tesis XI de Marx: “Los filósofos se han limitado a interpretar el mundo de distintos modos, pero de lo que se trata es de transformarlo” (Marx, 1959: 635). No hay que entenderla como si se postulara el sacrificio de la teoría en el altar de la acción.

La centralidad de la praxis se pone de manifiesto a lo largo de la obra de Marx, aunque a veces empañada por ciertas recaídas deterministas. Pero sus seguidores inmediatos no se atuvieron, ni en el pensamiento ni en la acción, a su visión de la praxis. Y, después de su muerte, los teóricos de la socialdemocracia alemana (Bernstein, Kautsky, Hilferding), estimulados por el objetivismo de Engels, redujeron su teoría a una ciencia positiva de la economía y la sociedad, y dieron a su concepción de la historia un acento tan determinista que acabó por disolver el papel de la subjetividad revolucionaria, y, por tanto, el concepto mismo de praxis.

Más tarde, después de la Revolución Rusa de 1917, los elementos científicos y positivistas, que ya habían aflorado antes de ella, se integraron en una nueva versión del viejo materialismo filosófico: el Dia-Mat soviético, que desterró de su marxismo la categoría de praxis. La reconquista y reconstrucción del marxismo como filosofía de la praxis ha sido un largo y complejo proceso de lucha desigual con la doctrina institucionalizada que mantuvo su dominio incompartido en los países del “socialismo real” hasta su derrumbe en 1989. Sin embargo, la validez teórica y práctica de ese marxismo ya era impugnada y rechazada, incluso dentro de esos países y, sobre todo, fuera de ellos, por marxistas cada vez más críticos.

Ahora bien, la reivindicación de la categoría de praxis ya había comenzado en los años veinte con la obra del joven Lukács, *Historia y consciencia de clase* (1969). La praxis se concibe aquí, muy hegelianamente, como el acto revolucionario que realiza la unidad de sujeto y objeto en cuanto que el proletariado conoce y actúa al mismo tiempo.

En *Marxismo y filosofía*, de 1923, Karl Korsch (1971) presenta el marxismo como una filosofía revolucionaria que tiene por base la unidad de la “crítica teórica” y del “cambio práctico”. La teoría es praxis no sólo porque expresa la lucha de clases, sino también porque revela la posibilidad de otra alternativa.

Años más tarde, en 1933, Herbert Marcuse afirma, con base en la distinción marxiana de los dos reinos, el de la necesidad y el de la libertad, que la praxis en el “reino de la libertad” es “la realización plena de la existencia humana como un fin en sí”.

Y en América Latina, Mariátegui, en la década del veinte, al poner el énfasis en la subjetividad revolucionaria frente a todo positivismo y fatalismo, destaca la función práctica del marxismo, acercándose así a su interpretación como filosofía de la praxis (Mariátegui, 1982).

Después del largo periodo (entre los años treinta y cincuenta) en que la categoría de praxis desaparece casi por completo del horizonte marxista, vuelve al primer plano con el Sartre de la *Crítica de la Razón dialéctica* (Sartre, 1960) y sobre todo con el grupo de filósofos yugoslavos (Petrovic, Marcovic, Vranicki, Stojanovic y otros) que publican en Zagreb la revista *Praxis* (1964, 1973). Para ellos, el hombre es el ser de la praxis y ésta, como actividad libre y creadora, se contrapone a la praxis inauténtica, propia del hombre en su autoenajenación (Petrovic, 1967).

En los años sesenta afloran también otras posiciones que, si bien rechazan el Dia-Mat soviético, no siempre reivindican la praxis. Así sucede con la corriente althusseriana que, al tratar de rescatar la cientificidad del marxismo, atribuye a la práctica teórica una autonomía y autosuficiencia tales que llevan a divorciar la teoría de la práctica política real (Althusser, 1967; Sánchez Vázquez, 1978b).

En la reivindicación de la praxis cumplen un papel importante los marxistas italianos a raíz de su descubrimiento, en los años cuarenta y cincuenta, de las aportaciones inéditas de Gramsci. En el pensamiento gramsciano, y particularmente en su oposición al mecanicismo y al objetivismo, representados ejemplarmente por el manual de Bujarin, *Teoría del materialismo histórico*, de 1921 (Bujarin, 1974), los marxistas italianos descubren una rica veta que explotan fecundamente, enriqueciendo en algunos casos la visión del marxismo como filosofía de la praxis (Cassano, 1973).

Finalmente, desde los años sesenta, la atención a la praxis marca también la importante obra de Kosík (1967), *Dialéctica de lo concreto*, y en mayor o menor grado la obra de marxistas como Lefebvre, Goldmann, Löwy, Desanti, Sacristán, Mészáros, Sánchez Vázquez, Tosel y otros.

III. El marxismo como filosofía de la praxis

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 (Sánchez Vázquez, 1987). 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. Estos aspectos se integran en la totalidad a la que se remiten necesariamente. Sin perderla de vista, detengámonos en cada uno de ellos.

1. El marxismo como crítica

El marxismo es en primer lugar una crítica de lo existente (Marx, 1964: XXIV, Tomo 1), que apunta a un triple blanco: a) la realidad capitalista; b) las ideas (falsa conciencia o ideología) con las que se pretende mistificar y justificar esa realidad; c) los proyectos o programas que sólo persiguen reformarla. La crítica presupone, pues, cierta relación con la realidad presente que exige ser transformada. Se trata, por tanto, de una relación en la que ésta es problematizada o negada. Así, pues, aunque la crítica marxista tiene por base la explicación de los males sociales del capitalismo, fustiga estos males y condena al sistema –la realidad económica y social– en que se dan. Pero esta desvalorización que acompaña a su crítica, entraña a la vez como contrapartida la opción por ciertos valores recortados, ignorados o negados en esa realidad. Por este componente valorativo, la crítica de la realidad capitalista empuja a otro aspecto esencial del marxismo que examinamos a continuación.

2. El marxismo como proyecto de emancipación

El marxismo no es sólo una crítica del capitalismo, sino a la vez el proyecto de una sociedad emancipada en la que se aspira a realizar los valores degradados o irrealizables en la realidad criticada. Hay, pues, una relación entre crítica y proyecto que, ya antes de Marx, los socialistas utópicos habían puesto de manifiesto. Ciertamente, a su aguda crítica –fundamentalmente moral– de los males de la sociedad presente, corresponde un cuadro prolijo y fantástico de la sociedad futura en la que esos males serán abolidos.

