

GABRIEL VARGAS LOZANO

EDITOR

EN TORNO A LA OBRA
DE ADOLFO SÁNCHEZ VÁZQUEZ



FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

**EN TORNO A LA OBRA
DE ADOLFO SÁNCHEZ VÁZQUEZ
(FILOSOFÍA, ÉTICA, ESTÉTICA Y POLÍTICA)**

GABRIEL VARGAS LOZANO

E D I T O R

EN TORNO A LA OBRA
DE ADOLFO SÁNCHEZ VÁZQUEZ
(FILOSOFÍA, ÉTICA, ESTÉTICA Y POLÍTICA)

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

Cuidado de la edición: Juan Carlos H. Vera,
Miguel Barragán Vargas, Raúl Gutiérrez Moreno
Diseño de la cubierta: Gustavo Amézaga Heiras

Primera edición: 1995
DR © Facultad de Filosofía y Letras, UNAM
Ciudad Universitaria, 04510, México, D. F.
Impreso y hecho en México
ISBN 968-36-4602-6

PRESENTACIÓN

La crítica es la cortesía del filósofo.

Adolfo Sánchez Vázquez

El 17 de septiembre, el maestro Adolfo Sánchez Vázquez cumplirá ochenta años de fructífera e intensa existencia. Con ese motivo, la Facultad de Filosofía y Letras de nuestra Universidad, ha decidido publicar dos volúmenes: uno de ellos, dedicado a recoger en sus páginas semblanzas, entrevistas y testimonios, y el presente, destinado a reflexionar acerca de su obra filosófica.

Cuando fui honrado con la distinción de coordinar este volumen, consideré que era importante dar cuenta, no sólo de las múltiples expresiones de estimación intelectual y afecto a la obra y a la persona del maestro, sino también de recoger en sus páginas algunas de las principales intervenciones críticas que han suscitado sus proposiciones teóricas.

Las razones que tuve para proponer lo anterior fueron las siguientes: primera, que era ya tiempo de dar lugar en nuestro medio filosófico a una cultura dialógica que permitiera abandonar el autoritarismo de la interpretación e hiciera surgir, de la confrontación polémica, nuevas luces con respecto a los problemas abordados; segunda, que la crítica había sido uno de los dispositivos principales del desarrollo de la filosofía desde su origen en la antigua Grecia hasta la actualidad; tercera, que la complejidad a que había llegado el conocimiento y la vida misma, exigían un nuevo espíritu que permitiera tender puentes de comunicación entre diversas formas de conocer los fenómenos de la realidad o de concebir la actuación en el mundo; y finalmente, que el propio Sánchez Vázquez había hecho de la crítica y la autocrítica del pensamiento su impulso fundamental. Todo ello, desde luego, a condición de que se mantuviera un respeto irrestricto al sentido y significado de los argumentos puestos en juego y a las personas que los defendieran, independientemente de

la pasión que los hubiese convocado. Cuando le expuse al maestro Sánchez Vázquez estas ideas, no sólo las acogió con entusiasmo sino que aceptó que se incluyeran en el volumen algunas de las respuestas escritas por él en diversas ocasiones. Mucho le agradecemos este gesto de respeto intelectual hacia quienes han discrepado de alguna de sus tesis.

Este volumen está dividido en seis secciones. En la primera, importantes filósofos de España y América Latina ofrecen un testimonio de la vida, del magisterio y de la obra del filósofo. Está presente ahí, como trasfondo de los trabajos incluidos, la trayectoria vital del maestro Sánchez Vázquez: su posición frente a las alternativas históricas, políticas e ideológicas que orientaron la Guerra civil española; el punto crítico del exilio; el arribo a una nueva patria; la esperanza de un pronto regreso que se va diluyendo con los años; el lugar de su aportación en el conjunto del exilio español que, quisiera reiterar, constituyó una de las más valiosas aportaciones culturales y filosóficas que haya recibido nuestra nación (evaluada en éste libro por José Luis Abellán); la toma gradual de conciencia de lo que había pasado en el llamado "socialismo real" y su encuentro con la nueva España, cuando ya el exilio había terminado objetivamente, con el retorno de la democracia.

En esta sección hemos incluido algunas expresiones de varios reencuentros del maestro Sánchez Vázquez con España: el primero en el tiempo, lo ocupa el homenaje que le ofreciera la Fundación de Investigaciones Marxistas de España en noviembre de 1985 (con intervenciones de Javier Muguerza, Carlos París, Valeriano Bozal y José Jiménez); el segundo, lo constituye el doctorado *Honoris causa* que le otorgara la Universidad de Cádiz, el 15 de mayo de 1987 (se incluyen aquí los ensayos de Ramón Vargas-Machuca, Fernando Claudín y José María González). Cuando menciono este doctorado, al cual tuve la fortuna de ser invitado como conferencista, me viene a la memoria el imborrable recuerdo de las pintorescas callejuelas de Cádiz; la emoción con que fue recibido el maestro en su propia tierra; los *tablaos* que se hicieron en su honor, en el más bello estilo gitano, y el acto académico con reminiscencias medievales en el cual el filósofo rindió un sentido homenaje a nuestro país, a la Universidad Nacional y al general Lázaro Cárdenas.

Por último, una nueva expresión del re-encuentro del filósofo con su país de origen, la encontramos en ocasión del doctorado *Honoris causa* que le otorgara la Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED) de España, el 28 de enero de 1993, y de cuyo acto de investidura publicamos aquí los textos de Javier Muguerza, "Adolfo Sánchez Vázquez, filósofo español en México, filósofo mexicano en España" y la respuesta del propio Sánchez Vázquez titulada "¿Qué significa filosofar?"

Pero en esta primera sección están también los testimonios de reconocimiento de filósofos latinoamericanos y mexicanos como Jaime Labastida, Bolívar Echeverría y Gilvan P. Ribeiro.

En la segunda sección, se aborda un tema fundamental para la obra del filósofo: la interpretación de los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844* de Marx. Como sabemos, esos manuscritos, que se editaron en 1932, representaron una verdadera revolución en la filosofía marxista. Los *Manuscritos* se difundieron en el mundo hispanoamericano en la década de los sesentas y en México vinieron a permitir la apertura de una nueva vía de reflexión de un marxismo crítico, radicalmente diferente a la que había predominado en nuestro país vinculada a la versión oficial soviética. El maestro Sánchez Vázquez descubrió en ellos la base teórica de su crítica a la estética del llamado "realismo socialista" y, casi simultáneamente, el punto de partida de una de las interpretaciones más originales que se ha hecho de la filosofía de Marx. El primer testimonio de lo anterior lo encontramos tanto en *Las ideas estéticas de Marx* (1965) como en el balance que hiciera posteriormente en su libro *Filosofía y economía en el joven Marx. Los Manuscritos de 1844* (1982). Esta crítica vendrá a desarrollarse, ampliarse y profundizarse con el tiempo, como veremos más adelante. Reflexionan sobre esta problemática Juliana González Valenzuela, Cesáreo Morales, Andrés Barreda, David Moreno Soto, Jorge Veraza y el propio Sánchez Vázquez. Los últimos cuatro ensayos formaron parte de un ciclo de mesas redondas que organizara el Seminario de *El capital* de la Facultad de Economía de la UNAM, con motivo de los cien años de la redacción de los *Manuscritos económico-filosóficos* de Marx y que fuera dedicado en homenaje crítico al maestro Sánchez Vázquez. Aquí se recoge también una polémica que se sostuvo en aquella ocasión.

En la tercera sección se analiza el significado de la obra *Filosofía de la praxis* (1967). Esta obra formó parte del conjunto de interpretaciones filosóficas del marxismo (ontológicas, humanistas, epistemológicas, politicistas o praxeológicas) pero a la vez, se distingue radicalmente de ellas. En un trabajo mío que se incluye en el volumen, busco precisar en qué medida se trata de una elaboración autónoma con respecto a otras formas de interpretación del marxismo, como en los casos de Antonio Gramsci, G. Lukács, Karl Korsch, Karel Kosik o el Grupo Praxis de la ex Yugoslavia, que también consideraban al marxismo como una filosofía de la praxis. En esta sección se publican también interesantes ensayos de José Ignacio Palencia, José Jiménez, Nils Castro, Carlos Pereyra y Stefan Gandler (de quien se incluye también, al final del libro, una bibliografía).

En su trabajo, el filósofo panameño Nils Castro reconoce la importancia del libro *Filosofía de la praxis* pero reclama la atención del autor hacia la problemática latinoamericana; y, por su lado, el recordado filósofo Carlos Pereyra plantea en su ensayo que la teoría también es una forma de la práctica. Por mi lado, considero que los agudos e importantes trabajos de Sánchez Vázquez en torno al marxismo latinoamericano en general y a la obra de Mariátegui, en particular, han subsanado, al menos en parte, lo señalado por Nils Castro. Y en el caso de Pereyra, Sánchez Vázquez respondió indirectamente a su crítica en el libro que escribiera sobre Louis Althusser.

La cuarta sección está integrada por importantes reflexiones en torno a la estética que van desde Justino Fernández a Juan Acha, dos de los más grandes críticos de arte latinoamericanos, infortunadamente ya fallecidos. Se recoge aquí también una de las polémicas iniciales que se dieron con motivo de la aparición de *Las ideas estéticas de Marx*, en la que participaron Ramón Xirau, Luis Cardoza y Aragón y el autor, en las páginas de la *Revista de la Universidad de México*. El ensayo del investigador cubano Gerardo Mosquera constituye también un importante testimonio sobre lo que significó para Cuba y para el mundo socialista, en lo que respecta a apertura y aire fresco, la publicación de la antología *Estética y marxismo* (1970). José Luis Balcárcel, José María de Quinto, Silvia Durán Payán, Jorge de la Fuente y Teresa del Conde destacan también la aportación del autor a una nueva forma de comprender la estética.

La quinta sección está integrada a su vez por tres temáticas relacionadas con la filosofía política. La primera de ellas se refiere a la fuerte polémica que se presenta en nuestro país, en torno a la obra de Louis Althusser. Como se sabe, de 1965 a 1975, la obra de Althusser y del estructuralismo dividió, en gran medida, a los filósofos marxistas mexicanos, debido al carácter novedoso y a la vez conflictivo con que se presentaba. Hoy, después de tantos años y tantos acontecimientos conmocionantes, seguramente es ya posible hacer un balance más sereno de la aportación del filósofo francés y de las críticas que Sánchez Vázquez le dirigiera en *Ciencia y revolución. (El marxismo de Althusser)* (1978), libro que, por cierto, suscitara, en su momento, la amplia y detallada respuesta de Enrique González Rojo, a través de su obra *Epistemología y socialismo* (1985).

La influencia althusseriana en México está esperando una explicación más acabada. Adelantemos aquí tan sólo que la obra althusseriana tuvo un importante papel en la crítica a la codificación esquemática y simplista del *dia-mat*; en la refundamentación del marxismo desde un punto de vista epistemológico; en la exploración de nuevas dimensiones de la ideología y de la teoría política, y en la reflexión sobre la crisis del marxismo. Pero el esquematismo de sus tesis sobre la escisión de un joven y un Marx maduro; su propuesta sobre un supuesto antihumanismo teórico; su concepción unilateral de la ideología; su reformulación del concepto de ciencia utilizado por Marx sin tomar en cuenta la propia concepción original del autor; su crítica al historicismo que eliminaba el condicionamiento social de las ideas; su rechazo al concepto de enajenación y su teoricismo, puestos de manifiesto con profundidad y precisión por Sánchez Vázquez, nos pueden permitir hoy un balance objetivo de su intervención filosófica y científico-social, toda vez que sus conceptos esotéricos tuvieron en América Latina una difusión inusitada al convertirse, a su vez, en un manual, gracias a la pluma de Martha Harnecker. El análisis acucioso de la obra althusseriana permitió también a Sánchez Vázquez reforzar argumentalmente su propia interpretación de Marx y de la filosofía marxista.

En los textos de Alfonso C. Comín, Étienne Balibar, Manuel S. Garrido y Magdalena Galindo, encontramos un aporte a la anterior reflexión.

La segunda temática de la sección la ocupa el trabajo de Alfonso Peralta, dedicado a evaluar la aportación de Sánchez Vázquez en el terreno de la ética. Como se sabe, a raíz del movimiento estudiantil de 1968, Sánchez Vázquez percibió la necesidad de dar una nueva respuesta a la crisis de valores que se presentaba en aquellos días. La joven generación sintió una enorme insatisfacción con respecto al mundo que le había tocado vivir y que le habían legado, y pudo encontrar, en la ética de Sánchez Vázquez, un asidero para sus dudas y sus esperanzas. Tocó a un miembro de aquella generación, Alfonso Peralta, sacrificado él mismo por la violencia de fuerzas oscuras, ofrecer un testimonio maduro de lo que significó aquella obra. Hoy, aquel libro requiere ser re-tomado, confrontado con otros enfoques y continuado para responder a la crisis de valores que padecemos en la actualidad.

La tercera gran temática que aparece en esta sección es la del derrumbe del llamado "socialismo real". Hemos dicho que el movimiento crítico del pensamiento de Sánchez Vázquez empezó en su obra *Las ideas estéticas de Marx*, aunque también en sus trabajos sobre la esencia humana y la enajenación que no aparecen ya en ediciones recientes de su *Filosofía de la praxis*, sin embargo, será en los textos que escribirá y publicará en la década de los ochentas que Sánchez Vázquez nos sorprenderá con su nueva interpretación del llamado "socialismo real". En su ensayo, Samuel Arriarán expone las principales características de la más reciente reflexión filosófico-política de nuestro autor, pero quisiera agregar que los textos que publicara Sánchez Vázquez, casi una década antes del derrumbe, causaron en sus lectores un fuerte impacto, y para algunos de ellos tuvieron la virtud de despertarlos de un sueño ideológico. Sánchez Vázquez decía en ellos, entre otras consideraciones, que el socialismo real no era realmente socialismo sino una formación social, ni capitalista, ni socialista, que bloqueaba el camino de un verdadero socialismo; decía que un verdadero socialismo tenía que ser democrático y que los países de Europa del Este no lo eran y consideraba que aquellas sociedades estaban en contra del proyecto original de Marx.

Los trabajos de Sánchez Vázquez que se publicaron en 1985 (concentrados en el libro *Ensayos marxistas sobre historia y política*) eran producto de una larga reflexión sobre la crisis del movimiento comu-

nista internacional; sobre la naturaleza burocrática de aquellas sociedades y sobre sus carácter no-democrático. Ellos vinieron a constituir, en el debate que sostenía la izquierda latinoamericana en aquellos años, un aporte a la necesaria y urgente explicación que se requería acerca de la naturaleza de aquellas sociedades que se habían presentado como la solución a los problemas y contradicciones de la sociedad capitalista. Habrá que decir que la crítica de Sánchez Vázquez no fue cabalmente compartida en sus inicios. No fue rechazada porque era evidente que no se presentaba como una defección, desencanto o renuncia al marxismo sino como una vuelta a sus raíces más originales, éticas y democráticas, pero no convencía plenamente porque existía (y existe aún) una fuerte resistencia a poner en crisis las propias creencias largamente sostenidas. Sánchez Vázquez supo aquí ver más allá de muchos de nosotros y proponernos, junto a las interpretaciones de un Bahro, un Bettelheim, un Mandel, un Schaff, un Marcuse, pero al mismo tiempo distinguiéndose de ellas, el camino de una reflexión que preservara las fuerzas morales de la denuncia a la desigualdad capitalista; la reflexión epistemológica de la teoría y la irrenunciable búsqueda de una sociedad más justa. En esta dirección, hemos recogido aquí dos importantes intervenciones debidas a dos de los mas distinguidos intelectuales mexicanos, Luis Villoro y Víctor Flores Olea.

Finalmente, la sexta parte la conforma una polémica ejemplar para la filosofía latinoamericana: la que sostienen durante algunos años Luis Villoro y Adolfo Sánchez Vázquez en torno a las relaciones entre filosofía e ideología. Es ejemplar por el respeto a sus respectivas concepciones; por su penetración en el fenómeno ideológico y por la profundidad a que llegan en sus planteamientos. Los dos se mantienen, por ahora, en sus respectivas posiciones pero han enriquecido notablemente a sus lectores.

Quisiera agregar que, a pesar de la riqueza de todas las contribuciones recogidas en este volumen, no está dicho todo acerca de la obra de Sánchez Vázquez. La premura del tiempo que tuvimos para entregar los materiales que lo conformarían, nos llevó a tomar la decisión de incluir textos ya elaborados, impidiéndonos solicitar trabajos a otras personas que seguramente hubieran abordado otros aspectos de su aportación y a los cuales les pedimos una pública dis-

culpa. Estos otros aspectos que hubiera sido importante que se abordaran, podrían haber sido: la interpretación del filósofo sobre la influencia de Rousseau en México; sus reflexiones sobre la filosofía mexicana y latinoamericana; sus prólogos a libros como los de Karel Kosik, Ponce, Togliatti, Korsch, Pashukanis, Kafka, para mencionar sólo algunos; sus textos sobre literatura y poesía (Gil Vicente, Rafael Alberti, Antonio Machado, Gogol, León Felipe, Juan Rejano); sus ideas sobre el existencialismo; la filosofía polaca; sus diversas apreciaciones del legado leninista; sus reflexiones sobre Brecht, Picasso, Diego Rivera; sus vivencias y autocomprensión del fenómeno del exilio; sus ideas sobre la enseñanza de la filosofía; sus generosas pero siempre honestas reflexiones sobre otros colegas y filósofos como Wenceslao Roces, Ramón Xirau, Alejandro Rossi, Leopoldo Zea, Eduardo Nicol, Eli de Gortari o Carlos Pereyra. Las intervenciones en los dos doctorados *Honoris causa* que se le han entregado en nuestro país (Universidad Autónoma de Puebla, 1985 y Universidad Autónoma de Nuevo León, 1994). El comentario a sus recientes análisis sobre el posmodernismo; la filosofía de Heidegger; "La filosofía de la praxis" (texto escrito para la *Enciclopedia Filosófica Iberoamericana*) y su conferencia "Fin de siglo, ¿fin de la utopía?" pronunciada en los cursos de verano de la Universidad Complutense de Madrid, hace apenas unos días.

En un medio como el nuestro, poco afecto al reconocimiento de las obras filosóficas, no deja de sorprender el consenso que ha logrado Sánchez Vázquez entre sus colegas. Aventuro la hipótesis de que se le ve como parte de los grandes maestros del exilio; como un universitario comprometido; como un maestro estimado por muchas generaciones; como un intelectual que ha sabido ejercer la crítica y la autocrítica cuando la realidad así lo ha exigido y como un filósofo que ha encontrado caminos de rigor y originalidad.

Hoy, Sánchez Vázquez se mantiene "en contra de la corriente", como lo expresa el título de un nuevo libro suyo que está por publicarse, es decir, en contra del intento de extinguir toda concepción alternativa al neoliberalismo; a favor de seguir enriqueciendo la vía crítica del marxismo y definiendo los nuevos rumbos por los que habrá de transitar. La tarea no es fácil pero está inscrita en el futuro. Esta nueva empresa está acorde con su propia definición de la filo-

sofía. En efecto, en su intervención en la UNED titulada “¿Qué significa filosofar?”, considera que tenía razón Kant cuando afirmaba que no se enseña la filosofía sino a filosofar pero que si vamos más allá del filósofo de Königsberg y partimos del filósofo de Tréveris, encontraremos que filosofar es, para él, “poner en primer plano la finalidad práctica, vital, que conlleva el imperativo moral de transformar al mundo que, para el filósofo, se convierte en el propio poner su filosofar en consonancia con esa finalidad”.

Por todo lo que se dice en este libro podemos concluir que la aportación filosófica de Adolfo Sánchez Vázquez ha ampliado y enriquecido a la filosofía en lengua castellana pero, sin duda, constituye un aporte inescindible de la filosofía y la cultura mexicanas.

Gabriel Vargas Lozano
Agosto de 1995

VIDA Y FILOSOFÍA

BIOGRAFÍA INTELECTUAL

RAMÓN VARGAS-MACHUCA

Adolfo Sánchez Vázquez nace en Algeciras, en el año 1915, pero a una edad temprana su familia traslada su residencia a Málaga. Su interés primero se centra en la poesía y de ella emerge su posterior dedicación intelectual. Sus primeros pasos en este campo, al comienzo de los años treinta, los da de la mano de Emilio Prados. Posteriormente, inicia sus estudios de filosofía y letras en la Universidad Central de Madrid. Él mismo describe, muchos años después, cuál era el clima intelectual que se respiraba en aquella facultad:

La Facultad de Filosofía y Letras, orgullo de la política cultural de la República, era tanto por el pensamiento que la inspiraba como la influencia que ejercía en sus aulas, la Facultad de José Ortega y Gasset. En ella se cristalizaba su idea de la misión de la Universidad y, en cierto modo, se transparentaba su visión elitista de España y de la sociedad. Características de la Facultad eran su alto nivel académico, introducción de nuevos métodos de enseñanza, la voluntariedad de la asistencia a los cursos, la eliminación de los exámenes de asignaturas y, sobre todo, una implacable selección del alumnado [...] Yo estudiaba con ahínco los cursos que había escogido, pero aunque satisfecho académicamente, dado el buen nivel en que se daban, me sentía extraño ideológicamente pues nada encontraba en ellos que remotamente se abriera al marxismo. Incluso el curso de lógica del socialista Besteiro, a la sazón presidente de las Cortes, era lo más ajeno a él. Mi marxismo seguía siendo, por tanto, el de un autodidacta y se desarrollaba, casi exclusivamente, fuera de la Universidad en un plano político militante”.¹

¹ Adolfo Sánchez Vázquez, “*Post-scriptum* político filosófico a ‘Mi obra filosófica’”, en Juliana González, Carlos Pereyra y Gabriel Vargas Lozano, eds., *Praxis y filosofía. Ensayos en homenaje a Adolfo Sánchez Vázquez*. México, Grijalbo, 1985.

Ahí se incorpora a algunas de las tertulias literarias y entabla relación con los jóvenes escritores de la época y con otros más consagrados como Alberti, Sender, Neruda. Envía colaboraciones a la revista *Octubre*, fundada por Alberti, y dirige la revista *Sur* en Málaga. Antes de comenzar la guerra escribe, ya, un conjunto de poemas titulado *El pulso ardiendo*, que se publican en México, en 1942.

Sin duda, como aconteció a tantos otros jóvenes intelectuales, la República y la Guerra civil vivida del lado de los intelectuales progresistas comprometidos con la defensa y profundización de aquel proyecto de transformación de España determinaron, definitivamente, la trayectoria vital e intelectual de aquel joven revolucionario que había hecho la guerra con los que fueron finalmente vencidos. La experiencia posterior de exilio que le conduce a México y la conciencia cruda de su significado permanecen indelebles en la trayectoria y memorias del filósofo Sánchez Vázquez, como él mismo se ha encargado más de una vez de recordarnos:

El exiliado descubre con estupor primero, con dolor después, con cierta ironía más tarde, en el momento mismo en que objetivamente ha terminado su exilio, que el tiempo no ha pasado impunemente, y que tanto si vuelve como si no vuelve, jamás dejará de ser un exiliado.

Puede volver, pero una nueva nostalgia y una nueva idealización se adueñará de él. Puede quedarse, pero jamás podrá renunciar al pasado que lo trajo aquí y sin el futuro ahora con el que soñó tantos años.

Al cabo del largo periplo del exilio, escindido más que nunca, el exiliado se ve condenado a serlo para siempre... Lo decisivo es ser fiel —aquí o allí— a aquello por lo que un día se fue arrojado al exilio. Lo decisivo no es estar —acá o allá— sino *cómo se está*.²

Pero lo cierto es que esa realidad le vincula a nombres que por sí mismos lo dicen todo: Alberti, W. Roces, Cárdenas, J. Gaos, E. Imaz, Antonio Machado, Corpus Barga, Sender, Octavio Paz, Nicol; a aventuras intelectuales tales como *Octubre*, *Mundo Nuevo*, *Sur*, *España Peregrina*. Una dura pero fértil escuela de formación.

² A. Sánchez Vázquez, "Cuando el exilio permanece y dura. A manera de epílogo", en Lizandro Chávez Alfaro *et al.*, *iExilio!* Pról. de Gabriel García Márquez. México, Tinta Libre, 1977.

La perspectiva de un largo exilio modera en Sánchez Vázquez, como en tantos otros, el activismo político que había alimentado la experiencia anterior. En el caso de Adolfo Sánchez Vázquez, esa circunstancia incita a una reflexión razonada sobre el significado de aquellas opciones políticas. Es la voluntad de *hallar respuestas teóricas a cuestiones prácticas* el impulso que estimula su dedicación a la filosofía. Él mismo expresa muy gráficamente cómo llegó a la filosofía: “Una truncada práctica literaria y más precisamente poética me llevó a problematizar cuestiones estéticas y una práctica política me condujo a la necesidad de esclarecerme cuestiones fundamentales de ella y, de esta manera, casi sin proponérmelo, me encontré en el terreno de la filosofía”.³

Reinicia entonces, en México, los estudios de filosofía que había comenzado en la Universidad Central de Madrid, José Gaos y Eli de Gortari son nombres a los que es necesario vincular el principio de su formación filosófica, además del bagaje que había supuesto su paso por la Facultad de Filosofía y Letras de Madrid, hegemonizada por la influencia de Ortega. Pero, sin duda, su interés principal era el de repensar los contenidos filosóficos del marxismo, cultura política de buena parte de los antiguos resistentes. El bagaje con que inicia la recomposición del marxismo no era otro que los contenidos doctrinarios del *dia-mat*. Pero él mismo recuerda la reluctancia que aquella situación le producía: “En la medida en que mi formación se enriquecía, aquel marco me resultaba cada vez más estrecho e insatisfactorio [...] Fue así como se fue operando en mí un proceso de alejamiento primero, de ruptura después y de superación más tarde con respecto a ese marxismo institucionalizado”.⁴

Claro que este proceso fue similar al experimentado por Colletti, A. Schmith, Cerroni y otros, que inician una profunda revisión de sus creencias teóricas, a partir de la decepción que, en los años cincuentas, les produjo la deflación del marxismo práctico.

Buena parte de su acción docente y, sobre todo, su actividad investigadora, que se inician en 1955, se desenvuelven al mismo tiempo

³ A. Sánchez Vázquez, “Mi obra filosófica”.

⁴ *Idem*.

que un proceso de crítica y de autocrítica de la cultura marxista. Los resultados de dicha evolución filosófica quedan reflejados principalmente en su obra *Las ideas estéticas de Marx*, en su tratado de *Ética*, y en lo que se refiere a su propia interpretación del marxismo en su obra *Filosofía de la praxis*. Los campos temáticos, en consecuencia, que aborda la aportación de Adolfo Sánchez Vázquez, pueden resumirse en lo siguiente: una particular concepción de la filosofía, una forma original de entender el marxismo como pensamiento, una teoría de la ética y aportaciones singulares a cuestiones fundamentales de la estética.

La filosofía de la praxis

Arranca su aportación de una indagación en los contenidos filosóficos que aparecen en los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844* y en otras obras del joven Marx. Originariamente la idea de trabajo, y a través de ella, la categoría filosófica de praxis, permite a Adolfo Sánchez Vázquez una reconstrucción de la concepción de la filosofía y del marxismo, en tanto que forma singular de la filosofía. La praxis se convierte en la categoría central desde la que se interpretan las distintas modalidades de la acción humana. La praxis humana es, ante todo, creación, anticipación imaginativa, actividad libre, social, universalizable, en una palabra, paradigma de lo específicamente humano. Además la categoría de praxis interviene de una manera definitiva para una nueva forma de ejercer la filosofía, ésta no sólo tiene una función gnoseológica, sino a la vez crítica y política, siendo una forma de racionalidad integradora. En concreto, el marxismo como filosofía de la praxis desarrolla de un modo unitario su triple dimensión de conocimiento de la realidad, crítica de lo existente y proyecto de emancipación.

Las ideas que se van desgranando poco a poco, a través de la obra de Sánchez Vázquez, transpiran un sentido profundo de renovación en el seno de la tradición marxista. No sólo abandona la escolástica del *dia-mat* y muestra el rigor intelectual de indagar en las fuentes, sino que su marxismo contiene un impulso específico de regeneración antidogmática sin caer por ello en cualesquiera de los unilatera-

lismos al uso en otros intentos contemporáneos. Sin duda, Sánchez Vázquez ha creado en el mundo de habla hispana, y en Iberoamérica en particular, una manera peculiar, intelectualmente fértil, de volver a pensar las cuestiones del marxismo como tradición intelectual.

Ética y estética

La exposición de sus ideas acerca de la ética está orientada, en buena medida, por sus fines didácticos. No constituye su aportación más singular. Sin embargo, Sánchez Vázquez ofrece un enfoque histórico-social del hecho moral, saliendo al paso a la vez de todo apriorismo o utopismo, y de todo realismo sin principios. “Me proponía —dice él mismo— romper no sólo con el normativismo imperante en los tratados idealistas de ética, sino también en el de los manuales marxistas de la ética al uso”. La ética es para Sánchez Vázquez, teoría del comportamiento moral, explica las razones y fundamentos del hecho moral, que no puede ser separado de las condiciones, instituciones y relaciones sociales que lo hacen posible.

Son sus ideas acerca de la teoría estética, junto a su “filosofía de la praxis”, lo más interesante y singular de su aportación intelectual. Si el trabajo, como forma de la praxis, es dimensión esencial de la naturaleza humana, el arte es, ante todo, trabajo creador. Así lo expresa el propio Sánchez Vázquez:

Si el hombre es ante todo un ser práctico, transformador o creador, que produce con su trabajo una naturaleza humanizada y crea, asimismo, en este proceso, su propia naturaleza social, humana, el arte es una actividad humana esencial. Las obras de arte son, en primer lugar, creaciones. En ellas, el hombre extiende y enriquece la realidad humanizada por el trabajo y se eleva la conciencia de su dimensión creadora.⁵

También el arte ejerce una función crítica en relación con los fundamentos de una sociedad que niega por su propia naturaleza el principio creador, y de esa manera también contribuye a elevar la

⁵ A. Sánchez Vázquez, “Sobre filosofía y marxismo”. México, UAP, 1983.

conciencia de dicha realidad social de un modo más racional y plausible que el de ilustrar o suscribir tesis y programas.

Esta doble consideración acerca de la praxis artística conduce a un distanciamiento de las convenciones del sociologismo y del llamado "realismo socialista". El arte, para Adolfo Sánchez Vázquez, no es reflejo de otra realidad, sino que la realidad artística tiene su propia y originaria dimensión, sostiene en una palabra el principio de autonomía de aquélla frente a los prejuicios imperante en buena parte de la tradición marxista. Tanto su obra *Las ideas estéticas de Marx*, como la antología sobre *Estética y marxismo* son un duro golpe para los que identificaban la estética marxista con las tesis del realismo socialista y con la concepción sociologista. Por el contrario, Sánchez Vázquez descubre a través de una rigurosa apelación a las fuentes de la tradición marxiana una profunda y originaria dimensión del arte en tanto que actividad práctico-creadora del hombre. La actitud de Adolfo Sánchez Vázquez ha permitido una comprensión del arte contemporáneo, desde el marxismo, lúcida y abierta. No es necesario, por tanto, disfrazar de realismo aquello que se cree que se considera creación artística, pues represente o no la realidad exterior el arte es, ante todo, expresión de la *abundantia* de la praxis como ha escrito, a propósito de nuestro autor, Rubert de Ventós. El arte contemporáneo es algo más que ideología de la sociedad burguesa, a la que sobrevivirá como el arte griego sobrevive hoy a la ideología esclavista de su tiempo. Y muy especialmente, al referirse al valor de la creación artística no figurativa, Adolfo Sánchez Vázquez ha llevado adelante, frente a toda atadura ideologista o sociologista, no tanto una justificación de aquella forma de realización artística como una reclamación de derechos negados a la fuerza en una determinada tradición ideológica. La significación de un cuadro abstracto estaba no en su poder de representar sino de evocar, "no en su hacer ver, sino en su hacer vivir o sentir un mundo".

Este talante, sin embargo, no supone en Sánchez Vázquez un rompimiento con aquella determinada sensibilidad, propia de la cultura marxista, que demanda cierta "socialización del arte". La obra de arte, argumenta este filósofo, es una *obra abierta*, lo que permite romper la relación tradicional entre "productor" y "consumidor" de arte. No está propugnando así una desintegración del arte en la vida sino una

socialización del arte como parte de la estetización general de la vida en el socialismo. El arte se mantiene así como actividad específica, aunque dentro de nuevas formas que permitirán universalizar su producción y comunicación a la sociedad entera.

No cabe duda que la larga y fructífera vida intelectual de Adolfo Sánchez Vázquez, su actividad docente e investigadora, merecen un reconocimiento público de la sociedad española. A través de la concesión del título de doctor *Honoris causa* de la Universidad de Cádiz, en cuya provincia nació Adolfo Sánchez Vázquez, la institución universitaria, la sociedad española y Andalucía han recuperado y restituido de un modo simbólico la memoria y el patrimonio intelectual de uno de los filósofos del exilio, cuya contribución a la recomposición de una determinada tradición doctrinal y a la revisión de las teorías estéticas no sólo ha creado una encomiable Escuela, sino que puede considerarse universalmente señera en el panorama del pensamiento contemporáneo de habla hispana.

EL CICLO DEL EXILIO

JOSÉ LUIS ABELLÁN

Al morir el general Franco, a fines de 1975, se cierra el ciclo del exilio filosófico abierto en 1936, incitándonos a completar de algún modo la información que dejé incompleta en mi libro de hace unos años sobre el tema.¹ El panorama se nos presenta ahora concluso, si bien con la inevitable proyección hacia el futuro de todo lo histórico, tema que será objeto de nuestras reflexiones finales en este apartado.

El primer punto que se presta a discusión es el de la misma cronología del fenómeno. Algunos autores dan la fecha de 1936 como la del inicio de la emigración. En realidad, aquélla había empezado a producirse ya antes del exacto comienzo de la guerra. En 1935, la situación se había hecho incómoda, especialmente en la capital de España, y muchos intelectuales empezaron, si no a emigrar, a vivir en una especie de exilio virtual, situación que se consolidó desde el momento que el Frente Popular ganó las elecciones. Luego, los años 1936-1939 fueron espectadores de la huida de la mayoría de los intelectuales adeptos a la República. Pero, ni aun así podemos decir que la emigración acabara en 1939; después de terminar la guerra, y por un periodo que prácticamente se prolonga hasta nuestros días, no han dejado de salir intelectuales a consecuencia de una situación política que no favorece sus actividades. Lo mismo ocurre con la fecha final de 1975; de hecho, muchos intelectuales habían empezado a venir antes o después a publicar sus libros entre nosotros. Entre los filósofos, Eduardo Nicol, Recasens Siches, Roura-Parella, Augusto Pescador, Ferrater Mora, han visitado España y permanecido en ella antes de 1975; otros todavía no han vuelto, y ni siquiera en ese año se habían producido las condiciones políticas y académicas para que lo pudieran hacer con todos sus de-

¹ José Luis Abellán, *Filosofía española en América, 1936-1966*. Madrid, 1967.

rechos; esa situación no se producirá hasta 1977, pero ni aun con eso, todos han vuelto ni piensan volver. Por eso, determinar exactamente el periodo histórico del exilio viene a ser imposible; la necesidad de recurrir a fechas concretas nos obliga a insistir en los años 1939-1975, si bien interpretados con la debida flexibilidad.

El segundo tema que parece obligado tocar es el de los lugares en que se efectuó el exilio. De hecho, una parte salió del puerto de Alicante, y el resto —la mayoría— pasó la frontera francesa. Europa, y concretamente Francia, parecía el lugar natural de instalación para una mayoría de la población española. La sombra de la Segunda Guerra Mundial, sin embargo, se cernía sobre el continente europeo. Muchos españoles no estuvieron en el país vecino más que el tiempo preciso para coger un barco hacia América; algunos —los luchadores empedernidos— se enrolaron en la “Resistencia” contra el fascismo. Pensadores o filósofos que se quedaron en el continente europeo prácticamente casi no existen. En Inglaterra solamente quedaron algunas de las figuras más próximas a la Institución Libre de Enseñanza: José Castillejo, Alberto Jiménez Fraud, Pablo de Azcárate, y algunos otros como Luis Araquistáin, Salvador de Madariaga y José Antonio Balbontín. Posteriormente, Araquistáin y Azcárate se trasladaron a Ginebra, donde murieron (el último en diciembre de 1971).

La mayoría, pues, del exilio filosófico marchó a América, y dentro de ésta, a los países de habla española, sobre todo a México, cuyo presidente entonces, Lázaro Cárdenas, había abierto las puertas del país a los trabajadores intelectuales, mediante la creación, en 1938, de La Casa de España en México, donde los españoles pudieran continuar en su nueva instalación las tareas de enseñanza e investigación que habían venido ejerciendo en España. En México se instalarán Joaquín Xirau, Eduardo Nicol, José Gaos, L. Recasens Siches, María Zambrano, Eugenio Imaz, José Medina Echavarría, Juan Roura-Parella, Manuel Durán, C. Blanco Aguinaga, J. Serra Hunter, Luis Abad Carretero, J. M. Gallegos Rocafull, Wenceslao Roces, Ramón Xirau, Adolfo Sánchez Vázquez y Álvarez Pastor. En Argentina, al principio, José Ortega y Gasset (en Buenos Aires) y Manuel García Morente (en Tucumán); pero pronto regresarán a la Península; ahí quedarán, sin embargo, Luis Jiménez de Asúa, Lorenzo Luzuriaga, Claudio Sánchez Albornoz, Francisco Ayala y Luis Farré (éste último, emigrado,

en realidad, en 1931). En Venezuela, se instalan, Domingo Casanovas y Bartolomé Oliver. En otros países, José Ferrater Mora (Chile), J. D. García Bacca (Ecuador), Teodoro Olarte (Costa Rica), Augusto Pescador (Bolivia), Luis de Zulueta (Bogotá) y Jorge Enjuto (Puerto Rico). Naturalmente, muchos de estos pensadores han cambiado después su residencia a otros países, donde ahora trabajan, y varios han muerto. Algunos de ellos —como hicieron Américo Castro y Fernando de los Ríos desde el primer momento— se instalaron después en Estados Unidos. Hoy quizá los dos polos fundamentales de la filosofía española en América sean México, con la figura de Gaos en el centro (que aunque muerto en 1969, todavía es aglutinante de discípulos y admiradores), y Venezuela, cuyas actividades giran en torno al Instituto de Filosofía de la Universidad de Caracas, dirigido por García Bacca.

Una vez rendida la consideración obligada a las coordenadas de tiempo y espacio, es necesario dedicar el grueso de estas páginas al contenido filosófico del exilio, lo que haremos prestando atención a las tendencias y movimientos más valiosos que en ellos se perciben. Hemos de señalar, en principio, la influencia del orteguismo, bien entendido aquí que conviene diferenciar claramente entre la figura y la influencia personal de Ortega y el orteguismo como movimiento filosófico propiamente dicho. La realidad es que, en su tercera estancia americana, las circunstancias no favorecieron a Ortega. En Argentina, la opinión estaba muy politizada y la situación del país, con motivo de la Segunda Guerra Mundial, había colocadó el ánimo de los argentinos en condiciones de extrema susceptibilidad. Cuando en agosto de 1939, el filósofo español llega a Buenos Aires, el recibimiento fue bastante frío. Se sabía que Ortega se había desentendido de la guerra española desde los primeros momentos; se sabía que en mayo último, antes de emprender el viaje a Argentina, había permanecido brevemente en Vichy; se esperaba, al menos, una declaración de rotundo antifranquismo, pero tampoco ésta tuvo lugar. La situación de Ortega en América fue todo menos cómoda, y en marzo de 1942 ya lo tenemos de nuevo en la Península —esta vez en Lisboa, donde fijará su residencia definitiva hasta su muerte—, no sin antes rechazar una invitación de José Gaos para visitar México. Como yo le pregunté el motivo de semejante declinación, Gaos me contestó

escuetamente: “Le tenía miedo a la colonia republicana, que en México era muy importante”.

Si esta fue la actitud mantenida con respecto a la figura personal de Ortega, no ocurrió lo mismo en lo que se refiere a su doctrina filosófica. El orteguismo era ya planta aclimatada en muchos países americanos antes de la Guerra civil: después de ésta, la llegada de los exiliados españoles, entre los que se encontraban muchos discípulos de Ortega, no hizo más que ampliar y fortalecer su influencia. Los nombres del citado José Gaos, Joaquín Xirau, Luis Recasens, María Zambano, Francisco Ayala, Manuel Granell, Luis Abad Carretero, F. Álvarez González, Juan Roura-Parella, A. Rodríguez Huéscar —y otros muchos— acreditan el valor y la importancia de esa influencia.

Muy ligado a la expansión del orteguismo está el interés suscitado en aquellos países hacia el existencialismo y el historicismo, entre los que hay indudablemente cultivadores españoles de primer orden. A título de ejemplo, recordemos la traducción de las obras completas de Dilthey llevada a cabo por Eugenio Imaz, o la que de el *Ser y tiempo*, de Heidegger, hizo José Gaos, así como la difusión del pensamiento heideggeriano y kierkegardiano llevada a cabo por él mismo. La penetración del existencialismo —bien con matices orteguianos o con otros tintes— ha sido tan profunda que podemos decir que casi ningún pensador español se ha visto totalmente libre de ella en los últimos cuarenta años, llegando hasta las especialidades de hombres muy alejados de la filosofía. Así, por ejemplo, la revolución histográfica de Américo Castro está en gran parte basada en la obra de Dilthey y de Ortega.