Ahora bien, lo que distingue, en Marx, esa relación de la que se da en las críticas y utopías sociales de Owen, Fourier y Cabet, es su pretensión de apoyar unas y otras en el conocimiento de la realidad, así como la parquedad con que diseñan los rasgos de la nueva sociedad (Sánchez Vázquez, 1975: 38-58). Sin embargo, queda claro que para Marx se trata de una sociedad en la que los hombres dominan sus condiciones de existencia: con una fase superior o “reino de la libertad” –sin clases, Estado ni relaciones mercantiles y con una distribución de los bienes “conforme a las necesidades” de los individuos– y una fase inferior, o de transición, en la que dicha distribución se hace “conforme al trabajo” que aporta cada quien (Marx, 1974). Ahora bien, por la opción valorativa que representa, el proyecto de una sociedad emancipada es deseable para quienes sufren los males de un sistema de dominación y explotación. Pero, asimismo, es necesario, en el sentido de que responde a necesidades radicales no sólo particulares de las clases explotadas sino universales humanas. De ahí la renovada y dramática actualidad del dilema de Rosa Luxemburgo, “socialismo o barbarie”. No basta, sin embargo, que el proyecto socialista de emancipación sea hoy más necesario que nunca. Para la filosofía de la praxis, no es sólo la idea o el ideal que responde a necesi-

dades radicales, sino una posibilidad entre otras –incluso la no emancipatoria de una nueva barbarie– por cuya realización los hombres deben pugnar.

Pero ¿esa posibilidad puede convertirse en realidad? A esta cuestión, o sea: a la de si el socialismo es factible o viable, se han dado algunas respuestas negativas, recurriendo a diversos tipos de argumentos que podemos reducir a dos. El primero, de corte antropológico filosófico, se expone en estos términos: el socialismo es una utopía absoluta y, por tanto, irrealizable. Y lo es por contraponerse a la “naturaleza humana”, definida por una serie de rasgos esenciales e inmutables, entre los cuales destaca el egoísmo, diametralmente opuesto al intento solidario socialista. Este argumento presupone una naturaleza humana invariable, al margen de la historia y la sociedad, de la que formaría parte esencialmente el comportamiento egoísta del hombre.

El segundo argumento, de tipo histórico empírico, se formula así: el socialismo, no obstante su bondad y deseabilidad, es inviable ya que, como demuestra la experiencia histórica, al tratar de realizarse, fracasa inevitablemente toda vez que se convierte en un nuevo sistema de dominación.

A nuestro modo de ver, uno y otro argumento no pueden sostenerse. El primero, porque sin ignorar que el egoísmo se da, a lo largo de la historia real, en las relaciones humanas de sociedades diversas, sólo adquiere ese carácter dominante o esencial en la sociedad moderna burguesa. El segundo tampoco se sostiene porque, si bien hay que reconocer –como lo han reconocido hace ya tiempo los marxistas críticos– que el proyecto socialista no se realizó en las sociedades del “socialismo real”, de esto no cabe concluir la imposibilidad de su realización, cualesquiera que fueran las condiciones y mediaciones de ella. Semejante conclusión significaría la generalización ilegítima de un resultado histórico concreto.

Así, pues, sólo 1) elevando un modo histórico de ser hombre a la condición de “naturaleza humana”, abstracta e inmutable, o 2) decretando que determinada experiencia histórica es inevitable y la única posible –lo que entrañaría presuponer una concepción determinista fatalista de la historia– se puede proclamar la imposibilidad de una alternativa social que se rija por los principios de autodeterminación, igualdad, justicia y solidaridad, cualquiera que sea el nombre que se le dé. Ahora bien, la cuestión de si el socialismo es factible o viable, involucra otros dos aspectos del marxismo que aún nos toca abordar.

3. El marxismo como conocimiento

Lo que distingue al marxismo de otras doctrinas que critican la sociedad presente y proyectan otra, nueva, no es sólo su espíritu crítico y su voluntad de emancipación, sino su contenido científico en el análisis del capitalismo.

No obstante que los importantes cambios que el capitalismo ha experimentado en las últimas décadas de nuestro siglo han obligado a abandonar o rectificar –en ciertos puntos que indicaremos más adelante– el pensamiento de Marx, se mantienen en pie sus tesis y previsiones acerca de la expansión y mercantilización crecientes de la producción, la concentración cada vez mayor de la riqueza, la progresiva limitación de la concurrencia y la correspondiente eliminación de la mediana y pequeña empresa, la transformación de la ciencia en fuerza productiva, y otras no menos relevantes que han respondido positivamente a la exigencia

científica de ser contrastadas con la realidad. Ahora bien, en cuanto que la realidad en movimiento contiene no sólo lo que es efectivamente, sino también lo que potencialmente germina en ella, el conocimiento descubre en lo realmente existente un campo de posibilidades.

A ese campo pertenecen la posibilidad de la desaparición del capitalismo, así como la de otra alternativa social. Y, asimismo, como ya hemos apuntado, la de una nueva barbarie. Por su contenido científico, el marxismo trata de fundamentar racionalmente las dos primeras, y de orientar la práctica necesaria para convertirlas en realidad. Es, por ello, la unidad de un conocimiento práctico y de una práctica consciente.

Ciertamente, hay que pensar el mundo para poder transformarlo. Pero, esto no significa en modo alguno que baste conocerlo para garantizar su transformación. Ésta no es una cuestión simplemente teórica, sino práctica. Y justamente porque la praxis en la que se unen ambos aspectos –cuando es auténtica es creadora, libre e innovadora, y no simple aplicación de un modelo preestablecido–, su destino es en gran parte incierto e imprevisible, y ningún conocimiento puede prever –y menos garantizar– su resultado final. Confundir aquí posibilidad y realidad significa ignorar la naturaleza misma de la historia humana, y, en definitiva, negar la praxis creadora que convierte lo posible en real (Sánchez Vázquez, 1980: 303-306). Pero, si el conocimiento no garantiza la transformación de lo real, esto no significa que, en el proceso práctico, podamos prescindir de él. Por el contrario, es indispensable justamente por la función práctica que cumple dentro de ese proceso que no es inevitable ni se halla predeterminado. Ciertamente, en la medida en que se conoce la realidad a transformar, las posibilidades de transformación inscritas en ella, así como el sujeto, los medios y las vías necesarios y adecuados para esa transformación; es decir, en la medida en que se introduce cierto grado de racionalidad en el proceso práctico, el sujeto de éste no actúa como un náufrago en un mar de incertidumbres, sino como el marino que, brújula en mano, pone proa en ese mar al puerto al que anhela llegar. Y si el conocimiento náutico no garantiza que su arribo a él sea inevitable, sí garantiza que, al trazar fundamentalmente la ruta a seguir, su acción no sea una simple aventura.

De manera análoga, aunque el conocimiento que brinda el marxismo no garantiza la realización de su proyecto de emancipación, sí permite descubrir su posibilidad y que la práctica necesaria para realizarlo, al servirse de dicho conocimiento, no se convierta en una empresa irracional, pura utopía o simple aventura.

4. El marxismo en su relación con la práctica

Los tres aspectos ya señalados del marxismo se articulan con su aspecto práctico. Su crítica de la realidad capitalista inspira su crítica en acto. Su proyecto tiene la vocación práctica de transformarse en realidad. El conocimiento de lo real, indispensable para esa transformación, sirve asimismo a ciertos fines o valores, sin que sacrifique a éstos su contenido de verdad. Así, pues, estos tres aspectos remiten necesariamente a la práctica, la cual a su vez sólo será la adecuada si se nutre de ellos. Lo que quiere decir también que no cualquier relación entre esos aspectos permite la práctica adecuada. Pueden recordarse, con este motivo, prácticas políticas que, en un sentido socialista, han resultado no sólo inadecuadas, sino inde-

seables por haber dejado en el camino a uno u otro de los aspectos mencionados. Tales han sido, por ejemplo: 1) la reformista de la socialdemocracia clásica (no nos referimos a la actual que, al integrarse como gestor suyo en el capitalismo, ha renunciado al objetivo socialista); 2) la “marxista leninista”, que en los países del Este europeo negó realmente ese objetivo, aunque se presentara como socialista y que, fuera de ellos, supeditó los fines verdaderamente emancipatorios a los del Partido y el Estado soviéticos; y 3) la lucha armada de los movimientos guerrilleros latinoamericanos de signo mesiánico o foquista, que en los años sesenta y setenta desplegaban el más extremo voluntarismo. En todos estos ejemplos históricos, la lectura que se hace de la realidad y de las posibilidades que encuentran en ella, no permite fundamentar racionalmente la práctica adecuada a la consecución del objetivo socialista que se proclama. Y el resultado del proceso práctico, en cada uno de los tres casos, ha sido, respectivamente: 1) apuntalar un capitalismo liberal, “más civilizado”, que tolera incluso el “Estado de bienestar” que hoy se desvanece ante la ofensiva neoliberal de desempleo creciente, precariedad del empleo y recorte a las prestaciones sociales; 2) construir una sociedad poscapitalista, no socialista, que por sus rasgos esenciales –propiedad estatal absoluta, Estado totalitario y Partido único– constituye un nuevo sistema de dominación y explotación; y 3) exterminar las guerrillas y, con la represión generalizada, cerrar las opciones de las fuerzas sociales más amplias interesadas en arrancar espacios democráticos al poder dictatorial o autoritario.

Ciertamente, hay que pensar el mundo para poder transformarlo. Pero, esto no significa en modo alguno que baste conocerlo para garantizar su transformación. Ésta no es una cuestión simplemente teórica, sino práctica

En ninguno de los ejemplos históricos mencionados, sus resultados han correspondido a los fines socialistas. Ciertamente, para alcanzarlos era indispensable –como hemos señalado– una interpretación racional de la realidad, que difícilmente podría encontrarse en los ejemplos anteriores. Y era necesario asimismo recurrir, con vista a los fines, a los medios adecuados. Fácilmente puede advertirse que los medios, en cada caso, resultaron ineficaces para la consecución de los fines que se buscaban. Pero no se trata sólo de la eficacia o ineficacia de los medios, sino también de su relación con los valores que vertebran el proyecto socialista.

Los medios eficaces o ineficaces en un sentido instrumental, pueden ser deseables o indeseables en un sentido valorativo (y ahora tenemos presente los valores del socialismo). Y, en verdad, las estrategias mencionadas resultaron no sólo ineficaces desde el punto de vista instrumental, sino indeseables por su alto costo humano, no sólo político, sino social y moral. Ciertamente fueron indeseables, y en consecuencia reprobables, en cada caso: 1) al contribuir a mantener la explotación del hombre por el hombre y la degradación de las relaciones humanas; 2) al apelar al terror masivo del que fueron víctimas millones de seres humanos

inocentes, incluidos los más fieles a la causa del socialismo; y 3) al recurrir a una violencia que, si bien se justifica política y moralmente contra el poder despótico o autoritario que cierra todo resquicio legal, pacífico, no se justifica cuando se trata de alcanzar una forma de relación (socialista) entre los hombres, que por su propia naturaleza democrática tiene que asentarse en el más amplio consenso social, y no en la coerción de una minoría armada. En todos estos casos, los medios a que se recurre entran en contradicción con los fines y valores socialistas que se proclaman.

Las distinciones anteriores –entre práctica adecuada e inadecuada y entre práctica deseable e indeseable– en el tránsito al (o realización del) socialismo, pasan por el tipo de relación que mantienen con la práctica política los aspectos antes señalados. Si se elimina o desnaturaliza cualquiera de ellos, la práctica perderá su carácter socialista. Así, por ejemplo, al excluir la crítica de lo existente, reducir el conocimiento a pura ideología o proclamar retóricamente los fines emancipatorios, el marxismo acrítico, ideologizado o retórico que así se comporta, sólo puede vincularse a una práctica política determinada: la que obstruye y finalmente cierra el camino –como lo cerró en los países del Este europeo– al verdadero socialismo.

En verdad, el “marxismo leninismo” no dejó de cumplir en esos países una función práctica: la de inspirar y justificar el “socialismo realmente existente”. Pero, por otro lado, si del marxismo se cortan sus nexos con la práctica, se le reduce a una teoría más, cualquiera que sea el valor de verdad que le reconozca la Academia, y no puede negarse que en los años sesenta ese reconocimiento era alto en los medios académicos de Europa y América Latina. Es lo que sucedió con los representantes de la Escuela de Fráncfort (Horkheimer, Adorno, aunque no tanto Marcuse y Löwenthal), que ante los fracasos de la práctica revolucionaria en Alemania renuncian a la práctica política real, y se refugian en la teoría. Y es lo que sucede asimismo con el marxismo anglosajón, que potencia el análisis crítico, o con la corriente althusseriana, que, al proclamar la autonomía y autosuficiencia de la práctica teórica reduce la práctica real a una aplicación de ella. En todos estos casos, se desvanece la verdadera función práctica del marxismo y, por tanto, el lugar que corresponde a la teoría como el aspecto subjetivo, consciente, de la praxis.