En relación también con el orteguismo está la tendencia a la reivindicación de los valores de la filosofía hispánica. Es un movimiento que se había iniciado ya en la Península antes de la guerra, pero que se continuó y amplió después en los países hispanoamericanos. He dedicado amplia atención al tema en el caso de José Gaos, lo que haría enojoso repetir aquí ideas expuestas en otra parte.² Me limitaré a reproducir las palabras de Joaquín Xirau, empeñado también, como

² J. L. Abellán, “La contribución de José Gaos a la historia de las ideas hispano-americanas”, en *Dianoia*. México, 1970.

todos ellos, en tal tarea de reivindicación. Aunque la cita sea larga, creo que merece la pena reproducirla completa, por lo que tiene de sintomático de una actitud general. Dice así:

Para acabar con la enojosa e inútil polémica sobre el valor de la filosofía peninsular, íbamos a emprender, en la Universidad de Barcelona —con un grupo de jóvenes y distinguidos colaboradores—, el estudio monográfico, minucioso y objetivo, de las más destacadas personalidades del pensamiento hispano, con el objeto de incorporarlo con sencillez, en la justa medida en que ello fuera preciso, en la evolución general de las doctrinas filosóficas; en la convicción de que, mucho más útil que desdenarlo con petulancia despectiva o tratar de reivindicarlo con indignación más o menos declamatoria, era determinar con exactitud las coyunturas precisas en que se inscribe y a partir de las cuales, influye, en ocasiones de modo decisivo, en el desarrollo de la cultura occidental. Cualquiera que hubiese sido el resultado de aquellas pesquisas, es evidente que olvidar o situar en un lugar secundario personalidades tales como Lull, Sabunde, Vives o Suárez [...], es renunciar a explicar una buena parte de los factores que intervienen y actúan con activa eficacia en el desarrollo de la civilización europea. De esta falla adolecen sin excepción todas las historias de la filosofía que conocemos.³

En el orden de esta reivindicación de los valores de la filosofía hispánica, hay que hacer notar la contraposición con que Eduardo Nicol ha hecho frente a la llamada *Escuela de Madrid*, acuñando la expresión de *Escuela de Barcelona*. Dentro de ella, aparte del mismo Nicol, que se autoincluye, este pensador introduce a Jaime Serra Hunter, Joaquín Xirau, J. D. García Bacca, José Ferrater Mora, Juan Roura-Parella y Domingo Casanovas. Aunque no estoy de acuerdo con esta división, no deja de percibirse un espíritu común y ciertas afinidades entre los autores citados, que hacen a veces cómoda la denominación anterior. Entre los representantes de ese espíritu común, simbolizado por lo que los catalanes llaman el *seny*, quizá el más sintomático es José Ferrater Mora, influido desde hace tiempo por la filosofía analítica, lo que le ha ganado la adhesión entusiasta del joven grupo

³ Joaquín Xirau, *Obras de...*, México, 1963, p. 247.

peninsular que siente esas mismas simpatías. Esto le ha llevado a presidir de modo oficial el I Congreso de Filosofía Española Contemporánea, celebrado en Valencia en noviembre de 1971. Por lo demás, en esa línea hay que encuadrar sus últimas publicaciones: *Indagaciones sobre el lenguaje* (1970), *El hombre y su medio* (1971), *Las palabras y las cosas* (1971), pero sobre todo su *Cambio de marcha en filosofía* (1974), que —como indica el título— sin variar la orientación de su filosofía propone una cierta moderación en la misma. Según sus propias palabras, “tal como ha sido elaborada hasta la fecha, la filosofía analítica no sobra. Pero tampoco basta”. Es evidente que el rigor a que dicha filosofía nos ha acostumbrado en el manejo de los conceptos y en el planteamiento de los problemas filosóficos no puede sobrar en una actitud seria y a la altura de nuestro tiempo. Pero, es también evidente, que una filosofía analítica abandonada a sí misma sería víctima de su hipercriticismo, y no progresaría gran cosa. He aquí el nuevo programa que nos propone Ferrater Mora:

No es menester “superar” la filosofía analítica en la forma estimada canónica de “dejarla atrás” para pasar a otro “nivel” considerado superior; es suficiente proseguirla, con tal que sea muy abierta y críticamente. A tal fin hay que acentuar todavía más su carácter de “giro” o de “contexto”, para apoyar sus inclinaciones autocríticas, reprimir sus tendencias a la reclusión, entablar diálogos francos con otras filosofías, y otros “giros”, aceptar y dilucidar problemas que no había aún planteados, o lo había hecho a medias o torcidamente, pero a los cuales no conviene sentirse ajeno, aun si ello lleva a serias dudas de algunas de las posibilidades y acerca del supuesto, “último alcance” del “análisis”.

Es claro que el gran sentido crítico de este filósofo se ha impuesto una vez más, incitándole a superar posiciones con las que nunca se sintió —es nuestra opinión— totalmente identificado.

Un pensador independiente, con indudable interés y originalidad, al que hasta ahora no se había prestado debida atención por ser más conocida su poesía que su obra de reflexión, es Juan Larrea (Bilbao, 1895), amigo y compañero de César Vallejo, durante las jornadas parisinas de éste, y al que ha dedicado parte de su vida y su reflexión. El interés de Larrea se centra en los problemas de la cultura y su desarrollo, que él cree estrictamente ligados a América. Sus obras *Rendición*

del espíritu (1943) y *Teleología de la cultura* (1965) son exponentes de esa preocupación, que él considera además inextricablemente unida a la actitud española ante el mundo y los acontecimientos históricos ocurridos en la Península Ibérica. No es este el momento de desarrollar dicho aspecto de su pensamiento, al que dedicaremos atención en otro lugar; parece más oportuno señalar la tendencia a una interpretación colectivista y al mismo tiempo espiritualista de la cultura, mediante la cual cree que está próxima la era de una Cultura Universal, en la que la humanidad alcanzará conciencia plena y total de sí misma. En esta dirección hay que interpretar su concepto básico de *Espiritumanidad*, que él considera clave para interpretar la nueva situación de cultura planetaria y hermanada a que la humanidad está abocada, si no quiere poner en peligro la existencia misma de la especie. El fenómeno literario del surrealismo, al que se siente ligado, es interpretado en este sentido como expresión todavía balbuceante de un estado de conciencia superior, donde sueño y realidad se involucran como anticipo de la Nueva Cultura; así hay que entender su libro *César Vallejo y el surrealismo* (1976), quizá la mejor exposición de conjunto de su pensamiento. En lo que respecta a la interpretación de la cultura el libro clave es *Razón de ser* (1956; 2a ed., 1974), donde precisa su idea del próximo advenimiento de un estado de *supercultura*, que él vincula al Nuevo Mundo. En esta línea, su distancia del marxismo y del socialismo más que un rechazo propiamente tal de los mismos, está en función de considerarlos un acercamiento necesario, pero insuficiente, a su idea de humanidad. El entramado material de relaciones sociales y económicas parece ser un elemento primario y una base cimentadora del posterior desarrollo del espíritu humano. Hay aquí evidentes puntos de coincidencia con una interpretación espiritualista de la historia y la cultura, que aprovecha elementos del ruso Nicholas Berdyaev y del polaco August Cieszkowski.

Por último, debemos prestar aquí atención al fenómeno quizá más interesante que en la filosofía americana exiliada se ha producido desde 1967, fecha de la publicación de mi libro, hasta hoy. Me refiero a la eclosión de un interés por el marxismo que, aunque con precedentes, parece adquirir desde entonces caracteres extraordinarios. No se trata, por supuesto, de un marxismo ortodoxo y dogmático, sino más bien de una preocupación general por el tema y, en particu-

lar, por la obra de Marx. Por supuesto, que no ha sido ajeno a dicho interés la celebración en el año citado arriba del centenario de la publicación de *El capital*, pero ello más bien constituyó la ocasión de una inquietud que tenía antecedentes muy remotos entre algunos de los exiliados españoles. Ahora trataremos de examinar muy ligeramente algunos de éstos.

El primer antecedente es la obra de traducción y difusión del marxismo realizada por Wenceslao Roces (nacido en 1897), dedicado en España a estudios de derecho y filosofía jurídica. Había estudiado asimismo en Berlín con Rudolf Stammler, sobre el que publicará varios trabajos. En 1923, obtuvo la cátedra de Derecho Romano en la Universidad de Salamanca. A partir de 1930, su actitud se orienta definitivamente hacia el marxismo, campo en el que realiza una importante labor de difusión como director literario de Editorial Cenit, fundada en 1929 y famosa en los años treinta por la edición de libros de orientación sociológica y revolucionaria. Además, empieza ya entonces una labor de traducción de obras del alemán, que continuará después con gran constancia en México. En España traduce el *Manifiesto comunista*, que publicará precedido de una "introducción histórica", donde sorprende la atención a las fuentes originales, el conocimiento de la bibliografía sobre el tema, la utilización de la correspondencia Marx-Engels y la magnífica exposición del pensamiento marxista; también en nuestro país publica la traducción del primer tomo de *El capital* (1935), tarea que continuará después en México, hasta dar a luz los tres tomos de la obra completa.⁴ El que iba a ser libro V de la obra, también ha sido traducido por Roces en México y publicado por la misma editorial con el título de *Historia crítica de la teoría de la plusvalía* (1945). Esta labor de traducción se completa con las versiones al español de obras de Hegel, Cassirer, Bloch, Lukács, Jaeger, y otros muchos.

Como he dicho antes, la celebración del centenario de la primera edición de *El capital* (1867-1967), que tuvo importante repercusión en los medios universitarios mexicanos, fue la ocasión de que el interés difuso por la obra de Marx se manifestase en actos concretos y

⁴ Cf. Carlos Marx, *El capital*. Trad. de Wenceslao Roces. México, FCE, 1946. 3 tt.

adquiriese caracteres inusitados. Wenceslao Roces publicó en *Cuadernos Americanos* un interesante trabajo sobre *El capital*.⁵ Al mismo tiempo, en el curso académico 1966-1967, José Gaos dedicó un seminario en El Colegio de México al primer libro de *El capital*, pero lo más curioso no es eso, sino la simpatía con que Gaos lo analiza y las conclusiones de solidaridad marxista a que llega un hombre que se movió siempre entre las coordenadas del personalismo filosófico. La lección de síntesis del seminario fue publicado con el título ya significativo de "El juicio final del capitalismo". Es un trabajo del gran interés, como todos los del autor; ahí dice Gaos, en el párrafo final:

Y así como el manifiesto luterano fue el toque de rebato que anunció a la Cristiandad medieval su disolución, el *comunista* fue el que anunció a la moderna sociedad burguesa la suya: porque la sociedad actual, y no se diga la futura, dista de ser la sociedad burguesa cuya disolución anunció el *Manifiesto*, aunque diste de ser también la concebida por Marx como comunista final; igual que de ser la Cristiandad reformada concebida por Lutero ha distado la cristiana moderna y no se diga la moderna en general. Pero la grandeza histórica de una obra humana no se computa por un nunca dado ajuste de la historia ulterior a la obra, o a la historia anterior —imposible, pues, sería la detención de la historia—, sino por el tamaño de la revolución impulsora de la historia ulterior a diferencia de la anterior, es decir, impulsora de la historia misma.⁶

En esta eclosión de interés por el marxismo hay que citar en lugar muy destacado la consolidación de una figura a la que colocaba en lugar secundario en mi libro sobre el exilio filosófico. Se trata del profesor Adolfo Sánchez Vázquez, a quien vamos a dedicar aquí una especial atención. En 1935, Sánchez Vázquez era un joven de veinte años (había nacido en Algeciras, en 1915), que se disponía a iniciar la carrera de Filosofía y Letras en la Universidad de Madrid. Al año siguiente deja sus estudios y se incorpora a la Guerra civil, al lado

⁵ Wenceslao Roces, "En el centenario de *El capital*", en *Cuadernos Americanos*, núm. 6. México, 1967.

⁶ José Gaos, "El juicio final del capitalismo", en *Diálogos*, núm. 19. México, 1968.

republicano. En 1939, ya exiliado en México, funda con otros jóvenes la revista *Romance*; sigue sus estudios y es nombrado profesor de la Universidad de Michoacán (Morelia), pasando, desde 1955, a la Universidad Nacional Autónoma de México, donde actualmente es catedrático de la Facultad de Filosofía y Letras.

Desde muy pronto se siente atraído por cuestiones de estética, disciplina a la que dedicará la mayor parte de sus desvelos intelectuales. En 1955 lee su tesis de grado en la Universidad de México, sobre el tema "Conciencia y realidad en la obra de arte"; posteriormente publica su ensayo sobre "Las ideas estéticas en los 'Manuscritos económico-filosóficos'" (1961), labor de investigación que culminará en su libro, ampliamente conocido, *Las ideas estéticas de Marx* (1965). Se trata de una importante aportación a la discusión sobre problemas estéticos en el marxismo actual, inspirado en un rechazo de la interpretación staliniana del "realismo socialista". Sánchez Vázquez trata de elaborar una nueva estética marxista basándose directamente en los textos de Marx; como se sabe, poco explícito en tal cuestión. El núcleo de esta actitud consiste en no identificar el arte con la ideología, según fue costumbre hasta la iniciación del proceso de desestalinización, en 1956, incorporando el fenómeno de la creación en una interpretación abierta del pensamiento de Marx, que lo aleja de toda ideologización apriorista. En la concepción de este autor el arte es una actividad práctico-creadora estrechamente vinculada a la teoría del trabajo como esencia del hombre y de la producción material como factor determinante en el proceso histórico-social. El análisis del trabajo humano bajo el capitalismo como trabajo enajenado demuestra la oposición radical entre el trabajo humano como actividad creadora y el modo de producción en el cual despliega el trabajador su actividad. Las características de este modo de producción explican el divorcio entre trabajo y placer o entre trabajo y belleza. Y estas características son las que determinan la hostilidad por principio del capitalismo al arte, señalada por Marx. Por el contrario, la concepción del arte como actividad práctico-creadora abre la oportunidad de aplicarlo a cualquier tipo de manifestación artística o a cualquier fase histórica. Esta definición abierta del arte permite dar razón del constante proceso de aparición de nuevos movimientos, corrientes, tendencias, estilos o los diferentes productos artísticos individuales en cada caso concreto. Es

precisamente esta orientación la que inspira la antología publicada por el autor con el título de *Estética y marxismo*, en la que se recogen textos de muy variados autores: Lifshits, Stolovich, Búrov, Alfonso Sastre, Galvano della Volpe, Bertolt Brecht, Henri Lefebvre, Lukács, Antonio Gramsci, Lucien Goldmann, Karel Kosik, Althusser, Lunacharsky, Lenin, Trotsky, José Carlos Mariátegui, José María de Quinto, Fernando Claudín, Roger Garaudy, Fidel Castro, Julio Cortázar, etcétera.⁷

La concepción práctico-productiva del arte le llevó a Sánchez Vázquez a tomar conciencia del fundamental papel de la noción de "praxis" dentro del marxismo: de ahí surgió su libro *Filosofía de la praxis* (México, 1967), que fue originariamente su tesis doctoral obtenida el año anterior en la Universidad Nacional Autónoma de México. El libro, creemos sinceramente que ocupa un lugar destacado dentro de la investigación marxista; en primer lugar, por la importancia concedida a un concepto habitualmente desatendido dentro del marxismo teórico, y en segundo lugar, por las aportaciones que en torno a tal concepto realiza Sánchez Vázquez. En crítica contra los economistas clásicos, para quienes el trabajo humano tiene sólo valor por su utilidad exterior y no por su entronque con el hombre, escribe:

El concepto de praxis—limitado a la actividad material transformadora de la realidad natural— queda reducido a un concepto económico. Sin embargo, el descubrimiento del trabajo humano como fuente de todo valor y riqueza, pone en manos de la filosofía—primero, en Hegel, y después, en Marx—un instrumento valiosísimo para elevarse a una concepción de la praxis total humana.⁸

Ahora bien, esta concepción supone elevarse de la conciencia ordinaria a la concepción filosófica de la praxis, la cual, a su vez, nos lleva a una concepción del hombre como ser activo y creador, práctico, que transforma el mundo no sólo en su conciencia, sino de manera práctica y real. Y así la transformación de la naturaleza aparece no sólo ligada a la transformación del hombre, sino como condición

⁷ Adolfo Sánchez Vázquez, *Estética y marxismo*. México, Era, 1970. 2 vols.

⁸ A. Sánchez Vázquez, *Filosofía de la praxis*. México, Grijalbo, 1967, p. 37.

necesaria de ésta. Por ello dice que “la producción —es decir, la praxis material productiva— no sólo es fundamento del dominio de los hombres sobre la naturaleza, sino también del dominio sobre su propia naturaleza. Producción y sociedad, o producción e historia, forman una unidad indisoluble”. Y concluye finalmente: “la categoría de praxis pasa a ser en el marxismo la categoría central”,⁹ pero bien entendido que esa praxis hay que encuadrarla en la filosofía de la acción transformadora y revolucionaria, donde la actividad abstracta e idealista ha dejado paso a la actividad práctica y objetiva del hombre como ser histórico-social. En definitiva, ello supone haber llegado a una concepción revolucionaria del hombre como ser teórico-práctico, transformador de la realidad.

Es imposible dar cuenta aquí de las numerosas aportaciones de Sánchez Vázquez en este libro, que consideramos el más importante de todos los suyos. Nos limitaremos a llamar la atención del lector sobre lo que creemos su aportación básica, que es la doble distinción entre praxis creadora y praxis reiterativa, y entre praxis espontánea y praxis reflexiva, de las cuales la segunda distinción ocupa lugar central en el sistema de Sánchez Vázquez. Tanto la praxis espontánea como la reflexiva suponen una cierta conciencia de la praxis —lo que no ocurre en la praxis reiterativa o mecánica—; la única diferencia está en el grado de conciencia que se tiene en una y otra. La misma praxis creadora puede ser reflexiva o espontánea, caso este último que se da en determinadas estéticas irracionistas, como la de los surrealistas que pretenden una actividad artística inconsciente, imposible de todo punto. La distinción que nos ocupa tiene importancia excepcional en la actividad revolucionaria que tanto preocupa a los marxistas. La transformación revolucionaria de la sociedad exige una elevada conciencia de la praxis, al objeto de que ésta sea reflexiva, y no espontánea, única forma de que sea al mismo tiempo revolucionaria. En esto Sánchez Vázquez sigue a Lenin, para quien “sin teoría revolucionaria no puede haber tampoco movimiento revolucionario”. Por eso considera que una justa relación entre lo espontáneo y lo reflexivo es fundamental en toda praxis revolucionaria.

⁹ *Idem.*

Los proletarios —dice— sólo pueden subvertir el orden económico y social que los enajena con una praxis altamente consciente y reflexiva. De ahí la necesidad de dotar al movimiento obrero de una conciencia de su misión histórica, de sus fines, de la estructura social capitalista y de la ley que la rige, así como de las condiciones y posibilidades objetivas de su emancipación al llegar a determinada fase el desarrollo histórico-social.¹⁰

En una dirección muy semejante a la de Sánchez Vázquez hay que situar las últimas obras de J. D. García Bacca, en cuyo *Humanismo teórico, práctico y positivo según Marx* (1965) veíamos ya la creciente influencia que el marxismo ejerce en sus últimas preocupaciones filosóficas. Quizá en este filósofo se conjuguen como en nadie dos influencias extraordinariamente sugerentes: la citada de Marx, y la de Antonio Machado, a quien también ha dedicado uno de sus últimos títulos: *Invitación a filosofar según espíritu y letra de A. Machado* (1967). La preocupación universalista de García Bacca entronca así con una tradición hispánica de reciente factura. Entre otros libros suyos, hemos de citar: *Elogio de la técnica* (1968), *Ensayos* (1970) y *Curso sistemático de filosofía actual* (1969). Este último viene a ser una continuación de su *Metafísica* (1965), y constituye, después de aquella, el libro más importante del autor. Su importancia requeriría un análisis en exclusiva y ha venido a corroborar su significación el último y monumental libro: *Lecciones de la historia de la filosofía*.¹¹ La tarea de García Bacca es precisamente dar explicación y sentido filosófico a la empresa humana de ser hombre, entendida como afán transustanciador o transformador del universo. Si la filosofía moderna *tendía* ya a transustanciadora, la actual está ya instalada en la acción transustanciadora misma; en este sentido, coinciden filosofía y ciencia actual, por cuanto ambas tienden a una humanización positiva del universo y a una universalización positiva del hombre. El camino iniciado, pues, por la física atómica, se prolonga por la dialéctica marxista, en el sentido de que ambas tienden a hacer del universo la

¹⁰ *Ibid.*, p. 233.

¹¹ J. D. García Bacca, *Lecciones de la historia de la filosofía*. Caracas, Ediciones de la Biblioteca de la Universidad Central de Caracas, 1972-1973. 2 vols.

morada propia del hombre. Si en el *Curso sistemático...* trata de explicar esa profunda acción transformadora en los planos de la filosofía, la ciencia, la historia y la dialéctica, en sus *Lecciones...* lo que hace García Bacca es mostrarnos cómo ésa es la dirección propia de nuestro tiempo que nos marca la historia de la filosofía; de aquí que el libro comience con Demócrito y termine con Marx, pues con este último, la filosofía deja de *probar*, para *poner a prueba real de verdad* la posibilidad de un mundo humano, donde el hombre deje de ser explotado por el hombre, y la naturaleza, transustanciada por la técnica física, se haya puesto en plan *real de verdad* a servir al hombre y a humanizar el universo. A la luz de estas consideraciones, no es difícil ver en la metafísica de García Bacca, una originalísima interpretación del marxismo, que pretende dar razón del ingente esfuerzo que representa la hazaña del hombre sobre el planeta: la empresa de ser hombre. En este sentido, su obra legitima filosóficamente la peripecia “prometeica” de la especie humana, frente al resto del universo, hallándose por encima de posibles divergencias ideológicas —tal es su intento.

A lo largo de estas páginas hemos visto que la influencia del marxismo es patente en las últimas evoluciones de gran parte de los pensadores españoles exiliados en América, y aun en muchos casos, la persistente tendencia hacia el socialismo, sea éste marxista o no. Hecha la salvedad de la heterodoxia de esos marxismos, es importante constatar a la vez que no es una evolución aislada, sino que viene a confluir con una evolución semejante en España y en otros países europeos. En España, la existencia de un pensamiento socialista y de una gran parte de la juventud que se identifica con él parece algo no necesario de demostración; ahí están los nombres de Manuel Sacristán, de Gustavo Bueno, de Carlos Castilla del Pino, de Carlos París, para citar sólo los cuatro nombres más sobresalientes, con sus grandes tiradas de libros y su prestigio evidente entre la juventud. Algo parecido viene a ocurrir también entre los pensadores exiliado en otros países europeos; los tiempos en que el socialismo estaba representado en nuestra emigración europea por Luis Araquistáin, Pablo de Azcárate, José Antonio Balbontín han pasado; pero entre los jóvenes actualmente emigrados vuelve a reinar el mismo espíritu, ya vivan en Francia, en Suiza o en Alemania, con nombres como F. Fernández-Santos, Manuel Ballester, Miguel Sánchez-Mazas o Ignacio Sotelo, respectivamente.

La situación no puede ser, pues, más propicia para una definitiva superación de la ruptura intelectual que la última Guerra civil produjo entre nosotros. La paralela evolución filosófica de una parte importante del exilio y de un contingente considerable de nuestros intelectuales, permite que en 1975 se produzca un inusitado y fácil encuentro entre unos y otros, abocando todos en una dirección de futuro muy similar que permite una convivencia fecunda para la construcción de nuevas bases de diálogo y de trabajo común. El que sea o no así, dependerá esencialmente de las condiciones sociopolíticas inmediatas, que de modo tan directo afectan al quehacer intelectual.

LA GENERACIÓN DEL MARXISMO-LENINISMO

FERNANDO CLAUDÍN

En un artículo escrito, con motivo del cincuentenario de nuestra Guerra civil, Pedro Laín Entralgo se pregunta cómo debe ser llamada la generación que siguió a la del 27. Aunque no se decide por una denominación concreta, escribe:

Sé tan sólo que para quienes estábamos entre los quince y los treinta años al comienzo de la Guerra civil, ésta cayó sobre nosotros como una espada tajante, o como un molde imprevisto, o como una llamada al combate, sentido unas veces como propio y otras no. La Guerra civil fue, en cualquier caso, algo que nos marcó para siempre.

Sin entrar en lo que de ambiguo y problemático tiene el concepto de generación como esquema interpretativo de la evolución histórica, coincido con Laín en que quienes figurábamos entre los mencionados límites de edad, al iniciarse nuestro gran drama nacional, constituíamos un grupo generacional muy específico, con rasgos determinados no sólo por nuestra vivencia de la contienda sino, tal vez más, por la manera como el proceso que la engendró influyó en la formación de nuestra personalidad. Uno de esos rasgos queda apuntado en el citado artículo cuando dice que, a diferencia de anteriores generaciones, “la nuestra se asomó a la vida bajo el imperativo de la politización”. Pero, habría que añadir, para precisar mejor ese rasgo esencial en la identidad de nuestra generación, que el imperativo político estuvo profundamente ideologizado, y por ideologías —la ideología marxista-leninista y la ideología fascista— a las que podía aplicarse en grado extremo el sentido peyorativo, alienante, que en general le daba Marx.

No es que la generación dirigente de la República y de la Guerra civil —la nuestra constituía su masa combatiente, incluidos los más

jóvenes cuadros militares y políticos— estuviera libre de esa impregnación ideológica, pero en ella se producía sobre el sedimento de una formación política y cultural diferente, que en mayor o menor medida la preservaba de una interiorización extremosa e incondicional.

Advierto desde ahora, para atajar cualquier falsa interpretación, que al nombrar esas dos ideologías no hago un juicio de valor que las equipare en cuanto a sus objetivos ideales, ni en cuanto a los intereses sociales que objetiva o subjetivamente podían servir. Pero en ambas había, aunque de signo opuesto, una visión mesiánica de la transformación histórica, una interpretación catastrofista de la crisis española y europea, una concepción del mundo que, para realizarse, requería el aniquilamiento de los que profesaban la concepción opuesta; una acción militante cuyo eje vertebrador era la afirmación de un partido único, depositario de una verdad única, dotado de la única estrategia capaz de hacer la necesaria revolución. Una revolución a la que las masas debían ser conducidas aunque no pudieran elevarse a la comprensión de su necesidad, proclamada por el partido.

Europa se vio desgarrada por estas dos ideologías que reflejaban su crisis profunda, una crisis que en sólo treinta años se tradujo en dos guerras mundiales con un breve intervalo caracterizado por el declive de las democracias y el ascenso de las dictaduras. Pese a su relativa marginación de Europa, España no podía escapar a esa deriva suicida de la civilización europea. Es cierto que la crisis española, iniciada con el naufragio de la Restauración tuvo raíces propias, nacionales, pero en esencia se asemejaban mucho a las de otros países del centro, sur y este de Europa. En todos encontramos la incapacidad de las fuerzas políticas tradicionales para adaptarse a las nuevas formas económicas y sociales que emergían en el cambio de siglo, y encontramos también la impotencia del todavía inexperto movimiento obrero para crear un bloque social que diera a la crisis una salida progresista.

Al iniciarse en Europa los fatales años treinta, España —una vez más, diferente— emprende un rumbo a contrapelo del marcado por el ascenso de las dictaduras y la crisis de las democracias en el conjunto del continente. Pero pronto esta “anomalía” española se ve minada por las tendencias de fondo de la evolución europea que entroncaban —estimulándose recíprocamente— con las tendencias de

fondo, aparentemente dominadas pero persistentes de manera soterrada, de la anterior etapa española. Y esta interacción explosiva encuentra muy pronto su expresión en las dos corrientes ideológicas ya mencionadas, que se enseñorearon directa o indirectamente de las fracciones antagonistas de nuestra generación. A mi parecer más indirecta que directamente, porque en su forma pura sólo grupos reducidos las hicieron suyas, las adoptaron como credo de su acción militante, pero de manera indirecta, difusa, simbólica, impregnaron a amplios sectores, tanto en lo político como en lo cultural.

No voy a referirme, por no haberlo vivido más que como combatiente en el campo opuesto, y tampoco es tema que haya estudiado especialmente, a las formas y vicisitudes que el fenómeno tuvo en la fracción de nuestra generación marcada por la ideología fascista. Voy a hablar, claro está, de la de Sánchez Vázquez y la mía, la que abrazó la causa de la revolución ejemplarizada y simbolizada en el Octubre ruso, y a la que denomino generación *del marxismo-leninismo*. Tal vez de manera abusiva puesto que sólo era eso: una parte, una fracción de la Generación de la Guerra civil. Pero también los conceptos de Generación del 98 o del 27 aluden sólo a los rasgos distintivos de una fracción generacional, y la legitimidad de considerarla representativa reside en que su visión, su actitud, ya fueran de carácter político-intelectual o estético, constituían algo no sólo nuevo sino progresista. También nuestra fracción generacional, pese a lo que hubiera de extraviado en su ideología concreta o difusa, representaba la voluntad de transformación radical de una España llegada a la encrucijada más dramática de su historia moderna. La cuestión que quisiera abordar aquí es la siguiente: ¿por qué esa ideología, a primera vista tan ajena a las tradiciones políticas y culturales de nuestro solar patrio —al liberalismo del ochocientos, al apoliticismo anarcosindicalista, al socialismo de Pablo Iglesias— nos subyugó a los jóvenes que entrábamos en la vida política con la crisis de la Monarquía y la instauración de la República?

No creo que haya una razón única sino el efecto de varias causas o factores que se conjugaron para producir un resultado imprevisto. O no tan imprevisto, porque ya en 1930, en su "Prólogo para franceses" a *La rebelión de las masas*, Ortega hacía algunos pronósticos que resultaron premonitorios. Después de recordar que él no partici-

pó del temor general a que el comunismo inundara Occidente cuando triunfó en Rusia, porque —según había escrito entonces— el comunismo era una sustancia inasimilable para los europeos, preservados por su principio histórico, la individualidad, Ortega prosigue: en cambio ahora —es decir, en 1930— “me parece sobremanera posible que en los años próximos se entusiasme Europa con el bolchevismo”. Del conjunto del razonamiento orteguiano se deduce que la seducción vendría de que, fuera cual fuera su contenido, el bolchevismo

[...] representa un ensayo gigante de empresa humana. Es no conocer al europeo esperar que pueda oír sin encenderse esa llamada a un nuevo hacer, cuando él no tiene otra bandera de pareja altanería que desplegar enfrente. Con tal de servir a algo que dé un sentido a la vida y huir del propio vacío existencial, no es difícil que el europeo se trague sus objeciones al comunismo, y ya que no por su sustancia, se sienta arrastrado por su gesto moral.

Y, en efecto, los más destacados intelectuales de aquel periodo de crisis europea, y desde luego todos los situados políticamente en la izquierda —sin exceptuar los pocos que en uno u otro momento formularon críticas de fondo a la Revolución rusa—, se sintieron atraídos por el “ensayo gigante de empresa humana”.

Para los que entrábamos en la vida histórica sin haber cumplido aún los veinte años, al iniciarse la década de los treinta —cuando aparentemente España emprendía una trayectoria inversa a la tendencia europea— el problema no era de “vacío existencial”, ni de un “futuro vacío”. Al contrario, ante nosotros parecía perfilarse un futuro que podía dar pleno sentido a nuestra existencia: el horizonte de una transformación radical, revolucionaria, de nuestras vidas, de nuestra sociedad y del mundo. Para nosotros, la atracción del “ensayo gigante” que se realizaba en Rusia no era tanto moral —o no era sólo moral— como podía serlo para los intelectuales de la Generación de Ortega o de la del 27: era, ante todo, una atracción política e ideológica. Porque, ¿de qué se trataba, a fin de cuentas? De que en España se iniciaba una revolución, por muy pacífico que su comienzo fuera —de todas maneras relativo, porque antes habían sido fusilados Galán y García Hernández, convertidos en los héroes románticos de nuestra juventud adolescente. También el zarismo había caído como

una fruta madura, casi sin derramamiento de sangre, y el gran cambio revolucionario había venido después. Aquella trayectoria de la Revolución rusa estuvo muy presente, desde el primer momento, en las interpretaciones del proceso español. La derecha veía en la democracia republicana-socialista una posible repetición de la etapa Kerenski, que daría paso a la revolución comunista. Y la mayoría de los jóvenes que iniciábamos nuestra militancia política —no sólo los que ya entonces optamos por el exótico comunismo, sino la mayoría de los jóvenes socialistas, e incluso muchos de los que se consideraban simplemente republicanos— veíamos en aquella alianza con los partidos republicanos burgueses, si no una traición al menos una etapa táctica, desagradablemente necesaria, que debería abrir paso a la revolución socialista. Y no hablemos de la juventud influida por el anarcosindicalismo, lanzado a un enfrentamiento radical, no sólo contra la “democracia burguesa” sino contra la política en general. Pero incluso esta juventud atraída por las ideas anarquistas sentía cierta fascinación por la revolución bolchevique.

En realidad había algo común entre todas esas corrientes ideológicas que empezaban a imperar en la mayoría de los núcleos más activos de nuestra generación, y era la influencia de una herencia político-cultural carente de verdaderas tradiciones democráticas. No era un problema sólo español: en la mayor parte de Europa, el sistema democrático apenas comenzaba a salir de las restricciones censitarias, de la discriminación política de la mujer y de otras limitaciones tradicionales. En España, concretamente, la larga experiencia de la Restauración había sembrado en la sociedad no sólo la desconfianza en el parlamentarismo sino la aversión por la política en general. Resulta difícil explicarse la relevancia del anarquismo español sin tener en cuenta esa experiencia. Y también influyó no poco en las características del socialismo español, en su obrerismo, en sus recelos respecto a la “democracia burguesa”, que con tanta virulencia resurgieron en cuanto se produjo la derrota electoral de los partidos que habían formado el gobierno republicano-socialista y se iniciaron los gobiernos “burgueses”. Este poso común a las diversas ideologías revolucionarias de nuestra generación no podía por menos de enlazar, muy naturalmente, con uno de los rasgos fundamentales de la revolución bolchevique: la descalificación total de la “democracia bur-

guesa” y el postulado de que la dictadura del proletariado encarnaba una democracia superior, auténtica.

No es fácil para las generaciones actuales situarse en la atmósfera y los condicionantes ideológicos en que creció nuestra generación. El hecho que resultó decisivo, incuestionable, deslumbrador, para todos los que nacimos a la vida política con el señuelo romántico de que estaba iniciándose una gran revolución española, consistía en que no teníamos otro ejemplo, otro modelo, que el que estaba experimentándose en el inmenso espacio del antiguo imperio zarista. No encontrábamos en el panorama político y cultural español una elaboración teórica, un proyecto social, que pudiera servirnos de guía. Y lógicamente este vacío realzaba aún más la luz que venía del Este. Por otra parte, incluso una mirada crítica sobre ciertos aspectos de aquel experimento —algunos de ellos eran objeto de discusiones entre los que buscábamos hacia dónde ir: recuerdo, por ejemplo, mis discusiones con Manuel Tagüeña hasta que ambos decidimos ingresar en la Juventud Comunista— encontraba fácil respuesta en lo que conocíamos de la historia europea. ¿Qué gran revolución no había incluido excesos, represiones, incluso el recurso al terror? ¿Cómo podía no ser doloroso el parto de una nueva sociedad, que a diferencia de las grandes revoluciones burguesas quería acabar con toda forma de opresión, de explotación, de injusticia? Si la dictadura jacobina había sido necesaria en la revolución francesa, ¿cómo podía realizarse una revolución aún más profunda sin una dictadura incluso más férrea?

Además, nuestro febril activismo político nos dejaba escaso tiempo para la reflexión y el estudio teóricos. Tratábamos, sin embargo, de asimilar lo más urgente, que a nuestro parecer era, aparte de algunas cosas, muy pocas, de Marx —el inevitable *Manifiesto*, o *El 18 Brumario*—, la versión del marxismo producida por los que de verdad habían hecho la revolución. Leíamos a Lenin, y cada vez más a Stalin, los largos y prolijos documentos de la Internacional Comunista, y aprendimos lo básico —que no es necesario repetir aquí— del leninismo-stalinismo. No teníamos dudas de que aquello era el marxismo vivo, actual, el marxismo operativo que necesitábamos para guiar nuestra acción. Pero no todo había de ser árida teoría y solazábamos nuestro fervor revolucionario con las novelas y relatos de la gran epopeya,

que la Asociación de Escritores y Artistas Revolucionarios, con su revista *Octubre*, se encargaba de valorar como realizaciones de la nueva estética del realismo socialista. *Nuestro Cinema* cumplía análogo papel con las primeras películas soviéticas que podíamos ver en cine-clubes y algunas pocas salas comerciales. El *Teatro proletario* montaba piezas del mismo carácter. Era todo un frente cultural protagonizado por Alberti, María Teresa León, César Falcón, Arconada, Renau, Wenceslao Roces, Sender y otros muchos. La Asociación de Amigos de la Unión Soviética, o los Comités contra la guerra y el fascismo, podían atraer un abanico más amplio de personalidades intelectuales —Bergamín, los arquitectos Lacasa y Sánchez Arcas, Luis Jiménez de Asua, Luis de Tapia, Bagaría, Federico García Lorca, Américo Castro, Claudio Sánchez de Albornoz, y la lista sería larga—, muchas de las cuales no tenían la menor vinculación con nuestra ideología pero sentían un compromiso moral con el “ensayo gigante de empresa humana”. Todo ello configuraba la atmósfera espiritual en la que se formaba también nuestro espíritu revolucionario, nuestra creencia en el nacimiento de un mundo nuevo. Pensábamos que la victoria de nuestra revolución estaba al alcance de la mano y pronto se fundiría con la que había vencido en la misteriosa Rusia. En una palabra, vivíamos una borrachera de romanticismo revolucionario. Así nos hicimos marxistas-leninistas, que para nosotros era sinónimo de stalinismo, porque Stalin era el nuevo Lenin, el dirigente de acero —aprendimos que su nombre venía de *stal*, acero en ruso— implacable con los traidores a la revolución, cuya máxima figura era el Judas Trotski.

La agudización de la lucha política y social parecía darnos la razón. Cuando los jóvenes socialistas asumieron también los postulados del marxismo-leninismo, y se propusieron, nada menos, que la “bolchevización” del histórico PSOE, cuando la mayor parte de esos jóvenes socialistas pasó al PCE, y la JSU —la mayor organización juvenil que haya conocido España— quedó bajo nuestra influencia ideológica, podía decirse que nuestra generación se había ganado mercedamente el título de marxista-leninista, incluida la connotación staliniana que ese concepto tenía entonces (y durante bastante tiempo después).

El curso de la Guerra civil, el papel casi hegemónico que en ella tuvo el PCE, el hecho de que la URSS protagonizara la única ayuda efec-

tiva a la República, no podía por menos de fortalecer nuestras convicciones. Y no digamos, más adelante, la victoria de la URSS en la Segunda Guerra Mundial y el papel decisivo que en esa victoria desempeñó. Frente a la entidad de estos hechos, las persecuciones contra los trotskistas en España, los procesos de Moscú o el pacto germano-soviético, difícilmente podían quebrantar nuestros esquemas políticos e ideológicos. Tanto menos cuanto que podían encontrar una explicación racional dentro de estos mismos esquemas: el imperativo, ya mencionado, de aplastar toda traición a la revolución; la utilización a fondo de las contradicciones intercapitalistas para que la URSS pudiera ganar tiempo frente al fascismo hitleriano (explicación del pacto germano-soviético), etcétera. Y podría referirme a mi experiencia posterior, cuando viví siete años en la Unión Soviética: la coherencia interna de nuestra teoría, una vez aceptados sus axiomas básicos, permitía explicarse racionalmente la realidad soviética, incluidas las contradicciones con la imagen idealizada que se podía tener antes de tomar contacto directo con esa realidad.

En verdad sólo había —salvo excepciones que confirmaban la regla— dos posibilidades para romper el cerco mágico de nuestra ideología. O bien la representada por la contradicción interna, dentro de uno mismo, con otros valores culturales ya adquiridos, a través de un conflicto que bajo determinados estímulos podía entrar en crisis: tal fue el caso de algunos destacados intelectuales de la generación anterior a la nuestra; o bien, la revelación clamorosa de una situación, de unos hechos incuestionables, que sacasen a la luz la contradicción entre nuestra teoría y la realidad. Esto se produjo después de la muerte de Stalin a través de una serie de acontecimientos: las revueltas obreras de 1953, en Alemania Oriental, el Octubre húngaro y polaco, en 1956 y, sobre todo, las sensacionales revelaciones de Jruschov en su famoso “Informe secreto”, ante el XX Congreso del PCUS. Fue entonces cuando ante evidencias tan insoslayables muchos comunistas europeos de nuestra generación comenzamos a poner en cuestión aspectos básicos de nuestra ideología y de nuestra política. Según las circunstancias personales y políticas de cada uno, el camino que recorrimos para liberarnos de la alienación marxista-leninista fue más o menos largo, más o menos doloroso. Otros muchos, tal vez la ma-

yoría, ni siquiera lo iniciaron y siguieron viendo en el marxismo-leninismo el guía infalible de su acción política.

Adolfo Sánchez Vázquez y yo mismo figuramos entre los que recorrimos ese camino, a veces encontrándonos conflictivamente en la trayectoria, como cuando yo fui encargado por la dirección del PCE de censurar y sancionar las posiciones críticas de Sánchez Vázquez en México, o cuando años después él hubo de aceptar disciplinadamente, como miembro del partido, mi exclusión del mismo. Luego, entre 1968 y 1973, cruzamos una interesante correspondencia en la que comentábamos, a veces críticamente, nuestros respectivos trabajos, en particular su *Filosofía de la praxis* y mi *Crisis del movimiento comunista*. En esa correspondencia constatábamos que la influencia del leninismo aún se hacía sentir en nuestros escritos.

Yo no voy a entrar en el análisis de la obra filosófica de Sánchez Vázquez, por la que se le rinde este merecido homenaje. Otros van a hacerlo a continuación. Mi intención ha sido, únicamente, mostrar cuál fue el estéril punto de partida ideológico de nuestra generación, los condicionamientos históricos, políticos y culturales que lo explican. Sólo a medida que pudimos liberarnos de él, en un complejo proceso político e ideológico, algunos miembros de esta generación pudimos aportar algo al marxismo. Un marxismo que permanece como una de las corrientes fundamentales del pensamiento moderno pero que es sólo eso —con ser bastante— y no puede darnos la clave interpretativa de todos los fenómenos del pasado y del presente. Menos aún, del futuro.

TESTIMONIOS*

JAVIER MUGUERZA
CARLOS PARÍS
VALERIANO BOZAL
JOSÉ JIMÉNEZ

Javier Muguerza

Quiero empezar dando las gracias a la Fundación de Investigaciones Marxistas (FIM) por la oportunidad que me depara de participar en este homenaje a Adolfo Sánchez Vázquez, a quien tanto admiro y a quien tanto quiero.

La gentileza de la FIM es tanto más de agradecer por mi parte cuanto que da la sensación de que esta reunión ha sido de algún modo programada como una fiesta familiar, y la verdad es que no creo pertenecer a la familia. En realidad, ni tan siquiera estoy seguro de pertenecer a lo que, en un sentido más o menos amplio, se da en llamar la izquierda; y al menos hoy, en que autotitulados izquierdistas pueden llegar a ser hasta ministros, preferiría decir de mí que tal vez haya sido de derechas de toda la vida, sólo que, eso sí, a mi aire. Un aire, en cualquier caso, que no me impide estar aquí y encontrarme, además, realmente a gusto.

Hace un par de semanas, un amigo común de Adolfo y mío —así como de algunos de los presentes— nos decía en otro lugar, en su condición también él de exiliado, que iba ya siendo hora de desmitificar al exilio español. En boca suya esas palabras estaban animadas de una noble intención y nadie pone en duda, desde luego, cuánto puede haber de saludable en cualquier desmitificación. Pero, en nuestros oídos, mucho me temo que palabras de esa índole acaben

*Homenaje a Adolfo Sánchez Vázquez en la Fundación de Investigadores Marxistas de Madrid, España (2 de noviembre de 1985).

por surtir un deplorable efecto, pues tienden a aliviarnos de la deuda para con dicho exilio cuando ni tan siquiera se ha hecho —hasta la fecha— el menor ademán de estar dispuestos a pagarla.

Por lo que a mí respecta, y por lo que respecta a Adolfo Sánchez Vázquez, traigo al exilio a colación porque acabo de conocer —no había tenido antes la ocasión de conocerlo— su impresionante testimonio sobre el particular, aludido al comienzo de esta sesión por José Sandoval y recogido en el número que la revista *Anthropos* ha dedicado a nuestro amigo.

Al calificar a este testimonio de impresionante, quiero expresar, por lo pronto, cuán profundamente me ha impresionado a mí su lectura. Sobre la base de su propia experiencia personal, Adolfo Sánchez Vázquez contradice ahí la imagen del “trasterrado” de José Gaos —una imagen que a mí, y especialmente después de haber conocido México, me sigue pareciendo muy hermosa— para pasar a ver al desterrado como alguien literalmente “aterrado”, esto es, sin tierra y, lo que es más, sin posibilidad no sólo de volver a recuperar la tierra que ha perdido, sino tampoco de hallar otra en que de veras echar raíces. Como dije, me ha impresionado tanto el texto que no resisto la tentación de reproducir un par de párrafos.

“El desterrado —escribe Sánchez Vázquez— no tiene tierra, raíz o centro. Está en vilo sin asentarse en ella. Cortadas sus raíces, no le es dado arraigarse; prendido del pasado, arrastrado por el futuro, no vive el presente”. Como reconoce Sánchez Vázquez, esta situación cambia con el tiempo, pues el tiempo, que ciertamente mata, también cura. Pueden surgir nuevas raíces aparentes y, de este modo, el presente comienza a cobrar vida en tanto que el pasado se aleja y el futuro pierde un tanto su rostro imperioso. Pero esto, “lejos de suavizar la contradicción que desgarrar al exiliado, la acrece más y más; antes sólo contaba lo dejado allá, ahora hay que contar con lo que se tiene aquí: dramática tabla de contabilidad”. Y lo peor es que ese dramatismo, prosigue Sánchez Vázquez, alcanza su culminación precisamente cuando el exilio se aproxima a tocar a su fin. Desaparecidas un día, un día que puede significar el cabo de unos años o bien de varias décadas, las condiciones que lo generaron, el exiliado se enfrenta con el ansiado momento de cancelar su exilio.

Para muchos, en algunos casos para la mayoría, esto llega demasiado tarde, pero para otros aún es tiempo de poner fin al exilio, porque objetivamente se puede volver [...] Se puede volver si se quiere. Pero, ¿se puede querer? ¿Otro desgarrón? ¿Otra tierra? Porque aquella será propiamente otra y no la que fue objeto de nostalgia [...] y entonces el exiliado descubre, con estupor primero, con dolor después, con cierta ironía más tarde, en el momento mismo en que objetivamente ha terminado su exilio, que el tiempo no ha pasado impunemente y que, tanto si vuelve como si no vuelve, jamás dejará de ser un exiliado.

En esta caracterización del exiliado que se ve condenado a serlo para siempre, se trata elegantemente de ahorrarnos el patetismo —“lo decisivo”, concluye Sánchez Vázquez, “no es estar acá o allá, sino como se está”—, pero esa elegancia no nos autoriza a nosotros a enterrar al exilio, como no estamos todavía autorizados a enterrar al franquismo que hizo posible su perpetuación, la perpetuación, esto es, de la división entre los españoles.

La Guerra civil sí que hay que enterrarla, cosa que cabe hacer, por lo demás, con todos los honores. Aunque en ella se derrochara crueldad por ambos bandos, también se derrochó por ambos bandos heroísmo y generosidad sin límites. Tanto en un campo como en otro hubo gente que se jugó la vida en defensa de causas que transcendían sus intereses personales, y ése no es que digamos un desdeñable denominador común. Pero el franquismo fue algo muy distinto. Fue el envilecedor intento de capitalizar aquella tragedia fratricida, poniéndola al servicio de la autoperpetuación de una minoría, una gentuza, aprovechada y sin escrúpulos. Y he de confesar que me enferma —no exagero: me enferma— esa oleada de sedicente objetividad que inunda a este país con ocasión del décimo aniversario de la muerte de Franco. Si su régimen duró cuarenta años, ¿por qué no esperar al menos otros cuarenta para aventurar el balance sereno y desapasionado que nos lleve a la conclusión, al parecer reconfortante para muchos, de que la crónica de horrores que es la historia termina siempre deglutiendo todas las injusticias, todas las villanías, todos los crímenes? Sospecho que lo que persigue semejante impaciencia por pasar la esponja sobre nuestro inmediato ayer acaso no sea tanto reconciliarnos con este último cuanto con una realidad actual que en buena parte sigue siendo franquista. Y la persistencia de las consecuencias

del exilio constituye, en mi opinión, un buen recordatorio de dicha situación. Nosotros ya sabemos que Adolfo Sánchez Vázquez, hoy profesor emérito de la Universidad Nacional Autónoma de México, tiene su vida hecha ahí, ¿pero le ha preguntado alguien, en las alturas de nuestra Administración, si aceptaría ser invitado a dictar un curso en alguna de nuestras universidades? Porque lo que es dentro de éstas, al menos dentro de la mía, la verdad es que no es fácil pensar en la manera de invitarle, cuando incluso es difícil invitarle a pronunciar una conferencia.

Pero, en fin, no sé si a juicio de los organizadores de este acto me estoy extendiendo demasiado en aquel punto. Después de todo, y si no he entendido mal, éste es un homenaje que se rinde a un ilustre filósofo marxista y en el que los filósofos que intervienen en él tendrían que hablar de su filosofía. O, por lo menos, así se suponía. El problema, no obstante, es que mis compañeros de esta Mesa son también, aun cuando cada uno a su manera, más o menos conspicuamente marxistas, lo que no necesito decir que no es mi caso. Y de ahí que mi intervención haya de proceder desde el margen, aunque, por descontado, sin merma del afecto. Pues bien, si desde el margen se me deja decir qué es lo que yo valoro más de la manera de entender el marxismo de Adolfo Sánchez Vázquez, señalaría ante todo un par de aspectos. Por una parte, me atrajo siempre de él el espíritu autocrítico y el antidogmatismo de que acostumbraba a hacer gala en su aproximación a la ética, la estética o la filosofía de la praxis. Por otra parte, me atrajo asimismo, y me sigue atrayendo, la obstinación con que, bien que de forma antidogmática y autocrítica, ha sido y continúa hoy siendo fiel a sus convicciones marxistas. Pero a lo que ya no me atrevería tanto es a ejemplificar qué es lo que entiendo yo, a mi vez, por convicciones marxistas, por marxismo autocrítico o por dogmas en el marxismo. No me atrevería porque ésas son, como se sabe, cuestiones disputadas dentro de la familia, y la primera obligación de un huésped educado es abstenerse de terciar en este género de disputas familiares. De ahí que prefiera mantenerme en el estricto terreno personal y abordar el asunto desde otra perspectiva.

Como se habrá apreciado, y a pesar de no ser un filósofo marxista, uno está en buena relación con una serie de colegas que sí lo son. Y, ya en el terreno de las confianzas, les voy a hablar de un *test* al que

hace años acostumbraba a someter, muy de puertas adentro y para mí, a los filósofos marxistas que iba conociendo. Filósofos que por lo común, no hay que insistir en ello, eran gente civilizada y dialogante. Al *test* de marras lo podríamos llamar el "*test* del comisariado de cultura" y venía más o menos a consistir en lo siguiente. Imaginemos que en nuestro país ha acontecido una revolución marxista y que la tal revolución se consolida mediante lo que en otros tiempos se habría denominado una cristalización staliniana. E imaginemos que mi interlocutor de turno, con quien ahora discuto apaciblemente de filosofía en los términos más corteses y académicos que imaginarse pueda, se hubiese convertido a la sazón en comisario de Cultura y tuviese a su cargo el visto bueno de un trabajo mío, precisamente aquel sobre el que en este instante versa nuestra apacible discusión. ¿Acreditaría en dicho caso mi interlocutor la misma comprensión y la misma condescendencia con que me está oyendo exponerle que nunca entendí bien eso de la dialéctica, o que los ingredientes teológicos del materialismo histórico me aperplejan, o que el socialismo científico sencillamente me parece una contradicción en los términos? Tengo que confesar que, en el imaginario plano de este *Gendakenexperiment*, algunos de esos mis conocidos se revelaban muy capaces —aun si no más, claro está, que en mi imaginación— de dejar tamañito al camarada Zdanov, y su reacciones previsibles podrían muy bien alimentar más de una pesadilla nocturna liberal. En honor a la verdad, he de advertir que nunca sometí a Adolfo Sánchez Vázquez a un experimento mental semejante, pues rara vez lo hice con un amigo. Pero, ahora que lo pienso, añadiré que Adolfo hubiera superado aquella prueba, en lo que a mí concierne, con todos los pronunciamientos favorables. En definitiva, no hay que ser fichteano para acordar que el resultado de la misma no depende de la clase de filosofía que se sustente, sino de la clase de persona que se sea, razón por la que nuestro *test* es aplicable, independientemente de la ideología de esa persona, a otras situaciones imaginables y en distintos contextos. He aquí otra versión posible del experimento, harto más adecuada a los tiempos que corren, consistente en imaginar que lo que ha acontecido, no es ninguna revolución triunfante, sino sólo una simple victoria electoral plasmada en una cristalización socialdemócrata, en cuyo caso, naturalmente, lo que detente mi interlocutor no sería un comisariado

de cultura, sino una Dirección General del mismo nombre. Imaginémoslo y vayamos con este nuevo *test*, que podría ser llamado el “*test* del director general”. ¿No vendría mi interlocutor a decirme ahora que nuestra discusión carece de sentido, toda vez que el marxismo ha muerto hace ya tiempo, y que lo verdaderamente fascinante es preguntarse cómo el mundo, y por supuesto nuestro país, ha podido transitar desde la premodernidad a la posmodernidad sin acabar de completar el ciclo de la modernidad, si bien él, mi interlocutor, no puede abandonarse a esa fascinación porque le han encargado formar parte, lo que le absorbe por completo, de la comisión encargada de preparar la campaña de la televisión en pro del *sí* para el próximo referéndum acerca de la entrada de España en la OTAN? No es preciso añadir que Adolfo Sánchez Vázquez también superaría sobradamente esta segunda prueba, puesto que su antidogmatismo y su sentido crítico para con las respuestas del marxismo no tendrían por qué empañar, ni en su caso las empañaron jamás, la sinceridad y la decencia con que siempre se tomó en serio sus preguntas.

Por ese tipo de marxistas, dubitativos en la teoría y empecinados en su práctica, siempre sentí respeto y, lo que es más, admiración. Se compartan o no sus ideales, ¿cómo no admirar a una persona como Adolfo Sánchez Vázquez, capaz de rematar su autobiografía intelectual (“*Post-scriptum* a ‘Mi obra filosófica’”, 1985) con estas palabras:

Muchas verdades se han venido a tierra, ciertos objetivos no han resistido el contraste con la realidad y algunas esperanzas se han desvanecido, pero aunque en el camino para transformar nuestro mundo presente hay retrocesos, obstáculos y sufrimientos que, en nuestros años juveniles, no sospechábamos, nuestra meta sigue siendo ese otro mundo que desde nuestra juventud y como socialismo hemos concebido, soñado y deseado.

En cuanto a mí, lo que esas palabras *me* suscitan no es sólo admiración, sino, como dije al comienzo, también un gran cariño, que es, más que cualquier innecesaria afinidad ideológica, el que me trajo aquí esta tarde con ustedes.

Carlos París

Javier Muguerza ha hecho brillar la personalidad de Adolfo Sánchez Vázquez, sometiéndola humorísticamente a un singular *test* para filósofos marxistas, y contemplando su triunfo en tan peregrina prueba. Mis palabras iniciales van a recorrer senderos psicológicos muy alejados del mundo de los *tests*: serán los del recuerdo y del encuentro. Al hablar, en efecto, en este homenaje a Adolfo no puedo dejar de evocar el momento en que nos conocimos hace ya veinte largos años. Fue en México, en 1963, y en el ámbito de un congreso internacional de filosofía. Eran aquellos tiempos en que la España rota por la Guerra civil trataba de reanudar sus lazos. A los que nos formamos en la larga etapa posbélica se nos había querido arrebatarse por el régimen el conocimiento de nuestro pasado inmediato y tuvimos que ir rehaciendo nuestra memoria histórica colectiva, buscando no ya el tiempo perdido sino hurtado, sustraído a nuestro ser y a nuestra identidad. Y así fuimos descubriendo lo que había sido la España de los partidos de izquierda y de la Institución Libre, la vida intelectual y política, que había florecido sobre nuestro suelo, la realidad de aquella Segunda República, vilipendiada por los tópicos oficiales. Y también lo que era la España peregrina del exilio con cuyos filósofos, así con García Bacca, con Ferrater, íbamos progresivamente estableciendo relación intelectual y humana.

Veo mi encuentro con Adolfo Sánchez Vázquez en el marco de esta aventura global de una manera especialmente viva, como iniciación de la profunda y solidaria amistad que a partir de entonces ha ido creciendo. En aquellos momentos Adolfo, tras las múltiples peripecias del exilio, estaba iniciando su labor más rigurosa a la cual hoy rendimos homenaje. Me sorprendió muy gratamente el talante tan abierto y su interés por lo que estaba ocurriendo en España, especialmente en el campo filosófico, cuyas novedades él procuraba seguir. Hablamos, así, del curso sobre marxismo que habíamos desarrollado en Santiago y Guadarrama había editado, también de las obras de Calvez y Wetter que manifestaban una actitud nueva de los medios eclesásticos ante el marxismo. Y recuerdo todavía múltiples momentos de nuestra convivencia en aquellos días, cuando conversábamos durante una comida sobre la política agraria de la Segunda República y des-

pués dialogamos brevemente con Goldmann, o cuando me presentó a los filósofos soviéticos, a quienes como traductor de ruso acompañaba. Son muchos los episodios que ahora vienen a mi memoria en el cauce de una contrastación de ideas y experiencias vitales tan diversas que, al menos desde mi punto de vista, resultaba muy enriquecedora.

Y puedo decir que tras aquel ya lejano encuentro Adolfo Sánchez Vázquez se convirtió para mí en una muy importante compañía, a pesar de la distancia. Así, en un decisivo aspecto, con la virtualidad que la letra impresa posee de cabalgar sobre el espacio y el tiempo, a través de sus libros, de las obras que han ido surgiendo de la actividad tan fecunda y rigurosa de Adolfo a lo largo de estos veinte años. *La filosofía de la praxis, Filosofía y economía en el joven Marx*, toda la investigación de Adolfo en los campos de la estética y la ética me han proporcionado horas de lectura y relectura tan aleccionadora como estimulante y placentera. En toda la obra de Adolfo Sánchez Vázquez, por aludir ahora a un rasgo muy global, sorprende el modo como conjuga el rigor erudito en el análisis y manejo de los textos con la capacidad de penetrar su sentido más profundo y proyectarlo recreadoramente sobre los problemas de nuestra hora. Entonces el marxismo, muy lejos de fosilizarse en una escolástica beata, en manos de Sánchez Vázquez se muestra como un pensamiento vivo y actual. Y ello guarda estrecha relación con su planteamiento desde el concepto de praxis, con la visión del hombre como ser activo, creador, y del marxismo como voluntad transformadora de la realidad, guiada por el análisis concreto. Muy opuesta a la concepción del marxismo como un sistema metafísico de signo materialista o como una ciencia de los fenómenos sociales que traslada a tal campo la legalidad científico-cultural.

Pero, afortunadamente, la compañía de los libros ha podido ser completada y humanizada por renovados encuentros a lo largo de estos años, ya en España, ya en México. Creo que fue la Universidad Autónoma de Madrid una de las primeras universidades españolas donde disertó Adolfo, tras los largos años de aislamiento. Y también, a pesar de la crisis y bancarrota de un género de comunicación que antaño fue tan gloriosa, la epistolar, puedo dar fe de que Adolfo no sólo escribe libros, sino incluso cartas. Encontrar una carta *amical* al re-

coger el correo, entre la marabunta de notas bancarias, notificaciones de sorteos de coches e invitaciones para conseguir una grácil silueta o un eficaz dominio de las artes marciales gracias a la inscripción en el gimnasio próximo, supone insólita alegría. Y Adolfo ha sido capaz de proporcionármela en diversas ocasiones de un modo alentador, recuerdo así la carta que me escribió cuando vio mi nombre en las listas del partido en las primeras elecciones generales o la muy reciente acusando recibo de mi último libro.

Y, más allá de la relación personal en que me he detenido, me gustaría ahora comentar algunos aspectos de la figura de Adolfo Sánchez Vázquez que me parecen pertinentemente ejemplares de cara a la sociedad española actual. Pienso primeramente en la manera de asumir la propia historia, de un modo coherentemente profundo, fiel a tal coherencia y soberanamente superior a la oportunidad del momento. Entiendo que Adolfo en su juventud partió de dos grandes experiencias: la de la poesía y la de la lucha política. Dos experiencias que en aquellos momentos de la vida española latían con peculiar intensidad, y que, incluso, muchas veces se unían con la natural lógica —potenciada por la coyuntural circunstancia— de que ambas brotaban del común impulso por desarrollar las potencialidades de la existencia humana. Eran, ciertamente, aquellos —así tenemos que pensarlos— tiempos de ambición, en que lo más lúcido de la sociedad española se levantaba sobre el presente hacia un futuro mejor. Atravesando la derrota y el exilio el doctor Sánchez Vázquez ha seguido siendo leal a aquellas aspiraciones radicales, que han fecundado su vida. Por una parte la experiencia estética no sólo le brindó una temática de investigación, fundamental en su obra filosófica, sino una libertad y creatividad, consustanciales a la poesía, que han informado su trayectoria. Por otra parte, desde la lucha política, directa y absorbente en los momentos más dramáticos, se remontó a la teorización, comprendida como necesidad clarificadora de dicha lucha. La respuesta ha sido toda la aportación al marxismo como filosofía y como práctica actual desarrollada por este filósofo español.

Asistimos hoy en nuestra España al espectáculo de la versatilidad más desenfrenada, pretenciosamente erigida, por mayor burla, en ideal. Y en tan circense espectáculo sobresale la pirueta de los tremendos jóvenes revolucionarios de los sesentas y setentas que ahora

proclaman con gestos artificiosos, exuberantes de pedantería, una recién conquistada madurez. Madurez un tanto esclerótica —quizá como el marxismo de manual que antaño profesaban—, la cual levanta al grado máximo de sabiduría política la aceptación del orden establecido, contrapuntada por la autoburla masoquista de su utopismo juvenil. En medio de tal espectáculo testimonios como la biografía de Adolfo Sánchez Vázquez se convierten en una lección ejemplar. Cuando vemos cómo una vida, sin renunciar a la necesaria autodiscusión, a la captación de las innovaciones que el paso del tiempo y la interna maduración implican, puede ser íntimamente fiel, coherente con las grandes experiencias iniciales de rebeldía y de lucha, con el compromiso radical siempre mantenido.

Además en Adolfo nos encontramos con la generación en que se empezó a superar lo que ha sido un verdadero drama de nuestra historia contemporánea española y que es la escisión entre el movimiento obrero y la vida intelectual. Antes, al principio de estas palabras, me refería al esfuerzo de recuperación de nuestra historia que las generaciones posteriores a la Guerra civil hemos tenido que hacer; pues bien, en este sentido, al volver la vista atrás, contemplando el desarrollo de las luchas obreras y del pensamiento revolucionario unido a ellas, nos percatamos de que en la España contemporánea ha habido una fractura especialmente grave. Por una parte surge un movimiento obrero cuya combatividad no se puede desconocer, pero la vida intelectual permaneció básicamente insensible a él; no sólo a sus combates, sino a las aportaciones intelectuales que desde la conciencia pensante revolucionaria se realizaban. Ello resulta especialmente llamativo en relación con el marxismo, cuya recepción se produce de un modo sumamente tardío en nuestro país. No se trata simplificadoramente de un problema de pobreza intelectual; desde finales del siglo XIX asistimos a un florecimiento de la vida intelectual en España, tanto en el aspecto literario y artístico como en el científico, pero tal proceso está presidido por una comprensión eticista, y pedagógica, de la función del intelectual, ajena, o incluso hostil, a su compromiso en la lucha política, también por una visión idealista de la dinámica histórica. Aunque la Academia también en otros medios haya rechazado, con natural reflejo burgués, el pensamiento revolucionario, el caso es que surgieron figuras como Labriola y Gramsci, Lenin,

Rosa Luxemburgo, teóricos que en nuestra patria no se dieron. Y la consecuencia fue un empobrecimiento tanto de nuestro movimiento obrero como de nuestra vida intelectual. Algo que, me parece, Adolfo vivió en sus años de formación de una manera muy intensa, notando esta carencia, este vacío. Como sin duda lo notaron también otros hombres de su generación, para reaccionar creativamente; y es, así, en la Segunda República, en la experiencia dramática de la Guerra civil cuando se decanta una intelectualidad de izquierdas. Ante el gran desgarramiento, ante la explosión violenta de la lucha de clases, algunos eximios intelectuales quedarán perplejos. Haciendo gala de lucidez, pretendiendo desde ella dirigir a los conciudadanos, resulta que no entienden la realidad que les rodeaba: es el coste de su desprecio por el pensamiento de izquierdas. Otros —recordemos como paradigma a Antonio Machado—, intuitiva, poéticamente se comprometen con el pueblo, o, como Adolfo Sánchez Vázquez, en plena juventud, orientan su proyecto vital hacia la formación de la base teórica de la cual la rebeldía espontánea de nuestro pueblo había carecido.

Esta cultura de izquierdas también se fue formando en singular fenómeno histórico en la España del franquismo, en la lucha con la dictadura. La represión, el absurdo de aquella España frustrante en su directa imposición fascista o en la manipulación tecnocrática, actuaron como un acicate, según un mecanismo de defensa social que la misma violencia del poder, cuando se torna especialmente burda e intensa, suele suscitar. Y en tiempos de consumismo el trabajo riguroso intelectual y político se trabó como la moda. Por ende, cuando el franquismo latía ya con menos vigor se convirtió en negocio editar a Marx, a Lenin o a Mao; en prestigio firmar manifiestos contestatarios; en título de competencia la aureola de intelectual progresista. Las modas han cambiado al dictado del nuevo sistema de poder que hemos estrenado. No es ya un buen tono mantener las actitudes contestatarias, cuando éstas, fenecido Franco, pueden alcanzar a Reagan, a la modernización, a los grandes valores de Occidente, por cuyas avenidas circulamos gozosos, como chicos con zapatos nuevos. La función permitida al intelectual oscila entre la integración —que ya no tiene que ser vergonzante cuando periódicamente se permite a nuestro pueblo depositar en la urna el voto que le recomienda la televisión— y la evasión hacia los paraísos íntimos o la política de radica-

lidad teórica, inoperante. Y evidentemente se acepta con complacencia, retornando al viejo modelo, las actitudes recluidas en la torre de marfil, en que la falta de compromiso, de conciencia social es disfrazada —o quizá ingenuamente asumida— como expresión de una vida intelectual tan rica y pura que a sí misma se basta. Pero la realidad es que los problemas están ahí, al margen de las modas y la manipulación. Y son los viejos problemas con un rostro nuevo. Es el drama del armamentismo, del imperialismo, de la división de la humanidad en bloques antagónicos, de la amenaza de la guerra nuclear y de su constante preparación, de la barbarización bajo las nuevas tecnologías. Problemas a los cuales el intelectual tiene que responder críticamente, en rebeldía suscitadora de las mejores posibilidades humanas, tal como Adolfo supo hacer y sigue haciendo a lo largo de su trayectoria vital.

Valeriano Bozal

En 1965, cuando todavía se debatía intensamente la problemática del realismo y la posibilidad de la estética marxista, se publicó en México un libro que, con una sugerente portada en la que contrastaban *Las señoritas de Avignon*, de Picasso, y unas figuras simbólicas de las masas, afrontaba directamente esas cuestiones y reunía una notable capacidad polémica con un riguroso análisis teórico.

El libro había sido publicado por la editorial Era; no sé si la portada era de Vicente Rojo; el título, *Los ideas estéticas de Marx. (Ensayos de estética marxista)*; el autor, Adolfo Sánchez Vázquez, un español nacido en 1915, exiliado, catedrático de estética en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México.

Era difícil comprar aquel libro, no parecía autorizado, a pesar de su temática abstracta o teórica; se encontraba “bajo cuerda” en algunas librerías. En aquellos años un debate teórico podía tener un sentido político, éste lo tenía. En sus páginas, Sánchez Vázquez no se limitaba a exponer las ideas estéticas de Marx —lo que ya era mucho—, los nombres de Lukács y Garaudy, de Kafka, Plejánov, las posibilidades y dificultades de una sociología del arte, las relaciones entre arte y sociedad, la situación del arte en el capitalismo... eran cuestio-

nes básicas de una discusión teórica y política que centró los años sesentas.

Años después conocí personalmente al autor; Sánchez Vázquez vino a Madrid, conocí a un hombre espigado, de hablar pausado, de amplios conocimientos, era la primera vez que conocía a un filósofo marxista, en el estricto sentido de la palabra. Nuestra conversación, también con Alberto Corazón, no fue, sin embargo, sólo de filosofía. Sánchez Vázquez iba de la filosofía a la política y de la política a la filosofía, y, con ambas, solicitaba información, una información personal, no estereotipada, sobre la realidad social, cultural y política de nuestro país. Creo que en aquel encuentro surgió una amistad que se ha mantenido con los años y en la distancia. A partir de entonces establecimos una correspondencia epistolar en la que siempre destacó la curiosidad por los hechos y el espíritu abierto de Sánchez Vázquez a propósito de todo lo que pasaba en España.

Adolfo Sánchez Vázquez es un filósofo, pero no es un hombre abstracto. No sólo porque, en cuanto ciudadano, participa de la actividad política, milita en un partido o colabora en publicaciones. Ante todo, porque se ha mantenido siempre en el filo de ese debate teórico y político, simultáneamente teórico y político, porque ha reflexionado sobre él y lo ha hecho sin dogmatismos de ninguna clase.

Esta es una dimensión relevante que deseo destacar. Su breve pero fundamental escrito *Del socialismo científico al socialismo utópico*, publicado inicialmente en un volumen colectivo en 1971 —*Crítico de la utopía*—, reeditado como libro de bolsillo en 1975, es a este respecto ilustrativo. Ilustrativo en un doble sentido: Sánchez Vázquez pone de manifiesto una relación abierta, no reverencial, con los clásicos; la suya no es la posición del apologeta, es la de quien quiere comprender mejor, la de quien se niega a lo convencional o consagrado; en segundo lugar, Sánchez Vázquez entraba en una discusión que orientó buena parte de los últimos años de los sesentas y los primeros de los setentas: el debate sobre el estructuralismo marxista y las posiciones de Althusser —una vez más, debate teórico y político, como bien supieron ver los comunistas italianos—, que recogía y prolongaba aquel otro que se había mantenido en los años veintes y treintas sobre el sujeto revolucionario, que tiene en *Historia y conciencia de clase*, de G. Lukács, un hito fundamental.

El final de este libro merece ser recordado. Puede ser, hoy, muy actual:

Lo utópico —escribía Sánchez Vázquez— no es sólo síntoma o índice revelador de una crisis o expresión de una pérdida de contacto con la realidad, o de una carencia del conocimiento de lo real, sino también indicación de un posible que hoy todavía no podemos fundar ni realizar. El utopismo no puede ser abolido total y definitivamente. Esto quiere decir que la transformación del socialismo de utopía en ciencia, o sea, la fundación de la praxis revolucionaria en un conocimiento de lo real, así como la anticipación del futuro a partir de condiciones reales, sigue siendo una empresa que no terminó con Marx y Engels. Por el contrario, necesita ser renovada cada día.

Hoy, cuando la crisis se transparenta en las vicisitudes del cambio, estas frases pueden ser o ininteligibles o explosivas, por eso yo pido que sean leídas con atención.

Ese folleto no es la única aportación al debate. *Ciencia y revolución*. (*El marxismo de Althusser*), publicado en 1978, aunque recoge en sus páginas algunos textos anteriores, y *Filosofía y economía en el joven Marx* (1982) son dos volúmenes que se sitúan en ese horizonte, aunque no lo agotan. Ambos van más allá de la coyuntura polémica, la trascienden para convertirse en reflexiones fundamentales en el campo de la filosofía marxista. Una *filosofía de la praxis*, este es para Sánchez Vázquez el centro mismo del marxismo, su punto nodal, tal como lo expone en el libro que publica con ese título en 1967 y reedita con cambios sustanciales en 1980, o como se aprecia en numerosos textos sobre arte y estética, por ejemplo, en los recogidos en *Sobre arte y revolución* (1979), o en su fundamental antología *Estética y marxismo* (1970 y ediciones posteriores), una imprescindible herramienta de trabajo para todos los interesados en estas cuestiones, pero también y sobre todo una presentación de la fecunda variedad del pensamiento marxista.

No quisiera terminar sin llamar la atención sobre un tópico. Suele decirse, y durante mucho tiempo fue verdad, que el pensamiento marxista español es muy pobre. Ciertamente ha sido así durante largos periodos de tiempo, basta recordar lo que se escribió en esta

línea durante la Segunda República. No es ahora momento de analizar las causas de ese hecho, sí de señalar que esa pobreza no es característica que podamos admitir hoy. Hace pocos meses fallecía Manuel Sacristán, figura central en la renovación del marxismo en estos años; hoy tenemos aquí a Adolfo Sánchez Vázquez, ejemplo de un pensamiento vivo y riguroso; ejemplo, también, de maestro y de amigo.

José Jiménez

El contacto humano e intelectual con Adolfo Sánchez Vázquez supone siempre un enriquecimiento personal. Al acercarte a él, al hablarle de cualquier proyecto teórico, de cualquier hipótesis de trabajo, recoges en Adolfo la atención de su mirada, la confianza en el valor de lo que intentas. Es una forma de otorgar seguridad, de hacer sentir que las obras y la acción constituyen el mundo del hombre, una manera respetuosa de animar a no quedarse quieto, una forma de invitar, en definitiva, como en el poema de Bertolt Brecht, a sentirte como en tu casa en el terreno de la acción: “Ésta es tu casa”.

Humanidad y humanismo. Ejes, práctico y conceptual, de una dilatada trayectoria política, militante, de una generosa experiencia pedagógica, de una considerable obra de pensamiento. La dimensión totalizante o global que caracteriza el discurrir de la vida humana queda así, en Sánchez Vázquez, envuelta en un horizonte de coherencia. En los terrenos teórico y político, adhesión al *marxismo*. Pero no a cualquier “marxismo”, sino a una concepción del marxismo como *filosofía de la praxis*. Lo que significa, además, no aceptar la escisión o separación entre teoría y práctica, reivindicar como dimensión más genuina del marxismo su capacidad para hacer incidir la teoría en la práctica, en la transformación de la realidad, en la modificación de la vida humana.

La centralidad y vigencia de la obra de Marx arrancarían, precisamente, de su exigencia práctica, de su llamada a la transformación de la realidad, a no quedarse sin más en una nueva interpretación de la misma. Y es en ese sentido en el que Sánchez Vázquez subraya que el marxismo “forma parte, como teoría, del proceso mismo de trans-

formación de lo real”.¹ No es que en otros momentos de la historia del pensamiento no se haya situado en primer plano la categoría de praxis. Sino que “con el contenido de actividad práctica material, transformadora del mundo —y no con el sentido limitado de actividad moral contrapuesta a la teoría— sólo irrumpe en la historia de la filosofía con Marx”.²

Frente a la variedad abstracta de tantas degeneraciones dogmáticas del marxismo, Sánchez Vázquez llama la atención sobre su capacidad de incidencia *práctica*, situando justamente ahí el núcleo de su riqueza filosófica. Y ello significa, en mi opinión, una reivindicación *antropológica* del marxismo, que si se ha convertido en uno de los componentes conceptuales y materiales centrales en el mundo moderno es porque afecta a la *posibilidad* de transformar nuestras vidas, de modificar la configuración de nuestras sociedades. El hombre concreto, como *ser social*, aparece como desencadenante o sujeto y como término de la praxis: “el resultado es una nueva realidad, que subsiste independientemente del sujeto o de los sujetos concretos que la engendraron con su actividad subjetiva, pero que, en definitiva, sólo existe por el hombre y para el hombre, como ser social”.³ Desde mi punto de vista, es en esa línea donde se puede situar con mayor riqueza el *materialismo filosófico* que inspira la obra de Marx, de sus primeros escritos a *El capital*, y no en los intentos de construcción de “ontologías materialistas”, que por su carácter hipostático y apriorístico suponen una recaída en el idealismo filosófico. Como señala Sánchez Vázquez, “Marx pudo llevar adelante el principio de la actividad del sujeto, una vez antropologizado, al concebir al hombre real no sólo como ser teórico, sino como un ser práctico (o, más exactamente, teórico-práctico)”.⁴ Con lo que podemos apreciar lo que, para mí, constituye uno de los mejores logros teóricos de Sánchez Vázquez: la caracterización del marxismo a partir del establecimiento del correlato central de la *categoría praxis* con una *concepción*

¹ Adolfo Sánchez Vázquez, *Filosofía de la praxis*, correg. y aumentado. Barcelona, Crítica, 1980, p. 8.

² *Ibid.*, p. 421.

³ *Ibid.*, p. 236.

⁴ *Ibid.*, pp. 421-422.

materialista del ser humano. Es decir, la comprensión de “la praxis como actividad material humana, transformadora del mundo y del hombre mismo”.⁵

Y hay que tener en cuenta, por lo demás, que sólo una comprensión materialista del hombre permite aprehender en toda su riqueza la diversidad de niveles en el despliegue de la realidad vital, su pluralidad histórica y cultural, en lugar del “reduccionismo” inevitable que conlleva la identificación de lo humano con una “esencia” ideal. También en este punto Sánchez Vázquez nos ha dado una notable contribución filosófica, al advertir las distintas formas de despliegue de la praxis. No basta, en efecto, con situar en primer plano de nuestra atención filosófica la actividad material o praxis. Hay que dar un paso más, distinguiendo las diversas formas de praxis: *productiva, artística, experimental y política*. Y observando que mientras en las tres primeras formas la praxis actúa sobre una materia “natural” (al menos en principio), en la praxis política el hombre es simultáneamente sujeto y objeto, actúa sobre sí mismo.⁶ El trabajo y la producción material, el arte, la ciencia (junto a otros campos de la acción humana), y su análisis exigirá por tanto un tratamiento específico, diferenciado.

Será ésta una cuestión de gran alcance en el terreno de la aportación de Sánchez Vázquez a la estética: en lugar de aceptar, como ha sido tantas veces habitual en el marxismo más dogmático, la subordinación del arte a la política, Sánchez Vázquez ha subrayado la autonomía de estas dos formas de la praxis en su despliegue material. Pero salvaguardando, al mismo tiempo, su incidencia mutua, su unidad antropológica, como formas de la acción humana.

Resulta significativo que el llevar hasta sus últimas consecuencias una reflexión sobre la estética pueda ser tan importante para evitar la derivación dogmática del marxismo. Al analizar los puntos de vista de Lenin o Lunacharski, por ejemplo, sobre el arte y la estética, Sánchez Vázquez nos hace ver cómo, a pesar de su actitud abierta y de respeto, un tratamiento político de las cuestiones artísticas resulta exterior a las mismas y, por ello, conlleva ciertas limitaciones. Limitaciones evidentes a lo largo de nuestro siglo en el conflicto constante del

⁵ *Ibid.*, p. 422.

⁶ *Ibid.*, pp. 237-244.

marxismo dogmático y “oficialista” con las vanguardias artísticas, en el que éstas son contempladas desde un prisma estrictamente político, completamente externo al arte.

En lugar de aceptar esa subordinación a lo político, para Sánchez Vázquez “la vanguardia artística responde históricamente a la necesidad de asegurar la continuidad del movimiento creador e innovador que es consubstancial con el arte”.⁷ Sólo un “concepto abierto del arte”, que recoja todos sus aspectos y dimensiones desde un punto de vista general, permite comprender la actividad artística por sí misma, en toda su riqueza, así como dar cuenta de los factores circunstanciales que aparecen en un contexto cultural o histórico determinado. Según Sánchez Vázquez, el arte es “una actividad humana creadora mediante la cual se produce un objeto material, sensible, que gracias a la forma que recibe una materia dada, expresa y comunica el contenido espiritual objetivado y plasmado en dicho producto u obra de arte, contenido que pone de manifiesto cierta relación con la realidad”.⁸ Se trata, como vemos, de una concepción bastante compleja, y absolutamente alejada de ese simplismo que al ver en el arte un “reflejo” de la vida social acaba por propiciar su subordinación al dictado de lo político. El arte es básicamente *actividad humana creadora*. Pero, además, una serie de características propias lo diferencian de otras actividades humanas igualmente creadoras: 1) producción de objetos materiales, sensibles; 2) capaces de expresar y comunicar un contenido espiritual objetivado gracias a la forma que reciben, y 3) lo que entraña una relación específica con la realidad.

A esta luz, las vanguardias artísticas de nuestro siglo responderían plenamente a la dinámica propia del arte a lo largo de toda su historia, si bien habría que registrar como factor circunstancial la *intensificación* de los momentos de creación e innovación. Frente a la incompreensión crítica o al ejercicio político de la censura, lo que encontramos en Sánchez Vázquez es la afirmación de la necesidad del encuentro entre la vanguardia política o revolucionaria y la vanguardia ar-

⁷ A. Sánchez Vázquez, *Ensayos sobre arte y marxismo*. México, Grijalbo, 1984, p. 55.

⁸ *Ibid.*, p. 43.

tística. Un encuentro que, históricamente, no ha tenido lugar, a pesar de que, como dice Sánchez Vázquez, tanto la poesía (y por extensión, las demás artes) como la militancia revolucionaria "son, en cierto modo, dos manifestaciones de una misma necesidad del hombre: la necesidad de crear".⁹

Por otra parte, hay que ver en las vanguardias artísticas, en su exacerbación formalista, la expresión de un "malestar" profundo, la interrogación acerca del destino del arte, de la posibilidad de su muerte. En este punto, y retomando argumentos desarrollados por Marx y Engels, Sánchez Vázquez señala que dicho "malestar" no tendría solución en un movimiento de restauración de una práctica artística reservada a una "élite", sino mediante el paso a una nueva conformación del arte en la que se eliminará la pasividad del consumidor estético, abriendo así la vía a un arte donde lo humano se afirme con creatividad. Se trataría, en definitiva, de la "abolición" de la forma actual del arte, para dar paso "a una ampliación del universo estético, a una socialización de la creación".¹⁰ En esta perspectiva, la exigencia de la libertad de creación dejaría de ser contemplada de una forma escindida, como privilegio de una franja social restringida: "La libertad de creación sólo podrá darse realmente cuando el arte sea, en un terreno específico, la manifestación real de toda la sociedad".¹¹ Pero, naturalmente, ello requiere el paso del actual sistema productivo a otro no basado en la producción de mercancías y la escisión social. Y así, en último término, el destino del arte resultaría inseparable del destino del socialismo. Estética y política confluyen, pero Sánchez Vázquez cuida siempre de mostrar que esa confluencia, que tiene su raíz en su común fundamento antropológico, sólo puede potenciarse creativa y revolucionariamente en el respeto pleno de la autonomía de ambas.

Humanidad y humanismo, como decíamos al principio. Militancia revolucionaria, apertura pedagógica, construcción teórica. Todo ello integra en Sánchez Vázquez, en la síntesis viva que construye de pensamiento y acción, una vía de profundización en la línea de la práctica y el pensamiento emancipatorios, que tienen su origen en la ilustra-

⁹ *Ibid.*, p. 199.

¹⁰ *Ibid.*, p. 138.

¹¹ *Ibid.*, p. 197.

ción y su continuidad más sólida en el marxismo. Autonomía antropológica, toma de conciencia de la capacidad humana para transformar las condiciones de existencia. Ése sería el objetivo medular de Adolfo Sánchez Vázquez: “elear la conciencia filosófica de la actividad práctica material del hombre”.¹² Construcción de un pensamiento y una línea de acción críticos, abiertos a la duda, pero —como escribe Bertolt Brecht en su *Elogio de la duda*— conscientes de la posibilidad de transformar el mundo, de que:

[...] La más hermosa de todas las dudas
es cuando los débiles y desalentados levantan su cabeza
y dejan de creer
en la fuerza de sus opresores.

¹² A. Sánchez Vázquez, *Filosofía de la praxis*, p. 424.

LA CAPACIDAD DE DUDAR

JAIME LABASTIDA

Por 1959, pudo Adolfo Sánchez Vázquez dictar una cátedra, su primera cátedra, la de Estética, en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Había muerto el titular de la materia y Sánchez Vázquez dedicó al examen de las ideas estéticas de Samuel Ramos, a modo de homenaje, el tema de su primera exposición universitaria. Hoy, Sánchez Vázquez es uno de los profesores fundamentales no sólo de la carrera de Filosofía en nuestro país, sino que, me atrevo a decirlo, uno de los profesores más importantes del México contemporáneo.

La mía fue una generación que se dedicó, casi por completo, a la docencia o la investigación filosófica: Hugo Padilla, Roberto Caso, Juliana González, José Luis Balcárcel, Graciela Hierro y veinte más que no puedo ahora mencionar por razones de espacio, se dedicaron al quehacer filosófico, aun cuando lo hayan combinado con otras actividades. Muchos de quienes ahora somos profesores en la Universidad escuchamos esa primera clase de Sánchez Vázquez y, desde entonces, nos convertimos en asistentes constantes de sus cursos.