Ahora bien, para el marxismo como filosofía de la praxis, sus diferentes aspectos –como proyecto, crítica y conocimiento– sólo encuentran su razón de ser no sólo en su unidad, sino en su vinculación con la práctica.

IV. Las mediaciones de la praxis política

Si fijamos ahora la atención en la praxis política para ver cómo se vinculan en ella sus lados subjetivo y objetivo, consciente y real, veremos que se unen a través del puente que tiende, desde unas condiciones necesarias, una serie de mediaciones sin las cuales el proyecto socialista no podría realizarse. El modo de entender esas condiciones y mediaciones, así como su alcance y articulación, han dado lugar en el marxismo a esquemas diferentes, entre los cuales nos interesa destacar, para reexaminarlos, dos fundamentales: el clásico, de Marx y Engels, y el leninista, o estalinista después de la muerte de Lenin.

Veamos, primero, el esquema marxista clásico. En él encontramos diferentes niveles: 1) la realidad objetiva de una formación social –el capitalismo– en la que entran en contradicción el desarrollo de las fuerzas productivas y las relaciones de producción que frenan ese desarrollo, contradicción que “abre una era de revolución social” (Marx, 1980); 2) la conciencia de ese conflicto básico y de la necesidad de cambio social que Marx identifica con la conciencia de clase del proletariado; 3) la organización política de esa clase a través de diferentes partidos obreros; y 4) la acción a que se ve impulsado irrevocablemente el proletariado, acción que puede discurrir por vías diferentes: la revolucionaria y violenta que Marx privilegia, y la gradual y pacífica por la que Engels se inclina en los últimos años de su vida. En este esquema destaca la confianza en que el proletariado, dada su posición objetiva en el sistema, pueda elevarse por sí mismo, en el curso de su propia praxis, a su conciencia de clase, y en que, al agudizarse las contradicciones básicas del capitalismo, se vea empujado a actuar revolucionariamente. Ahora bien, la historia real no ha confirmado esa doble confianza en la elevación del proletariado a su conciencia de clase y en su actuación revolucionaria conforme a ella.

Veamos ahora el esquema leninista. Lenin corrige a Marx al sostener que la clase obrera por sí misma –es decir, en el curso de su propia praxis– no puede elevarse al nivel de su conciencia de clase y actuar revolucionariamente. Necesita una instancia exterior a ella para poder rebasar los límites que la ideología burguesa impone a su conciencia y a su acción. Esa instancia es el Partido como destacamento de vanguardia que, por poseer el privilegio epistemológico de encarnar la verdad y conocer el sentido de la historia, introduce la conciencia socialista en la clase obrera, a la que organiza y dirige en sus luchas (Lenin, 1981).

El verdadero sujeto histórico no es, pues, la clase –como pensaba Marx– sino el Partido. Esta teoría leninista, de origen kautskyiano, criticada desde el primer momento por Plejánov, Trotsky y Rosa Luxemburgo, se convierte en la concepción del Partido de la III Internacional. Y, en su versión estalinista, el protagonismo del Partido pasa a su Comité Central y, finalmente, a un solo hombre, el Secretario General, cumpliéndose así un sombrío vaticinio del joven Trotsky.

Contrastando las concepciones marxiana y leninista de las mediaciones políticas con la rica y compleja experiencia histórica, y reexaminando una y otra con base en las lecciones de esta experiencia, podemos llegar a las siguientes conclusiones: 1) las contradicciones sociales del sistema no se reducen a la que Marx consideraba fundamental, entre burguesía y proletariado industrial; 2) el arco de la explotación y dominación abarca no sólo la forma clasista que corresponde a la contradicción básica entre capital y trabajo (que hoy se extiende a todo el trabajo asalariado), sino también a las de carácter étnico, nacional, sexista, generacional, etc., así como a las que se dan entre las potencias hegemónicas del sistema capitalista mundial y los países explotados por ellas; 3) dada la pluralidad de clases y fuerzas sociales que sufren los males del sistema, el sujeto del proceso de emancipación no es único, central y exclusivo, sino plural; 4) la relación entre la posición objetiva de las diversas fuerzas y clases sociales que constituyen el sujeto potencial del cambio, y su nivel de conciencia, organización y acción con vistas a él, es contingente y no forzosa; y 5) aunque dado el potencial subversivo

que genera su situación objetiva, dichas fuerzas y clases pueden elevarse por sí mismas a cierto nivel de conciencia y acción, no puede descartarse la necesidad de la teoría y la organización políticas para que, en el proceso práctico, alcancen un nivel más alto su acción consciente.

Por lo que toca a la revisión leninista de la concepción marxiana, al sustituir el protagonismo histórico de la clase por el del Partido, su premisa hay que buscarla en la teoría de Lenin de la doble conciencia de la clase obrera: “tradeunionista” y “socialista”. Mientras la primera se da espontáneamente en la clase obrera, la segunda –conciencia del interés propio, fundamental, de clase– no pueden adquirirla los obreros por sí mismos. De ahí la necesidad del Partido que, desde fuera, la introduzca en la clase obrera (Lenin, 1981). La experiencia histórica desmiente esta separación tajante entre las “dos conciencias”, y demuestra asimismo que, al atribuirse el privilegio epistemológico de poseer la verdad, el Partido excluye la relación democrática con otras fuerzas políticas y con toda la sociedad, y acaba por excluirlas en su propio seno. Por otra parte, si el Partido no es un fin en sí, sino un medio o instrumento en la realización del proyecto socialista en condiciones históricas determinadas, no puede aceptarse –como no la aceptó Marx– la tesis de un modelo universal y único del Partido, y menos aún dentro del pluralismo político y social de una sociedad verdaderamente democrática (Sánchez Vázquez, 1980: 356-378).

En el esquema leninista, y sobre todo en la versión de él canonizada por Stalin, la democracia queda excluida: a) de la vía de acceso al poder, ya que se absolutiza la estrategia de la violencia; b) del sujeto del cambio revolucionario –el Partido–, tanto en sus relaciones con otras fuerzas políticas y organizaciones sociales, como en sus relaciones internas; c) del modelo de sociedad socialista, ya que en ella se imponen, de hecho y de derecho, el Estado omnipotente y el Partido único a la voluntad de sus miembros.