Sin embargo, quiero decir que Sánchez Vázquez no ha creado discípulos, en el sentido directo del término. Su intención ha sido, más bien, la misma que estableció Antonio Machado por la boca de Juan de Mairena: aprender a desconfiar de “nosotros mismos”. Lo que caracteriza, pues, quizá por encima de otros rasgos, a la actividad teórica de Sánchez Vázquez es, precisamente, su capacidad para poner en duda, para someter a crítica, para profundizar en las fuentes, para exigir (y exigirse) rigor y sistema. Jamás el solazamiento en lo ya hecho, sino la inconformidad y, por lo mismo, la necesidad de exigir de los demás aquello que exige de sí: lo mejor de cada uno en la docencia y la investigación.

Quienes lo hemos seguido a lo largo de estos años en la cátedra,

la conferencia, el libro o las labores académico-administrativas, no nos hemos constituido, no podríamos constituirnos, en discípulos suyos. En el mejor de los casos, tal vez alguno de nosotros pudiera aspirar a los títulos de honradez intelectual, de disciplina académica, de vocación científica y revolucionaria, que caracterizan la actividad de Sánchez Vázquez. Lo anterior significa, por las mismas razones, que existen diferencias de enfoque, de apreciación, de interpretación y, por supuesto, de resultados, cuando nos ocupamos de los mismos o de semejantes problemas teóricos. Pero todas las discrepancias que alguien pueda tener ante la obra de este intelectual se dan, no podía menos que ser así, sobre la base del más alto respeto por su probidad intelectual.

La labor desplegada por Sánchez Vázquez se mueve en un terreno que nos es común: la interpretación y el uso del marxismo, a la luz y bajo las condiciones modernas de su desarrollo. Ya abordé problemas generales, como el de la praxis o específicos, como el de las ideas estéticas de Marx, el lenguaje plástico, el estructuralismo, la significación de Rousseau en México, en todos los casos, su obra tiene por eje, y por método, el marxismo.

Pero, necesito decirlo a plena voz, el marxismo de este filósofo no es el de un rumiante: no hace escolástica marxista. El carácter congruente de sus planteamientos se compagina, no podía ser menos, por supuesto, con la originalidad de sus planteamientos. Estos planteamientos, es necesario afirmarlos, pueden no ser siempre compartidos (por lo que a mí toca, en muchos casos no lo son), pero sí respetados y considerados, además, como el fruto de una meditación y una convicción profundas. Por lo tanto, dentro de este terreno en común existen semejanzas y diferencias. Personalmente, pienso que lo más importante está dado en el hecho de que su arranque teórico, la filosofía de la praxis, significa la fuente nutricia de nuestras mutuas concepciones del marxismo.

He querido señalar todo esto porque ha pasado casi inadvertido, fuera de los medios académicos, el hecho de que Sánchez Vázquez ha, como se dice, "fatigado" o "agobiado" las prensas con una serie de volúmenes importantes: una nueva edición corregida de *Filosofía de la praxis*, un volumen dedicado al examen de la filosofía althusseriana, publicado por Alianza, en Madrid y, por último, *Filosofía y eco-*

nomía en el joven Marx, libro del que hay que ocuparse despacio, que dirían los clásicos, aun si se tiene con él, como tengo, multitud de observaciones y discrepancias.

La devoción, el rigor, el sistema con que examina temáticamente el conjunto de la problemática que el joven Marx propone en los llamados *Manuscritos* de 1844 es ejemplar. Lo digo con independencia, insisto, de no compartir sus tesis centrales y de abrigar serias dudas respecto de la interpretación cardinal que lo anima. A mi juicio, habría hecho falta, y baste por hoy con este reparo, que Adolfo Sánchez Vázquez profundizara mucho más en el establecimiento de las relaciones entre los *Manuscritos* y *El capital*, por una parte, y, por otra, con Hegel y Feuerbach, a partir de una nueva interpretación de los textos de estos autores clave en la formación del pensamiento de Marx.

Es necesario que también fuera de las aulas universitarias se conozca el pensamiento de este español transterrado, que ha dado lo mejor, lo más lúcido de sí mismo a nuestro país.

ELOGIO DEL MARXISMO

BOLÍVAR ECHEVERRÍA

Agradezco la invitación de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM a participar en este homenaje al maestro Adolfo Sánchez Vázquez. Lo hago sobre todo porque esta participación me ofrece una oportunidad muy difícil de encontrar —y que por más ceremonial que sea no deja de ser genuina— de decirle a Adolfo Sánchez Vázquez ciertas cosas necesarias que nuestros usos sociales no permiten decir directamente. Cosas necesarias como son el afecto, el compañerismo y la amistad hacia él, que se han ido gestando, por debajo de la admiración y el respeto, a lo largo de más de veinticinco años de una colaboración más o menos intensa pero ininterrumpida.

Mi homenaje quisiera tomar la forma de algo que podría llamarse un *elogio mínimo del marxismo*. Y esto porque elogiar al marxismo equivale a elogiar el atrevimiento, la audacia, la valentía de quien lo cultiva entre nosotros de manera ejemplar.

Implica valentía cultivar el modo marxista del discurso en circunstancias como las actuales, en las que la opinión pública intelectual hace “mofa y escarnio” de él, poniéndolo como último representante del esquematismo y el totalitarismo con los que el discurso moderno intentó reprimir, que no comprender, la realidad. La implica, insisto, porque cultivar el modo marxista del discurso reflexivo no consiste únicamente en defender de acusaciones injustas todo lo valioso que se pudo decir mediante él, sino, sobre todo, en transformarlo radicalmente a partir de las exigencias de la crisis de los tiempos actuales, y también —¿por qué no?— en revertir esas acusaciones sobre quienes las formulan, en mostrar que son precisamente los discursos que pretenden clausurar y anular la propuesta marxista de inteligibilidad del mundo los que han desfallecido y se han dejado atrapar y absorber por el único discurso totalitario y represor que existe: el discurso

sordo pero omniabarcante que hace sin cansancio la apología de la modernidad capitalista.

Antes de intentar ese mínimo elogio del marxismo quisiera recordar aquí, más en el plano de la anécdota, la razón de que la obra de Sánchez Vázquez haya sido aceptada y haya tenido el eco que tiene en la generación que estuvo en edad estudiantil durante la década de los años sesentas.

Muy al contrario de la imagen corriente de los marxistas que se difunde en el periodismo de la “alta cultura” —seres de intelecto limitado y abstracto, reacios a toda sutileza; doctrinarios de opiniones dogmáticas y monolíticas, testarudamente firmes en sus resentimientos sociales y étnicos, dotados de una fobia inocultable hacia la democracia y enamorados únicamente de la dictadura— los más de quienes llegamos a la militancia política de izquierda y a los estudios universitarios en América Latina a comienzos de los años sesentas nunca vimos en la doctrina y el dogma del marxismo soviético, propios de las organizaciones políticas de izquierda, ninguna virtud ni ningún atractivo. El marxismo soviético era una rueda de molino con la que resultaba imposible comulgar y la inevitable convivencia con él sólo se podía sobrellevar dejando de tomarlo en serio y trasladándolo al plano de lo simbólico. Esta generación de intelectuales de izquierda, crecida más con el impulso heterodoxo de los rebeldes cubanos que en el recuerdo de la lucha antifascista, no creía que debía agotarse en repetir y componer variaciones de la misma vieja melodía marxista. Partía, sin duda, de la aceptación del proyecto central del discurso de Marx, pero se creía más bien llamada a reahacerlo e incluso a refundamentarlo esencialmente.

Para quienes estudiábamos en Alemania a comienzos de esa década, la necesidad de pensar todo de nuevo en torno a la idea de la revolución anticapitalista pasaba por la aceptación crítica de las críticas al marxismo que había levantado el existencialismo hegelianizante de Merlau-Ponty y Sartre, de los planteamientos posmarxistas de la Escuela de Fráncfort, de la revolución en la ontología que había iniciado Heidegger y de los marxismos heterodoxos de los años veintes (que nosotros mismos reeditábamos). Nuestras exigencias dirigidas a los otros y a nosotros mismos no toleraban las salidas ideológicas fáciles. En medio de ellas y dentro de los círculos de estudio de la AELA

en Berlín, en los que dialogábamos con compañeros como Rudi Dutschke y Bernd Rabehl, entre otros, sensibles a la problemática del Tercer Mundo, era muy poco, por no decir nada, lo que, aparte de los ensayos de Mariátegui, los latinoamericanos podíamos presentar dentro de una línea teórica preocupada por reconstruir el discurso marxista. Por esta razón, recuerdo de manera muy especial la ocasión en que, excepcionalmente, pude presentar con orgullo el texto de un latinoamericano que podía resistir esas exigencias. Se trataba de un ensayo de Sánchez Vázquez sobre marxismo y estética que acababa de ser publicado en una revista de la Cuba entonces revolucionaria y en el que se esbozaba ya el intento posteriormente realizado de refundamentar el marxismo sobre la "teoría de la praxis".

La obra de este filósofo tuvo una importancia especial dentro de un cierto sector de la generación de universitarios que se inició a comienzos de los años sesentas en América Latina. Aquella parte que ponía el énfasis en el lado humanista del saber universitario, que, en primer lugar, había sido atrapada por la dimensión estética de la vida cotidiana —y, por supuesto, por lo que de ella hay en las artes plásticas, la música y la literatura— y, en segundo lugar, que había tomado partido por la lucha revolucionaria como la vía más adecuada para romper el círculo de la miseria y la injusticia que agobia al pueblo. Era un amplio conjunto de jóvenes que pensaba que la verdad, la bondad y la belleza, es decir, la técnica moderna, la democracia económica y política y la estetización de la vida cotidiana, se pertenecían entre sí, que podían y debían ir juntas. Esta generación —que suponía por lo tanto que el arte y la revolución iban por el mismo camino, que incluso en ciertos trechos, eran la misma cosa— veía entonces con asombro que justo aquella ideología que pretendía guiar los pasos de la revolución se veía en la necesidad, por un confuso juego de fidelidades dogmáticas, de jerarquizar lo injerarquizable y de administrar con predilecciones y prohibiciones oficiales el encuentro y la combinación de "dos instancias" que estaban ya por sí mismas compenetradas, el arte con la revolución. El marxismo soviético desconfiaba de la espontaneidad del pueblo y en la medida en que lo hacía veía en el arte una actividad sospechosa.

Para esta generación, la publicación del ensayo de Sánchez Vázquez tuvo una importancia especial. Era un ensayo sobre la autono-

mía del arte respecto de la economía y la política, que venía a mostrar que una teoría de inspiración marxista, si estaba bien pensada, no sólo no obstaculizaba el entendimiento de una relación libre entre el arte y las necesidades sociales, sino que lo abría y facilitaba.

Un mínimo elogio del marxismo puede consistir sencillamente en señalar las diferencias que lo distinguen de lo que podríamos llamar el estado predominante del discurso reflexivo en las sociedades modernas del momento presente.

La "condición posmoderna" a la que este decurso parecía haber llegado hace diez años, condición marcada por lo que se dio en llamar la "caducidad de los grandes relatos", de los grandes sistemas omniabarcantes de inteligibilidad de lo real, y por el apareamiento de los discursos débiles, de vigencia voluntariamente circunstancial y pasajera, ha evolucionado, poco a poco, hasta convertirse en una condición sustancialmente distinta.

El escepticismo mesurado en el que la voluntad de verdad persistía pese al reconocimiento de sus límites, se ha tornado un escepticismo total. El logocentrismo y el politicismo de comienzos de la época moderna, lo que en un principio fue confianza ciega en la capacidad del discurso racional de guiar las decisiones de la república o del príncipe, se ha convertido en todo lo contrario, en desconfianza y en renuncia. Ninguna propuesta de inteligibilidad de lo real es considerada capaz de explicar o comprender nada y ningún proyecto de actividad política merece otra cosa que la burla o la sospecha. La sociedad toma distancia respecto de su propia soberanía, la opinión pública se abstiene de juicio, y, en lugar de esa soberanía y esa opinión, se impone la voluntad ciega de la reproducción del capital y la racionalidad espontánea de sus intereses.

Al mismo tiempo, sin embargo, compensatoriamente, toda la voluntad social de verdad para el discurso y de justicia para la actividad política parecen concentrarse en las afueras del discurso reflexivo racional y en las afueras de la esfera política formal. La reafirmación de las comunidades políticas naturales y los fundamentalismos religiosos, acompañada de su exceso, el resurgimiento de los micronacionalismos y los fanatismos, es cada vez más generalizada.

Una polarización que parece haber llegado a un rompimiento irreconciliable caracteriza el uso social concreto de la capacidad reflexiva

de las sociedades actuales. Está, por un lado, el abandono —más frecuente en las concentraciones de “primer mundo” que hay en todo el mundo— de toda confianza en la capacidad orientadora y civilizadora del discurso y su ejercicio público; un abandono que llega al extremo de interiorizar y ejecutar como propia la “lógica cínica” de la destrucción neoliberal. Por otro lado se encuentra, en cambio, la entrega ciega —más extendida en lo que de “tercer mundo” hay en todo el mundo— a la certeza de las verdades reveladas; una entrega que llega hasta la fetichización o idolatría fundamentalista del discurso en calidad de fuerza material capaz de “mover montañas” por sí sola, de dar forma y contenido a la civilización.

Es en medio de esta situación en donde merece que se destaque la validez y la actualidad de la propuesta marxista de inteligibilidad del mundo. Como en la primera época de la modernidad, en los tiempos del Renacimiento, el proyecto marxista pretende sintetizar la razón y la utopía. Estos dos momentos constitutivos de la actividad humana que, separados e independizados el uno del otro, tienden a exagerarse monstruosamente y a dar lugar a la concentración de esos dos polos que caracterizan a la condición actual del discurso y la política: al escepticismo y el cinismo, por un lado, y al fundamentalismo y el fanatismo, por otro.

El proyecto marxista plantea que la enajenación no es una condena natural que pese sobre la condición humana. Que es una realidad histórica, si no reversible, al menos combatible, eludible. Que la sociedad humana puede ser soberana, es decir, conducir su propia historia y que, en esta actividad política de autoconducción, el discurso, es decir, el combate dialéctico de las opiniones racionales, juega un papel predominante.

En nuestro tiempo, el momento utópico y el momento pragmático, sin cuyo enfrentamiento y complementaridad es imposible una reflexión y una política modernas, sólo parecen mantenerse en esa síntesis contradictoria y vitalizadora dentro del proyecto marxista. Paradójicamente, el marxismo, el discurso de la revolución, de la ruptura con el pasado, es ahora, también, el discurso que recoge y cultiva la mejor herencia de occidente, su voluntad utópica criticada por el escepticismo de la razón.

En el panorama desolado en el que sobrevive el discurso reflexivo contemporáneo, el marxismo se distingue así como una excepción. Por sí sola, la comprobación de esta excepcionalidad del proyecto marxista significa ya un mínimo elogio del mismo. El mismo que es también, inmediatamente, un elogio mínimo del mejor marxista entre nosotros, Adolfo Sánchez Vázquez.

LA CONCEPCIÓN DEL MARXISMO EN SÁNCHEZ VÁZQUEZ

GILVAN P. RIBEIRO

Los tres libros de Adolfo Sánchez Vázquez que ya han sido traducidos al portugués¹ proponen algunas cuestiones interesantes. Como preámbulo, es bastante significativo recordar que los problemas teóricos relativos al desarrollo del pensamiento marxista ya han sido objeto de largos debates entre nosotros. Hoy en día, observamos que por lo general —y para ello basta ver la producción que ha salido de las universidades— las cuestiones teóricas estrictamente marxistas han sido abandonadas. Por un lado, tenemos una serie de análisis de la sociedad brasileña —violentamente contrastantes algunos de ellos— que reclaman, en su mayoría, el empleo de una metodología marxista; por otro, tenemos el activismo que abomina la teoría o la reduce a citas y a palabras de orden. El campo de la teoría, las discusiones ontológicas y éticas, las cuestiones metodológicas, son abandonadas, aun ahora, a los diversos acentos del *estructuralés*. Es elegante, e inteligente, en los círculos intelectuales, enarbolarse como crítico de Marx, en nombre de pretendidos avances del conocimiento que mal ocultan, a veces, opciones políticas muy claras.² Dentro de este cuadro, las propuestas y las discusiones de Sánchez Vázquez son, sin duda alguna, muy enriquecedoras.

Dada la amplitud de los asuntos tratados, no pretendemos agotar la discusión de los textos, sino proponer algunos problemas en cada uno de ellos como una forma de iniciar un debate en torno a algunos conceptos y/o propuestas que nos parecen de gran interés.

¹ Adolfo Sánchez Vázquez, *Filosofía de la praxis*. Río de Janeiro, Paz e Terra, 1968; *Ética*. 2a. ed. Río de Janeiro, Civilização Brasileira, 1975; *Las ideas estéticas de Marx*. 2a. ed. Río de Janeiro, Paz e Terra, 1978.

² Las excepciones son ampliamente conocidas. No es necesario resaltarlas.

Comencemos por *Las ideas estéticas de Marx*. La primera parte del libro consta de una serie de ensayos que abordan problemas referentes a la constitución de una estética marxista. El hilo conductor de estos ensayos es el intento de probar que la estética marxista no es (no debe ser) reduccionista ni normativa. Durante un largo tiempo la estética marxista fue considerada solamente como una sociología del arte.³ Sánchez Vázquez arranca, una vez más, del polémico texto de Marx sobre la perennidad del arte griego, no obstante el condicionamiento que sufre, y de observaciones de los *Manuscritos* de 1844 para rebatir la tesis de los que afirman el carácter reduccionista de la estética marxista, la cual está lejos de ser solamente una sociología del arte:

¿Qué diferencia existe [...] entre la estética marxista tal como la concebimos, apoyándonos en el texto de Marx antes aludido, y una estética reducida a una mera sociología del arte? En una y en otra está presente el momento del condicionamiento social, pero mientras que la estética sociológica reduce el ser de la obra artística a su condicionamiento, después de haber metafísicamente separado la autonomía y el condicionamiento, eligiendo éste último, nosotros pretendemos mantener los dos términos en su unidad dialéctica, no para empobrecer nuestra visión del arte, sino precisamente para enriquecerla a partir de su carácter condicionado. En suma, lo que para los sociólogos del arte es el punto de llegada, para nosotros no es más que el punto de partida.⁴

La posición de Sánchez Vázquez busca, por lo tanto, evitar el reduccionismo. Si no hay obra de arte exenta de las determinaciones que provienen de un universo social dado, tampoco la obra se agota en eso, ni siquiera las determinaciones son suficientes para explicar los mecanismos internos que la estructuran. No existe en el pensamiento marxista ninguna reducción de una cosa a otra sino que, al contrario, una cosa, al contener en sí a varias otras, no se restringe a los límites de ninguna de ellas y continúa, simultáneamente, siendo ella misma.

³ La teoría estética de Goldmann aún se apoya en una reducción de esta especie.

⁴ A. Sánchez Vázquez, *Las ideas estéticas de Marx*, p. 16.

Si no existe autonomía absoluta de la obra de arte, tampoco en ningún momento se la puede limitar a los elementos que la condicionan. Como creación humana, está ligada a un sistema complejo de interacciones y presenta una serie de rasgos que la definen y la circunscriben. Una vez que la obra de arte ha sido descrita así, se puede comprender como, al mismo tiempo, ella es ideología y contiene elementos que superan lo meramente ideológico.⁵ Aquí entramos en otro punto que merece discusión. Tomemos dos afirmaciones de Sánchez Vázquez. La primera se refiere a la *teoría del reflejo*:

En la obra citada (*Materialismo y empirocriticismo*), Lenin no aborda en ningún capítulo el problema de las relaciones entre el arte y la ciencia, ni estudia —de manera especial— el arte como forma específica de conocimiento. No obstante, de su análisis se desprende que, como las demás formas ideológicas, el arte se encuentra históricamente condicionado, lo cual no excluye que las verdades que nos proporciona tengan una cierta validez objetiva. Así, Lenin limpiaba el camino para superar el subjetivismo de clase en el que habían caído los teóricos marxistas anteriores en el terreno estético y para llegar, así, a una justa concepción del arte como forma de reflejo de la realidad. Sin embargo, de tal hecho no podría desprenderse, de ningún modo, que la teoría leninista del reflejo debiera ser trasplantada del conocimiento científico, para el cual fue elaborada, al dominio del arte. [...] En realidad, solamente cabe hablar de reflejo artístico cuando el arte cumple una función cognoscitiva y, al mismo tiempo, cuando este reflejo revela una serie de rasgos característicos que no se pueden dejar de tomar en cuenta: carácter específico de la realidad reflejada, papel peculiar del sujeto en la relación estética, funciones propias de la imaginación, de los sentimientos, de la emoción y del pensamiento en esta relación, etcétera.⁶

La segunda afirmación, o mejor, conjunto de afirmaciones, se refiere al problema del realismo, directamente relacionado a lo anterior.⁷ Sánchez Vázquez concluye que sólo hay “reflejo artístico cuan-

⁵ Para no llevar la discusión a otro campo, mencionamos sólo de pasada que la ideología “pura” puede sobrevivir más allá de los elementos que la produjeron.

⁶ A. Sánchez Vázquez, *Las ideas estéticas de Marx*, p. 16

⁷ *Ibid.*, pp. 36-49.

do el arte cumple una función cognoscitiva". El problema se plantea aquí, evidentemente, de otra forma en una perspectiva marxista. Se trata, sí, de determinar cuáles son las peculiaridades de la función cognoscitiva del arte, ya que él es una forma de conocimiento. Profundamente distinto de la ciencia, el arte es capaz, sin embargo, de reflejar las relaciones que se dan en el mundo. ¿Parecería redundante repetir que tal reflejo no es mecánico? Sánchez Vázquez no niega el reflejo, pero lo admite solamente cuando el arte tiene una función cognoscitiva. Ahora, negar esta función cognoscitiva del arte ¿no sería abandonarlo a aquellos que no quieren ver en él más que un proveedor de diversión? Me parece que la discusión debe de abordarse de otra manera. Hoy, en Brasil, hasta un autor no marxista de la talla de José Guilherme Merquior da nuevamente al concepto de *mimesis* un nuevo énfasis, pues define el poema como

[...] especie de mensaje verbal fuertemente regido, en cuanto al funcionamiento del lenguaje, por la proyección del principio de equivalencia del plano de la selección de las palabras al plano de su secuencia en la frase. Este mensaje consiste en la *imitación de estados de ánimo (stasis)*, y tiene por finalidad la transmisión indirecta, por medio de estímulos no puramente intelectuales, de *conocimiento especial acerca de aspectos de la existencia considerados de interés permanente para la humanidad*.⁸

La teoría del reflejo debe ser propuesta como punto medular de la cuestión artística para que podamos, inclusive, volver a abordar la cuestión del realismo. Sánchez Vázquez, deseando tal vez librar a la estética marxista de la falla de normativismo que le pesa, se adhiere, en este punto, a la conceptualización del "realismo sin fronteras" de Garaudy,⁹ contribuyendo a confundir aún más los elementos de la discusión.

Muchas veces, la mala comprensión del problema lleva a la tentativa de "salvar" el arte moderno, lo cual ha implicado, por otra parte, la adhesión a varias formas de mistificación. Se trata, en realidad, no de intentar afirmar el valor de esta o de aquella "invención" sino, al

⁸ José Guilherme Merquior, *A astúcia da mimese*. Río de Janeiro, José Olympo, 1972. (El subrayado es mío.)

⁹ A. Sánchez Vázquez, *Las ideas estéticas de Marx*, pp. 43-44.

contrario, de situar todas las "invenciones" en el contexto que las originó y/o las hizo posibles. La obra de arte es ella misma al mismo tiempo que no es ella misma. Por lo tanto, lo que interesa es responder por qué, en un momento dado, la respuesta artística se presenta en esta o en aquella forma. ¿A qué corresponden, en el cuadro de la decadencia burguesa, tales o cuales manifestaciones? Sin que esto signifique, obviamente, afirmar de forma antidialéctica y antimarxista que toda obra producida en un periodo de decadencia es decadente, es importante, al mismo tiempo, abordar la cuestión del valor artístico de una obra dada. Es aquí en donde Sánchez Vázquez definitivamente no penetra. Su evaluación del fenómeno artístico corre el serio riesgo de colocar en un mismo costal de gatos todas las obras.

Es evidente que no pensamos aquí en oposiciones simplistas del tipo *esto o aquello*, comprensibles y justificables en determinados momentos, en los cuales lo que interesa sobre todo es defender un cierto conjunto de valores. Se trata de evaluar efectivamente la significación de una obra dada en toda su amplitud. El realismo, como criterio, nos puede permitir evaluar *algunos* de estos problemas y, por cierto, no de los menos importantes. No el realismo comprendido como un conjunto de normas fijadas externamente y mucho menos como un mero método de composición entre muchos otros, sino el realismo como posibilidad plena de comprender algunos problemas reales y vitales del propio proceso de la vida social, y cómo ellos se manifiestan en la obra artística. Al mismo tiempo, comprender por qué predomina hoy en día la tendencia, ya mencionada por Antônio Cândido, la cual implica una desconfianza ante la realidad¹⁰ y cómo, a pesar de esto, la realidad irrumpe, en muchas de estas obras, con un ímpetu muy grande.

El conjunto de problemas es vastísimo. Lo que importa, sobre todo, es no asumir ante él ninguna posición imperialista y unilateral. Sin embargo, también importa no temer denunciar que, en muchos casos, el rey está desnudo.

En la segunda parte de *Las ideas estéticas de Marx* se hace un análisis, brillante en muchos aspectos, del capitalismo considerado en su carácter de fundamental hostilidad a la manifestación artística. En

¹⁰ *Debates do Teatro Casa Grande.*

algunos puntos peca, según mi punto de vista, de un excesivo simplismo, como cuando considera al romanticismo como un movimiento unitario debido a su anticapitalismo visceral.¹¹ O cuando explica la relación entre el artista y la obra que éste produce a un nivel de psicologismo barato: “El artista es un hombre que siente, como una necesidad interior, la necesidad de crear; en la explicitación de sus fuerzas esenciales en un objeto artístico, reside el propio sentido de su vida” (*sic*).¹² Pero, en general, el ensayo logra un buen nivel de realización, revelando los mecanismos esenciales que definen la hostilidad del capitalismo hacia el arte. En muchos aspectos, la discusión de esta segunda parte completa y aclara algunas de las cuestiones suscitadas en la primera parte, como el señalamiento de las contradicciones concernientes al arte de masas y al arte popular. Aquí parece aclarado el problema del valor, relacionado al contexto mayor en que el arte se produce. Al abordar, por ejemplo, la libertad de la creación, Sánchez Vázquez elimina la abstracción en la cual muchas veces se coloca esta discusión, llevándola al terreno de lo concreto, cuando cita a Lenin:

En una sociedad basada en el poder del dinero, en una sociedad en la que las masas trabajadoras están en la miseria y en la que un puñado de ricachos vive parasitariamente, no puede haber “libertad” real y verdadera [...] Vivir en una sociedad y no depender de ella es imposible. La libertad del escritor burgués, del pintor, de la actriz, es tan sólo, una dependencia enmascarada (o que se intenta enmascarar hipócritamente) de la cartera de dinero, un soborno, una forma de prostitución.¹³

Es bastante fecunda también, en esta segunda parte, la utilización hecha por Sánchez Vázquez de la teoría gramsciana sobre el arte.

En *La filosofía de la praxis*, Sánchez Vázquez busca definir el marxismo filosóficamente, siguiendo la senda gramsciana, como centrado en el concepto de *praxis*, en sus diversas formulaciones, desde el

¹¹ A. Sánchez Vázquez, *Las ideas estéticas de Marx*, p. 181 y ss.

¹² *Ibid.*, pp. 185-186.

¹³ *Ibid.*, p. 234.

idealismo alemán, en su fase final, especialmente Hegel, hasta Marx, pasando por Feuerbach. Una vez asentado esto, discute lo que es la *praxis*, determinándola como una actividad, adecuada a ciertas finalidades. Esta determinación, por ser muy amplia y muy genérica, exige otra, a saber: las formas de la *praxis*. Sánchez Vázquez relaciona tres formas del “objeto sobre el cual el sujeto ejerce su acción”:

- a) lo dado naturalmente, o entes naturales;
- b) los productos de una *praxis* anterior que se convierten, a su vez, en materia de una nueva *praxis*, como los materiales ya preparados con los cuales trabaja un obrero o con los que crea un artista plástico, y
- c) lo humano mismo, ya sea que se trate de la sociedad como materia u objeto de la *praxis* política o revolucionaria, o que se trate de individuos concretos.¹⁴

A partir de ahí, establece las formas de *praxis*: la actividad política productiva, la producción o creación de obras de arte, la actividad científica experimental, la actividad política. Discute el problema de la *praxis* teórica, demostrando la contradicción existente entre los dos términos a partir de una óptica materialista, en la medida en que “le falta (a la actividad teórica) la transformación objetiva de una materia a través del sujeto, cuyos resultados subsistan independientemente de su actividad”,¹⁵ y en que la *praxis* supone siempre la actuación transformadora, en el sentido explicitado. Esto no implica eliminar lo teórico de la *praxis*. Al contrario, práctica y teoría mantienen una relación de interdependencia (lo cual no anula la autonomía relativa de cada una de ellas), en dos planos:

- a) un plano histórico-social como forma peculiar de comportamiento del hombre, en tanto ser histórico-social, con referencia a la naturaleza y a la sociedad, y
- b) en determinadas actividades prácticas (producir un objeto útil, crear una obra de arte, transformar el Estado o instaurar nuevas relaciones sociales).¹⁶

¹⁴ A. Sánchez Vázquez, *Filosofía de la praxis*, pp. 194-195.

¹⁵ *Ibid.*, p. 204.

¹⁶ *Ibid.*, pp. 214-215.

El final de la obra busca determinar diferencias de la *praxis*, tomando en cuenta la forma como se ejerce. Tenemos así una *praxis* creadora y una reiterativa; una *praxis* espontánea y una reflexiva; una *praxis* intencional y una no intencional.

La *praxis* creadora es discutida en el dominio de la creación artística. Ahí se manifiestan los tres rasgos definidores de esta forma de *praxis*:

- a) unidad indisoluble, en el proceso práctico, de lo interior y de lo exterior, de lo subjetivo y de lo objetivo;
- b) indeterminación e imprevisibilidad del proceso y del resultado, y
- c) unicidad e irrepitibilidad del producto.¹⁷

La otra forma más específica de manifestación de la *praxis* creadora es la Revolución.

Al lado de ésta tenemos la *praxis* reiterativa, cuyos rasgos característicos se oponen a los de la *praxis* creadora y cuya forma más acabada se encuentra en la burocratización y en el trabajo bajo el capitalismo.

En este capítulo dedicado a la discusión de los dos tipos de *praxis* arriba mencionados, una de las secciones más bellas y contundentes es la intitulada "Grandeza y decadencia de la mano". La función de la mano en la creación del hombre y su reducción, en el capitalismo, a la mera repetición de los "mismos sin rumbo tristes periplos", es ejemplarmente abordada.

La separación entre práctica espontánea y reflexiva se establece a partir del "grado de conciencia que se tiene de la actividad práctica que se está desarrollando, conciencia elevada en un caso, baja o casi nula en el otro".¹⁸ La discusión de las dos involucra la conciencia de clase y el proceso revolucionario. Solamente la *praxis* reflexiva puede conducir a una efectiva transformación revolucionaria de la sociedad. También en este capítulo, Sánchez Vázquez aprovecha fecundamente las sugerencias gramscianas sobre el papel del intelectual.

¹⁷ *Ibid.*, p. 251.

¹⁸ *Ibid.*, p. 285.

La *praxis* intencional y la no-intencional se discuten en el propio dominio de la historia. La *praxis* intencional existe cuando “podemos ligarla a la intención o al proyecto de un individuo o de una pluralidad de ellos (grupo, clase, partido, etcétera)”.¹⁹

La última parte del libro discute el problema de las relaciones entre *praxis* y violencia. Considerando que “la violencia se manifiesta en donde lo natural o humano —como materia u objeto de su acción— se resiste al hombre”,²⁰ Sánchez Vázquez asocia íntimamente la *praxis* a la violencia. Especialmente la *praxis* creadora, reflexiva e intencional muestra haberse ligado visceralmente a la violencia de tal forma que, “a veces parece descaracterizarse la condición de medio de la segunda”.²¹

Este libro es muy rico en sugerencias, sobre todo ahora, cuando muchas de las cuestiones que apunta, con relación a la transformación efectiva de la sociedad, se están volviendo más y más significativas en Brasil. La imposibilidad de que un pensamiento sobre el hombre asuma un carácter de neutralidad se define con precisión a partir de estas discusiones. La propia filosofía, ya desenmascarada como incapaz de transformar el mundo, se ve puesta al servicio de las transformaciones, no como mera forma de pensar, sino como forma de orientar los cambios. Éste es el más fecundo de los libros de Sánchez Vázquez, aunque no esté exento de puntos polémicos. En él, se abordan y discuten algunos de los problemas esenciales del marxismo contemporáneo, en forma siempre clara, además de que se registra una decidida preocupación por no empobrecer el pensamiento de Marx, a pesar de que, en algunos momentos, el autor parezca estar muy cercano al filosofismo, rápidamente superado, del Marx de 1844. Se nota, sin embargo, que esta posición le permite responder a algunas de las formulaciones althusserianas que empobrecen el marxismo en la proporción misma en que alejan de él la posibilidad de formulaciones de un nuevo humanismo.

Por otra parte, la *Ética* es un libro más problemático. En parte, por la misma preocupación *filosofista* que se percibe en él, muchas veces.

¹⁹ *Ibid.*, pp. 324-325.

²⁰ *Ibid.*, p. 374.

²¹ *Ibid.*, p. 377.

La preocupación inicial de Sánchez Vázquez es la determinación de la ética como ciencia de la moral. No le toca a la ética, en esta perspectiva, ninguna preocupación por trazar normas. La ética supone antes la enumeración y el análisis de las normas morales en un espacio histórico dado. Las normas varían en la misma medida en que el contexto socioeconómico que las produjo se modifica. En las sociedades divididas en clases, cada clase tiende a elaborar normas propias de comportamiento moral. Por lo tanto, puede haber conflicto entre los valores morales en una sociedad de ese tipo. Como ideología que es, la moral busca justificar lo que ya existe en la vivencia concreta de una clase social dada o de una sociedad dada. Es evidente que, por eso mismo, en una sociedad clasista, la moral es siempre la moral de las clases dominantes. Éste es el resumen de las preocupaciones que orientan el desarrollo de la argumentación.

Existe en el libro una preocupación excesivamente marcada por examinar —a la manera de los antiguos tratados de ética— todos los meandros del comportamiento. El acto moral, los valores, la evaluación moral, la realización de la moral, los juicios morales, etcétera, todo es revisado y presentado en forma nueva. Este lazo que liga el trabajo de Sánchez Vázquez a las éticas tradicionales —normalmente marcadas por la presencia de valores eternos, religiosos o no— parece ser el elemento determinante de la desobediencia pactada por el autor a un precepto que él mismo establece: la ética no normativa cae en ciertas proposiciones fundamentalmente normativistas. La preocupación por formular conceptos que tengan validez universal conduce a un callejón sin salida. Si la moral es históricamente condicionada, cabe estudiarla en el espacio social dado en el que ella se desarrolla, de forma concreta. La formulación que abandone esta condición para conceptualizar los juicios morales, los actos morales, etcétera, a pesar de que considere que ellos varían de un estado a otro del desarrollo de la humanidad, tiende a realizar un movimiento inverso al del conocimiento real, o sea, partir del concepto abstracto —digamos *acto moral*— para intentar encontrarlo en una sociedad dada. La moral es ideología, el propio Sánchez Vázquez lo dice. Al proponer o discutir una moral marxista —y ésta es la propuesta implícita en todo el trabajo de Sánchez Vázquez— es necesario asumir esta moral como ideología, sin el rancio metafísico de los que no ven

diferencia entre sucumbir inconscientemente a los límites de una ideología dada y asumir de forma consciente la ideología, colocándola al servicio de ciertas causas.²² Tal vez en una historia de las formaciones ideológicas hubiera un mejor espacio para el estudio de la moral. A no ser que realmente se consiga, en un esfuerzo monumental, constituir una ética como ciencia histórica, lo cual no parece ser el caso de la *Ética* de Sánchez Vázquez, en la que la historia aparece antes como un subsidio que como el núcleo mismo de esta ciencia. Aunque hayamos señalado estos problemas a la ética de Sánchez Vázquez, nos gustaría también subrayar algunos momentos en los que las discusiones asumen otra dimensión. Pienso, sobre todo, en el largo capítulo en que Sánchez Vázquez debate el ya viejo problema del determinismo y de la libertad. Especifica tres posturas frente al problema:

- 1a. Si el comportamiento del hombre está determinado, no tiene sentido hablar de libertad y, por lo tanto, de responsabilidad moral. El determinismo es incompatible con la libertad.
- 2a. Si el comportamiento del hombre es determinado, se trata solamente de una autodeterminación del YO, y en esto consiste su libertad. La libertad es incompatible con cualquier determinación externa al sujeto (de la naturaleza o de la sociedad).
- 3a. Si el comportamiento del hombre es determinado, esta determinación, lejos de impedir la libertad, es la condición necesaria de la libertad. Libertad y necesidad se concilian.²³

Refutando las dos primeras hipótesis, Sánchez Vázquez se adhiere a la tercera y concluye:

No se puede hablar de la libertad del hombre en abstracto, es decir, fuera de la historia y de la sociedad. Pero, ya sea que se trate de la libertad como poder del hombre sobre la naturaleza, o como dominio sobre su propia naturaleza (control sobre sus propias relaciones o sus propios actos individuales), la libertad implica una acción del hombre

²² En este sentido, me parece más significativa la obra de William Ash, *Marxismo e moral*. Río de Janeiro, Zahar, 1965.

²³ A. Sánchez Vázquez, *Ética*, p. 102.

basada en la comprensión de la necesidad causal. Se trata, pues, de una libertad que lejos de excluir la necesidad, supone necesariamente su existencia, así como su conocimiento y la acción dentro de su propio ámbito.²⁴

El problema asume una nueva faz, a pesar de que la formulación de Sánchez Vázquez no sea original, pues ya había sido presentada en estos términos por Marx y Engels. Sin embargo, en una época como la nuestra, siempre es significativo volver a abordar esta cuestión en forma concreta. A final de cuentas, como advierte Ash en la conclusión de su libro, "nadie puede, hoy, argüir desconocimiento de las cuestiones que están en juego". Es a partir de las condiciones preestablecidas que la libertad se define. No se puede alegar que es imposible optar correctamente.

Como conclusión de este comentario sobre el libro de Sánchez Vázquez, subrayamos que gran parte de la amplitud del pensamiento que en él está contenido se resiente de la opción didáctica, que obliga a una esquematización, la cual no está siempre a la altura del método que emplea.

Finalmente, resta comentar otro libro de Adolfo Sánchez Vázquez que aún no ha sido traducido al portugués. Se trata de *Rousseau en México*.²⁵ Es una antología de textos de Rousseau y de la Independencia mexicana, precedida por un estudio que busca determinar la influencia del pensador francés en México. Sánchez Vázquez retoma algunos comentarios de Engels en el *Anti-Dhüring*, los amplía y muestra cómo ya existían en el pensamiento de Rousseau elementos dialécticos. Realiza una síntesis del pensamiento de Rousseau y sus relaciones con el racionalismo y el materialismo del siglo XVIII. El elemento original del libro está en los capítulos 7, 8 y 9 de la primera parte, en donde sitúa la influencia de Rousseau en la Nueva España, especialmente en la ideología de la Independencia. Basándose en el análisis de varios textos de la época de la Independencia, Sánchez Vázquez define los límites de la influencia, en forma sucinta. Muestra que:

²⁴ *Ibid.*, p. 112.

²⁵ A. Sánchez Vázquez, *Rousseau en México*. México, Grijalbo, 1969.

[...] la aceptación del pensamiento de Rousseau o su repudio implacable, la preferencia por tales o cuales aspectos de su doctrina o el relegamiento de otros a la sombra, pese a su importancia fundamental en el marco general de su filosofía, no responde a necesidades teóricas, sino prácticas, políticas [...] Si quisiéramos resumir la influencia de estas ideas podríamos decir que tienen, ante todo, un carácter vital y que su aportación consiste, sobre todo, en haber contribuido al proceso de democratización de la ideología de la Independencia, infundiéndole la savia que nutriría el liberalismo radical posterior.²⁶

Los cuatro libros de Sánchez Vázquez tienen, para nosotros, una importancia vital. En todos ellos el marxismo aparece como el método de pensamiento y la llamada a la acción capaces de solucionar algunos de los problemas más serios con los que se debate Occidente. Evidentemente, el marxismo está lejos de presentarse como una doctrina monolítica, llave mágica que daría acceso a todos los misterios del universo. Al contrario, hoy en día, después de que la revolución basada en el marxismo ya se ha realizado en gran parte del mundo, después de Stalin, después del diálogo (que promete ser fecundo) entre el marxismo y la Iglesia católica, una serie de tendencias se entrecruza a partir de los mismos principios. El mayor signo de fecundidad del pensamiento marxista tal vez esté ahí. A final de cuentas, en una formulación estrictamente marxista, Lenin observa que el fenómeno es siempre más rico que las leyes que se formulan sobre él. Y el marxismo ha sabido curvarse ante la evidencia de los hechos y reformular —reformulándose con ellos— las leyes que elabora sobre ellos. De entre las diversas contribuciones que confluyen para un enriquecimiento cada vez mayor del pensamiento dialéctico, la de Sánchez Vázquez no es nada despreciable. Rechazando la rutina y el dogma, coloca los problemas a la luz del marxismo al mismo tiempo que coloca el propio marxismo a la luz de los problemas. Las discordancias y objeciones que presentamos —de manera sucinta, dadas las limitaciones de este trabajo— se proponen ampliar estas discusiones, hacerlas nuevamente significativas entre nosotros.

(Traducción de Rodolfo Mata)

²⁶ *Ibid.*, pp. 75-76.

**ADOLFO SÁNCHEZ VÁZQUEZ: FILÓSOFO ESPAÑOL EN MÉXICO,
FILÓSOFO MEXICANO EN ESPAÑA***

JAVIER MUGUERZA

**Honrar a un hombre honrado.
Laudatio de Adolfo Sánchez Vázquez**

Excelentísimo y magnífico señor rector, señoras y señores, colegas y amigos todos:

Para el Departamento de Filosofía Moral y Política —en cuyo nombre hablo— y para la Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación, a la que pertenezco, ha supuesto un gran honor la aceptación, por parte del profesor Adolfo Sánchez Vázquez, de esta su investidura como doctor *Honoris causa* por nuestra Universidad. No necesito añadir hasta qué punto me siento honrado yo mismo al haber sido designado por mi Departamento para pronunciar la *laudatio* de una figura intelectual como la suya, a la que tanto admiro y quiero, pues me unen a ella lazos de afecto tan estrechos como antiguos. Es ésta la segunda oportunidad en que me cabe en suerte officiar de *laudator* en la casa —la primera lo fue con ocasión de la investidura del profesor José Ferrater Mora— y no quisiera dejar de subrayar la circunstancia de que ambos doctorandos compartían, además de su condición de ilustres filósofos, la de miembros destacados de esa impresionante embajada de nuestro pensamiento en América que vino a constituir durante más de cinco décadas el exilio filosófico español tras la contienda civil, o incivil como Unamuno prefería con razón calificarla, de 1936-1939.

* El profesor Sánchez Vázquez fue investido en Madrid como doctor *Honoris causa* por la Universidad Nacional de Educación a Distancia en un solemne acto académico celebrado el 28 de enero de 1993, festividad de santo Tomás de Aquino. La *laudatio* del nuevo doctor corrió a cargo de Javier Muguerza, a quien aquél respondió con el tradicional discurso de investidura.

Tal coincidencia da por lo pronto idea de nuestra voluntad de asumir y recuperar la herencia de aquel exilio, que supuso en su día una dolorosa mutilación de nuestra cultura en general y, desde luego, nuestra cultura filosófica. Cierto es que los nexos entre la comunidad filosófica exiliada y la del interior de España nunca quedaron totalmente rotos, y a mí siempre me ha parecido de justicia recordar al respecto la muy temprana voz de José Luis Aranguren, mi maestro, que a comienzos de los años cincuenta ya insistía en la necesidad de que las dos comunidades recobraran su perdida unidad por encima o por debajo de sus posibles discrepancias políticas e ideológicas, puesto que por encima o por debajo de dichas discrepancias seguía latiendo en ambas la conciencia de un *logos* común, esto es, de una palabra susceptible —como diría Emilio Lledó— de convertirse en *diálogo* racional. Naturalmente, el llamamiento de Aranguren permaneció desatendido largo tiempo a nivel oficial, sin exceptuar en semejante desatención a la filosofía oficial de la posguerra española, monopolizada, según es bien sabido, por una anacrónica versión neoescolástica de la del Santo Patrón cuya festividad conmemoramos hoy y a quien hay, ciertamente, que excusar de los pecados de sus extemporáneos seguidores de aquella u otras épocas.

Mas, por fortuna, las heridas a que me he estado refiriendo cicatrizaron hace unos cuantos lustros y el exilio se halla definitivamente en trance de ocupar el lugar que le corresponde en la historia de la filosofía —y en la vida espiritual— de un país reconciliado como el nuestro, si bien ello no debería alentar la desmemoria para con los terribles costes personales de cuantos padecieron las consecuencias, generalmente irreparables, del exilio. Pocos de entre ellos han sabido expresar tan bien el drama del exiliado —que nunca deja de serlo, ni en el espacio ni en el tiempo— como el propio Sánchez Vázquez, en ese bello texto que escribiera en 1977 bajo el título de “Fin del exilio y exilio sin fin” y del que no me resisto a citar los párrafos que siguen:

Larga es la tradición del exilio en los pueblos de lengua española [...] Pero no siempre se alcanza a ver lo que el exilio representa en la vida de un hombre [...] El desterrado no tiene tierra. Está en vilo sin asentarse en ella. Cortadas sus raíces, no puede arraigarse; prendido del pasado,

arrastrado por el futuro, no vive el presente. De ahí la idealización y la nostalgia de lo perdido [...] La idealización y la nostalgia, sin embargo, no se dan impunemente y cobran un pesado tributo, que pocos exiliados dejan de pagar: la ceguera para lo que les rodea. Sus ojos ven y no ven; viendo esto, ven aquello. Y cuanto más avanza el tiempo, cuanto más permanece y dura el exilio, tanto más crece la contradicción entre el ansia de volver y la imposibilidad de saciarla [...] Mas, pese a todo, no se puede vivir un día y otro, un año y otro, y en ocasiones un decenio y otro, en vilo, en el aire, sin tierra, sin raíz ni centro. [Poco a poco] surgen nuevas raíces, raíces pequeñas y limitadas primero, que se van extendiendo después a lo largo de los hijos nacidos en el exilio, los nuevos amigos y compañeros, los nuevos amores, las penas y las alegrías recién estrenadas, los sueños más recientes y las nuevas esperanzas. Y, de este modo, el presente comienza a cobrar vida, mientras que el pasado se aleja y el futuro pierde un tanto su rostro imperioso. Pero esto, lejos de suavizar la contradicción que desgarrar al exiliado, la acrece más y más. Antes sólo contaba lo perdido allá; ahora hay que contar con lo que se tiene aquí. Dramática tabla de contabilidades. Hasta que un día —el día es relativo: puede significar unos años o varias décadas— el exilio se acerca a su fin; desaparecen o comienzan a desaparecer las condiciones que lo engendraron. Para muchos, en algunos casos para la mayoría, esto llega demasiado tarde. Pero para otros aún es tiempo de poner fin al exilio, porque objetivamente se puede volver. Y es entonces cuando la contradicción, el desgarramiento que ha marcado su vida años y años, llega a su exasperación [...] Se puede volver si se quiere. ¿Pero se puede querer? ¿Otro desgarrón? ¿Otra tierra? Porque aquélla será propiamente otra y no la que fue objeto de nostalgia [...] Y entonces el exiliado descubre, con estupor primero, con dolor después, con cierta ironía más tarde, en el momento mismo en que objetivamente ha terminado su exilio, que el tiempo no ha pasado en balde y que, tanto si vuelve como si no vuelve, jamás dejará de ser un exiliado.

Frente a la idea del “transterrado” de otro exiliado insigne, Sánchez Vázquez lo tiende a ver más bien como un “desterrado” o “aterrado”, esto es, sin tierra, pero al final del texto apunta todavía a otra visión posible del exilio: “La contabilidad dramática que [el exiliado] se ve obligado a llevar [...] podrá llevarla como suma de pérdidas, de desilusiones y desesperanzas, pero también —¿por qué no?— como suma de dos raíces, de dos tierras, de dos esperanzas”.

Como quiera que sea que cada exiliado haya vivido su drama a título personal, es esa última suma de cantidades positivas la que arroja el saldo del exilio en tanto que aventura colectiva. Y, desde el punto de vista de la filosofía que se hace en nuestra lengua, nada ha contribuido tanto como el exilio filosófico español a acercar entre sí a los filósofos de una y otra orilla del Atlántico. Gracias a la ejemplar labor de nuestros filósofos exiliados, en efecto, se abre en la actualidad, ante nosotros, la fascinante posibilidad de que la comunidad filosófica española, al fin reunida, se subsuma en una comunidad más amplia, la comunidad filosófica hispánica o iberoamericana.

El caso de Adolfo Sánchez Vázquez, que completó en México una formación apenas iniciada en España y ha sido luego ahí maestro de numerosas generaciones de estudiantes de filosofía, ilustra bien esto que acabo de decir. El estallido de la Guerra civil le sorprendió cuando comenzaba a cursar la carrera en la legendaria Facultad de Filosofía de la Universidad Central de Madrid de los años treinta, aquella Facultad que, con Ortega a la cabeza, contaba con profesores de la talla de García Morente, Zubiri o Gaos. Interrumpidos sus estudios, se alistó a los veinte años como combatiente en las filas republicanas y, al terminar la guerra, pasó a Francia, de donde pudo partir para México acogiéndose, como tantos y tantos españoles, a la generosa política de asilo del presidente Lázaro Cárdenas. A diferencia de otros filósofos exiliados, como su maestro José Gaos, que arribaron a México, si no con su obra hecha, al menos plenamente formados, Sánchez Vázquez tuvo que recomenzar ahí sus estudios de filosofía y no lo pudo hacer —por la necesidad de sobrevivir en condiciones nada fáciles— hasta finales de la década de los cuarentas, tras haber obtenido con anterioridad la Licenciatura en Lengua y Literatura Españolas por la Universidad Nacional Autónoma de México. Quiere decirse con ello que su formación filosófica sería ya propiamente americana, ubicándole generacionalmente en compañía de los hijos de la vieja guardia del exilio (como Ramón Xirau, hijo del filósofo catalán Joaquín Xirau) o los discípulos mexicanos de aquellos primeros exiliados (como Fernando Salmerón o Alejandro Rossi que, al igual que Sánchez Vázquez, lo fueron de Gaos). En buena parte a causa de la influencia del importante contingente de filósofos incluidos en el exilio mexicano (a los ya citados Gaos o Xirau cabría

añadir, entre otros, los nombres de Juan David García Bacca, Eugenio Imaz o Eduardo Nicol), el ambiente filosófico de México se había acabado pareciendo al de la España que Sánchez Vázquez dejó atrás. Por ejemplo, los pensadores más estudiados en su nueva Universidad venían a ser los mismos que se estudiaban en las de Madrid y Barcelona de la anteguerra (a saber, Husserl, Scheler, Heidegger y, por supuesto, Ortega, que había contribuido más que nadie a darlos a conocer a todos ellos entre nosotros). Sin embargo, el talante liberal de aquel profesorado, bien distinto del de las universidades españolas del momento, permitió pronto la penetración de otras corrientes filosóficas en coexistencia —lo que en filosofía quiere decir, y es saludable que así sea, en competición dialéctica— con el pensamiento de inspiración fenomenológica predominante. Así ocurrió, pongamos por caso, con la filosofía analítica, que Sánchez Vázquez llegó a conocer a fondo pero de la que nunca fue un adepto. Y así ocurriría también con el marxismo, al que Sánchez Vázquez había prestado una adhesión juvenil que se sentía ahora comprometido a repensar filosóficamente. Hay que decir que supo hacerlo desde una mente abierta, cuya apertura ni siquiera retrocedió, llegado el caso, ante la heterodoxia, que no es sino el tributo que la libre opinión ha de pagar para no verse emasculada por la ortodoxia de turno.

Adolfo Sánchez Vázquez se tomó siempre muy en serio el lema venerable que el joven Marx gustaba de hacer suyo —*De omnibus dubitandum*, “hay que dudar de todo”—, un lema que tendría que permitir al pensamiento crítico marxista constituirse en pensamiento eminentemente autocrítico, haciendo de este modo bueno el dicho de que la crítica bien entendida, como se dice de la caridad bien entendida, ha de empezar por uno mismo. Algo, a decir verdad, frecuentemente olvidado por el marxismo posterior a Marx, pues escolásticas, por desgracia, las ha habido de todos los pelajes y no tan sólo la tomista de que hablábamos al comienzo. De aquella concepción abierta y autocrítica del marxismo es una muestra ya, aun si todavía insuficiente para su autor, la tesis de licenciatura *Conciencia y realidad de la obra de arte* (1955) —donde se esbozan las que luego serían sonadas críticas de Sánchez Vázquez a la estética del llamado “realismo socialista”— y, sobre todo, su tesis doctoral, *Sobre la praxis* (1966), embrión del libro ulterior *Filosofía de la praxis*, que le reportaría recono-

cimiento internacional a través de diversas traducciones (es el libro más representativo, y no sólo el más difundido, de Sánchez Vázquez), pero significó, antes que nada, una decisiva contribución a la renovación de la filosofía marxista en lengua española, comenzando por la América hispana: la lectura de aquella tesis ante un tribunal formado por dos profesores del exilio español (José Gaos y Wenceslao Roces) y tres profesores mexicanos (Luis Villoro, Eli de Gortari y Ricardo Guerra) representó un hito en los anales de la Universidad Nacional Autónoma de México y yo mismo he oído recordarla, al cabo de los años, como la de más larga duración y más encarnizada discusión que tuvo lugar en ella (en la España de aquellas fechas, resulta ocioso apostillarlo, ni tan siquiera habría podido ser presentada a trámite). En tanto que marxista consecuente, para quien la teoría y la praxis son en última instancia inextricables, la actitud antidogmática adoptada por Sánchez Vázquez en el plano teórico tenía naturalmente su contrapartida en el plano de las tomas de posición políticas. No hay que olvidar que en el famoso XX Congreso del Partido Comunista de la entonces Unión Soviética, en 1956, habían salido a la luz pública los crímenes del stalinismo y que los años siguientes fueron poniendo progresivamente en evidencia la miseria del *socialismo real*, que Sánchez Vázquez fue un adelantado en denunciar como bastante más “real” que “socialista”; pero la constatación de esos hechos no le hizo, ni tenía por qué hacerle, desmayar en la denuncia del *capitalismo real*, contra el que a lo largo de las décadas de los cincuentas y los sesentas se desencadenaban una serie de revueltas, desde la revuelta anticolonialista en varias partes del mundo —incluida, claro está, Latinoamérica— hasta la revuelta estudiantil americana y europea que culminaría en 1968 y tuvo en México el trágico trasunto de la masacre de la Plaza de Tlatelolco.

Sin perder en ningún momento de vista a España, Adolfo Sánchez Vázquez vivió todos esos acontecimientos, ilusionantes o funestos, desde su inmersión en la realidad de América Latina. Y, como confirmación de la antes aludida simbiosis de teoría y praxis, su marxismo teórico se instalaría asimismo en una óptica acusadamente latinoamericana. Cuando, por mencionar un botón de muestra, trata en sus escritos de aducir un ejemplo de lo que sería para él una recepción creativa del marxismo, el ejemplo aducido es el del perua-

no Mariátegui; cuando ha de echar mano de alguna ilustración acerca de qué entiende por potencialidades revolucionarias del marxismo, las ilustraciones que cita son las revoluciones, exitosas o fracasadas, de los pueblos hispánicos; e incluso su lectura o relectura de los clásicos está hecha con frecuencia desde aquella circunstancia, como cuando rastrea la huella de Rousseau en el independentismo mexicano o se pregunta por qué Marx entendió tan mal a la América de raíz indígena, arrojándola desdeñosamente al cajón de sastre hegeliano de los “pueblos sin historia”, de todo lo cual es exponente su brillante ensayo *Rousseau en México* (1970), así como diversos otros textos que delatan una preocupación americanista de la que se hace eco el sociólogo Pablo González Casanova en su contribución al volumen de homenaje que, bajo el título de *Praxis y filosofía*, se le dedicó en 1985 con motivo de su septuagésimo cumpleaños. Pienso que los marxistas españoles si es que aún quedan, y también quienes no lo somos, podríamos, podríamos, extraer un gran provecho de esa sensibilidad americana de Sánchez Vázquez. Y no es de extrañar, aunque sí de celebrar, que en el anterior volumen colectivo apareciera un grupo de filósofos españoles (en el que me encontraba en compañía de Manuel Sacristán o Xavier Rubert de Ventós) entremezclado con sus discípulos mexicanos (como, para citar tan sólo a los editores del volumen, Juliana González, Carlos Pereyra y Gabriel Vargas Lozano), amén de los maestros ya mentados Villoro o Roces y una nutrida colección de pensadores marxistas (por descontado, disidentes) de diferentes nacionalidades, entre los que se encontraban algunos tan significados como István Mészáros, Gajo Petrović o Michael Löwy. Un volumen colectivo de homenaje, éste que estoy trayendo a colación, cuya composición ayudaría no poco a delinear el perfil hispanoamericano-universal del pensamiento de Adolfo Sánchez Vázquez.

Centrándonos a continuación, aun cuando sea brevísimamente, en este último, la obra filosófica de Sánchez Vázquez se deja articular en torno a dos grandes líneas maestras: la reflexión en el ámbito de la estética, por un lado, y la reflexión en el ámbito de la filosofía política, por el otro. Al primero de dichos ámbitos pertenecen, entre otros, los libros *Las ideas estéticas de Marx* (1965), los *Ensayos sobre arte y marxismo* (1983) y *Sobre arte y revolución* (1985) o su reciente *Invitación a la estética* (1992), además de su bien conocida antología en dos

volúmenes *Estética y marxismo* (1970), en cuya introducción, lo mismo que en el resto de los textos enumerados, se defiende apasionadamente la autonomía de la creación artística tanto frente a la mercantilización de la obra de arte cuando frente a la supeditación del artista a cualquier normativismo estético dictado por razones ideológicas. En el ámbito de la filosofía política se inscriben, de nuevo entre otros, libros como *Del socialismo científico al socialismo utópico* (1975), cuyo título, que invierte otro celeberrimo debido a Engels, lo dice todo; *Ciencia y revolución* (1978), que encierra una crítica, sumamente actual en su momento, al marxismo teoreticista de Althusser; *Filosofía y economía en el joven Marx* (1982), una reivindicación del carácter filosófico de la obra de Marx al hilo de sus *Manuscritos* de 1844; *Sobre filosofía y marxismo*, colección de trabajos aparecidos en 1983, y la serie de *Ensayos marxistas sobre filosofía e ideología* (1983), *Sobre historia y política* (1985) o *Sobre política y filosofía* (1987). Pero el gozne sobre el que giran ambas líneas de reflexión —la estética y la filosófico-política—, o el pilar en el que descansa la totalidad de las obras que acabamos de registrar, es la ya familiar para nosotros *Filosofía de la praxis* de 1967, objeto de revisión en la edición de 1980 y la única a la que, dada la limitación de mi tiempo, voy a referirme en dos palabras, tratando de poner de relieve la médula ética de la misma y en general del pensamiento de Adolfo Sánchez Vázquez, quien por cierto publicó en 1969 un divulgado manual de *Ética*, objeto de diversas reediciones.

La denominación del marxismo como una “filosofía de la praxis” tuvo, según es bien sabido, un origen azaroso. Sin duda con buena fortuna, Gramsci lo llamó así para que sus escritos pudieran eludir la censura de la cárcel en la que el régimen fascista de Mussolini le mantuvo encerrado una docena de años y en la que finalmente murió. Pero antes y después de Gramsci, y con independencia de su concepción del marxismo, toda una pléyade de pensadores marxistas de este siglo —que congrega, digámoslo de pasada, lo mejor del marxismo filosófico de todos los tiempos— se dejaría agrupar bajo ese rótulo de *filósofos de la praxis*: el primer Luckács, Korsch, Bloch, incluso un cierto Sartre y algunos representantes de las Escuelas de Fráncfort o Budapest, más los filósofos que, como Marcović, fundaron en su día la revista *Praxis*, editada con posterioridad en el mundo

anglosajón como *Praxis International* tras de su prohibición en la antigua Yugoslavia. Como pensador, Sánchez Vázquez se integra en ese *phylum*. Pero, por lo que atañe a su libro, reconoce de entrada con lucidez que lo que da en llamar “filosofía de la *praxis*” merecería en rigor el nombre de “filosofía de la *poiesis*”. Para Sánchez Vázquez —que, entre paréntesis, se dedicó de joven a la poesía antes que a la filosofía merced al estímulo de los poetas de su Málaga natal, como Emilio Prados por ejemplo— la *praxis* no se reduce a la acción que, como la acción moral, tenía según Aristóteles un fin en sí misma, sino que es entendida, al menos en principio, como una *acción productiva* y, por ende, poética en sentido aristotélico. Y es así como Sánchez Vázquez puede hablar en su obra de una fundamental continuidad entre distintos órdenes de *praxis* o acciones productivas, como el trabajo creativamente concebido, la creación artística o la creatividad de la *praxis* propiamente política, esto es, aquella actividad que se endereza —de acuerdo con la undécima Tesis sobre Feuerbach de Marx— a la transformación de la realidad social. Esa capacidad transformadora, y hasta *demiúrgica*, fue el don robado a la divinidad por Prometeo, a quien por algo Marx hubo de reservar un lugar preeminente en su santoral particular. Y no es tampoco sorprendente que el pensamiento filosófico de determinados cultivadores de la filosofía de la *praxis* haya podido alguna vez ser caracterizado como un *marxismo prometeico*. Ahora bien, semejante prometeísmo se ha visto asociado en ocasiones a una indeseable filosofía escatológica de la historia —a la que, dicho sea en su honor, Sánchez Vázquez nunca ha rendido pleitesía—, *filosofía escatológica de la historia* que toma en préstamo de Hegel el socorrido tema del “fin de la historia”, tema que en Marx, que al fin y al cabo no era Fukuyama, se nos presenta como el del verdadero “comienzo de la historia” tras la cancelación revolucionaria de la prehistoria, o sea, tras la consumación de la Revolución total a la que en dicha tradición se bautizó, esta vez con pésima fortuna, “la realización de la filosofía”. En las versiones más declaradamente metafísicas, y hasta teológicas, del marxismo prometeico, el papel de Prometeo ha podido ser comparado al de la Serpiente de la *Biblia*, viniéndose a cifrar en la promesa supuestamente “humanista” del “seréis como Dios”, *eritis sicut Deus*: una promesa destinada a alimentar la esperanza de que la historia, concebida

como una antropoteogonía, sirva al hombre de escenario para su plena autorrealización, que es en lo que, en resumidas cuentas, habría de consistir la realización de la filosofía. El fracaso de ese grandioso proyecto de realización de la filosofía, que el marxismo —o un cierto marxismo, para ser más exactos— se consideró antaño llamado a acometer, lo ha compendiado un antiguo marxista, el filósofo polaco Leszek Kolakowski, en una frase que para algunos es aún piedra de escándalo: “Prometeo despertó de su sueño de poder tan ignominiosamente como Gregor Samsa lo hizo en el relato de Kafka *La metamorfosis*”, a saber, convertido en mísero escarabajo. Si digo que la frase sólo escandaliza ya a algunos, es porque soy consciente de que el grueso de los otrora adherentes al proyecto han trocado hoy en día sus pasados ardores revolucionarios por sentimientos moderadamente reformistas, cuando no inmoderadamente conformistas. Pero no entiendo bien por qué el abandono de un proyecto con toda probabilidad descabellado les tendría, y nos tendría, que arrojaran los brazos de “todo vale” o en los del menos cínico, pero no menos resignado, “nada vale” la pena en lo tocante a la transformación del mundo en que vivimos.

Los hombres harán bien perseverando en el intento de “transformar el mundo” cuando el mundo es un mundo, como el nuestro, vivido como injusto, y sería de desear que los fracasos no les quiten las ganas de seguirlo intentando una vez y otra. Quizás en estos tiempos se sepa que eso tiene poco que ver con la realización de ninguna filosofía, y la comprobación de que así es, nos debería servir a los filósofos como oportuna cura de modestia, mas no tendría que condenarnos a la cesantía. Tal y como un Adolfo Sánchez Vázquez teoriza la filosofía, y la práctica, la filosofía podría continuar suministrando las armas de la crítica precisas para llevar a cabo aquella tarea. Como podría continuar estimulando la esperanza en un mundo mejor o más justo que el que nos haya tocado en suerte vivir en nuestros días. Pero esa esperanza, se me ocurre, no sería ya esperanza “prometeica”, sino, para expresarlo de algún modo, “epimeteica”.

Epimeteo, como se sabe, era el hermano desvalido de Prometeo, pero no amaba menos que éste a la humanidad. De hecho, según cuenta una mitología ligeramente misógina, la amó tanto que se entregó a la humana, demasiado humana, seducción de la belleza, acep-

tando ese regalo envenenado de los dioses que fue Pandora, la primera mujer, cuya curiosidad le llevó a abrir la caja de su nombre que guardaba los bienes y los males de este mundo. Los primeros, los bienes, volaron a los cielos y los segundos, los males, se esparcieron aquí abajo, hasta que Epimeteo, asustado, acertó a reaccionar siquiera tardíamente y consiguió cerrar la tapadera de la caja... en la que no quedaba más que la *esperanza*. No la esperanza en la definitiva instauración del bien y la justicia o en la erradicación definitiva del mal y la injusticia, que eso sería la prometeica realización de la filosofía. Sino la esperanza más humilde de que siempre nos será dado luchar en pro de lo que creamos bueno y justo o, cuando menos, en contra de lo que creamos malo e injusto, pero a sabiendas de que lo más probable es que esa lucha no tenga nunca fin y que nada ni nadie, ni por supuesto la filosofía ni los filósofos, nos puedan asegurar que la vayamos a ganar.

En mi opinión, el marxismo de Adolfo Sánchez Vázquez ha sido siempre bastante más *epimeteico* que prometeico. Y eso permite develar la entraña *ética* de su “filosofía de la praxis”, haciendo de ella una auténtica filosofía de la *praxis* y no, o no sólo, de la *poiesis*. Pues esa forma de praxis que es la *acción moral*, a diferencia en esto de la acción productiva, nunca se mide por el éxito y no tiene tampoco, en consecuencia, por qué arredrarse ante el fracaso, aunque obviamente esté obligada a tomar nota de los fracasos y a evitar que los errores que los originaron se repitan. El marxismo de Adolfo Sánchez Vázquez, que se deja encuadrar dentro de lo que entre nosotros ha llamado Aranguren “el marxismo como moral”, es a la postre fiel, por encima de toda otra fidelidad, a lo que el propio Marx denominó su *imperativo categórico* —no menos categórico que el de Kant—, el imperativo, saber, de “derrocar todas las situaciones en las que el hombre es un ser humillado, esclavizado, abandonado y convertido en algo despreciable”. Y es ese imperativo, en cuyo cumplimiento se ha forjado su personalidad de luchador infatigable, el que preside como de costumbre los afanes teóricos y prácticos de Adolfo Sánchez Vázquez, según lo testimonian estas palabras con que concluye su *Postscriptum* a la autobiografía filosófica recogida en el número monográfico que le dedicó hace unos años la revista *Anthropos* en su número 52 aparecida en 1985:

Muchas verdades se han venido a tierra, ciertos objetivos no han resistido el contraste con la realidad y algunas esperanzas se han desvanecido. Y, sin embargo, hoy estoy más convencido que nunca de que nuestros ideales —vinculados con esas verdades y con esos objetivos y esperanzas— siguen siendo una alternativa necesaria, deseable y posible [...] para quienes luchan por transformar un mundo en el que se genera, hoy como ayer, no sólo la explotación y la opresión de los hombres y los pueblos, sino también un riesgo mortal para la supervivencia de la humanidad. Y aunque el camino para transformar ese mundo presente hoy retrocesos, obstáculos y sufrimientos que, en nuestros años juveniles no sospechábamos, nuestra meta sigue siendo ese otro mundo que desde nuestra juventud, hemos anhelado.

Al proponer al profesor Adolfo Sánchez Vázquez para este doctorado *Honoris causa*, no sólo hemos querido honrarnos honrando a un gran maestro, sino que —como se desprende del texto que les acabo de leer— lo que hemos hecho es, ante todo, honrar a un hombre honrado.

¿QUÉ SIGNIFICA FILOSOFAR?*

ADOLFO SÁNCHEZ VÁZQUEZ

Excelentísimo y magnífico señor rector, distinguidos colegas, señoras y señores:

Quisiera dedicar mis primeras palabras en este acto a expresar mi profundo agradecimiento, por la alta y honrosa distinción que se me otorga, a las autoridades de la Universidad Nacional de Educación a Distancia, a los profesores de su Departamento de Filosofía Moral y Política y, de modo muy especial, a mi entrañablemente querido y admirado Javier Muguerza, el primer filósofo español de “carne y hueso” que, tan venturosamente por mí, conocí al pisar de nuevo tierra española, tras treinta y cinco años de forzada ausencia. A todos, mis más vivas, sinceras y rendidas gracias. Y paso, sin más preámbulos, a disertar sobre el tema de mi lección de hoy.

Conocida es la distinción kantiana entre aprender filosofía y aprender a filosofar, que presupone la distinción entre filosofar como actividad y filosofía como su producto o resultado. Ciertamente, con su actividad propia, este sujeto u hombre concreto al que llamamos filósofo, produce esos objetos que son las doctrinas, teorías, categorías o conceptos filosóficos. Cualesquiera que sean sus frutos, cabe distinguir esa actividad por el modo de insertarse en la vida misma del filósofo, ya sea como una práctica especializada, profesional o académica, que se da sobre todo en los tiempos modernos (tal es el caso de un Kant, Hegel o Husserl), ya sea a extramuros de la academia o del aula, como sucede con el filosofar callejero de Sócrates, el práctico-político de Marx, o el mundano de Sartre.

* Discurso de investidura como doctor *Honoris causa* por la Universidad Nacional de Educación a Distancia.

Pero, como quehacer de uno u otro género, ¿qué es propiamente, o qué significa filosofar? Digamos de entrada que semejante pregunta sólo se la hace el filósofo y que, por ello, no tiene analogía en otros campos, en los que quienes ejercen una actividad propia no se ven impulsados a cuestionarla. Así, el científico hace ciencia; el artista, arte; el político, política, sin que —en cuanto tal— se pregunte respectivamente, a un nivel reflexivo, qué significa hacer ciencia, arte o política. Insistimos: a nivel reflexivo, conceptual, porque es evidente que todo científico, artista o político, tiene siempre cierta idea —o ideología— de su quehacer, que hace suya espontáneamente.

La pregunta del filósofo por el filosofar, como parte consustancial de su actividad, apunta a la naturaleza de ella, a su objeto, a su alcance y a sus efectos en la vida real. Y, con su respuesta, la deslinda de otras actividades humanas: científica, artística, moral, política o práctica. Pero, preguntarse por esa actividad entraña tratar de responderla desde los productos en que se consume. El filosofar de Hegel, Marx o Heidegger, por ejemplo, se objetiva en sus productos. Y así, con ellos y desde ellos, caemos en la cuenta de que Hegel filosofa para dar razón de todo lo existente y que, al hacerlo, justifica como racional *su* realidad, el mundo humano en que vive y filosofa. Marx interpreta esa misma realidad, pero, al no justificarse racional y humanamente, la critica y llama a transformarla. Y Heidegger, en su filosofar, parte de la pregunta por el Ser, y aunque en definitiva no da respuesta a ella, la pregunta le lleva a descalificar el mundo moderno —el de la razón, la ciencia y la técnica— porque en él el hombre se ha olvidado del Ser.

El filósofo expresa, pues, cierta relación con el mundo que, por su dimensión humana, entraña, a su vez, cierta relación entre los hombres. Pero tomando en cuenta la tentación del filósofo, a lo largo de su historia, de hacer de ella una ciencia radical o superciencia o, en el otro extremo, un saber vital puro o simple ideología, el modo de darse y manifestarse esa doble relación es histórica, y como tal diversa y cambiante, de acuerdo con la posición social e ideológica del filósofo. Sin embargo, entre los dos extremos, hay algo común a todo filosofar: su carácter racional, reconocido con mayor o menor firmeza por el filósofo, pero nunca desmentido en la práctica. Pues, incluso cuando se niega a reconocerlo tiene que echar mano, para ello, de

la razón. Varía, pues, históricamente su actitud ante ella, desde la filosofía como ciencia radical, rigurosa o superciencia hasta el romanticismo filosófico; desde la confianza moderna en la omnipotencia de la Razón hasta la pretensión irracionalista o posmoderna de descalificarla. Pero, en definitiva, filosóficamente, sólo la razón —ciertamente, también ella histórica— puede fundar su extensión o sus límites, su poder o su impotencia.

No nos proponemos ahora seguir las vicisitudes del quehacer filosófico que, objetivado en los más diversos productos, constituye la historia de la filosofía. Tampoco queremos descender, en este momento, al subsuelo histórico, social, en el que se gestan los distintos modos de hacer y usar la filosofía. Ni siquiera se nos ocurre acercarnos a la conciencia —más o menos transparente— que los filósofos han tenido históricamente de su propia actividad. Nos limitaremos a subrayar que filosofar es una actividad humana, y, como tal, individual y transindividual (es decir, intersubjetiva, social y cultural) a la vez. Como actividad vivida y ejercida por un hombre concreto —éste o aquel filósofo—, toma cuerpo en determinados textos que, en su trama abstracta, conceptual, objetiva, parecen borrar las huellas del hombre que los produjo. Y, sin embargo, aunque esas huellas no puedan borrarse incluso en la filosofía “como ciencia rigurosa”, no es lo mismo preguntar por el filosofar de un filósofo que por su filosofía. De ahí la pertinencia de la distinción kantiana a que hacíamos referencia al comienzo, distinción con la que el acento se pone, sobre todo, no en la filosofía, sino en el filosofar. Lo cual entraña, a su vez, poner el acento en la aspiración, finalidad o intención con que el sujeto —el filósofo— produce cierto objeto, o ejerce su actividad.

Pero, si se trata de preguntar por el quehacer propio de este hombre de “carne y hueso” o Fulano de Tal, como diría Unamuno, parece que lo más adecuado sería preguntar a quien o quienes viven esa experiencia, si es que ya no se han preguntado y respondido —como lo hizo Gaos casi obsesivamente— a sí mismos. Y si ello es así, ¿por qué no me pregunto yo a mí mismo por esa actividad, en la medida en que durante largos años —para bien o para mal— no he dejado de filosofar? Y la ocasión, que el proverbio la pinta calva, puede ser para mí el presente Acto de Investidura. Ciertamente, si el doctorado *Honoris causa* que generosamente me otorga la Universidad Nacional de Educación

a Distancia significa el reconocimiento de la dedicación de un filósofo a su actividad propia, ¿por qué no preguntar por ella a él, o hacer que él se pregunte a sí mismo? Con esta precisión: la pregunta no sería por el filosofar en general que se encarna, con sus diversos productos, en la historia de la filosofía, sino por *su* filosofar y por el lugar que tiene para él en su propia vida. Ciertamente es que la pregunta así dirigida, o autodirigida, no permitirá generalizar su respuesta, aunque sí ilustrar con ella cierto tipo de filosofar compartido con otros filósofos.

Pues bien, al volver la mirada sobre el camino recorrido por este filosofar, y sobre las piedras y los frutos a lo largo de ese camino, lo primero que quiero subrayar es la finalidad práctica, vital, a la que ha pretendido servir: transformar un mundo humano que, por injusto, no podemos ni debemos hacer nuestro. Sin desconocer la pesada carga de sospechas, desencantos y deformaciones que hoy tiene el calificativo "marxista" de mi filosofar, lo sigo asumiendo para reafirmar mi adhesión al proyecto de emancipación que constituye la razón de ser del marxismo originario. Al renovar esta adhesión entiempos oscuros no sólo para ese proyecto, sino —al parecer— para toda empresa de emancipación —política, social e incluso moral—, no lo hago con la soberbia y jactancia de los que hicieron del marxismo, en décadas pasadas, una fe con todo y *Biblia*, ni tampoco con la humildad o tibieza impuestas, supuestamente, por los fracasos históricos, los himnos triunfales del neoliberalismo o las apostasías de los marxistas jactanciosos de ayer. Lo hago para reafirmar lo que hay de vivo en principios y valores, lo que, lejos de excluir, presupone la duda, la revisión y la crítica al ser contrastados con la práctica y la vida real.

Detenerse en las vicisitudes y modalidades de nuestro filosofar, así como en las obras en que se plasma, no es tarea que acometeré ahora, ya que sería tanto como mostrar el despliegue del entramado de filosofía y vida a lo largo de varias décadas. Sólo mostraré algunos trazos de un vasto cuadro cuyas primeras pinceladas se dan en la España de la preguerra y la Guerra civil, y que se esboza y toma forma fuera de ella, en las condiciones generosas y favorables abiertas por el exilio en México. En el marco de este vasto cuadro, recordaré que en mi juventud española —década de los treinta— se conjugaban una intensa vocación poética con una impaciente actividad política. Esta prác-

tica política, que imponía una alta cuota de sacrificios a sus militantes comunistas, estaba bastante ayuna de teoría —como era tradicional en el movimiento obrero y revolucionario español— y cuando pretendía alimentarse de ella tomaba como brújula el marxismo, pero el dogmático y cerrado que dominaba en la III Internacional. Al reanudar mis estudios en el exilio mexicano, y ejercer por primera vez la docencia, se me fue revelando cada vez más, ya en la década de los cincuentas, el carácter asfixiante que, para la teoría y la práctica, tenía ese marxismo acartonado. Pero fue la vida real, desde la militancia misma, por un lado, y desde los acontecimientos reales que desmentían ese marxismo, los que me llevaron a tratar de rescatar con un espíritu cada vez más abierto y crítico el proyecto originario de emancipación de Marx.

Desde entonces —década de los sesentas— y contando con las posibilidades que me ofrecía la Universidad Nacional Autónoma de México, mi empeño fue abriéndose paso en diversos campos temáticos: la estética, la filosofía, la ética, la teoría política y, en particular, la teoría del socialismo. Mi primera confrontación con el marxismo institucionalizado la libré con mi obra, de 1965, *Las ideas estéticas de Marx*, cuyo antecedente era un ensayo, publicado cuatro años antes, sobre las ideas estéticas marxianas en los *Manuscritos* de 1844. A partir del concepto de trabajo del joven Marx, desarrollaba yo la tesis del arte como forma específica de praxis, o trabajo creador, opuesta a la estrecha y unilateral del arte como reflejo, que inspiraba la estética soviética, sedicentemente marxista, del “realismo socialista”.

Esta ruptura en el plano de la estética, se extendió poco después a un plano filosófico general al enfrentarse al marxismo ontológico, o metafísica materialista del *dia-mat* soviético. Siguiendo una línea que podía advertirse en Marx y que, en nuestra época, continuaban el joven Lukács, Korsch y Gramsci, elaboré mi *Filosofía de la praxis* (1a. edición de 1967), en la que ponía en primer plano no el problema metafísico de la relación entre el Espíritu y la Materia, sino el de la relación práctica, transformadora, del hombre—como ser de la praxis—con el mundo. Aunque ya en esta obra era evidente la ruptura con el *dia-mat*, en la filosofía política seguía yo rindiendo tributo a las categorías políticas de Lenin, aunque depuradas de las aberraciones stalinistas. Pero, ya en la edición posterior, esas categorías políticas,

especialmente las de partido único y modelo leninista de partido, conciencia de clase importada desde el exterior, dictadura del proletariado, y otras, son sometidas a una crítica ya iniciada en trabajos anteriores, como *Del socialismo científico al socialismo utópico y Ciencia y revolución*.

En cuanto a la filosofía moral, mi *Ética*, de 1969, trataba de responder a las inquietudes de la juventud que, en 1968, en distintos países europeos y también en México, practicaba con su rebeldía una moral incompatible con la que predicaban los manuales al uso. Si en la estética el marxismo dogmático sólo cultivaba un realismo de vía estrecha, en la ética, al absorber la moral por la historia y la política, ofrecía un verdadero erial. Tratar de colmar ese vacío, aunque fuera en un modesto grado, fue lo que me impulsó, atendiendo a un llamado de la juventud, a incursionar en ese terreno. Pero volvamos a la filosofía política. Sus temas fundamentales: el poder, la democracia, la libertad, el Estado y la sociedad civil, las relaciones mutuas de economía y política, no han dejado de preocuparme en todos estos años en relación con una experiencia histórica concreta: la que se ha dado en nuestro tiempo en nombre del socialismo, inspirada por el marxismo. O, más exactamente, por la interpretación suya que se auto-denominaba “marxismo-leninismo”.

En el plano teórico-político, la realidad me imponía la necesidad de abordar la cuestión crucial de la verdadera naturaleza de las sociedades llamadas socialistas, que se ocultaba tras un espeso velo ideológico. A esa necesidad respondían mis textos de la década de los setentas y primera mitad de los ochentas, en los que pretendía esclarecer la idea del socialismo, contrastándola con lo realmente existente. La conclusión a que llegué en ellos —conclusión que constituía un verdadero escándalo teórico y práctico para la izquierda en América Latina— era que se trataba de sociedades poscapitalistas, no socialistas, en las que la nueva clase que controlaba el Estado y el partido, la economía, la política y la cultura, bloqueaba el tránsito al socialismo, sin que —por su inmovilismo— permitiera alternativa alguna de cambio. Tal era el punto de vista que mantenía hasta que, en 1985, se produce el intento de reforma que se conoce como *perestroika*. Hoy sabemos muy bien que esta reforma, lejos de enderezar hacia el socialismo lo que estaba bloqueado, ha conducido al derrumbe del

“socialismo real”, arrastrando con él la credibilidad del proyecto socialista, así como la del marxismo con que se arropaba la justificación ideológica de lo que se presentaba como la realización de ese proyecto.

Ante ese derrumbe y el desmoronamiento de ideas, principios y valores socialistas, los marxistas que no renuncian a ellos ni rehuyen la crítica y la autocrítica, están obligados a tratar de responder a una serie de cuestiones teóricas que se han vuelto vitales. Y, entre ellas, estas dos: ¿cómo pudo construirse, en nombre de un proyecto de emancipación, un nuevo sistema explotador y opresor?, ¿cuál es la relación entre el marxismo —como proyecto y teoría— y la práctica histórica del “socialismo real”? A la primera cuestión, que ya me inquietaba desde antes de la *perestroika*, traté de hallar una respuesta, antes y en el curso de la reforma gorbachoviana, en varios escritos: “Ideal socialista y socialismo real”, “Marx y el socialismo real”, “Reexamen de la idea de socialismo”, “Marxismo y socialismo, hoy” y, más recientemente, en el titulado “Después del derrumbe”.

No volveré ahora sobre mi respuesta a la cuestión planteada en esos textos, aunque sí deseo subrayar la importancia no sólo teórica, sino vital, que para mí tenía —y tiene— abordar esa cuestión. Se trata —y se trata— nada menos que de rescatar la necesidad y deseabilidad de una alternativa social al sistema de dominación y explotación en que vivimos, aunque los tiempos que corren son bastante sombríos para ella. Después del derrumbe del “socialismo real”, y a la vista de los viejos y nuevos horrores del racismo, la xenofobia, el integrismo religioso, el nacionalismo exacerbado y el neocolonialismo, un mundo más libre, más justo, más humano, sigue siendo más necesario y deseable que nunca. No ha perdido, pues, vigencia, la famosa tesis de Marx: “[...] de lo que se trata es de transformar el mundo”. Vigencia, pues, de su necesidad y deseabilidad, sin que nada garantice que esa transformación radical se cumpla inevitablemente. Por ello, ante las recientes lecciones de la historia y las inciertas perspectivas que alimentan, cabe preguntar también: ¿por qué empeñarse en esa transformación y no dejar las cosas como están? La pregunta provoca esta respuesta que rebasa la dimensión política, a saber: porque este mundo es injusto, y la injusticia no debe aceptarse. Se trata de transformar lo que es, no sólo porque todavía

no es, sino porque debe ser. La política tiene que impregnarse de un contenido moral que impide reducirla a una acción instrumental. Aquí, como en otros campos, cuenta la eficiencia, pero no por sí misma, sino por los valores y fines que la inspiran. Y cuenta para que éstos no sean sólo el reino de lo imposible o lo irrealizable. De ahí la necesidad de recurrir a todo lo que —sin contradecir esos fines y valores— pueda contribuir a su realización.