A partir de las aportaciones de Marx, pero más allá de él, así como de las –tardíamente conocidas– de Gramsci, y tomando en cuenta la experiencia histórica de las sociedades seudosocialistas de los países del Este europeo y del movimiento comunista fuera de ellos, el marxismo como filosofía de la praxis rescata la unidad de socialismo y democracia en los tres planos antes mencionados. Rescatarla significa admitir respectivamente: a) que no se trata de tomar el poder, sino de alcanzarlo como fruto de la hegemonía de las fuerzas políticas y sociales (o “bloque histórico”, según Gramsci) interesadas y comprometidas con el cambio; de la obtención del consenso social o, en términos gramscianos, de la lucha política y la “reforma intelectual y moral” que hay que librar ya antes de alcanzarlo (Gramsci, 1970); b) que el sujeto plural del cambio a una sociedad verdaderamente democrática como la socialista, sólo puede serlo si él mismo practica la democracia en sus relaciones externas e internas; y c) que el proyecto de sociedad socialista incluye necesariamente la democracia, pero una democracia que lejos de limitarse a su forma política, se extiende a todas las esferas de la vida social.

Finalmente, hay que insistir una vez más en que, aun dándose las condiciones y mediaciones necesarias para la realización del proyecto socialista, el socialismo no es inevitable, ya que su realidad no se halla garantizada por las leyes de la historia ni por la necesidad y posibilidad de que se alcance, ni tampoco por los

valores de justicia, igualdad y libertad que lo hacen deseable. Pero si esto es así, frente al error, la incertidumbre o el fracaso posibles, hay que introducir la mayor racionalidad en la práctica, sometiendo para ello los resultados obtenidos a un examen y a una crítica constantes, sin que este examen y esta crítica sean privilegio de un individuo, un partido o una clase social.

V. Marxismo y praxis

¿Cuál es la situación del marxismo, o de los marxismos, hoy? ¿Qué validez y vigencia se le puede reconocer? He ahí dos cuestiones que no pueden ser superadas, pero tampoco confundidas. Ciertamente, no son nuevas, pero en nuestros días cobran un nuevo sesgo, inquietante para unos y definitivo para otros, que sentencian que su lugar está –de acuerdo con su mayor o menor indulgencia– en el arcón o en el basurero de la historia.

Pero cualquiera que sea la respuesta que se dé a estas cuestiones, los marxistas no pueden ni deben eludir el criterio de verdad que Marx elevó al primer plano: el de la práctica. Pues bien, recurramos a él para determinar qué es lo que prueba la práctica histórica que invocan los que decretan la muerte –“ahora sí”– del marxismo. Se trata del “socialismo real” que se ha derrumbado en los países del Este europeo, y que un buen número de marxistas críticos –y algunos, como Rosa Luxemburgo, casi desde sus comienzos (1918)– rechazaron sin necesidad de esperar a su derrumbe. Aunque nuestras apreciaciones críticas sobre el proyecto, sus resultados y el marxismo que los inspiró y justificó no son nuevas (Sánchez Vázquez, 1971; 1981; 1985; 1990; 1992), vale la pena resumirlas y reafirmarlas, aunque sea esquemáticamente. Ellas son: 1) la práctica política que sigue a la toma del poder en noviembre de 1917, estaba impulsada por un proyecto de emancipación social que se remitía a Marx y Engels y que los dirigentes bolcheviques aspiraban a realizar, desde el poder conquistado, no obstante las condiciones históricas y sociales adversas para ello. 2) El resultado de ese proceso práctico histórico –la sociedad que se construyó–, medido con el parámetro marxiano que se invocaba, fue un sistema peculiar, ni capitalista ni socialista, de economía totalmente centralizada, Estado omnipotente y Partido único, que excluía toda libertad y democracia. En suma: un nuevo sistema de dominación y explotación, aunque durante cierto tiempo permitió modernizar industrialmente el país y alcanzar logros sociales importantes. 3) El proyecto marxista clásico que originariamente se invocaba, acabó por perder, en la práctica, todo contenido emancipatorio. 4) Para justificar el sistema que era la negación misma del socialismo, surgió la necesidad de otro “marxismo”: el marxismo ideologizado –convertido en doctrina oficial del Partido y del Estado– es el que se autodenominaba “marxismo leninismo”. Y 5) este “marxismo”, como parte indisoluble del sistema conocido como “socialismo real”, no podía dejar de compartir el destino final –el derrumbe– de dicho sistema. Ha muerto con él, y como él, bien muerto está.

Ahora bien, si el proyecto socialista no se ha realizado aún en ninguna parte del mundo, y si la “ideología marxista leninista” contribuyó a bloquear su realización, el marxismo que se orienta hacia este objetivo no tiene por qué compartir el destino del que, con el “socialismo real”, ha llegado a su fin. Ciertamente, sólo

podría compartir ese destino si se pudiera: 1) negar su aspecto emancipatorio; o 2) demostrar que lo sucedido realmente ya estaba idealmente en el marxismo originario que retóricamente se invoca. Pero, como ya hemos señalado, 1) no se puede negar el contenido emancipatorio del proyecto marxiano, cualesquiera que sean sus limitaciones o carencias; y 2) de la idea y proyecto que Marx aspiraba a realizar, no cabe deducir lógica, necesariamente, el “socialismo real”. Ello significaría derivar muy hegelianamente lo real de lo ideal, pasando por alto las condiciones y mediaciones necesarias. Con lo anterior, no se trata de salvar al marxismo ignorando que algo tiene que ver Marx con la práctica histórica que se despliega en su nombre. Pero tampoco puede ignorarse que, en ella, no se daban las condiciones históricas y sociales que él consideraba necesarias para el socialismo, y cuya ausencia los bolcheviques trataron de suplir con la estatalización integral de la sociedad y con la “dictadura del proletariado”, no en el sentido marxiano, sino en el de dictadura, en sentido habitual, del Partido único.

¿Cómo se podría negar que la realidad presente, en su cortejo de violencia, desigualdades, paro masivo, destrucción de la naturaleza, marginación de grupos sociales y pueblos enteros, cosificación de la existencia, etc., exige una severa crítica?

Estos métodos de construcción del socialismo no podían estar en Marx, como tampoco lo más opuesto a su proyecto de emancipación: el terror masivo, o sea, el Gulag. Lo que prueba prácticamente el seudosocialismo que se ha derrumbado es, junto a la negación del contenido emancipatorio del proyecto socialista, la necesidad de tener presente, en su realización, ciertas tesis fundamentales: 1) que –como dijo Marx– “los hombres hacen la historia en condiciones dadas”. Y que, por lo tanto, el voluntarismo extremo no puede hacerla sin ellas, es decir, no puede forzar la mano de la historia. Y 2) que siendo el socialismo una alternativa social necesaria, deseable y posible, y aun dándose las condiciones necesarias, no siempre es viable y, mucho menos, inevitable.