Con la segunda cuestión, tienen que ver los intentos actuales de deducir el fin del marxismo de una práctica histórica: la que se ha derrumbado. Para ello, no se duda en recurrir a la tesis marxista de la unidad de la teoría y la práctica. Pero, al hacerlo, se pasa por alto: 1) que no se puede deducir la realidad de la idea sin caer en el más craso idealismo, y 2) que el fracaso histórico en la realización del proyecto socialista no lo anula como tal, aunque sí descalifica el empeño de realizarlo, contra la historia misma, cuando por faltar las condiciones necesarias para ello se recurre a medios no sólo inadecuados sino opuestos a los fines y valores socialistas. El reconocimiento de que la experiencia histórica del "socialismo real" arruina la ideología "marxista-leninista", que la inspiró y justificó, no echa por tierra el marxismo vivo, crítico, que sigue respondiendo a la necesidad de realizar un proyecto de emancipación social, humana, sobre la base del conocimiento y crítica de lo existente, de la atención vigilante a las condiciones históricas necesarias, y de la utilización de los medios adecuados a sus fines y valores.

Volviendo a nuestra pregunta inicial: ¿qué significa filosofar?, respondamos que, en nuestro caso, significa cierta relación con un mundo que no nos satisface y, con ella, la aspiración, el ideal o la utopía de su transformación. Por su naturaleza teórica, esa relación no cambia efectivamente nada, aunque cumple la función práctica de contribuir a elevar la conciencia de la necesidad de esa transformación. Y éste, y no otro, es el sentido de la Tesis XI (de Marx) sobre Feuerbach, en la que su aforismo —"de lo que se trata es de transformar el mundo"— adquiere una dimensión moral. Por otro lado, no hay que entender esa Tesis como si la teoría y la práctica pudieran separarse, atribuyendo a Marx la peregrina idea de que, ante la impotencia de la teoría, habría que darlo todo a la acción. Por supuesto, no se trata de decir adiós a la teoría, ni tampoco de negar a las filosofías no mar-

xistas su intervención en la transformación del mundo, en una dirección u otra. En verdad, toda filosofía tiene efectos prácticos, aunque su finalidad —al producirla— haya sido puramente teórica. Pero lo distintivo en Marx es poner en primer plano esa finalidad práctica, vital, que, como hemos subrayado, conlleva el imperativo moral de transformar el mundo que, para el filósofo, se convierte en el propio de poner su filosofar en consonancia con esa finalidad.

Y éste es el imperativo que he asumido con mi filosofar. El alto y honroso grado de doctor *Honoris causa* que me otorga la Universidad Nacional de Educación a Distancia no sólo significa para mí el reconocimiento generoso de una obra, sino también un vigoroso estímulo para seguir ateniéndome, al filosofar, a ese imperativo.

Muchas gracias.

LOS MANUSCRITOS
ECONÓMICO-FILOSÓFICOS
DE MARX

HUMANISMO Y ONTOLOGÍA EN LOS MANUSCRITOS DE 1844, DE MARX¹

JULIANA GONZÁLEZ VALENZUELA

Las cosas, los objetos, los hechos económicos se aclaran cuando dejan de verse puramente como tales y se ven en su relación con el hombre, con la sociedad y la historia.

Adolfo Sánchez Vázquez

Uno de los puntos de partida del pensamiento de Marx —en realidad uno de los cimientos principales de la revolución marxista— es, en efecto, como lo destaca Sánchez Vázquez, la historización, la cualificación, la *humanización*, en suma, del mundo de *la economía*.² Ésta deja de concebirse como un orden amoral, indiferente e inalterable (como si fuese un puro hecho natural que, a pesar de su carácter universal y necesario, no afectase ni comprometiese lo esencial).

¹ Estas reflexiones han sido suscitadas, a la vez que por el análisis directo del texto de Marx, por el riguroso y lúcido estudio que de él ha realizado Adolfo Sánchez Vázquez en *Filosofía y economía en el joven Marx*. Valgan ellas como un testimonio de reconocimiento al doctor Sánchez Vázquez quien por la excelencia de su cátedra, sus libros y su propia valía personal ha alcanzado un sitio indiscutible como una de las figuras más representativas del humanismo marxista en el mundo hispanoamericano.

² Hemos destacado algunos temas y pasajes ya clásicos de los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, de los cuales se intenta hacer una lectura preferentemente ontológica que, en general, coincide con la hermenéutica de Sánchez Vázquez aunque en ciertos puntos particulares se han hecho expresos algunos cuestionamientos y posibles discrepancias. Del texto de Marx se han utilizado tanto la traducción española de Wenceslao Roces, México, Grijalbo, 1962 (que es la citada por Sánchez Vázquez) como la de F. Rubio Llorente, Madrid, Alianza Editorial, 1969.

Pudiera decirse que así como ni “el tiempo”, ni “el lugar”, ni “la cualidad” son meros “accidentes” que dejen inalterada la esencia o la “sustancia” —sobre todo, la esencia humana—, así tampoco es un “accidente” *la acción o la producción*. Por el contrario, con Hegel, Marx coincidirá en que el hombre *es*, en su ser mismo, su propia *historia* y su propia *actividad*, objetiva, materializada y social: el hombre es, en esencia *el ser del trabajo*. Sólo que en Marx, concretamente, “el trabajo” es visto en su más universal y tangible manifestación: como trabajo *económico*, destinado a la producción material, base real y efectiva de la sociedad. Y es aquí, justamente, en este nivel raso, primordial y determinante donde tiene lugar, para él, el drama decisivo de la “esencia humana”. Ni éste discurre en los ámbitos ideales de la pura conciencia y espiritualidad, ni la economía es un reino indiferente a la historia *esencial* o al *ser* mismo de la humanidad. Los hechos económicos, a partir de Marx, tienen valor histórico, ético y *ontológico* en sentido estricto: “El trabajo —precisa por su parte Sánchez Vázquez— deja de ser para Marx la categoría puramente económica de la economía política para tener —por su relación con la esencia del hombre— un estatus filosófico, o más exactamente económico-filosófico”.³

Pero, precisamente, lo que se revela en este orden del trabajo es la paradoja de que *ahí donde tendría que estar el hombre, en realidad no está*. Y su ausencia no es signo de que el reino de la economía sea ese supuesto orden neutral, sino del hecho fundamental que ya no se puede encubrir ni soslayar: *la “enajenación” de la esencia humana, precisamente en y por el trabajo mismo*. Esa ausencia, ese vacío, esa negación del hombre y de lo propiamente humano es un fenómeno cualificable de literal “in-humanidad” o “des-humanización”, no sólo por razones morales, sino estrictamente históricas y ontológicas. Al enfocarse la producción económica desde el *fondo* oculto o encubierto de su esencialidad (al considerársela filosóficamente), ella se le hace patente a Marx, justo, en su verdad radical: como enajenación del ser del hombre.

³ Adolfo Sánchez Vázquez, *Filosofía y economía en el joven Marx*. México. Grijalbo, 1988, p. 60. *La industria* misma, como escribe el propio Marx, “hasta ahora no se concebía como entroncada en la *esencia* del hombre, sino siempre en un plano externo de utilidad [...]” Carlos Marx, *Manuscritos...* Trad. de Wenceslao Roces, p. 87.

A diferencia de Hegel, Marx encuentra que no es lo mismo “objetivación” que “enajenación” (como eran en general en la filosofía hegeliana);⁴ más precisamente: que hay una modalidad puramente *negativa* —de hecho, no dialéctica— de “objetivación” o literal “cosificación” por la cual el hombre no “se pierde” para “salvarse”, como diría Hegel (no se niega en la acción, para luego afirmarse o reencontrarse en un estadio superior), sino que se pierde o aliena sin más, se vuelve “objeto” y “cosa” (mercancía), como un fenómeno de efectiva enajenación de su propio ser. Éste es justamente el hecho que revela el trabajo económico en su realidad concreta: que el trabajador o el obrero no se “objetiva” en su acción productora como un camino dialéctico para exteriorizar y desplegar su propia esencia y luego reencontrarse en la autoconciencia, sino que enajena irremediablemente su propia condición humana.

Esto es así, porque en las formas concretas histórico-sociales de la producción económica, básica y general —y más precisamente, en la economía industrial capitalista fundada en la propiedad privada— se produce ese decisivo fenómeno que Marx describe en el memorable pasaje de los *Manuscritos* sobre “el trabajo enajenado”:

1. El extrañamiento, la enajenación del trabajador en *su producto*, en las cosas u objetos que produce, que no sólo la propiedad privada le torna “ajenos”, sino que se convierten también —como en las leyendas del Golem o de Frankenstein— en objetos “extraños”, “otros” y hostiles, a los cuales el propio productor queda esclavizado.
2. Se produce asimismo la enajenación, ya no tanto de cosas y “bienes”, cuanto de *la actividad* misma del trabajar, la cual es justo el *ser* del hombre (la “fuerza de trabajo”). El hombre enajena *su esencia* en tanto que no es dueño de su propia *acción productora*, la cual tiene que vender o alquilar para sobrevivir. Su ser propiamente humano no queda salvaguardado “aparte” del trabajo porque su ser, su vida propiamente humana *es el trabajo*: si el

⁴ Véase el cuadro comparativo de las teorías de la enajenación de Hegel, que presenta Sánchez Vázquez, en *op. cit.*, p. 70.

trabajo es enajenado, es enajenada la propia vida, la propia condición. Lo que “queda” para el obrero una vez que enajena el trabajo y su humanidad, es vida des-humanizada: reducida a vida meramente “física”, “animal”, “externa”, donde no existe el hombre como *hombre*.

El trabajador no se afirma, sino que se niega [...] Por eso [...] sólo se siente en sí fuera del trabajo, y en el trabajo fuera de sí [...] Su trabajo no es así, voluntario, sino forzado, trabajo forzado [...] [...] sólo se siente libre en sus funciones animales [...] y en cambio en sus funciones humanas se siente como animal. Lo animal se convierte en lo humano y lo humano en lo animal.⁵

3. Lo que el obrero enajena en el trabajo alienado es, dice Marx, su “ser genérico”. El trabajo enajenado es, en efecto, el “trabajo forzado”, el trabajo que se realiza sólo para sobrevivir, en el reino de la pura necesidad y no de la libertad. Lo que el hombre enajena es su *condición libre*. Y ésta es, dentro de la concepción del joven Marx, inseparable de esa nota específica definitoria del ser humano que es el “ser genérico”, el cual, cabe decir, alude a esa especie de círculos concéntricos en los que se da la pertenencia del hombre al mundo.

Como “ser genérico”, el hombre individual es más, mucho más que su propia singularidad. En un sentido, es su “género”: es “lo humano” que hay en cada uno y no sólo lo “biográfico”, por decirlo así. En otro sentido, el ser genérico es el *ser social*, la condición comunitaria, inherente al hombre: su ser necesariamente relativo y relacionado, inmerso en la comunidad, expresivo siempre de una realidad social, concreta y determinada y de un sistema de relaciones. El otro ser humano, dice Marx, pasa a ser una “necesidad” propia, pero una necesidad *humana*: no de posesión o de “botín”. El otro es necesario porque no es ajeno. Pero además el ser genérico—entre otras ricas y múltiples determinaciones— es *el ser natural*, o más bien, *el ser universal* del hombre: el hecho de su integración al mundo no humano: a la naturaleza orgánica e

⁵ C. Marx, *Manuscritos...* Trad. de F. Rubio Llorente, p. 109.

inorgánica, al universo **entero** que tampoco es, en esencia, ajeno al **hombre**. Enajenar al **ser genérico** es, ante **todo**, volver *ajeno* lo más **propio** y próximo, que **es, justo**, el prójimo: el otro ser humano y, con él, la vida social y comunitaria: es anular la "hermandad" ontológica interhumana.⁶ Y enajenar el ser genérico es también enajenar la *legítima propiedad y apropiación* humana sobre lo no humano: su proximidad y su vinculación con el *ser* en general; en el trabajo enajenado, el mundo se torna radical, insuperablemente "otro", lejano y ajeno. Y lo que es **propio** (no ajeno) es, según Marx, aquello que es *fin* en sí mismo y **no medio**: medio sólo puede serlo lo extraño, lo que es "cosa", "instrumento". La teoría de la enajenación se funda en su opuesto: la "propiedad" o "semejanza" ontológica entre el hombre y el hombre y entre el hombre y el mundo.

Alinear el ser genérico quiere decir, así, reducir, estrechar, angostar la vida hasta sus límites más cerrados y finitos: hasta la soledad y la precariedad del sujeto, literalmente ego-céntrico, esclavizado a sí mismo que sólo vive para la inmediatez de la satisfacción de sus necesidades físicas, singulares. Implica "degradar la actividad propia, la actividad libre, a la condición de medio [...] para su existencia física".⁷

Por eso en definitiva, enajenar el ser genérico es ciertamente *enajenar la libertad*, entendida ésta, no sólo como la posibilidad de trascender el orden de las necesidades físicas inmediatas, sino de superar **asimismo** la finitud, la esclavitud a la propia subjetividad. La libertad, en términos de Marx —al contrario de las ideas de la libertad como soledad o individualismo solipsista—, es inseparable de la "socialidad" y de la universalidad. Libertad y comunidad van necesariamente juntas; el hombre crece en su libertad si crece en su apertura, en su vinculación y proyección comunitarias; en su liga con su "género" y con todos los géneros, cabe añadir; la libertad es la superación

⁶ Sólo la economía política y la ideología clasista, y precisamente por razones ideológicas, comenta Sánchez Vázquez, hacen del *egoísmo* humano "un atributo esencial e inmutable". Sobre la constitutiva unidad ontológica o el ser comunitario del hombre, cf. Eduardo Nicol, *Metafísica de la expresión*. 2a. versión. México, FCE, 1979, y *Crítica de la razón simbólica*. México, FCE, 1982, principalmente.

⁷ C. Marx, *Manuscritos...* Trad. de F. Rubio Llorente, p. 112.

de las barreras del mero “yo”.⁸ Aunque también, la libertad es inseparable de la conciencia y de la acción misma: trabajo, en sentido estricto, es libertad, y libertad, trabajo: acción efectiva. “El hombre produce incluso libre de la necesidad física y sólo produce realmente liberado de ella”.⁹ “[...] el reino de la libertad sólo empieza ahí donde termina el trabajo impuesto por la necesidad y por la coacción de los fines externos [...]”¹⁰

Luego, no es el trabajo “económico”, utilitario, de uso o explotación, sino el trabajo libre, aquél en que el hombre realiza sus potencialidades propiamente humanas: el trabajo consciente, voluntario, creativo, vinculatorio, que expresa y ejerce la unificación dialéctica (no la exclusión alienante) entre el hombre y el mundo y entre el hombre y el hombre: “El trabajo humano es desarrollo libre de energías físicas y espirituales —dice el propio Marx”.¹¹

La esencia humana está lejos del reino del haber, de la posesión y el consumo; más aún: “En cuanto se propone simplemente acrecentar la riqueza [...] el trabajo de por sí, es dañino, pernicioso [...]”¹²

Aunque lo que a nuestro juicio resulta más significativo de la concepción de la esencia humana en Marx —expresamente subrayado en los *Manuscritos*— es su carácter *dialéctico*, o más bien *sintético* de efectiva *unidad de los contrarios* (con una inequívoca resonancia hegeliana, desde luego).

Como lo han destacado precisamente los enfoques “humanistas” (de fuera y de dentro del marxismo), el ser-social, según Marx, no anula el ser individual, sino al contrario: *socialidad e individualidad se implican recíprocamente*. El individuo no existe fuera o al margen del ser-social (no tiene sustancia o entidad propia, independientemente

⁸ De acuerdo con esto, la universalidad, sobre todo como “socialidad”, es nota *esencial* de la genuina acción humana; en esta medida a de ser posibilidad *de todos*. La sociedad enajenada (dividida, regida por la propiedad privada) contradice, así, algo esencial (además de que contradice la autenticidad ética) de la obra humana en cuanto tal.

⁹ C. Marx, *Manuscritos...* Trad. de F. Rubio Llorante, p. 112.

¹⁰ C. Marx, *El capital*. Trad. de Wenceslao Roces. México, FCE, 1986, vol. 3, p. 759.

¹¹ C. Marx, *Manuscritos...* Trad. de Wenceslao Roces, p. 85.

¹² *Ibid.*, p. 32.

del sistema de relaciones que lo constituye), pero la sociedad tampoco es “algo” aparte de los individuos concretos.

Los textos de Marx son claros al respecto; por un lado dice: “[...] actuó socialmente, porque actuó como hombre [...] ya mi propia existencia *es* actividad social [...] lo que yo haga por mí lo hago *por mí*, para la sociedad [...]”¹³

Y por otro, escribe: “Hay que evitar ante todo hacer de nuevo de la ‘sociedad’ una abstracción frente al individuo [...]”;¹⁴ “El nexo es un producto de los individuos [...]”;¹⁵ “La historia social de los hombres no es nunca más que la historia de su desarrollo individual”.¹⁶

Asimismo aunque no sean éstos los términos empleados por Marx, el hombre o lo humano propiamente dicho, constituye una unidad psico-somática que disuelve toda concepción dualista y toda pretensión “espiritualista” que pone la esencia humana en alguna entidad “metafísica” como el “alma” o alguna de sus funciones: la razón, la conciencia, etcétera, separadas o separables de lo corpóreo, natural, material y “terrenal”. Pero también está claramente cancelada en los *Manuscritos* toda posibilidad puramente “naturalista” o “materialista”: todo monismo en sentido estricto, que excluya la condición consciente, libre, cultural (e incluso amorosa en los términos mismos de Marx), por la cual el hombre trasciende lo puramente natural y material. Dialécticamente, se trata, en efecto, de un “naturalismo humanista” y de un literal “materialismo histórico”: de la materia historizada, humanizada, y de la historia materializada: ejercida desde la materia y sobre ella. “La sociedad es, por tanto, la cabal unidad del hombre con la naturaleza, la verdadera resurrección de la naturaleza, el acabado naturalismo del hombre y el acabado humanismo de la naturaleza”.¹⁷

Algunos de los pasajes más destacados y expresivos de los *Manuscritos* son, ciertamente, los que versan sobre esta unidad del hombre

¹³ *Ibid.*, p. 84.

¹⁴ C. Marx, *Manuscritos...* Trad. de F. Rubio Llorente, p. 146.

¹⁵ C. Marx, *Fundamentos*.

¹⁶ Carta de Marx a Annenkov, del 28 de diciembre de 1846, citada por Sánchez Vázquez, en *op. cit.*, p. 259.

¹⁷ C. Marx, *Manuscritos...* Trad. de Wenceslao Roces, p. 84.

y la naturaleza a la vez que sobre la mutación cualitativa, esencial, que sufre el *cuerpo humano*, en la medida en que éste es cuerpo *humano*, poseedor de una cualidad que está más allá del cuerpo físico-biológico o que, por el contrario, no la posee, precisamente cuando la esencia humana es enajenada y el cuerpo del hombre deja de ser "humano". Así, dice Marx, las funciones biológicas o vitales (comer, beber, procrear, etcétera), "separadas de todo el resto de la actividad humana, convertida en fines últimos y exclusivos, son funciones animales".¹⁸

En realidad, la síntesis del individuo y la sociedad y del sujeto y el objeto en general (hombre mundo), así como la síntesis de la naturaleza y "lo humano" (de la necesidad y la libertad), son inseparables entre sí y todas ellas expresan el "ser genérico" y el "ser-obrero" del hombre: ambos a la vez constituyen la esencia humana: la unidad "ser-genérico-ser-obrero-ser-libre" del hombre.

De hecho, es esta síntesis (esta totalidad o integridad compleja y dinámica) la que el hombre tiene enajenada en el régimen de propiedad privada: éste *contraría o rompe la estructura dialéctica de la esencia humana* tornando *antagónicos*, absolutamente *excluyentes*, los dos polos que tendrían que estar armónicamente reunidos: el individuo y la sociedad, la naturaleza y la civilización, la corporeidad y la espiritualidad, etcétera.

Por eso, es justamente el *comunismo* (la abolición de la propiedad privada) en términos de Marx, la vía verdaderamente *real* de la recuperación de esa *esencia sintética* o unitaria del hombre, tal y como queda expresamente formulado en el famoso pasaje de los *Manuscritos*:

Este comunismo es, como naturalismo acabado-humanismo y, como humanismo acabado-naturalismo; es la *verdadera* solución del conflicto entre el hombre y la naturaleza y del hombre contra el hombre, la verdadera solución de la pugna entre la existencia y la esencia, entre la objetivación y la afirmación de sí mismo, entre la libertad y la necesidad, entre el individuo y el género. Es el secreto revelado de la historia y tiene conciencia de ser esta solución.¹⁹

¹⁸ *Ibid.*, p. 66.

¹⁹ *Ibid.*, p. 83.

La abolición de la propiedad privada no es entonces un mero acontecimiento económico, sino una transformación integral y esencial del ser mismo del hombre: es la “negación de la negación”, el fin de la enajenación: la recuperación de la esencia humana. De ahí que Marx condene como una modalidad falsa de “comunismo” lo que él llama “comunismo tosco”, pues éste, teniendo un sentido solamente económico (“la posesión física, inmediata [...] como única finalidad de la vida y de la existencia”),²⁰ no realiza, de hecho, el comunismo ya que no elimina el régimen de “propiedad privada”, aún cuando la propiedad se haya colectivizado:

[...] la propiedad privada como tal es abolida [...] Todo pertenece a la comunidad y todos acceden, en igualdad de condiciones, a ella. La propiedad se extiende por igual a todos. [...] El principio de la propiedad privada no ha desaparecido, se generaliza y, por esta generalización, se perfecciona. Todo es poseído por todos en propiedad privada [...] Los hombres siguen prisioneros del *tener* [...] se generaliza el egoísmo y el individualismo [...]²¹

“Propiedad privada”, diríamos, es una especie de actitud del hombre ante el mundo, un modo esencial de relacionarse, de actuar, de ser, que no se altera colectivizando la propiedad.

Aunque no se trata tampoco de eliminar “lo físico”, la riqueza material y de proponer —dice Marx— “el retorno a la *antinatural* sencillez del hombre pobre”.²² Como no se trata, a la vez, de “la negación abstracta del mundo de la cultura y la civilización” o de la negación de “la personalidad del hombre”.²³ La revolución comunista es, en efecto, integral, del “hombre total” e implica la recuperación de la síntesis dialéctica esencial que constituye al hombre.

Pero, en este sentido, tiene que concluirse —como dice por ejemplo A. Schaff— *que el humanismo es inherente al comunismo*, aunque también haya quizás que añadir que, a partir de Marx, el *comunismo*

²⁰ *Ibid.*, p. 81.

²¹ A. Sánchez Vázquez, *op. cit.*, p. 120.

²² C. Marx, *Manuscritos...* Trad. de Wenceslao Roces, p. 81.

²³ *Idem.*

es inherente al humanismo, al menos a todo humanismo que reconozca la unidad dialéctica del hombre.

Y por cifrarse, precisamente en una “armonía dialéctica de contrarios”, en una “omnilateralidad” esencial el humanismo (el comunismo) de Marx conlleva, irónicamente, un *antieconomicismo* (y, por ende, es congruente que el economicismo implique el “antihumanismo”).

Desde el punto de vista de la esencia, en efecto, el hombre no es “ser económico”: inmerso en el reino del uso, la producción destinada a la posesión, al consumo, a la utilidad y la tenencia: “La propiedad privada nos ha vuelto tan estúpidos y unilaterales, que sólo consideramos que un objeto es *nuestro* cuando lo tenemos”.²⁴

La meta comunista conlleva, incluso, además del trabajo libre, creativo, innecesario, desinteresado, la vida en el ocio, la contemplación y el disfrute, en términos mismos de Marx; éste habla en efecto, de desplegar “la totalidad de manifestaciones humanas de vida” y de la “contemplación y disfrute real de la existencia social”.²⁵

Pero ¿no es entonces volver a las posiciones tradicionales (que ya decíamos superadas por Marx), que veían en la economía un reino natural e inesencial en el que rige la pura y descualificada necesidad, mientras que la esencia del hombre se realiza en las actividades no productivas del “espíritu libre” (más allá, por supuesto, de las fábricas y de todo trabajo infraestructural realizado por las grandes mayorías humanas)?

Desembocamos aquí en la necesidad de precisar cierta diversidad de sentidos en que parece entenderse la relación entre el hombre y la producción económica:

1. Marx denuncia, es cierto, la supuesta neutralidad de la economía, y en este sentido se dice que *el hombre es económico en su ser mismo*: que la economía compromete el ser de lo humano porque el hombre es *praxis* en su propia esencia: praxis productiva, concreta, material, transformadora del mundo: praxis económica.

²⁴ *Ibid.*, pp. 85-86.

²⁵ *Ibid.*, p. 89.

2. Marx pone de relieve, sin embargo, que, justamente, si se la asume desde la esencialidad, la producción económica se hace patente como la negación de la esencia del hombre. En este segundo sentido se dice, por el contrario, que *el hombre no está en la economía* y que esta ausencia muestra un hecho negativo que intrínsecamente reclama su superación.
3. Dicha superación no consiste en encontrar al hombre en la simple producción económica; la clave es que ésta se revela como abstracta. Y por eso se dice ahora que *el hombre no está en la producción económica*; pues el hombre no es, en su esencia misma, mera economía, y la economía como tal es simple abstracción, unilateralidad y deshumanización. Lo enajenado es el mero economicismo. El hombre, en este tercer sentido, así, que no es equivalente al anterior, *no es economía*.

Sin embargo, no se trata aquí de una regresión a los “espiritualismos”, “idealismos” y “elitismos” previos. También han quedado irreversiblemente atrás estas otras unilateralidades y abstracciones, las primeras en denunciarse. Más bien sucede que el antieconomicismo—el humanismo marxista—no se da, en sentido estricto, sin incorporar al hombre económico (en cuanto a producción básica, sólo que humanizada); y no se da, sobre todo, más que como esa integración dialéctica de la unidad “materia-historia”, sujeto-objeto, singular-universal, naturaleza-cultura, necesidad-libertad, etcétera.

4. Pero hay todavía un último sentido, que suscita serios problemas, en el cual, contrariamente al anterior, puede decirse que *los hombres están, y sólo están, en la economía*: precisamente en la abstracción del régimen de “relaciones sociales de producción”. Pero éste es el único mundo que existe y ha existido, y a cuyo entendimiento y explicación científica Marx dedicó sus esfuerzos y teorías subsecuentes que culminan en la obra maestra de su madurez que es *El capital*.

En efecto: en tanto que “enajenada”, ausente, de hecho inexistente en la vida concreta, real; en tanto que sólo propuesta “idealmente” como un estado futuro —aun por advenir, a pesar de la “necesidad histórica” de su advenimiento—, la esencia humana resulta completa-

mente abstracta, *a priori* y especulativa. Se entiende entonces que se llegue a considerar que la filosofía de “la esencia”, “la enajenación”, “el hombre”, etcétera, sea parte de un Marx “premarxista”, ideológico; prerrevolucionario, todavía anclado a feuerbachismos y hegelianismos, y que el Marx científico y teórico, sea el que se encuentre en los desarrollos “antihumanistas” —como los designa Althusser— que se ocupan, justamente, de lo único que tiene significación teórica: el orden socioeconómico en el que privan las relaciones sociales de producción cuyo carácter es “objetivo”, necesario, fuera de la voluntad y hasta de la conciencia de los individuos. Donde no se trata, por lo tanto, de relaciones entre “hombres”, sino entre “grupos” que, a su vez, expresan vínculos de “grupos” y “cosas”; donde, de hecho, no existen propiamente “individuos” o personas, sino “soportes de relaciones”, “funciones” o “personificaciones de categorías económicas”, como lo conceptúa Marx.

Este es, sin duda, un punto crucial en las interpretaciones marxistas y ante el cual, precisamente, se ubica Sánchez Vázquez, tratando de superar tanto los derroteros de un humanismo abstracto y especulativo, como las consecuencias althusserianas del “antihumanismo teórico”. Sostiene así, por una parte, la existencia de “dos planos” que se imbrican en la realidad y en el propio Marx: el de la economía política, que es, en efecto, objetivo, necesario e impersonal, y el plano de la vida individual, de las personas concretas. Pero son *los mismos hombres* —dice— los que viven en esta doble dirección, y ambos planos, por tanto, están constituidos por hombres.

Y por otra parte, consecuentemente, Sánchez Vázquez insiste en la necesidad de ver conciliadas las dos perspectivas de Marx: el *humanismo* y la *teoría socioeconómica*, reconociendo así lo que a todas luces parece evidente: la discontinuidad y la continuidad (contra el “corte epistemológico” de Althusser) en el pensamiento del joven Marx (humanista) y el Marx de la madurez (de la teoría socioeconómica).²⁶

Sin embargo, aparte de otras múltiples implicaciones que pueda tener la que Sánchez Vázquez llama “querrela de los *Manuscritos*”, lo que resulta, a nuestro juicio, de primordial importancia es este papel

²⁶ Cf. A. Sánchez Vázquez, *Ciencia y revolución. (El marxismo de Althusser)*. México, Grijalbo, 1983.

plurivalente que “lo económico” parece tener respecto de “lo humano”. Como se decía: en un sentido, el ser mismo del hombre *está en la economía* (esencialización de ésta); en otro, precisamente “el hombre” es lo que *no está en la economía* porque ésta es, *de facto* enajenada; en un tercer sentido, distinto del anterior, el hombre *no está en la economía* porque no es meramente económico, sino el ser libre que sólo trabaja liberado de la necesidad económica; y, por último los hombres reales, sociohistóricos, *sólo existen en el orden de la economía*, que es el real objeto teórico de la ciencia marxista, aunque no propiamente como hombres sino como “soportes” de relaciones sociales.

Incluso, de modo mas simple, cabe destacar dos sentidos principales en los que se contrastan —Sánchez Vázquez lo hace frecuentemente— el “hombre abstracto” y el “hombre concreto”. Así, por un lado, el “hombre abstracto” es el supuesto “Hombre” ideal e idealizado, que se concibe independientemente de sus relaciones sociales y de su producción material: al margen de la realidad económica, “agazapado fuera del mundo”, dice Marx; el hombre como “espíritu”, “conciencia”, como “sujeto” y “esencia intemporal”, desprendido de la realidad material, histórica, social, productiva; el hombre sin cuerpo (sin necesidades), sin comunicación, sin mundo, sin historia, sin “intereses” ni pasiones. Frente a éste, el *hombre real*, “el mundo de los hombres”, es el obrero, el proletario, es, dice Marx, “el Estado, la sociedad”, y lo real y concreto es la vida regida por la economía, la industria, las relaciones económicas, políticas y sociales; “hay que instalar al hombre en el suelo real de las relaciones materiales y de la historia”, dice Sánchez Vázquez.²⁷

Pero, por otro lado, en el propio contexto de Marx, el *hombre abstracto* es justamente el hombre económico: enajenado, deshumanizado, unilateral, sujeto al mundo de las necesidades, inmerso en las estructuras impersonales de la producción. Marx identifica expresamente al “hombre de trabajo” con “la existencia abstracta del hombre”. Y frente a éste, *el hombre real* sería el hombre integral, el que realiza un trabajo libre, no forzado, el que ejerce su plena humanidad en la conciencia, la espiritualidad, el desinterés, el ocio y el goce vital, etcétera; el que vive la verdadera individuación identificado con su ser genéri-

²⁷ A. Sánchez Vázquez, *Filosofía y economía...*, p. 254.

co y social; el que, justo, no está atado a la abstracción económica (o al “determinismo económico”). Es el hombre “cultural” —el que cultiva la naturaleza y su propia naturaleza— en el sentido más amplio de lo que es “cultura”. El determinismo económico, es, en fin, la realidad concreta que no puede ni debe soslayarse; pero es a la vez, la abstracción (enajenada e inhumana) que tiene que superarse.

Y es este mundo de la abstracción económica el que Marx abordó en un primer momento desde las categorías ontológicas y axiológicas de la “esencia humana”, determinándolo como enajenación y literal deshumanización. Pero, como recuerda certeramente Sánchez Vázquez, es el mismo mundo que después Marx entrará a analizar teóricamente en su madurez, como *fenómeno* de enajenación (aunque las concepciones y categorizaciones ya no sean expresamente las del humanismo de los *Manuscritos*):

La negación del hombre y la afirmación de las cosas [...] la disolución de la individualidad concreta en la abstracción del hombre que cumple una función económica, todo esto, característico del mundo de la enajenación, se halla en el Marx de la madurez, no como una “simple” recaída antropológica, sino como el modo social peculiar de relacionarse los hombres y las cosas en un determinado sistema de producción.²⁸

Resulta manifiesto, entonces, que el relativo silencio de Marx respecto a la esencia, la enajenación, etcétera, de sus trabajos “económicos” no indica, como tanto se ha insistido, que haya abandonado su concepción del hombre, sino que ésta queda más bien implícita; incluso puede decirse que, *congruientemente* con lo que Marx ha visto en la “etapa humanista”, pasa a desentrañar esa sociedad abstracta, enajenada y deshumanizada, sin necesidad de referirse ya —o refiriéndose sólo de vez en cuando— a la deshumanización y a la enajenación del régimen capitalista.

Pero si ello es así, el *antihumanismo* está ciertamente en *el hecho* económico (no en la teoría o en los significados teóricos de Marx). “Antihumanista” es el capitalismo y el economicismo en general (la

²⁸ *Ibid.*, p. 279.

propiedad privada, individual o colectiva, tal y como la describe Marx en los *Manuscritos*).

Hay, sin embargo, otra cuestión que subyace en todo esto y a la que es necesario atender: el carácter de “necesidad histórica” que Marx habrá de atribuir, después de los *Manuscritos*, al proceso de enajenación capitalista (correlativo al de necesidad de recuperación revolucionaria de la esencia humana).

También en los *Manuscritos* Marx plantea el problema del origen y fundamento de la enajenación, aunque, como advierte Sánchez Vázquez, en esta obra no hay propiamente respuesta al problema (e incluso, a nuestro modo de ver, parece haber ciertas oscilaciones y hasta contradicciones que muestran una seria dificultad que aquí está implícita).

Por una parte, sólo el hombre puede enajenar al hombre: “sólo el hombre mismo puede ser este poder extraño sobre los hombres”, dice Marx; en este sentido, la enajenación es un hecho *histórico* (humano, no natural y fatal). Y por la otra, dado lo que significa la esencia enajenada (esclavización a un modo de ser en el que prevalece la posesividad, el lucro, la avidez de consumo, el egoísmo, etcétera) parece evidente que *la causa de la enajenación es la propiedad privada* (en ese sentido amplio y radical que Marx le atribuye). Sin embargo, Marx no lo establece así, sino que afirma, por el contrario, que *la enajenación es causa de la propiedad privada*. Lo cual, según Sánchez Vázquez, obedece a la necesidad que tiene Marx de no conceder lo que presupone la economía política: que la propiedad privada (el egoísmo, la guerra de todos contra todos), sería lo originario, fundamental e inalterable. Precisamente, Marx trasciende este supuesto “fondo” de la economía política y lo descubre como mera apariencia tras la cual se oculta o encubre la verdad de la esencia humana enajenada en la propiedad privada. Pero el propio Marx —y Sánchez Vázquez con él— insiste en la necesidad de aclarar entonces cuál es el origen y causa, a su vez, de la enajenación misma. Y éste es, en verdad, el problema medular que no parece obtener una respuesta, sobre todo en el orden propiamente filosófico.

Desde luego, la noción de “esencia” y de “enajenación de la esencia

humana” y todos los conceptos afines o conexos que Marx utiliza, e incluso la problemática misma que está presente en la obra de Marx, sean cuales sean los conceptos y los contextos, es *de índole ontológica*: de rigurosa ontología de lo humano y de la historia. ¿Cómo se explica, entonces, *ontológicamente* el hecho de la enajenación y la recuperación histórica de la esencia humana dentro de la nueva significación que adquieren estos conceptos en Marx, más allá de la antropología feuerbachiana y de la ontología hegeliana? El propio Marx pregunta: “¿Cómo llega el hombre a enajenar su trabajo? [...] ¿Cómo aparece fundada esta enajenación en la esencia del desarrollo humano?”²⁹

Los análisis de Marx no responden ya en orden ontológico sino que se desplazan, efectivamente, hacia el campo sociohistórico y económico. Y, como lo destaca asimismo Sánchez Vázquez, el nuevo y decisivo fenómeno en el que Marx va a recaer, que sólo incipientemente aparecía en los *Manuscritos* pero que será pieza clave de la revolución teórica de Marx de la madurez, es el de *la necesidad del proceso económico, y en especial del proceso capitalista*. Marx llegará a sostener incluso lo que parecería contrario a la letra y al espíritu del humanismo de su juventud y que es en realidad uno de los escollos de todo humanismo: la “grandeza humana” del industrialismo y el capitalismo; la “potencialización de la vida” que produce el capitalismo; o como lo expresa por su parte Sánchez Vázquez: “Esta indiferencia por el ser humano, y en particular por la del obrero como hombre, es el precio que la humanidad ha debido pagar para que el capitalismo cumpla su misión histórica: el desarrollo impetuoso de las fuerzas productivas”.³⁰

El capitalismo resulta así, una especie de “mal necesario” por el que la humanidad *tiene que* atravesar para la emancipación final, y ésta a su vez, aparece en el proceso con el rasgo de “necesidad” que es inherente al proceso mismo, a su propia lógica o estructura interna: como un hecho tan fatal y formal como impersonal, en suma.

Concepción que, sin lugar a dudas, ofrece serias dificultades precisamente desde la perspectiva humanista; pues resulta sumamente

²⁹ C. Marx, *Manuscritos...* Trad. de Wenceslao Roces, p. 71.

³⁰ A. Sánchez Vázquez, *Filosofía y economía...*, p. 55.

cuestionable, justo sobre la base del humanismo y de la ética, que la esclavización y la deshumanización, esta especie de “calvario de la historia” —según la metáfora hegeliana—, sea el camino necesario para la libertad y el precio que hay que pagar para la realización de la esencia humana; y no sólo, sino que, a su vez, la historia sea —hasta el advenimiento del comunismo— esencialmente eso: guerras, esclavitud y enajenación.

En general, la idea misma de *necesidad histórica* (de objetividad y forzosidad del proceso, o del “progreso”) es la que resulta contradictoria con el carácter esencialmente activo y, por ende, individual, consciente, posible, libre, del humanismo en cuanto tal. El humanismo (la historia, de hecho) se funda en la implicación recíproca de la necesidad y *la libertad*.

Pero además de estas objeciones, es manifiesto que, sobre todo, para la conciencia actual, como ya lo han advertido también otros marxistas humanistas, es difícil aceptar tanto la “perfección” del capitalismo, como la necesidad de que ésta genere, por fuerza, el “progreso” a la liberación, el paso al socialismo, y no más bien a *la destrucción del hombre*.

La cuestión de la necesidad histórica —tanto de la forzosidad de la enajenación como del tránsito histórico a la abolición de la sociedad capitalista y el advenimiento del “reino de la libertad”— implica, además, otro problema fundamental: la supuesta discontinuidad —realmente *esencial*— entre una etapa de enajenación (de hecho toda la historia real y conocida) y otra etapa, esencialmente opuesta, de realización de la condición humana. Nos parece en verdad un escollo insuperable esta escisión histórica que incluso Marx en *La ideología alemana* expresa en términos de “prehistoria” (para toda historia precomunista), e inicio propiamente dicho de la “historia” del hombre (a partir de la sociedad comunista).

Independientemente de las diversas interpretaciones que puedan darse a esta conceptualización de Marx, parece evidente que, se exprese así o de otra manera, es en verdad problemático introducir una especie de “tajo” en la historia, como lo llama el propio Sánchez Vázquez. El cambio radical que puedan implicar tanto la revolución

teórica de Marx como la revolución proletaria, no puede significar un cambio *absoluto*, como parecería estar presupuesto en la idea de un tránsito necesario de la esencia *enajenada* a la esencia *recuperada* y *realizada*; como si se tratase de una especie de paso de la “nada” al “ser”, de la “esclavitud” absoluta a la absoluta “libertad”, del puro “mal” al puro “bien”, etcétera.

En uno de los capítulos críticos de su libro, Sánchez Vázquez aborda justamente este problema, contrastando la existencia de dos concepciones distintas en Marx. Una, la “antropológica”, que predomina en los *Manuscritos*, que sería ésta de la historia dividida en dos: “La del hombre enajenado, que niega su esencia, la del hombre desenajenado, que la afirma [...] La esencia sería creada por el hombre, en su historia, estableciendo con esta creación un tajo en ella (entre el hombre que niega su esencia y el hombre que la recupera [...])”³¹

La otra concepción, en cambio, la “histórico-social”, implica que,

[...] la esencia humana se daría en el hombre desde que éste existe como tal y, en consecuencia, no podría hablarse de una historia en la que dicha esencia no se hubiera manifestado [...] el hombre enajenado y el hombre desenajenado se distinguirían respectivamente no por la pérdida y recuperación de su esencia, sino por su modo de manifestarse, determinado a su vez por condiciones histórico-sociales concretas creadas por el hombre mismo.³²

Ambas concepciones coexistirían “mezcladas” en la obra de Marx, incluso en los *Manuscritos*, según Sánchez Vázquez. Sin embargo, parece haber aquí un dualismo que, a nuestro modo de ver, agudiza más bien el problema de fondo, en vez de resolverlo. El mérito de la primera concepción es que logra penetrar en el hecho del *importe ontológico de la historia y de la producción humana*, en la efectiva significación *esencial* (no meramente histórica, aleatoria y circunstancial) de la humanización o deshumanización de los modos concretos de la existencia socioeconómica. Es esta penetración, este hallazgo verda-

³¹ *Ibid.*, pp. 224-225.

³² *Idem.*

dero del humanismo del joven Marx, el que se perdería en la segunda concepción. Ésta supera, es cierto, la aporía de la otra, por cuanto al carácter absolutista, tajante, de la distinción histórica entre esencia enajenada y esencia desenajenada, pero pierde en cambio lo ganado: el horizonte *histórico-ontológico* en que ocurren las transformaciones *esenciales* de los hechos humanos; se desvanecen con ellos los criterios de distinción (y la distinción misma) entre trabajo (hombre) enajenado y trabajo (hombre) no enajenado. *En la primera concepción se extrema o se absolutiza la diferencia; en la segunda, se diluye y se pierde.*

Lo que resulta, en todo caso, inaceptable es la idea absolutista del cambio. El pasado —y el presente— no es la “prehistoria” y el futuro comunista, la “historia”: por una parte, parece evidente que *la esencia humana ha estado presente, pero* —y esto es lo fundamental—, *no sólo en sus modalidades negativas (enajenadas), sino también en las positivas* —por relativas y limitadas que éstas hayan sido—; por la otra, *es difícil* (abstracto y en el fondo no humano) *suponer un futuro de pura libertad* en donde quede absolutamente abolida toda enajenación. Es insostenible, así, esta especie de “maniqueísmo” histórico (sombra o luz puras) que pudiera desprenderse, paradójicamente, de tal idea de la escisión histórica entre la esencia enajenada y la esencia desenajenada.