Por todo lo anterior puede comprenderse por qué el intento fracasado de construir el socialismo, cuando no se daban las condiciones necesarias, sólo podría producir el engendro histórico que Kautsky agudamente advirtió, y que el marxismo que lo justificaba sólo podía hacerlo negándose a sí mismo como crítica, conocimiento y proyecto de emancipación; es decir, afirmándose como pura ideología de la burocracia del Estado y del Partido. Pero esto no prueba la imposibilidad del socialismo ni quebranta la necesidad de una teoría como la marxista, cuando hoy –como en tiempos de Marx– “de lo que se trata es de transformar el mundo”. Ciertamente, no cualquier marxismo sirve a esa transformación, sino aquel que contiene en su unidad los aspectos fundamentales ya señalados.

No sirven por ello el marxismo ideologizado, soviético, ni el humanismo abstracto, antropológico o existencial que se mece en el limbo de la utopía. Ni tampoco el teorista de corte althusseriano o analítico. En cada uno de ellos se sacrifica alguno de sus aspectos –como crítica, proyecto o conocimiento– y en

todos se pierde de vista la práctica política adecuada para alcanzar el objetivo socialista. En consecuencia, la validez del marxismo no puede desvincularse de la validez de esos aspectos, considerados en su unidad. Veamos, pues, en qué consiste su validez actual después de tomar el pulso a cada aspecto por separado.

1. El marxismo como crítica

¿Cómo se podría negar que la realidad presente, en su cortejo de violencia, desigualdades, paro masivo, destrucción de la naturaleza, marginación de grupos sociales y pueblos enteros, cosificación de la existencia etc., exige una severa crítica? Y ¿cómo podría ignorarse que su flecha ha de apuntar al corazón del sistema en el que esos males sociales se incuban y florecen necesariamente?

La crítica de Marx al capitalismo, no obstante los cambios operados en él, sigue siendo válida, ya que sus tendencias básicas a la expansión ilimitada de la producción, así como la mercantilización generalizada para asegurar la acumulación creciente de beneficios no ha hecho más que reproducirse y extenderse a escala mundial. Ciertamente es también que la crítica marxista debe apuntar, asimismo, como apunta la de Sweezy, Baran, Mandel y otros, a aspectos del capitalismo que no se daban en tiempos de Marx, o que él apenas atisbaba. Pero todo esto, lejos de debilitar o refutar la necesidad de la crítica de lo existente, exige profundizarla y extenderla. Y de lo existente forma parte igualmente todo lo que se ha hecho invocando infundadamente el nombre del socialismo y del marxismo, razón por la cual debe ser objeto también de una crítica que los marxistas no siempre hemos practicado.

2. El marxismo como proyecto de emancipación

Se trata de un proyecto que, por sus valores, se contrapone al sistema capitalista que, por su propia estructura, los desconoce, limita o degrada.

Este proyecto, que no se reduce a su anticapitalismo, sigue siendo válido, pero a condición de que sea redefinido para ponerlo a la altura de nuestro tiempo. Y su redefinición exige abandonar o enriquecer algunos de sus elementos. Así, por ejemplo, se ha de enriquecer su contenido democrático –muchas veces olvidado o desvirtuado–, acentuando la necesidad de la participación consciente de la mayoría de la sociedad, tanto en la praxis política que ha de conducir a un nuevo sistema social, como –ya en él– en la toma y el control de las decisiones en todas las esferas de la vida social. Esta democracia radical –indisociable del socialismo–, permitirá disolver los viejos dilemas de Estado o sociedad civil, planificación o mercado, individuo o comunidad. Y entre los elementos nuevos que hay que introducir en el proyecto socialista, está una nueva visión de las relaciones entre el hombre y la naturaleza, en la que ésta deje de ser lo que ha sido desde la modernidad: objeto de dominio del hombre como “amo y señor” de sus materiales y reservas de energía. Todo esto obliga a revisar la tesis marxista clásica de la contradicción capitalista entre el desarrollo de las fuerzas productivas y las relaciones de producción. Ciertamente, el capitalismo ha demostrado –frente a esa tesis– su capacidad para desarrollar incesantemente la producción, pero no se trata sólo de esto. Se trata de que el desarrollo incesante de las fuerzas productivas en nuestra época, cualquiera que sea su signo –capitalista o socialista–, entra en

contradicción con los imperativos ecológicos. Por lo cual, unas nuevas relaciones (socialistas) de producción se hacen necesarias, no ya para incrementar ese desarrollo, sino justamente para ponerle los límites que la economía del lucro y del mercado generalizado no le puede poner. Finalmente, el proyecto socialista clásico tiene que ser reconsiderado también extendiendo su contenido emancipatorio, ya que éste ha de tener no sólo el carácter particular que corresponde a la explotación clasista de los trabajadores, sino también el correspondiente a las formas de dominación que sufren otros sectores sociales, e incluso el universal humano que le impone la necesidad de hacer frente a la amenaza que cierto uso de la ciencia, la técnica y la producción –en perverso maridaje– ciernen sobre la supervivencia misma de la humanidad.

3. El marxismo como conocimiento

No basta que el proyecto socialista sea necesario y deseable, sino que ha de ser también viable. De ahí –como hemos subrayado– la exigencia de fundamentar racionalmente que el socialismo, posible en determinadas condiciones y con las mediaciones necesarias, sea realizable. Ahora bien, en este terreno, el marxismo, como todo conocimiento, ha de ser contrastado con la realidad, y admitir que algunas tesis o predicciones de Marx no han resistido con el tiempo la prueba de la práctica, su contraste con lo real. Y entre esas tesis y predicciones estarían las siguientes: 1) La Ley universal del desarrollo incesante de las fuerzas productivas, ya que si bien rige cabalmente en el capitalismo, no es aplicable a otras sociedades en las que no imperaba el principio de la acumulación creciente e ilimitada de los beneficios; y ello sin contar con que el desarrollo capitalista de las fuerzas productivas en nuestro tiempo entra en contradicción –como ya hemos señalado– con imperativos ecológicos. 2) La concepción lineal y ascensional de la historia, impregnada de eurocentrismo, aunque el propio Marx la rectificó, al final de su vida, en su correspondencia con los populistas rusos, al rechazar “toda filosofía universal y transhistórica de la historia”. 3) La idea –ya mencionada– del proletariado como sujeto central y exclusivo del cambio social. 4) El reduccionismo de clase que estrecha el campo de las relaciones de explotación y dominación. 5) La subestimación de la capacidad del capitalismo para sobrevivir a sus propias crisis. 6) La predicción de la desaparición de las clases medias ante el antagonismo fundamental de la burguesía y el proletariado. 7) El olvido de las previsiones del joven Marx (en los *Manuscritos...* de 1844) sobre la posibilidad de un “comunismo despótico” como el que se dio efectivamente con el “socialismo real”, y, por último, y en relación con lo anterior: 8) La imprevisión de Marx de que su propio pensamiento fuera ideologizado, aunque quizás algo atisbó al declarar irónicamente que él no era “marxista”.