Por el contrario, parece irreversible en este punto la noción hegeliana de la *Aufheben* (“superación” dialéctica: destrucción-conservación al mismo tiempo), como clave para la comprensión del cambio histórico.³³ Si cabe hablar precisamente de un movimiento de continuidad discontinuidad, éste no es sólo aplicable, con toda evidencia, a la propia evolución del pensamiento de Marx. *La historia humana en general es continuo-discontinua*, de modo que la propia innovación del marxismo (sin regateos a su alcance revolucionario) y la transformación *esencial* que implicaría la realización del comunis-

³³ La conciencia de la historicidad del *ser* mismo del hombre (o sea el reconocimiento de que el hombre va haciendo su propia “naturaleza” en el tiempo por medio de sus propias acciones, tanto teóricas como prácticas) obliga a reconocer que las “tomas de conciencia” —los grandes hallazgos teóricos que se producen en la evolución del pensamiento producen, de un modo u otro, mutaciones profundas que tienen carácter ciertamente *irreversible* (toda pretensión de desconocerlos es simple-

mo humanista, se explican también como “quiebra” y “no quiebra”, discontinuidad y continuidad del proceso dentro de *la historia humana* (no paso de prehistoria a historia). Como lo reconoce Sánchez Vázquez (aunque en referencia a la continuidad-discontinuidad de la obra de Marx): “No hay rupturas o continuidades absolutas ni en la historia del pensamiento ni en la vida real”.³⁴

La historia hace expresa también la comunidad interhumana *a través del tiempo*: el “ser genérico” no es sólo sincrónico, sino diacrónico, puede decirse. Toda idea de ruptura, cancelación, novedad absoluta, invalidación de la continuidad humana en el tiempo, destruye o desmiente el “ser-social” o genérico del hombre. ¿Este aparecería de pronto en la historia? ¿Qué es lo que ha existido anteriormente, entonces, como hombre?

No se trata por consiguiente, del inexplicable paso de una esencia enajenada (de facto inexistente, puramente “ideal”) a una esencia “recuperada” (?) y al fin realizada. Aunque no por ello se ofrece como única y forzosa alternativa el necesario abandono de las nociones de “esencia”, “enajenación”, “humanismo” (del abandono del enfoque ético y ontológico —cualitativo y radical— de los fenómenos económicos e histórico-sociales). Se requiere más bien, precisamente desde la comprensión dialéctica, el reconocimiento cabal de la *historicidad de la esencia* cifrado en su discontinuidad-continuidad y en el carácter no absoluto, sino relativo, tanto de la enajenación como de la desenajenación del hombre.

Es, en efecto, indispensable *la relativización del proceso*: ni antes fue la pura enajenación, ni mañana la pura libertad: el hombre seguirá unido a la necesidad, teniendo divisiones, conflictos, antagonismos, desgarramientos, “diferencias”, aunque quede abolida la propiedad

mente “anacronismo” o “regresión”). La duda metódica, la función categorial del entendimiento, la racionalidad dialéctica del devenir, por ejemplo, son, en la filosofía moderna, algunos de los pasos esenciales que van contribuyendo —no por supuesto sin estar ellos a su vez determinados— a la formación del ser histórico del hombre. Marx mismo, de manera eminente, la “conciencia social” que con él se inicia, constituye uno de esos hallazgos irreversibles —revolucionario además por su índole teórico-práctica— que cambian en esencia el destino del hombre.

³⁴ A. Sánchez Vázquez, *Filosofía y economía...*, p. 285.

privada. Lo cual tampoco ha de entenderse como la negación o la imposibilidad de cambios verdaderamente *radicales* que den un giro realmente nuevo a la historia (y que no sea exigible la entrega *absoluta* e irrestricta a la transformación esencial del hombre). Pero junto con la conciencia de la negatividad del pasado y la excelencia del futuro, ha de producirse el reconocimiento inverso (incluso como motor efectivo del movimiento transformador): la presencia de la autenticidad humana en el pasado (que coexiste, de un modo o de otro, con la deshumanización) y, a la vez, la conciencia de la naturaleza indefectiblemente arriesgada, amenazante, siempre relativa e impura, siempre contradictoria que tiene cualquier futuro o proyecto *humano*. Esto es lo que asegura, justamente, su carácter humano, no divino ni sobrehumano (su índole propiamente histórica y ética). No se trata del paso de la prehistoria a la historia, como no se trata tampoco del paso del “hombre” al “superhombre”. El *humanismo* congruente tiene que mantenerse en el orden de la relatividad. Humanismo implica relatividad, impureza, lucha perenne.

Con todas las diferencias del caso, parece revelarse aquí un problema similar al que se presenta en la dialéctica hegeliana, cuando esta prefigura el *telos*, el fin, como síntesis absoluta en la que parece prevalecer la unidad y la armonía de contrarios (el contraste radical con el proceso entero de la historia, regido en última instancia por el predominio de la lucha, el conflicto, las antítesis y los antagonismos): la idea de una *síntesis definitiva que vendría al final*, la meta hacia la que se dirige indefectiblemente el proceso. Lo cual parece quebrantar el sentido mismo de la dialéctica: la unidad fundamental y más universal que ella constituye entre *armonía y lucha* en general: la “dialéctica de la dialéctica”, por decirlo así; *ni la lucha es pura, simple y absoluta, ni es pura, simple y absoluta la armonía de los contrarios*.

Dentro de la problemática planteada por Marx, además, el reconocimiento de la naturaleza relativa de la enajenación del pasado y de la libertad del futuro es inseparable de esa otra “relatividad”, no menos importante, que es la “autonomía relativa” de la “supraestructura” cultural, respecto de la estructura socioeconómica; pues tan cierto como es que hay determinación económico-social, es igualmente cierto que no hay “determinismo” absoluto, mecánico (de mero “reflejo”, “espejo”, etcétera) entre la economía y todas las otras esferas de la cul-

tura y la vida: la ciencia, el arte, la filosofía, la moralidad, entre otras.

Reconocer esta presencia de la libertad (por “relativa” que sea y a pesar de la enajenación) trae consigo reconocer la presencia de la esencia humana en toda la historia: y no sólo como esencia enajenada, sino positivamente realizada por minoritaria y contradictoria que sea su existencia. Hay trabajo libre, no enajenado, hay ser social y genérico, hay humanidad y humanismo —teórico y real—, incluso sobre la base de la enajenación económica (y no necesaria y automáticamente la desenajenación económica produce la efectiva humanización). De una u otra forma, ha estado siempre presente la síntesis de contrarios: naturaleza-hombre, individuo-sociedad, sujeto-objeto, que en términos de Marx constituye la verdadera esencia del hombre, como se ha señalado. Más aún: es precisamente la libertad ontológica, la libertad esencial o constitutiva del ser histórico y activo (*praxis*), el fundamento y condición de posibilidad de las liberaciones y revoluciones fácticas.

Se trata, pues, de dar razón de la presencia de la “cultura” y del “hombre” propiamente dichos, más allá de todas sus falsificaciones. Sin duda la autonomía (la libertad) es relativa, pero también lo es la esclavitud o la esencia enajenada. Dentro de la complejidad y diversidad *concretas* de la sociedad, el hecho es la coexistencia efectiva de ambas que hace que varíen históricamente las modalidades y los grados siempre diversos en que se realiza o se enajena la esencia humana: ésta no es, ciertamente, estática ni uniforme.

El propio Marx afirma significativamente en los *Manuscritos* que: “La *formación* de los cinco sentidos es la obra de toda la historia universal anterior”.³⁵

Y cabe añadir que la historia es asimismo la formación de los otros “sentidos humanos” de los que habla también Marx: “[...] los sentidos espirituales [...] (la voluntad, el amor, etcétera). La historia —toda la historia—, es la transformación de la naturaleza del hombre”.³⁶

Y en otro pasaje precisa: “Toda la llamada *historia universal* no es más que la generación del hombre por medio del trabajo humano

³⁵ C. Marx, *Manuscritos...* Trad. de Wenceslao Roces, p. 87.

³⁶ *Ibid.*, p. 88.

[...] el hombre ha *nacido* de sí mismo, de su *proceso de nacimiento*.³⁷
 “[...] el hombre tiene un acto de nacimiento, la historia [...]”³⁸

¿No ha de deducirse, entonces, legítimamente, que es desde *esta efectiva autorrealización del hombre* a través de toda la historia universal, desde esta esencia *real* (empírica), de donde se infieren tanto el hecho de la “enajenación” como la necesidad de la “recuperación” de la esencia humana? ¿No es más bien bajo el supuesto de la ruptura histórica y del absolutismo del cambio, que puede decirse que la noción de esencia humana es “especulativa”, *a priori*, meramente “ideal” —carente de todo fundamento objetivo? El apriorismo de la esencia (que es una de las grandes críticas al humanismo marxista) ¿no es así, una de las consecuencias de la negación del pasado, de la división entre “prehistoria” e “historia”?

Y parece cierto también, que el humanismo de Marx entronca (en continuidad y discontinuidad históricas) con los humanismos producidos en la historia, con una “tradicción humanista” milenaria, la cual, como “los cinco sentidos” se ha venido formando en toda la historia de la humanidad, en el “nacimiento del hombre en la historia”. Y aunque es verdad que el humanismo de Marx es irreductible a los humanismos “burgueses” —como bien lo remarca Sánchez Vázquez— y presenta fundamentales diferencias frente a éstos, no por ello constituye, a nuestro juicio, una novedad absoluta, sin antecedentes, sin liga viva con las preocupaciones humanistas de todos los tiempos (aunque “burguesas” y hasta “esclavistas”). No se pueden borrar las diferencias ni disolver o soslayar los aspectos realmente nuevos y revolucionarios que implica el humanismo de Marx, pero tampoco puede extremarse la discontinuidad al grado de que se cancele la significación del pasado. Ver el marxismo como un nuevo momento de la tradición humanista no significa, en fin, negar su función revolucionaria. Dialécticamente, inclusive, la novedad se confirma, no se anula, por tener antecedentes: es un humanismo nuevo porque no es absolutamente nuevo; su liga con lo viejo realza, no disminuye, su originalidad.

³⁷ *Ibid.*, p. 90.

³⁸ *Ibid.*, p. 117.

Pero, además, en relación con el humanismo en general tiende a darse por supuesto el carácter unívoco “ideológico” de éste, en contraste con la cientificidad y el rigor de la teoría sociohistórica. ¿Es necesariamente el humanismo mera ideología (aun cuando ésta se entienda en sentido positivo, como *praxis* y como sistema de ideales y valores necesarios para la vida humana)? ¿No cabe un humanismo *teórico*, una concepción *rigurosa* del hombre en su ser propio, no cabe en suma una significación *cognoscitiva*, objetiva y racional del humanismo y con él de la ontología del hombre y de la ética? ¿No hay un saber radical del hombre y de los valores, racional y fundado?

Por lo pronto, resulta claro que, detrás de la explícita invalidación del tema del hombre, de la esencia humana y del humanismo, subyacen en realidad meros prejuicios, generalmente obsoletos acerca del “hombre”, de la “esencia”, del “humanismo”. En este sentido, puede coincidirse plenamente con Sánchez Vázquez cuando observa que “[...] el ‘antihumanismo teórico’ se convierte en un ‘humanismo abstracto’ especulativo, justamente por tener por base el concepto de un hombre abstracto”.³⁹

Desde luego, ahí donde están las cuestiones del humanismo están también no sólo las de la “antropología filosófica” sino las de la *ética* y de la *ontología del hombre*. En los *Manuscritos* es evidente esta conexión, como lo es en particular el hecho de que *hay en Marx una ontología* rica en significaciones, pero que también, en gran medida, queda apenas esbozada por el propio Marx, no sin dejar considerables vacíos y dificultades.

Pero éstos no se resuelven radicalmente sólo a través de los desarrollos sociohistóricos, por importantes y decisivos que éstos sean, abandonando las cuestiones de la esencia, la enajenación, etcétera. La historización y concretización social del hombre no tiene por qué eliminar su rigurosa consideración ontológica.

Todo depende de que se supere el prejuicio de que la ontología no puede renovarse y refundamentarse (transformarse históricamente como todas las ciencias y las ramas del saber: como todos los productos humanos) para dar respuestas vigentes a los problemas de la rea-

³⁹ A. Sánchez Vázquez, *Filosofía y economía...*, p. 269.

lidad en general y del ser del hombre en particular. Todo es cuestión, incluso, de que se reconozca el contenido teórico, riguroso, cognoscitivo y verdadero —aunque limitado y perfectible como todo conocimiento— de la propia ontología de Marx y de su humanismo, que no son simple ideología ni mera especulación abstracta y sin validez. De hecho, la base ontológica, el ser mismo del hombre, es lo que fundamenta el humanismo. Éste implica una esencia, como dice también Marx, reconocer que “la raíz del hombre es el hombre mismo”. El propósito *inmanente*, propio del humanismo, halla *la raíz* del hombre en *el ser* del hombre.

Por lo demás, la ontología de Marx no conecta sólo (y quizás no principalmente) con la “antropología” de Feuerbach, sino con la ontología hegeliana, la cual, a su vez, representa una respuesta teórica, revolucionaria, a los problemas del ser y el devenir, del espíritu y la naturaleza, del sujeto y el objeto, planteados a través de toda la tradición metafísica y filosófica en general, hasta Kant (y hasta Fichte y Schelling). Ciertamente, puede considerarse que, en gran medida, la ontología de Marx quedó implícita, si no es que trunca o inconclusa. Sin embargo, ello no invalida el hecho de la existencia de estos contenidos ontológicos ni de que Marx haya introducido sus propias innovaciones de primera importancia, cifradas precisamente en su ontologización de la economía, en su propia concepción del hombre como ser genérico (histórico-social), como ser del trabajo y de la libertad; en su visión de la necesidad de universalizar, socializar, realizar práctica y materialmente (no en teoría, minoritaria e idealmente) la esencia humana; en su penetración en la síntesis dialéctica del individuo y sociedad, naturaleza y cultura, materia e historia, inherente al ser humano y al verdadero comunismo; en su conciencia, en suma, de la enajenación de la esencia humana dentro de la sociedad regida por la propiedad privada, idea ésta que sin duda constituye la piedra angular de su humanismo y la que plantea a la vez serias cuestiones, demandando, precisamente, una solución teórico-ontológica, y no meramente socio-histórica .

Problemática es, ciertamente, esta naturaleza “enajenable” o negable de la esencia humana: esa nota, distintivamente humana, de que el hombre pueda no-ser lo que *es*, pueda, en sentido literal, deshumanizarse por su propia acción. ¿Qué índole ontológica tiene esta ne-

gación, este no-ser? ¿Qué es en última instancia eso de la “esencia enajenada”? ¿Cuáles son sus modalidades reales y su propia dinámica histórica?

Quizás el concepto mismo de “enajenación” remita a otras categorías clásicas de la ontología como la de “posibilidad”, “existencia”, “realización de la posibilidad” (como interpretan, por ejemplo, los marxistas del Grupo Praxis, al que Sánchez Vázquez hace referencia también en su libro).⁴⁰ Y no sólo estas categorías, sino las de contingencia y necesidad, “ser en potencia” o “ser en acto”, historicidad, eticidad, ser y no ser, etcétera, remiten asimismo al pensamiento de Marx, y su esclarecimiento y desarrollo no tienen por qué desembocar necesariamente en especulaciones y aporías, sino al contrario: la búsqueda ontológica se ofrece, a nuestro modo de ver, como la vía legítima, realmente fecunda, que permite fundar teóricamente el humanismo de Marx (y el humanismo en general).

Ésta es, en fin, tarea abierta para la ontología, para el humanismo y también para la ética. Pues así como se unen *teoría* y *praxis*, ciencia e ideología —según lo ha destacado con todo énfasis Sánchez Vázquez— así también hay una importante unión entre el orden “descriptivo” y el “prescriptivo” (normativo o valorativo): éste no es pura convención y gratuidad, ni tiene mera validez formal.

Hay en los *Manuscritos* en especial un “concepto del hombre” y del “trabajo enajenado” de los cuales se desprenden unas *valoraciones morales* que no tienen únicamente validez emocional, personal e “idealista”, en la medida misma en que no se fundan en un saber del hombre y de la historia arbitrario o meramente práctico e ideológico. De ahí que la exigencia revolucionaria no obedezca sólo a la racionalidad histórica y social, sino a la *racionalidad ética*: producida en el orden de la decisión, de la cualificación, de la responsabilidad y la libertad. Los valores éticos, estrictamente éticos, de la obra de Marx no menguan ni ensombrecen su significación revolucionaria, tanto, en el orden teórico como en el práctico; al contrario, la confirman y fortalecen. Como no la mengua ni ensombrece tampoco su *humanismo*, precisamente porque éste no es simple *praxis* ciega ni pura ideología sin fun-

⁴⁰ *Ibid.*, p. 245 y ss.

damento racional y objetivo en lo que el hombre *es esencialmente*, en su historia y por su historia.

El humanismo, en todo caso, es inherente a la revolución teórica y práctica de Marx (el marxismo —valga la paráfrasis— es un humanismo), y constituye, a nuestro juicio, la posición más congruente con el propio Marx más firme y vigente del marxismo. Posición a la cual, precisamente, contribuye, con notable excelencia, el iluminador estudio de Adolfo Sánchez Vázquez, sobre los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, de Marx.

EL MARXISMO INEVITABLE

CESÁREO MORALES

Este libro de Sánchez Vázquez,* sobre los *Manuscritos* de 1844 de Marx, nos interpela a todos en forma apremiante a reflexionar acerca del marxismo como algo inevitable. ¿En qué sentido? ¿De qué inevitabilidad se trata? ¿Qué impediría dar los rodeos que lo evitaran? Me explico brevemente.

El marxismo, con Marx, es un acontecimiento que inaugura un proceso de ruptura en la forma del pensar en el que nosotros mismos, todos, estamos conflictivamente inmersos y que, por el momento, parece todavía lejos de su final. Inauguración de un proceso de ruptura que es tal porque en él se fusionan, reconfigurándose, otros acontecimientos: el planteamiento lockiano del individuo político, la idea del pacto social de Rousseau, la revolución copernicana de Kant, las utopías de los reformadores sociales y los descubrimientos de Adam Smith y de Ricardo en relación con los mecanismos de producción de la riqueza. Todas estas vertientes se fusionan en la inauguración de Marx, desigualmente y por momentos hasta con antagonismos internos, para plantear y replantear cuestiones de gran alcance: ¿qué es la socialidad?, ¿qué papel desempeñan en ella la transformación de la naturaleza por la acción humana?, ¿cómo se integran las diversas instituciones, el Estado por ejemplo, en la estructura general de la socialidad?, ¿cuál es el estatuto de la acción humana como trabajo, como libertad y como goce? Parecería, de hecho, que si Marx siente una cierta fascinación por Hegel, es ante todo porque no le satisfacen las respuestas hegelianas a las preguntas que él le plantea. Diciéndolo, pues, en forma apretada, en primer lugar, el marxismo

*Adolfo Sánchez Vázquez, *Filosofía y economía en el joven Marx. (Los Manuscritos de 1844)*. México, Grijalbo, 1982.

está plenamente enraizado en la tradición de la racionalidad occidental y, al preguntarse lo que es la sociedad y la historia, es un vuelco de esa racionalidad que permite entonces, ver sociedad e historia con ojos nuevos. Es una nueva forma de interpretación, por lo tanto, forma nueva de pensar, como dice M. Foucault. No es la única. En otros proyectos abiertos están Freud ante el problema del inconsciente, Nietzsche, enfrentado al misterio del discurso y las ciencias naturales modernas en general. Ésta es una primera razón de la inevitabilidad del marxismo.

Pero las preguntas de Marx no salen de su cabeza. Tienen su origen en la novedad de la acción histórica. Ante ella surgen preguntas radicales, ¿qué significan para la sociedad y la historia las jornadas revolucionarias de 1830 y 1831 de los proletarios franceses, qué las nuevas organizaciones de los proletarios parisinos y las luchas de los tejedores de Silesia? La nueva capacidad de acción y política de estos actores interpela a Marx. La cuestión no fue resuelta por él, pues la dejó abierta y probablemente así deba permanecer: ¿qué relación se ha de establecer entre esta nueva productividad social y política y la institucionalización? Dicho de otra manera, ¿qué formas ha de tomar este nuevo poder para que una sociedad nueva sea posible? Al decidir sobre una respuesta, el stalinismo canceló los caminos abiertos por Marx. Para muchos esto significó la muerte del marxismo. Sin discutir si ellos tienen razón, el hecho es que la pregunta permanece abierta: ¿cómo ha de socializarse el poder? La permanencia de esta pregunta es una segunda razón que hace al marxismo inevitable.

La tercera es que ahí está *El capital*, proyectil teórico, como escribe Marx mismo, reserva conceptual compleja y paradójica. ¿Ante qué nos encontramos? Parece que las respuestas dadas hasta ahora son todavía insuficientes. Teoría de la historia, ¿para qué?, ¿para una historiografía o para algo más? Teoría de la política, ¿cómo? Teoría crítica, ¿se trataría sólo de un arsenal crítico sin posibilidades de desarrollo teórico o habría que reconstruirla como teoría económica?

Toda la tradición marxista y, más recientemente, marxiana, se ha enfrentado a estas cuestiones con respuestas diversas. Sobre todo en países de Europa occidental, como Francia, Italia y España; algunos círculos intelectuales, después de la llamada "crisis del marxismo",

han considerado que ya es tiempo de que Marx y el marxismo entren a la historia del pensamiento como un capítulo más y dejen que la historia se haga en paz. Otros, en Europa y quizás sobre todo en este momento en América Latina, consideran que la inevitabilidad del marxismo sigue en pie. A estos pertenece Sánchez Vázquez y concuerdo plenamente con él. El trabajo que ahora nos presenta es un largo argumento a favor de esta posición. Como estudio monográfico de los *Manuscritos* de 1844, nos encontramos con una exposición clara y sugerente de esta etapa de elaboración conceptual de Marx que, luego va hasta *El capital*.

Como los mismos *Manuscritos*, Sánchez Vázquez concede una especial importancia al análisis de la posición de Marx en este tiempo, ya en relación con ciertos conceptos de la filosofía hegeliana como el concepto de trabajo alienado y la concepción general de la dialéctica, ya en relación con su concepción global de la economía política. Este análisis lo considero de gran mérito: 1) porque analiza el conflicto que mantiene el movimiento conceptual de Marx en esta época; 2) porque nos proporciona en relación con estos conceptos el resultado de lo que podemos considerar como una meta-lectura política, o sea, la aplicación de ciertos principios político-filosóficos al análisis; por ejemplo, Sánchez Vázquez habla del contenido económico-filosófico de ciertos conceptos, y 3) a partir de los resultados anteriores, Sánchez Vázquez nos hace ver los grandes cambios conceptuales que Marx ha de producir para llegar a *El capital*.

En relación con lo anterior, quiero referirme muy rápidamente a un aspecto general y a un problema concreto. El aspecto general es la crítica de la economía política que Marx hace en los *Manuscritos* y que Sánchez Vázquez analiza. El aspecto concreto es el rechazo por Marx de la teoría del valor de Adam Smith y Ricardo. En cuanto al aspecto general, Sánchez Vázquez nos permite profundizar en algo que se puede llamar la problemática de la ideología como proyecto presente en la crítica que Marx hace de la economía política. En cuanto al problema concreto, el rechazo por parte de Marx del concepto del valor, quisiera abundar un poco más.

Parece que el problema que Marx considera prioritario en esta etapa del análisis es el de la determinación del salario. Con respecto a ella Marx tiene una explicación política a partir de la cual, según

él todo quedaría claro. Cito la explicación de Marx que a su vez, Sánchez Vázquez considera: "El *salario* se determina por la lucha antagónica entre el capitalista y obrero. Triunfa necesariamente el capitalista". El principio político es claro; sin embargo, este principio no explica el salario. Como lo señala Sánchez Vázquez, Marx coloca en el centro de la explicación la *competencia*. Competencia entre capitalistas en un primer momento, y competencia entre trabajadores por el trabajo en un segundo momento. En este punto preciso hay una lección que aprender: no bastan principios políticos correctos para explicar los fenómenos sociales. Estos últimos han de ser explicados por conceptos. Sin embargo, hay un segundo principio que aprender también. A partir de principios e intuiciones políticas se construyen los conceptos. Aquí se plantea, entonces, la cuestión del papel del enunciado fundamentalmente político como el antes mencionado. No puede considerarse como un principio filosófico estricto, por lo menos en el sentido de la filosofía tradicional. Hay que considerarlo entonces o como un enunciado político, o mejor, como un enunciado que pertenece a otra forma de hacer filosofía o que pertenece a una *no-filosofía*. Este tipo de enunciado se va a conservar a todo lo largo del trabajo de elaboración teórica de Marx, y a partir de ellos se van modificando, a su vez, las estructuras conceptuales propuestas.

Todavía más, Sánchez Vázquez nos permite detectar el conflicto que, a este nivel, se le plantea a Marx entre el principio política y la explicación de la realidad económica. Al proponer la teoría del valor, la economía política había llegado como lo dirá más tarde Marx, al punto límite de su científicidad posible. Esta científicidad la obtiene al expresar conceptualmente una contradicción real: concretamente el conflicto para determinar los precios y la necesidad de un equivalente general. La teoría del valor de la economía política clásica pretende superar este conflicto, aunque sabemos que tal como aparece en Adam Smith o Ricardo, el conflicto en realidad no se supera. Marx demostrará esto más tarde. Pero en este momento Marx rechaza la explicación más consistente hasta el momento.

Complicado Marx entre su crítica global de la economía política como ideología y su proyecto de encontrar mejores explicaciones acerca de los fundamentos de la socialidad, de pronto no reconoce las explicaciones que en la economía política serán posteriormente

el punto de partida del planteamiento de nuevos problemas, como sucederá con el concepto de plusvalía.

Debemos, pues, agradecer a Sánchez Vázquez que nos permita ver, gracias a esta anatomía rigurosa del pensamiento de Marx en esta época, cómo se relacionan novedad de la acción social de los diversos actores de la sociedad y la producción conceptual que pretende explicar la sociedad en su conjunto.

El conflicto acerca de la explicación del salario no resuelto aquí nos remite al concepto posterior de *trabajo abstracto* que Marx reivindica como uno de sus grandes descubrimientos. El otro será el de la necesidad de considerar primero la plusvalía en su conjunto, antes de considerar las partes que la componen. Sólo estos dos descubrimientos reclama Marx para sí mismo. Refiriéndonos sólo al primero, el conflicto en torno al concepto de salario no resuelto en los *Manuscritos*, nos hace ver el tremendo potencial teórico-político del concepto de trabajo abstracto. Como concepto central de la teoría de la explotación, va directo al corazón de la sociedad capitalista.

En este momento de crisis, en que la potencia innovadora de las amplias masas hace aparecer como caducas la actual organización económica y política de nuestras sociedades, una vuelta al concepto de trabajo abstracto parece necesaria. Las teorías económicas, también en crisis, parece que tendrían mucho que aprender de ese concepto producido por Marx en su interminable tránsito crítico por la economía política clásica.

ACTUALIDAD DE LOS MANUSCRITOS ECONÓMICO-FILOSÓFICOS DE 1844*

ANDRÉS BARREDA MARÍN

¿Qué significado tiene para los organizadores de este evento la realización de un segundo ciclo de debates en torno al joven Marx; mucho mayor incluso que el del año anterior? ¿Qué significado teórico y político tiene frente a los dramáticos acontecimientos mundiales y nacionales de los que todos somos, más que testigos, partícipes directos?

La desaparición de la URSS y —con ella— de la bipolaridad internacional permitió al capital mundial rematar con lujo de violencia la depredación de los trabajadores mundiales, que de hecho y a consecuencia de la crisis global, había venido realizando desde mediados de los años setentas. El derrumbe de la URSS vino a mostrar incluso a los más ciegos la enorme fortaleza y pujanza histórica del capitalismo, todavía en proceso de automatizar cada vez más radicalmente el proceso de producción. Pero en verdad, dicho auge no es tan reciente como la caída de la URSS y la desmoralización de los últimos sectores de la izquierda esperanzados en dicho proyecto político. La fuerza en el control progresivo del proceso de trabajo internacional —presente a lo largo del siglo XX— ha descansado igualmente en la fuerza capitalista para la conquista progresiva del contenido material del con-

* N. del ed. Durante los meses de mayo y junio de 1994, el Seminario de *El capital* de la Facultad de Economía de la UNAM, organizó un ciclo de mesas redondas denominado "Capitalismo mundial y crítica total de la sociedad burguesa. Karl Marx 1844-1994. A 150 años de los Manuscritos de París". Este ciclo fue dedicado al doctor Adolfo Sánchez Vázquez, como reconocimiento a su reflexión en torno a los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, de Marx. Los textos de Andrés Barreda, David Moreno Soto, Jorge Veraza y Adolfo Sánchez Vázquez, fueron discutidos en dicho ciclo. El trabajo de transcripción estuvo a cargo de Ana María Limón Ramos, y el de revisión lo realizó David Moreno Soto, quien también fue el coordinador general del ciclo.

sumo social (productivo e individual). La subsunción moderna del consumo productivo le ha permitido al capital neutralizar el desarrollo de las fuerzas productivas técnicas y la consiguiente caída tendencial de la tasa de ganancia configurando al progreso técnico como desarrollo del complejo militar industrial y de un complejo civil productor de objetos chatarra, drogas y devastación ecológica y de la salud. Por otra parte, la subsunción moderna del consumo individual, además de engranar con lo anterior, ha permitido al capital incursionar en la intimidad del proceso de producción de los seres humanos encontrando figuras funcionales a la valorización de cada uno de los niveles del proceso de reproducción procreativa de la población (sexualidad, alimentación, salud, vivienda, ciudad, cultura, imaginación, emotividad, etcétera). Logrando de esta suerte manipular no sólo la demanda de nuevos productos sino, sobre todo, la neutralización del núcleo estructurante de todas las necesidades humanas; hablo de las necesidades trascendentes de los sujetos, que en el capitalismo son la fuente cotidiana de deseos y acciones que chocan con los estrechos marcos de la sociedad burguesa.

La caída de la URSS sólo expresó en la superficie de la política internacional un proceso de fortalecimiento capitalista del control global de la reproducción social mundial, que en verdad ha venido operando a lo largo de todo el siglo XX. Lo cual si bien implicó la quiebra total de todas las teorías del imperialismo que predicaron y organizaron al sujeto revolucionario en torno a un supuesto colapso inmediato del sistema, no significó, por otro lado, la quiebra sino más bien la confirmación de las tendencias generales del desarrollo postulados por Marx: el desarrollo del plusvalor relativo y la automatización irrefrenable del proceso de producción; la depredación ecológica de todos los suelos, aguas y atmósfera del planeta; el crecimiento de un gigantesco ejército industrial de reserva mundial (por arriba de los novecientos millones de desempleados y subocupados) que apuntala desde el nuevo y "moderno" Tercer Mundo (presente ya en los viejos países socialistas y en las principales metrópolis) el sobretrabajo de hombres pero sobre todo de mujeres y niños. Se han confirmado igualmente las crisis cíclicas (comerciales, financieras e industriales), el desequilibrio recurrente entre los sectores de la producción, así como el proceso de concentración y centralización de

megacapitales trasnacionales. Y es a tal mecanismo de fondo —denunciado magistralmente por Marx— que responden los nuevos mecanismos de control capitalista de la reproducción y el consumo.

Este siglo de fortalecimiento capitalista, que pareció esconderse a quienes veían en la expansión internacional de la URSS los signos de la crisis general del sistema, fue en verdad un siglo de derrotas sucesivas, cada vez más catastróficas de la clase obrera mundial. La cual ha quedado inerte no sólo frente al proceso de explotación del trabajo, que por su virulencia ha retornado ya a las formas extremas de principios del siglo XIX, sino también frente a un ejército industrial de reserva avasallante que opera en escala planetaria apuntalando guerras locales, mercado mundial de drogas y la movilidad inasible de las empresas trasnacionales; así como a nuevas formas de manipulación capitalista del contenido material de los valores de uso, que, más allá del “lavado de cerebro” ideológico, manipulan los deseos y por ahí la conciencia de la población mundial.

Ciertamente el capitalismo actual presenta formas inéditas de control que plantean nuevos problemas no sólo inmediatos sino también generales. Una diversificación y estratificación más compleja del trabajador; la generalización de la proletarización del trabajo de la mujer; la reabsorción del trabajo infantil; la compleja calificación intelectual de enormes áreas de los trabajadores que responden a la compleja coordinación informática de los nuevos procesos de automatización y globalización. A todo lo cual se ha venido a añadir el profundo desequilibrio ecológico, la diversificación social del consumo, las crisis de la salud y de la comunidad doméstica, la manipulación de la sexualidad y la psique como condición elemental de la mercadotecnia, la manipulación de todas las instancias (institucionales o no) por donde pasa la gestión del sistema de necesidades; es decir, la manipulación del contenido social de la democracia y por consiguiente de los Estados, partidos y medios de comunicación. Sin embargo, toda esta novedad en las problemáticas sociales contemporáneas no sólo no se ha salido un ápice de la lógica general de la acumulación de capital, sino que más bien se ha llevado hasta sus últimas consecuencias.

Pero tal diversidad de viejos y nuevos problemas vuelve de una actualidad sorprendente el proyecto original de la crítica total a la sociedad burguesa del joven Marx.

Tanto el viejo marxismo rígido, como esos otros superestructuralizados que terminaron autonomizando lo político y/o lo cultural, hoy presencian con asombro la devastadora prioridad de la obtención de plusvalor. No es de extrañar, entonces, el retorno a Marx de viejos críticos como Derrida que se apresuraron en liquidar durante la fiebre posmoderna la compleja crítica de la economía política.

En dicho contexto histórico y cultural invitamos a volver la mirada sobre este texto original y fundante del materialismo histórico y la crítica de la economía política, ciertamente la obra más compleja y abarcante de la crítica radical de Marx: los "Manuscritos de París" o "1844", según le nombraran los editores originales del texto. Invitamos entonces a examinar y discutir hasta qué punto y cómo Marx efectivamente asume o deja de hacerlo el problema de la naturaleza en la relación con la sociedad, la escasez de esta última frente al desarrollo de las fuerzas productivas, o el problema de la heterogeneidad o reconocimiento social del otro, el problema de la relación entre los sexos, la manipulación de las necesidades, la psique, la moral, la comunicación, la religión, el Estado, etcétera. Probablemente como hace treinta y ocho años, frente al conato de derrumbe de la burocracia soviética, se plantee de nueva cuenta *mutatis mutandis* el retorno creativo, no dogmático, a las fuentes. Si ello fuera así, enhorabuena porque después de la quiebra de tanto dogmatismo y nihilismo escéptico estamos en mejores posibilidades históricas de llegar hasta las últimas consecuencias. La discusión puntual con Marx y todos los que se inscriben en el mismo horizonte radical es obligada. Tal discusión nos dirá si efectivamente supo o no Marx imprimir el carácter crítico a su noción de desarrollo técnico; si su visión del desarrollo social es economicista o deja espacio orgánico a lo político y lo cultural; si ya podemos irle diciendo adiós al proletariado o más bien debemos enriquecer y complejizar la noción del mismo. Estos y otros problemas encuentran en la discusión de los "Manuscritos de París" un espacio privilegiado para medir la verdadera talla crítica de Marx. Repasando su noción de enajenación y fundamentación del discurso crítico. Así como su proyecto de crítica de la economía política y su articulación con la crítica total de la sociedad burguesa. Tanto el alcance racional y crítico de nuestras discusiones pero también la eficacia histórico-revolucionaria de nuestras ideas permitirá con el

tiempo esclarecer qué tan actual o inactual se mantienen hoy en día las viejas críticas del joven Marx.

Para concluir, me gustaría explicitar por qué los organizadores del evento pensamos resultaría pertinente hacer de este ciclo de repaso crítico de los “Manuscritos de París” un acto también de homenaje crítico al maestro Adolfo Sánchez Vázquez.

Aprovechamos este ciclo de mesas redondas y debates como ocasión para expresar nuestro profundo reconocimiento a Adolfo Sánchez Vázquez por el trabajo desempeñado hace más de treinta y cinco años en la investigación científica, discusión, crítica y enseñanza del marxismo y, muy especialmente, del joven Marx. Como su mérito, desde nuestro punto de vista, es enorme, me tomo la libertad de explicitarlo un poco.

En primer lugar, tuvo el maestro el enorme mérito de haber comenzado solo a fines de los cincuenta y principios de los setentas en México —cuando en verdad eran pocos los que lo hacían en el mundo— la lectura del joven Marx y especialmente la de los “Manuscritos de París”. Haberlo hecho siguiendo un método de trabajo muy riguroso —que traen a México los maestros de filosofía del exilio español (Gaos, Xirau, entre otros)— y que consiste en la lectura de las fuentes directas, la traducción de textos, el comentario pormenorizado del texto y el repaso de los comentaristas. Con este método Sánchez Vázquez abre la posibilidad de conocer un Marx prácticamente desconocido, no sólo en las aulas de toda la universidad sino también entre una izquierda muy primitiva, muy alejada de la riqueza científica crítica del marxismo occidental.

Nuestro maestro también tiene el mérito de no haberse encerrado en una lectura academicista de Marx, sino en haberla volcado desde un inicio en la discusión de todas las grandes corrientes filosóficas y políticas del marxismo occidental. Contextualiza así su revisión del joven Marx en confrontación con los clásicos del siglo XX (Lukács, Karl Korsh, la Escuela de Fráncfort, Marcuse, H. Lefebvre, J. P. Sartre) y con la izquierda italiana, francesa y socialista contemporánea (Galvano della Volpe, U. Cerroni, M. Rossi, Lucio Colletti, Louis Althusser, Bolívar Echeverría, J. Rancière, Karel Kosik, G. Petrović y tantos otros). Pero Sánchez Vázquez tiene también el mérito de haber volcado su lectura de Marx en la búsqueda de hipótesis y metodologías

para abordar esenciales problemáticas inexistentes en los acartonados manuales del marxismo oficial: fue el caso de la ética y la estética. De hecho, en 1971, tres años antes de que aparezca la traducción de los *Manuscritos* realizada por Wenceslao Roces, Sánchez Vázquez publica su primer ensayo sobre los *Manuscritos* titulado "Ideas estéticas de los *Manuscritos económico-filosóficos* de Marx". Abriendo inesperadamente con ello la puerta al posterior análisis marxista de problemáticas para el análisis del capitalismo contemporáneo. Me refiero al esfuerzo posterior que otros, después de él, han realizado abordando el problema de la *riqueza concreta* (o valor de uso) así como el papel de la cultura en la reproducción social, desde la perspectiva de la praxis. Tal la importancia entre otras cosas de sus aproximaciones no sólo hacia la estética, sino al arte contemporáneo así como a la crítica ideológica del mismo.

Pero el esfuerzo de Sánchez Vázquez fue además autónomo y original, en el sentido de que, aunque trae a cuento el debate riguroso con el marxismo contemporáneo, no supedita su esfuerzo y desarrollo a los tiempos y modos de una problemática internacional. Elige un camino lento, muy difícil, esotérico y marginal; privado del aplauso entre las élites culturales o la propia izquierda. Sobreponiéndose al seguidísimo perpetuo de la mayoría de los marxistas nacionales, procede con una enorme originalidad a generar respuestas propias a los diferentes problemas planteados por Marx, el marxismo occidental y el tiempo presente. Mediante este paciente esfuerzo crítico y didáctico, Sánchez Vázquez termina desmontando dentro de la Facultad de Filosofía y Letras los conocimientos de un marxismo oficial. Lo cual no tardará en trascender más allá de las aulas universitarias, porque su esfuerzo responde a la necesidad intelectual de una nueva izquierda forjada en los años sesentas entre el fuego de la Revolución cubana y el de 1968.

A las clases de Sánchez Vázquez, efectivamente, acudieron jóvenes filósofos marxistas que compartían la necesidad de discutir problemas que escapaban al esquematismo oficial predominante en todas las organizaciones políticas de la izquierda. Así pues, hablamos de esos jóvenes que por su importante trabajo posterior habrán de convertirse —unos más que otros— en figuras claves para el desarrollo del pensamiento y/o acción crítica de la izquierda mexicana. Me refie-

ro a Bolívar Echeverría, Carlos Pereyra, Roberto Escudero, Armando Bartra, Gabriel Vargas Lozano, Jorge Juanes, Juan Garzón, Alberto Híjar, Cesáreo Morales, Juan Mora Rubio y Andrea Revueltas, entre otros. Sánchez Vázquez colabora entonces en la formación de esta nueva generación ayudándoles a abrir el espacio académico, que permite encontrar a esta nueva generación condiciones elementales (clases) para su trabajo intelectual.

Mediante un esfuerzo sostenido de traducción, publicación, enseñanza, investigación, coordinación académica, pero sobre todo de discusión crítica y autocrítica Sánchez Vázquez contribuye decisivamente a crear un nuevo universo de pensamiento crítico, abierto a la producción europea contemporánea a la vez que al trabajo original generado en México. Sánchez Vázquez abre un nuevo pensamiento crítico tan inusual y diferente del predominante en décadas anteriores que realmente hoy en día cuesta trabajo imaginarse lo que era esa proeza intelectual de época. Sobre esas condiciones sobresale aún más el esfuerzo autodidacta de Adolfo Sánchez Vázquez.

Y hablamos de todo esto porque nos sirve para hacer evidente el hecho de que sea precisamente la lectura del joven Marx y muy especialmente de los "Manuscritos de París" el núcleo en torno al cual se estructura todo el esfuerzo crítico de Sánchez Vázquez. Lo cual evidentemente es muestra de la enorme potencia crítica que encierra ese importante texto de Marx.