Con respecto a su vocación científica, el marxismo está obligado, como todo conocimiento, a abandonar las tesis que han caducado o que no han podido ser confirmadas. Está obligado igualmente a reconocer sus limitaciones y carencias; por ejemplo, las que han sido señaladas en su teoría política con respecto al poder burgués o a un Estado socialista. Y ha de asumir asimismo la obligación de mantener, introduciendo las modificaciones necesarias, las tesis que han sido verificadas satisfactoriamente.

Y todo ello, no simplemente por exigencias teóricas, sino porque sólo así, ajustándose al movimiento de lo real, el marxismo podrá cumplir –como conocimiento– la función práctica de contribuir a lo que para él es prioritario: transformar el mundo.

4. El lado práctico del marxismo, hoy

La vigencia del marxismo no puede considerarse sólo en relación con los aspectos mencionados, ya que –como hemos venido insistiendo– se justifica sobre todo por la actividad práctica transformadora, o praxis, del mundo existente en dirección a ese mundo inexistente aún, que llamamos socialismo. No puede negarse, en verdad, la influencia real que, históricamente, ha ejercido el marxismo al elevar la conciencia de las clases trabajadoras, así como al organizar y dirigir sus luchas para alcanzar, aun dentro del capitalismo, mejores condiciones de vida. Tampoco podría negarse que –como hemos visto– cierto uso del marxismo ha tenido consecuencias desastrosas para la realización del proyecto socialista.

Pero, cualquiera que sea el alcance que se reconozca a sus relaciones entre teoría y práctica, es indudable que el marxismo –como pretendía Marx– no sólo ha sido interpretación del mundo, y que la historia real como proceso de su transformación, desde hace 150 años, no habría sido la misma sin él.

No puede ignorarse, ciertamente, que una parte importante de ella la han hecho millones de hombres y mujeres, poniendo en el tablero su libertad o su vida, inspirados por el marxismo. Pues bien ¿cuál es hoy su situación al doblar el cabo de ese siglo y medio de experiencia histórica, atendiendo a ese aspecto esencial suyo que es la relación con la práctica?

Aunque anteriormente hemos señalado la validez –con todas las rectificaciones necesarias– del marxismo como crítica, proyecto de emancipación y conocimiento, no podemos dejar de reconocer que, en la actualidad, justamente por el adelgazamiento –casi mortal– de sus vínculos con la práctica, su vigencia se encuentra en una grave crisis. El derrumbe del “socialismo real” ha afectado profundamente su credibilidad en un punto vital: su potencial práctico emancipatorio.

Aunque su proyecto sigue siendo válido, pues hoy es más necesario que nunca, no se puede dejar de reconocer que palidece su vigencia.

Ciertamente, al quedarse en el aire, como idea que no encuentra las condiciones y mediaciones necesarias para tomar tierra, el proyecto se ha vuelto intempestivo y mortecino en un mar de sinceros desencantos y turbias abjuraciones y mistificaciones. Unas veces se condena el proyecto mismo, al identificar el socialismo con el “socialismo real”, al hacerle cargar necesariamente con los males de éste; otras veces –al parecer con más indulgencia para no perder la condición “socialista”– se admite la bondad del socialismo como proyecto o idea, pero no en la práctica.

Ahora bien, si el socialismo es forzosamente perverso –en idea o en su realización– no queda otra alternativa social que la del capitalismo realmente existente. Pues bien, por injusta, falsa o infundada que nos parezca esta conclusión, es la que hoy martillea, con efectos impresionantes, los poderosos medios de comunicación, y no sólo ellos, sino una parte de la izquierda, especialmente la hasta hace poco más dogmática y autoritaria.

Ciertamente, la estrella polar –incluso para la vieja y nueva izquierda– no es hoy el socialismo, sino la democracia, tardíamente reivindicada por ella. Pero, al reivindicarla, sacrifica en su altar el socialismo. Olvida así que sólo el socialismo, si es consecuentemente democrático, puede superar los límites que la desigualdad económica y social impone tanto a las reglas universales de la democracia como a su extensión a todas las esferas de la vida social. En este sentido, si bien es cierto que no hay socialismo sin democracia, también lo es que no hay democracia consecuente sin socialismo.

Ahora bien, este socialismo hoy por hoy no es factible. Aunque existe el sujeto plural, explotado u oprimido, que debe asumirlo, falta que lo asuma efectivamente como proyecto irrenunciable de emancipación y faltan las condiciones y mediaciones indispensables para su realización. No puede aceptarse, sin embargo, que esta postración temporal del cumplimiento de viejas esperanzas sea insuperable. O, dicho en otros términos: que haya que conciliarse con un capitalismo que pondría “fin” a la historia (Fukuyama, 1992) y admitir, por tanto, que el socialismo es inviable.

Si se llegara a esta conclusión y, por ende, a la renuncia a realizar su proyecto de emancipación, ¿qué quedaría del marxismo? o ¿qué marxismo sobreviviría? Tal vez el que interesa a la Academia por su valor teórico, o el que retiene la “bondad” de su proyecto, pero sin caer en la tentación de pretender realizarlo; o quizás subsistiría el que se complace en la crítica del capitalismo, siempre que no lime sus aristas más ásperas.

En todos estos casos, el marxismo –cierto marxismo– se salvaría del naufragio al que lo ha arrojado la práctica, justamente porque la práctica se ha vuelto para él innecesaria o inviable. Es decir: se salvaría el marxismo como interpretación para perderse a sí mismo en la transformación del mundo. Pero si la historia no tiene fin y el capitalismo es, en definitiva, un capítulo de ella, y si, por otro lado, el socialismo, aunque no esté a la vista, sigue siendo necesario, también lo es cierto marxismo para que esa alternativa social, deseable y posible –aunque no inevitable– pueda darse realmente. Y ese marxismo, de resistencia en tiempos sombríos, será el que mantenga la unidad de sus aspectos crítico, emancipatorio y cognoscitivo, sin desdibujar, en la espesa niebla de nuestros días, su vinculación con la práctica.

Bibliografía

- Althusser, Louis 1967 *La revolución teórica de Marx* (Madrid: Siglo XXI).
Bernstein, Richard 1979 *Praxis y acción* (Madrid: Alianza).
Bujarin, Nicolai 1974 (1921) *Teoría del materialismo histórico* (Madrid: Siglo XXI).
Cassano, Franco 1973 *Marxismo e filosofía in Italia (1958-1971)* (Bari: De Donato).
Fernández Buey, Francisco 1993 *Discursos para insumisos discretos* (Madrid: Libertarias).
Fukuyama, Francis 1992 *El fin de la historia y el último hombre* (Barcelona: Planeta).

- Gandler, Stefan 1991 "Praxis und Erkenntnis im Werk Adolfo Sánchez Vázquez". Tesis doctoral, Goethe-Universität, Berlín.
- Gramsci, Antonio 1970 *Antología* (Madrid: Siglo XXI) Selección, traducción y notas de M. Sacristán.
- Habermas, Jürgen 1963 *Theorie und Praxis* (Berlín: Luchterhand) [1987 *Teoría y Praxis* (Madrid: Tecnos)].
- Korsch, Karl 1971 *Marxismo y filosofía* (México: Era).
- Kosík, Karel 1967 *Dialéctica de lo concreto* (México: Grijalbo).
- Lenin, Vladimir 1981 (1902) "¿Qué hacer?" en *Obras escogidas I* (Moscú: Progreso).
- Lukács, Georg 1969 *Historia y conciencia de clase* (México: Grijalbo).
- Mariátegui, José Carlos 1982 "Defensa del marxismo" en *Obras I* (La Habana: Casa de las Américas).
- Marx, Karl 1959 "Tesis sobre Feuerbach" en Marx, K. y Engels, F. *La ideología alemana* (Montevideo: Pueblos Unidos).
- Marx, Karl 1962 "Manuscritos económico-filosóficos de 1844" en Marx, K. y Engels, F. *Escritos económicos varios* (México: Grijalbo).
- Marx, Karl 1964 *El Capital* (México: Fondo de Cultura Económica).
- Marx, Karl 1974 "Crítica del Programa de Gotha" en Marx, K. y Engels, F. *Obras escogidas I* (Moscú: Progreso).
- Marx, Karl 1980 *Contribución a la crítica de la Economía Política* (México: Siglo XXI).
- Muguerza, Javier 1990 *Desde la perplejidad* (México: Fondo de Cultura Económica).
- Muñoz, Jacobo 1978 *Lecturas de filosofía contemporánea* (Barcelona: Materiales).
- Paramio, Ludolfo 1989 *Tras el diluvio* (Madrid: Siglo XXI).
- Petrovic, Gajo 1967 *Marx in the mid-Twentieth Century* (Nueva York: Anchor).
- Roemer, John 1989 *El marxismo: una perspectiva analítica* (México: Fondo de Cultura Económica).
- Sacristán, Manuel 1983 *Sobre Marx y marxismo. Panfletos y materiales I* (Barcelona: Icaria).
- Sánchez Vázquez, Adolfo 1971 "Del socialismo científico al socialismo utópico" en Kolakowski, Leszek et al. *Crítica de la utopía* (México: FCPS-UNAM).
- Sánchez Vázquez, Adolfo 1975 *Del socialismo científico al socialismo utópico* (México: Era).
- Sánchez Vázquez, Adolfo 1978a *Filosofía y economía en el joven Marx (Los Manuscritos de 1844)* (México: Grijalbo).
- Sánchez Vázquez, Adolfo 1978b *Ciencia y revolución. El marxismo de Althusser* (Madrid: Alianza).
- Sánchez Vázquez, Adolfo 1980 (1967) *Filosofía de la praxis* (Barcelona: Crítica).
- Sánchez Vázquez, Adolfo 1981 "Democracia socialista y socialismo real" en *El Machete* (México) N° 11.
- Sánchez Vázquez, Adolfo 1985 *Ensayos marxistas sobre historia y política* (México: Océano).
- Sánchez Vázquez, Adolfo 1987 *Escritos de política y filosofía* (Madrid: Ayuso/HM).

- Sánchez Vázquez, Adolfo 1990 "Fin del socialismo real. El marxismo vive". Publicado en tres partes en *La Jornada* (México) 3, 4 y 6 de septiembre.
- Sánchez Vázquez, Adolfo 1991 "¿De qué socialismo hablamos" en *Sistema* (Madrid) N° 101.
- Sánchez Vázquez, Adolfo 1992 "Después del derrumbe: estar o no a la izquierda" en *Sistema* (Madrid) N° 108.
- Sartre, Jean-Paul 1960 *Critique de la raison dialectique* (Paris: Gallimard).
- Schaff, Adam 1991 "¿Qué ha muerto y qué sigue vivo en el marxismo?" en *El socialismo del futuro* (Madrid), N° 4.
- Sher, G. S. (ed.) 1978 *Marxist Humanism and Praxis* (Nueva York: Prometheus).
- Tucker, Robert 1972 *Philosophy and Myth in Karl Marx* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Vargas Lozano, Gabriel 1984 *Marx y su crítica de la filosofía* (México: UAM-Iztapalapa).
- Vargas Machuca, Ramón 1992 "Ética y marxismo" en Camps, Guariglia y Salmerón (eds.) *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía 2* (Madrid: Trotta/CSIC).
- Vilar, Gerard 1979 *Raó i marxisme* (Barcelona: Ediciones 62).
- VV. AA. 1982 *Storia del marxismo IV: Il marxismo oggi* (Torino: Einaudi).
- VV. AA. 1992 "El marxismo contemporáneo" en *Iztapalapa* (México) N° 28.

Notas

1 El texto procede de *Filosofía Política I. Ideas Políticas y movimientos sociales*, editado por Fernando Quesada en 1997 por cuenta de Trotta y CSIC.

2 Agradezco a mis colegas y amigos Samuel Arriarán, Bolívar Echeverría, Stefan Gandler, Ana María Rivadeo y Gabriel Vargas Lozano sus sugerencias y observaciones críticas.