Sin embargo, lo más sorprendente y ejemplar del aporte de Sánchez Vázquez está en el plano biográfico personal. Como es ya bien sabido, él comienza su militancia dentro de la izquierda con las juventudes comunistas antes de la Guerra civil, entregándose como tantos miles de españoles a la heroica defensa armada de la Segunda República Española. A partir de entonces vive la derrota de la misma y el exilio; y desde éste es testigo del fascismo europeo y de la devastación que ocurría en la Segunda Guerra Mundial, así como de la paulatina derechización de México (que inicia con Ávila Camacho y Alemán), el inicio de la Guerra fría y el macarthismo. Asimismo, Sánchez Vázquez también participa en la reconstitución y desarrollo de la izquierda latinoamericana y mundial durante fines de los cincuentas, los sesentas y principios de los setentas. Con el estallido de la crisis mundial vuelve a ser testigo de un nuevo reflujó político y cultural de la

izquierda mundial que se profundiza en los ochentas y parece tocar fondo entre la desaparición de la Unión Soviética y la oleada mundial de estallidos de descontento en contra de la depredación neoliberal de la fuerza de trabajo y las condiciones ecológicas de existencia. En medio entonces de esta secuencia histórica de paulatinas y graves derrotas de la izquierda mundial, el trabajo teórico de Sánchez Vázquez muestra el enorme mérito de la persistencia y la paciencia del esfuerzo crítico y autocrítico comprometido radicalmente con la búsqueda de una transformación revolucionaria completa de la sociedad burguesa. Espejo de nuestro trágico siglo, a punto de concluir, el esfuerzo personal de Sánchez Vázquez expresa la necesidad vital de complejizar incansablemente la conciencia crítica y autocrítica frente al desarrollo capitalista, así como de reformular la impaciencia revolucionaria en una evaluación constante de la totalidad de los problemas que debe resolver en positivo el sujeto revolucionario.

Frente a la forma represiva de un homenaje formal que sepulta la riqueza de su esfuerzo crítico nos parece elemental agradecer con reciprocidad sus críticas enseñanzas poniendo a debate riguroso su extensa obra de comentario a los "Manuscritos de París" y del joven Marx.

Ello como parte de un esfuerzo más vasto por recuperar para el pensamiento crítico contemporáneo la riqueza de la crítica total que el joven Marx endereza contra la modernidad burguesa. Debatir en torno a los "Manuscritos de París" no tiene como intención primordial sólo recordar algo que sucedió hace ciento cincuenta años en la historia de las ideas. Sino que ello nos sirve curiosamente de ocasión para discutir lo que desde muy diferentes puntos de vista consideramos los problemas más candentes del capitalismo contemporáneo. El propio desarrollo capitalista es, pues, el que vuelve a poner a la orden del día las críticas de Marx, apresurada y mañosamente soslayadas por la ideología burguesa posmoderna. El problema principal no está en autodeclararse o no "marxista". De hecho nunca lo ha sido, comenzando por el propio Marx. El punto esencial siempre ha estado en otro sitio: en la comprensión cabal del mundo presente. Por ello interesa su historia. Para penetrar mejor en sus necesidades, contradicciones y tendencias, así como en su carácter autoencubierto y en la expresión que ello genera en tortuosos laberintos culturales, indi-

viduales y colectivos. El problema para nosotros está en la comprensión crítica que sólo aparece cuando existe la elección y el despliegue práctico del proyecto de la crítica de todo lo existente. Sólo dentro de esta compleja empresa tiene sentido la recuperación de la obra de Marx, tanto como la de cualquier otro pensador, antiguo o contemporáneo, que sostenga con coherencia teórica y práctica dicho proyecto de transformación. Para ello estamos aquí reunidos, para escucharnos y debatir con el rigor que exigen los tiempos actuales.

SOBRE LA TEORÍA DEL VALOR Y LA POLÍTICA DE LA REVOLUCIÓN EN EL JOVEN MARX

DAVID MORENO SOTO

Presentación

Principalmente, pongo a discusión dos problemas y, como tercero, la relación entre ambos, a saber.

En primer lugar, a propósito de la conexión entre la teoría del valor y la crítica de la irracionalidad de la economía mercantil o burguesa plasmada en los escritos de los jóvenes Engels (1843) y Marx (1844), los intérpretes han soslayado el papel de la producción como fundamento de la crítica de la propiedad privada y la forma específica de la fundamentación teórica de la crítica de la economía política avanzada en aquellos escritos, no obstante ser la intención manifiesta de sus autores de adecuar el método al objeto de su crítica. En este punto se reprocha Marx presuntos defectos filosóficos o ideológicos, abstractos o especulativos, etcétera, supuestamente ocasionados por el aplastante peso de la moral en su visión juvenil.

En segundo lugar, a propósito de la teoría del plusvalor y de la explotación del obrero, suele desvalorarse la teoría del trabajo enajenado y, junto con ésta, la propuesta práctico-política específica de Marx: la radicalidad con que busca la unidad de estrategia y táctica, es decir, del objetivo final revolucionario y la lucha cotidiana, salarial y político-democrática. Aquí se acusan, dicen, los defectos adolescentes de la rigidez principista y la consiguiente ingenuidad política, cuyo síntoma principal sería la importancia prioritaria que el joven Marx confiere al salario en su primera aproximación crítica pero fallida a la economía política.

En tercer lugar, en esta doble discusión Adolfo Sánchez Vázquez es interlocutor privilegiado por ser él quien formula sintéticamente el horizonte general de los intérpretes, centrado en torno al reproche

al joven Marx de una supuesta falta de integración de economía y filosofía, humanismo y economía, ciencia y política, etcétera. Otros autores se encargan de explicitar las consecuencias de aquellas premisas. Por ejemplo, Cesáreo Morales, partiendo del presupuesto de la inmadurez científico-teórica del joven Marx, desprende la incapacidad de éste para hacer que los principios políticos trasciendan el plano de la intuición. Según este punto de vista, el teorema implícito en la fórmula "socialismo científico" sería una noción ideológica propia de la juventud, pero prescindible para la madurez. Etapa necesaria pero superable, "inevitable", en el curso del desarrollo moral del marxismo hacia el reconocimiento adulto de que las preguntas constitutivas de la conciencia teórico-revolucionaria del proletariado, en realidad no tienen respuesta. Según esta figuración la evolución política e intelectual de Marx consistiría en un desengaño y una ruptura permanentes.

Al descalificar las preguntas del joven Marx para invalidar también sus respuestas, tanto las teóricas (un tipo de fundamentación) como las políticas (una estrategia de revolución), Cesáreo Morales dice explicitar lo que se encuentra implícito en las tesis asentadas por Adolfo Sánchez Vázquez.

En el presente trabajo argumento en el sentido de que es un malentendido básico acerca de la teoría del valor lo que permite a estos autores separar y contraponer al Marx maduro respecto del joven Marx. A ello se debe que la opinión del Marx maduro contravenga a sus intérpretes, pues aquél considera que tanto sus preguntas como sus respuestas de juventud son plenamente vigentes, teórica y políticamente, a lo largo de su vida y su obra y cada vez más para nosotros.

El joven Marx como tema de la crítica de la economía política hoy: después de la caída del comunismo soviético, afortunadamente, la "querrela de los *Manuscritos*" continúa

Hoy es importante recordar que, en determinados momentos, la interpretación del pensamiento de Marx se vuelve campo de batalla en el que se debaten, a la par que posiciones irreductibles sobre la estra-

tegia revolucionaria, perspectivas contrapuestas sobre los problemas fundamentales de la epistemología y la metodología científicas.

En tales ocasiones, puede ser claro que la crítica de la propiedad privada y de la enajenación, o las tendencias límite de la opresión y la explotación del hombre por el hombre, son temas propios de los escritos juveniles de Marx no debido a la juventud de éste, sino por ser aquéllas las cuestiones naturalmente primeras o principales, y, por tanto, inaugurales del proyecto de la *Crítica global de la sociedad burguesa*, iniciado por Marx en 1843-1844. En ese momento fundacional, los principios tienen un valor no sólo ético o moral, sino también rigurosamente programático, y su tematización es, por tanto, lo que debe abordarse en primer lugar.

La vitalidad del movimiento inspirado por aquel proyecto revolucionario se mide por la capacidad de sus militantes para asumir programáticamente aquel momento fundacional. Esta capacidad es fluctuante. La esperanza de los revolucionarios no se funda tanto en la permanencia rígida de los principios sino en el hecho de que dichas fluctuaciones obedecen a una legalidad rigurosamente discernible.

Ya la mera recurrencia de tales épocas en que cobra impulso la cultura marxista permite asumir como normal la actitud ética que pone en primer término los principios.

Sin embargo, al constatar dicha legalidad, tampoco pudiera extrañar que estas cuestiones de principios se tomen crecientemente problemáticas para las tendencias del pensamiento crítico y de la práctica revolucionaria, pues éstas se desarrollan en el terreno capitalista y, por tanto, enajenado, de la lucha anticapitalista. Los esfuerzos y los medios de la liberación de la humanidad crecen y se complejizan conforme crece la potencia que somete a los hombres y enajena sus luchas. La profundización de la lucha obliga a la reconstrucción permanente y la indagación constante por los fundamentos, y éstos parecieran tomarse cada vez de nuevo extraños, como para renovar la energía con que deben reclamar la necesidad de su re-conocimiento. La lucha por la emancipación se desarrolla también en el interior del sujeto de la misma, incorporando en él la creciente complejidad y potencia de los instrumentos y formas de organización y de conciencia que han de jugarse en la liza.

De ahí la creciente aunque intermitente floración de las polémicas

en el campo de la teoría marxista, así como la violencia que suele acompañarlas. De estas violencias forman parte los prejuicios y las tergiversaciones conscientes e inconscientes, las sorderas calculadas y la mala fe, etcétera, que, en general, denotan la subordinación de las verdades teóricas a la competencia por posiciones de poder político. De estos rasgos abundan las controversias, por ejemplo, entre stalinistas, socialdemócratas y liberales, marxistas y antimarxistas, etcétera, en torno a los escritos juveniles de Marx. No es raro encontrar en el terreno de las sutilezas de la filología marxológica situaciones análogas a la enfrentada por la publicación de *El capital*, según la célebre caracterización de Marx: "En el dominio de la economía política, la *investigación científica libre* no sólo enfrenta los mismos enemigos que en todos los demás campos. La naturaleza peculiar de su objeto convoca a la lid contra ella a las más violentas, mezquinas y aborrecibles pasiones del corazón humano: las furias del interés privado".¹

A través de los episodios recurrentes de muerte y resurrección del marxismo se enriquece el presente permanente de la discusión teórica que nos permite retomar hoy cabos tendidos hace 12, 30, 60 o 150 años. Cabe pues, reanudar la polémica iniciada y continuada por generaciones anteriores e invitar a las futuras a participar en la vasta construcción colectiva de la humanidad emancipada.

¹ En su prólogo a la primera edición, cf. Karl Marx, *El capital*. México, Siglo XXI, 1975, p. 8. De esta violencia es testimonio el destino y vicisitudes de los fondos documentales —manuscritos, correspondencia, grandes bibliotecas especializadas y anotadas, etcétera—, de Marx y Engels, al morir éste, y de David Riazanov, autor del rescate de aquellos fondos —incluidos los "Manuscritos de París"—, a punto de perderse entre la descomposición del movimiento socialista europeo y de los dirigentes socialdemócratas y "hombres de confianza" designados como custodios del legado literario de los fundadores del mismo movimiento. El más importante erudito conocedor de la obra de Marx y Engels, fundador y primer director del primer instituto de investigaciones marxistas científicas surgido de la revolución triunfante, y promotor del primer proyecto de edición de las obras completas de los clásicos, al cual consagró más de treinta años de trabajo, debió pagar en los campos de concentración stalinianos su interés en la investigación marxista y su militancia en la primera generación de bolcheviques. Véase el Apéndice al final de este trabajo.

Como veremos, en este contexto se vuelve decisiva la unidad esencial entre los aspectos éticos y científicos del problema del *valor*.

Una aproximación crítica al aporte de Adolfo Sánchez Vázquez

Adolfo Sánchez Vázquez interviene en la “querrela de los *Manuscritos*” asumiendo la confrontación esencial entre definiciones fundamentales y tomas de posición frente a la vida y la muerte, la revolución y la emancipación de la humanidad.²

Los trabajos de Adolfo Sánchez Vázquez sobre el joven Marx son no sólo de los más importantes estudios sobre los *Cuadernos de lecturas* y los “Manuscritos de París” —de hecho, en conjunto, únicos en su género, no sólo en lengua española—, sino el más importante esfuerzo crítico de síntesis y sistematización del conjunto de la literatura producida sobre esta temática, sobre cuya base aquel investigador ha construido, además, una posición original.

La obra de Sánchez Vázquez debe valorarse en el contexto del insólito esfuerzo de difusión de los “Manuscritos de París” en nuestra lengua —al parecer, inédito en cualquiera otra.³ La importante contribución de nuestro país en este esfuerzo es uno de los frutos de la inmigración de revolucionarios europeos —en este caso, alemanes y españoles— cuyo aporte ha sido decisivo para la constitución de la rica y profunda red de vasos comunicantes que nos inervan en la cultura universal contemporánea.⁴

² Principalmente en sus libros, *Las ideas estéticas de Marx* (México, Era, 1965); *Filosofía de la praxis* (México, Grijalbo, 1967; nueva edición, 1980); “Economía y humanismo”, estudio previo a los *Cuadernos de París* de Karl Marx (México, Era, 1973), y en *Economía y filosofía en el joven Marx* (México, Grijalbo, 1978), síntesis de su interpretación, en el que consagra dos extensos capítulos a la “querrela de los *Manuscritos*”.

³ Véase el Apéndice al final del presente trabajo.

⁴ Muchas vertientes marginales se nutren de estas corrientes, haciendo florecer fenómenos singulares. José Revueltas, por ejemplo, ese otro introductor del joven Marx en las discusiones de la izquierda mexicana y dispar comentarista de los *Manuscritos* de 1844, desde el célebre *Ensayo sobre un proletariado sin cabeza*, de 1961, —y aún antes, desde los años cincuentas— hasta el arduo *Ensayo sobre la dialéctica de*

Sánchez Vázquez ocupa un lugar destacado en la tradición predominante en la cultura teórica marxista. Mi propósito en las presentes notas es discutir, en interlocución con aquél, un aspecto particular de dicha tradición. Este aspecto tiene que ver con el vasto y sistemático proceso de malversación y tergiversación del pensamiento de Marx que ha acompañado a las experiencias revolucionarias del siglo XX, y del cual los "Manuscritos de París" han sido parte privilegiada, ya desde la desfiguración radical a que fueron sometidos por sus primeros editores.⁵

Los extensos y valiosos comentarios de Adolfo Sánchez Vázquez sobre los trabajos marxistas juveniles están concebidos, en términos generales, dentro del horizonte que justifica las decisiones de los editores de los *Manuscritos* de 1844. En el que Sánchez Vázquez califica como "acertado título puesto al nuevo trabajo por sus primeros editores: *Manuscritos económico-filosóficos*", que él retoma para titular sus propios comentarios, se subraya una dualidad que significa el fracaso de una intención de "integración" y la falta de conciencia acerca de este fracaso. Desde esta perspectiva, Adolfo Sánchez Vázquez polemiza con las caracterizaciones "absolutas" de la evolución intelectual y política de Marx, tanto de la continuidad, propugnada por el humanismo burgués abstracto socialdemócrata, como

la conciencia, de 1969-1975, editado póstumamente, en 1978. En este último trabajo, Revueltas aventura una polémica con Adolfo Sánchez Vázquez en torno al concepto de praxis. Por su parte, Sánchez Vázquez sitúa las contradicciones de la estética revueltiana, en el entramado del marxismo internacional, en "La estética terrenal de José Revueltas", en *Ensayos sobre arte y marxismo*. México, Grijalbo, 1983.

⁵ Tanto la deformación del pensamiento de Marx por parte de seguidores y detractores, como la denuncia del mismo fenómeno, han sido rasgos característicos de las diversas tradiciones del marxismo. Actualmente, de cara al derrumbe de las instituciones e ideologías constituidas en nombre de Marx, este tópico es una obsesión; lo cual ya es, indudablemente, un progreso. Sin embargo, el carácter sistemático de dicho proceso de deformación y malversación, y la conexión que engloba dicho carácter en la legalidad que rige el proceso de desarrollo capitalista, son problemas cuya investigación aún se encuentra rigurosamente relegada a los márgenes. Una importante contribución en este terreno es la de Jorge Veraza, de cuyas ideas intento retomar los lineamientos fundamentales del presente trabajo. Véase Jorge Veraza: "Cómo fueron escritos los *Manuscritos* de 1844", publicado por el Seminario de *El capital* de la Facultad de Economía de la UNAM, México, 1994.

de la discontinuidad, postulada por el “antihumanismo teórico” neostalinista althusseriano.

Sánchez Vázquez propone como opción de síntesis en la controversia, la tesis de la “continuidad en la discontinuidad”. El elemento de continuidad estaría representado por la presencia, en las obras de madurez —*El capital*, los *Grundrisse*, el *Capítulo VI inédito*, etcétera— de conceptos centrales de los *Manuscritos* de 1844, tales como, por ejemplo, el de *enajenación* o el de *hombre*, etcétera, si bien con un estatuto diferente, que les quitaría el carácter de “fundamento no fundado” —del *trabajo enajenado*— o el contenido abstracto-especulativo —del *hombre*. La discontinuidad, por otro lado, quedaría formulada como una “coexistencia”, dualidad no resuelta pero latente —luego superada— entre una concepción antropológica de la esencia humana y otra “concepción histórico-social”.⁶

Resumiendo un punto de vista predominante, Adolfo Sánchez Vázquez entiende que en 1844 Marx —siguiendo a Engels, con cuyo *Esbozo de crítica de la economía política*, de 1843, Marx inaugura sus lecturas económicas— rechaza la teoría del valor de la economía política clásica inglesa, por considerar que aquella teoría sirve para justificar la explotación capitalista del obrero. Sólo después de asimilar las impresiones de su primer encuentro con la ciencia económica, Marx estaría en condiciones de reconocer la importancia de aquella teoría para construir el concepto de plusvalor, fundamento de su teoría científica de dicha explotación. Mientras tanto, la influencia nociva del moralismo del joven Engels impediría a Marx valorar el principal legado científico de la economía política.⁷

⁶ “[...] puesta de relieve por Mandel”, cf. A. Sánchez Vázquez, *Economía y filosofía en el joven Marx*, cap. 1. De este capítulo he tomado las referencias de este párrafo.

⁷ Andrés Barrera Marín, “El *Esbozo de crítica de la economía política* de Engels, a 150 años de su publicación”, ponencia presentada en el ciclo de mesas redondas “Capitalismo y Estado burocrático”, en 1993, y publicada por el Seminario de *El capital* de la Facultad de Economía de la UNAM, México, 1994. Este autor reconstruye la genealogía de la crítica a la teoría del valor del joven Engels, por parte de biógrafos y comentaristas: se trata de una tradición inaugurada por Gustavo Mayer (*Friederich Engels, biografía*), el principal biógrafo de Engels, sistematizada por Auguste Cornu (*Carlos Marx, Federico Engels, del idealismo al materialismo histórico*), el más importante biógrafo y comentarista de las obras del periodo juvenil de Marx y Engels, repetida

Según este punto de vista, el joven Marx en 1844, como el joven Engels en 1843, al insistir en la inhumanidad de la situación del obrero, se encuentran presos de una visión meramente ética o moralista de la realidad, encerrada en el *deber ser*, que después abandonarán para adoptar una visión científica, la cual se abocará más al estudio del *ser* del capitalismo y sus tendencias. Mientras tanto acarrearía además de una serie de ambivalencias e indecisiones teóricas y políticas, graves fallas en el pensamiento científico-económico de los jóvenes revolucionarios.

El propósito de lo que sigue es demostrar que estas fallas y ambivalencias que Sánchez Vázquez cree encontrar en el joven Marx, proyectan una noción del mismo Sánchez Vázquez acerca de la teoría del valor que ciertamente discrepa de la del joven Marx pero también de la del Marx de madurez, pues es la misma. La dificultad para el reconocimiento de la especificidad del proceso de evolución del pensamiento de Marx es correlativa respecto del reconocimiento de la unidad —anteriormente aludida— entre los aspectos éticos y científicos del problema del valor.

Los puntos en discusión: valor y enajenación, plusvalor y explotación, y salarios y revolución

A continuación, resumo tres puntos fundamentales de la crítica de Adolfo Sánchez Vázquez a aquella versión temprana de la crítica de la economía política, inaugurada por los jóvenes Marx y Engels. Estos puntos se refieren a los problemas del valor, el plusvalor y los salarios. En torno a estos problemas se juegan, respectivamente: 1) la unidad estructural y dinámica del sistema económico mercantil o de la propiedad privada; 2) la explotación del obrero y la enajenación del trabajo, y 3) la estrategia de la política revolucionaria.

por Ernest Mandel (*La formación del pensamiento económico de Marx*), el autor más prestigiado como comentarista economista especializado, y retomada por A. Sánchez Vázquez, *Economía y filosofía del joven Marx*, en su perspectiva interpretativa de síntesis filosófico-económica.

En referencia al problema del valor, Adolfo Sánchez Vázquez subraya dos “tesis” fundamentales de la economía política rechazadas por los jóvenes Engels y Marx, a saber: en primer lugar, la “tesis de la equivalencia entre precio y valor”, es rechazada por Engels por considerar que esta idea justifica la irracionalidad de la economía mercantil y oculta las consecuencias negativas de la propiedad privada, fundamento de la competencia y, por tanto, de dicha irracionalidad; el rechazo al concepto clásico de valor sería consecuencia del énfasis en la crítica a la propiedad privada y de estatuir esta categoría como fundamento del sistema de relaciones económicas.⁸ Por otro lado, Engels también rechaza la “tesis de la equivalencia entre capital y trabajo”, porque la misma sirve para ocultar y justificar la real separación entre el capital y el trabajo, “[...] separación que se traduce en la división de la humanidad entre capitalistas y trabajadores”; frente a la intención justificatoria de los economistas, Engels propugna la restauración de la “unidad originaria entre el capital y el trabajo” y del carácter originario del “salario como medida auténtica de la participación del trabajador en la producción”. Para Adolfo Sánchez Vázquez la asunción acrítica de ambos rechazos del joven Engels tendrían por consecuencia “la actitud negativa del joven Marx hacia la teoría del valor”.⁹

En torno al problema del plusvalor, Sánchez Vázquez afirma que Marx, retomando la perspectiva de Engels,¹⁰ trata de criticar la explotación del trabajo —que, para él, en 1844 “estriba precisamente en el hecho de que el hombre se desvaloriza en la medida en que produce

⁸ “Y es justamente su empeño en destacar la vinculación de la economía política clásica con la propiedad privada, y en acentuar el papel de ésta y de sus consecuencias negativas, lo que contribuye a que Engels —y tras él, Marx— no pueda apreciar adecuadamente la teoría del valor por el trabajo y ver, por tanto, el trabajo como elemento fundamental del costo de producción y como fuente de toda riqueza o valor”. (A. Sánchez Vázquez, “Economía y humanismo”, en K. Marx, *op. cit.*, p. 33.)

⁹ *Ibid.*, pp. 35-43.

¹⁰ “[...] El joven Marx [...] hará suya la actitud negativa de Engels hacia la teoría del valor por el trabajo y acentuará aún más el enfoque filosófico (contradicción entre esencia humana y realidad económica, o entre economía y humanismo) que hemos advertido en el *Esbozo*”. (*Ibid.*, p. 28).

valores”—¹¹ y para ello ofrece su teoría del trabajo enajenado que, como consecuencia de la posterior aceptación y desarrollo de la teoría del valor, sustituirá por su teoría del plusvalor.¹² En este mismo contexto, Sánchez Vázquez explica el proceso que lleva a Marx a caer en una teoría que hace depender al salario del obrero “de la lucha entre los obreros y los capitalistas, así como de la competencia entre estos últimos”, como consecuencia del rechazo a la concepción clásica, según la cual el capitalista paga el trabajo y no la fuerza de trabajo, estableciendo, así, la relación capital-trabajo como “una relación en términos equivalentes”, con lo cual queda oculta la explotación del obrero. Así pues, en 1844, Marx, por rechazar las consecuencias apologéticas a que conduce la confusión de la economía política clásica, entre el valor del trabajo y el valor de la fuerza de trabajo, pero sin poder superarla, cae en el error de la economía vulgar —comparado por Engels— de que “la competencia [...] constituye la única realidad”.

En tercer lugar, también sobre la teoría de los salarios, Sánchez Vázquez señala que

Marx sostiene que éstos tienen la tendencia a descender hasta el mínimo vital [...] hasta que la propia experiencia histórica le demuestra la necesidad de modificarla, ya que bajo el impulso de la lucha sindical de los obreros se registra, particularmente en Inglaterra un alza constante de los salarios. Por ello, en 1865, ante el Consejo General de la Asociación General de los Trabajadores (I Internacional), Marx expone una teoría de los salarios que contradice su primera teoría.¹³

¹¹ *Ibid.*, p. 38.

¹² “Llegará el momento en que Marx aceptará la teoría del valor por el trabajo [...] para desarrollarla hasta sus últimas consecuencias, como teoría de la plusvalía. En este caso será esta teoría y no la del trabajo enajenado la que dé razón o revele el secreto de la explotación del obrero. Ya no se tratará de explicar (o más bien describir) una forma concreta de trabajo, sino de esclarecer cómo surge en la población y en la relación social capital-trabajo el excedente de valor (o plusvalía) que el obrero produce y del que se apropia el capitalista”. (*Ibid.*, p. 39.)

¹³ A. Sánchez Vázquez, *Economía y filosofía en el joven Marx*, p. 46. El autor alude al escrito “Salario, precio y ganancia”, publicado póstumamente, en 1898. Desde luego, “la propia experiencia histórica” puede exigir que las teorías se modifiquen.

En resumen, Sánchez Vázquez descubre una contradicción entre, por un lado, la crítica de la propiedad privada y la crítica del trabajo enajenado del *Esbozo* y de los “Manuscritos de París, de 1843-1844”, y, por otro, las teorías del valor-trabajo y del plusvalor, de *El capital*, de 1867. Además de que dichas críticas no serían teorías científicas propiamente dichas, pues no tienen valor explicativo sino sólo descriptivo. Se trata de sucedáneos a los que recurren los jóvenes críticos, a falta de alternativas de explicación científica contra la actitud de los economistas burgueses que justifican la explotación del obrero, pero tampoco la explican. Aquellos jóvenes pues, aún no sabrían distinguir entre una explicación y una descripción, ni, por tanto, entre una crítica fundada y un rechazo irreflexivo aunque justificado.

Así pues, los fundadores del socialismo científico guardarían un sospechoso silencio sobre un pasado de pecados que los hermana con sus enemigos posteriores, a saber: los economistas vulgares, para quienes “la competencia constituye la verdadera realidad”; el socialismo de Proudhon, quien contradictoriamente reclama la aplicación de la justicia mercantil como objetivo de la emancipación del trabajador-mercancía; la “ley de bronce” de Lassalle (y la versión de aquella del “señor Weston”, criticada por Marx en 1865), que decreta la inutilidad de la lucha salarial y, en fin, ambos jóvenes debían ser sometidos al riguroso juicio de la crítica del fetichismo del salario, del capítulo XVII de *El capital*, por caer en el error de la

[...] aceptación, sin crítica, de las categorías *valor del trabajo*, *precio natural del trabajo*, etcétera, como expresiones adecuadas y últimas de la relación de valor considerada, [que] sumió a la economía política clásica [...] en complicaciones y contradicciones insolubles y brindó a la economía vulgar una base segura de operaciones para su superficialidad, que sólo venera las apariencias.¹⁴

Sin embargo, es esencial el modo como se decida responder a tal exigencia, a partir de las específicas condiciones teóricas ya establecidas. De lo contrario, si todo lo pensado debe ser revocado cada vez que los hechos empíricos de la experiencia histórica así lo requieran, ¿para qué hacer teorías? Según esto, parecería que, siempre sí, “la competencia [en este caso, la lucha sindical] es la única realidad”.

¹⁴ K. Marx, *El capital*, p. 656.

Este retroceso científico de los jóvenes Engels y Marx respecto de la escuela clásica sería necesariamente también político, pues

[...] sobre esta *forma de manifestación*, [el salario, como precio del trabajo] que vuelve invisible la relación efectiva y precisamente muestra lo opuesto de dicha relación, se fundan todas las nociones jurídicas tanto del obrero como del capitalista, todas las mistificaciones del modo capitalista de producción, todas sus ilusiones de libertad, todas las pamplinas apologéticas de la economía vulgar.¹⁵

Desde luego, es evidente que en esta discusión son premisas metódicas elementales las preguntas de lo que Marx concebía en 1844 que podrían ser las condiciones teóricas y metodológicas de posibilidad para la crítica de la economía política y, en su caso, para la modificación de esta concepción en sus obras posteriores. Por cierto, es notable, en la copiosa obra de madurez de Karl Marx, la ausencia de manifestaciones de rechazo respecto de aquellas primeras concepciones suyas.¹⁶

De tales prevenciones metódicas depende la solvencia del supuesto “moralismo del joven Engels” y su supuesta “influencia negativa” en el supuesto “rechazo del joven Marx a la teoría clásica del valor”, así como las consecuencias teóricas y práctico-políticas de estos presupuestos. Pues, a falta de tales cuidados, la ambivalencia que encontramos en el joven Marx, podría no ser sino la que nosotros mismos introducimos como premisa de nuestras interpretaciones. Como

¹⁵ *Ibid.*, p. 658.

¹⁶ Ciertamente, parece haber una gran dificultad para creer en la *buena fe* de Marx cuando éste dice, en su prólogo a la *Contribución a la crítica de la economía política*, de 1859, que la evolución de su pensamiento ha transcurrido en plena continuidad desde 1843, sin los cortes, saltos y retrocesos, tan del gusto de los intérpretes, o, en el prólogo de los *Manuscritos* de 1844, que ya ha resuelto los problemas esenciales de la fundamentación de su crítica de la economía política, etcétera. Problemas y soluciones también soslayados por aquéllos. Es ejemplar, a este respecto, la discusión —de estrecho parentesco metodológico con el que aquí nos ocupa— sobre el problema de las modificaciones del plan estructural de *El capital*. Véase David Moreno Soto y Jorge Veraza, “Karl Kautsky y los límites del marxismo actual”, en *Crítica de la economía política*, edición extraordinaria, núm. 22-23. México, El Caballito, 1984.

veremos, la teoría del *salario* es terreno privilegiado para estos juegos de espejos.

La actitud crítica del joven Marx hacia la teoría clásica del valor

Desde el punto de vista de Adolfo Sánchez Vázquez, la noción del joven Marx sobre la teoría del valor no es científica porque en ella predomina una voluntad de “rechazo”. Nuestro autor basa su idea en unos pasajes de los *Cuadernos de París* en los que Sánchez Vázquez lee la oposición de Marx a la premisa metodológica —postulada por la economía política— de la coincidencia necesaria de valor y precio, por considerarla una abstracción que deja de lado a la realidad.¹⁷

¹⁷ El capítulo de “Economía y humanismo”, en K. Marx, *op. cit.*, relativo a “La ley (abstracta) del valor y el movimiento de lo real” (pp. 53-58) es complementario al dedicado a “La actitud negativa del joven Marx hacia la teoría del valor”. He aquí los pasajes en cuestión: (*Ibid.* pp. 109): “Ricardo hace muy bien en subrayar esto: cómo el obrero nada gana con la elevación de la productividad del trabajo”. Ricardo: “El trabajo [...] fuente de todo valor, y su cantidad relativa [...] la medida que regula el valor relativo de las mercancías”. (*Ibid.*, p. 17.)

Ricardo desarrolla la idea de que el trabajo engloba la totalidad del precio, pues el capital también es trabajo. Según lo muestra Say, Ricardo olvida las ganancias del capital y de la tierra, que no son puestos gratuitamente a disposición. Proudhon concluye con razón que, ahí donde existe la propiedad privada, una cosa cuesta más de lo que vale: justamente el tributo que es pagado al propietario privado”.

Y en las pp. 112-113: “Ricardo dice [...] que al hablar del ‘valor de cambio’ se refiere siempre al ‘precio natural’ y que piensa dejar de lado los accidentes de la competencia, a los que llama ‘cierta causa momentánea o accidental’”. Para dar más cohesión y precisión a sus leyes, la economía política tiene que suponer la realidad como accidental y la abstracción como real. Sobre esto, Say [en una nota al texto de Ricardo] observa que “el precio natural [...] parece ser [...] quimérico. En economía política no hay más precios que los del mercado”. Lo que él demuestra invocando el hecho de que [los precios] del trabajo, el capital y la tierra no se determinan de acuerdo a una tasa fija, sino a la relación que se establece entre la magnitud de la oferta y la magnitud de la demanda. Cuando Smith suponía la existencia de un *precio natural*, había por lo menos esta cuestión: ¿cómo *participan* el trabajo, el capital y la tierra en la *determinación de los costos* de producción? Una cuestión que tiene sentido si se hace abstracción de la propiedad privada; el precio natural son los costos de producción. En la comunidad, por ejemplo, puede tratarse del siguiente proble-

Adolfo Sánchez Vázquez considera que Marx se pone del lado del economista vulgar J. B. Say cuando éste polemiza con Ricardo invocando los hechos que evidencian las contradicciones de la metodología que debe hacer abstracción de la competencia para mostrar el funcionamiento de las leyes de la reproducción capitalista. Es decir, los economistas clásicos deben suponer la gestión comunitaria de la reproducción, abstrayéndose de la propiedad privada, para neutralizar los efectos perturbadores de la competencia. Sánchez Vázquez interpreta la crítica de Marx a esta contradicción como “rechazo” porque, según él, la misma deja de lado lo que Marx quiere criticar, a saber, la propiedad privada.¹⁸

En el siguiente apartado abordaré la actitud del joven Engels hacia la teoría del valor. Por lo pronto, cabe adelantar que Sánchez Vázquez pasa por alto lo siguiente:

1. Marx subraya la diferencia específica del procedimiento de Ricardo, quien “desarrolla la idea de que el trabajo engloba la totalidad del precio, etcétera [...]” a diferencia, por un lado, de Say, quien sólo trae a cuento o “invoca” “hechos olvidados” por Ricardo o que en apariencia contradicen las consecuencias de sus desarrollos, y, por otro lado, de Proudhon quien se limita a “concluir” la existencia de tal contradicción.

ma: ¿cuál de estos dos productos se dará mejor en este suelo? ¿Compensarán los resultados el trabajo empleado y el capital invertido?, pero, dado que en economía política sólo se trata ya de precios de mercado, las cosas ya no son consideradas con relación a sus costos de producción ni éstos teniendo en cuenta a los hombres, sino que toda la producción es considerada en referencia al tráfico sórdido”.

¹⁸ Según Adolfo Sánchez Vázquez, el error del joven Marx estribaría en que éste “sigue tratando el problema en dos planos: al margen de la propiedad privada y en el contexto de ella”. El paso de la comunidad a la propiedad privada supone la “transformación del valor real en valor de cambio [...] o [...] precio de mercado [...] en el cual los objetos no se consideran en relación con los costos de producción sino atendiendo a la competencia y [...] sin tomar en cuenta a los hombres”. Este pensamiento dualista conduciría al resultado de “que para el joven Marx, como para el Engels del *Esbozo*, el destino de la economía no se juega en la producción sino en el comercio, en el de la circulación de mercancías, en el ‘tráfico sórdido’ de los productos en que, bajo la determinación de la competencia el valor real de éstos se transforma en valor comercial o de cambio”. (*Idem.*)

2. Marx plantea el problema de que no obstante la separación de trabajo, capital y tierra supone la existencia de la propiedad privada, sin embargo, la función económica de estas categorías y sus condiciones de reproducción dependen de su participación en la determinación de los costos de producción, sólo es posible haciendo abstracción de la propiedad privada.
3. Por lo tanto, Marx registra el hecho de que Ricardo se enfrenta a leyes que sólo pueden descubrirse suponiendo “la realidad como accidental y la abstracción como real”. La realidad de estas leyes no es abolida por el hecho de que sólo se pueda tener acceso a ellas mediante este procedimiento enrevesado; al contrario, esta forma contradictoria de manifestarse es lo que específica aquellas leyes. El problema que le interesa plantear a Marx —y pasa desapercibido para Ricardo, Say, Proudhon y Sánchez Vázquez— es el *tipo específico* de realidad que exige esa metodología científica contradictoria para mostrar su esencia.

Sánchez Vázquez interpreta erróneamente la crítica de Marx a la abstracción de los economistas como “rechazo” a la abstracción en general, pues no ve que Marx critica la inconsciencia de aquéllos respecto de la necesidad de abstraerse de la realidad como metodología para acceder a las relaciones de necesidad que constituyen esa realidad. A partir de esta premisa, Sánchez Vázquez lee el “rechazo” del joven Marx a la determinación del valor por los costos de producción y la atribución de un papel determinante a la competencia. Supuestamente, sólo refugiándose en esta perspectiva circulacionista podría el joven Marx hacer valer su crítica de la propiedad privada. Sin embargo, insisto, todo el argumento de Sánchez Vázquez gira en torno a una confusión, pues Marx no rechaza toda abstracción sino que critica un tipo específico de abstracción. Lo criticado por Marx es el carácter abstracto de la realidad burguesa en tanto subsumida a la ley del valor y la abstracción del pensamiento de los economistas respecto del carácter abstracto de esa realidad. La misma realidad es abstracta y el pensamiento de los economistas se adecua a esta abstracción sin tomarla en cuenta en su teorización. Marx subraya que

se trata de un pensamiento cosificado y fetichista, sometido ante su objeto y, por tanto, incapaz de criticarlo.¹⁹

El "moralismo de Engels" bajo la mirada crítica del joven Marx

Vale la pena considerar de cerca el modo como Marx especifica su postura humana contra el capitalismo y, al mismo tiempo, define su alianza con el joven Engels y frente a los economistas y los socialistas. En estas decisiones tempranas podríamos reconocer el origen de una amistad de la que también hoy podemos festejar el 150 aniversario.²⁰

Adolfo Sánchez Vázquez intenta hacer justicia en la controversia sobre "el moralismo de Engels".²¹ O sea, reconocer lo positivo y lo negativo en el enjuiciamiento moral respecto de la realidad económica capitalista, por parte de aquél en 1843, pues en este punto se juega la "influencia" esencial de Engels en la formación del pensamiento de Marx. Pero, como veremos, el rechazo a la teoría del valor de Engels impide a Sánchez Vázquez confrontar su propia noción de valor con la de su enjuiciado.

Sin embargo, el alto juicio de Marx sobre el *Esbozo de la crítica de la economía política* —y sostenido durante toda su vida— parece radicar en que el joven autor de aquel "Esbozo genial" sitúa el objetivo de su crítica en la contradicción entre el *férreo* sistema del valor económico burgués y el *arbitrario* juicio teórico de los economistas. En efecto, el hilo conductor de la crítica de la economía política esbozada por

¹⁹ En este sentido dice Marx que "[...] Mill —como en general toda la escuela de Ricardo— comete el error de formular la *ley abstracta*, sin mencionar el cambio o la abolición constante de esta ley, que es precisamente lo que le permite existir [...]" (*Ibid.*, p. 125.)

²⁰ Andrés Barreda Marín señala que entre los intérpretes del pensamiento del joven Engels y su influencia en Marx prevalecen grandes "obviadas que ningún comentarista posterior a Marx de la obra juvenil de Engels ha tenido en cuenta"; por ejemplo, las referencias de Marx al *Esbozo*, presentes a lo largo de toda su obra, desde los *Cuadernos* y los "Manuscritos de París" hasta *El capital*, son sistemáticas y estratégicas, y el texto mismo de Engels tiene una estructura lógica coherente (*op. cit.*)

²¹ *Ibid.*, pp. 33 y ss.

el joven Engels en 1843 es la crítica de la *inconsecuencia* de los economistas. Esta crítica es posible a partir de la premisa de que Engels reconoce el valor como principio estructurante del sistema económico mercantil-capitalista²² y el eje de su argumentación es la incapacidad de los economistas para asumir teóricamente ese principio.

Cabe señalar que, desde sus primeras lecturas de economía política en París en 1844 y hasta sus obras de “madurez”, Marx recupera con todo su peso conceptual los juicios morales del joven Engels sobre los representantes de esta ciencia. En efecto, el *Esbozo de la crítica de la economía política*, es el principal referente en la reflexión de Marx acerca de la perspectiva teórica y metodológica de la crítica de la economía política.²³

Así pues, el resumen de este texto del joven Engels preside y rige la elaboración de los *Cuadernos de lecturas de París*. Por lo tanto, deben reconocerse las consecuencias obvias de este hecho, a saber:

a) que el joven Marx no elige al azar las decenas de obras que extracta y anota en sus *Cuadernos de París*, sino siguiendo un programa de lecturas definido conforme a una estrategia de investigación cuidadosamente reflexionada y, justamente, en interlocución puntual con el texto de Engels;

²² Andrés Barreda Marín comenta que en el *Esbozo*, Engels teoriza al valor “como la forma social que adquiere la riqueza material. La teoría del valor no sólo es teoría del lazo de la necesidad material entre la producción y el consumo. El valor conecta ambos extremos porque media relaciones entre sujetos que, precisamente, se encuentran atomizados por la propiedad privada. El esbozo de Engels es la primera refiguración teórica de la atomización económica del proceso de reproducción social. Por lo mismo, el valor no sólo es estudiado en su contenido, sino también en su forma de expresión [...]” (*op. cit.*)

²³ He aquí un fenómeno sorprendente: algo que, no obstante ven y dicen verlo, no lo asumen. Dice Adolfo Sánchez Vázquez: “En una hoja suelta y al margen de los cinco cuadernos que contienen notas y, a la vez, *inaugurando* sus extractos y anotaciones, encontramos el resumen del artículo de Engels [...]” (A. Sánchez Vázquez, “Marxismo y humanismo”, en K. Marx, *op. cit.*, p. 30.) Puede consultarse el texto de este resumen en *ibid.*, pp. 103-104.

De manera más elocuente, José María Ripalda informa del caso en la nota de presentación a su versión de los “Extractos de lectura de Marx en 1844”, en K. Marx, *Manuscritos de París y Anuarios francoalemanes. 1844*, vol. 5 de las *Obras* de Marx y Engels. México, Grijalbo, 1978, p. 257 n., vale la pena reproducirla aquí:

b) que los juicios morales del joven Engels relativos a la realidad y los economistas pueden tener para Marx un valor de señalamientos programático-estratégicos porque, de hecho, esos juicios morales figuran en el texto de aquél vinculados orgánicamente a una crítica a la incongruencia teórica de aquellos autores y al reconocimiento de la rigurosa sistematicidad que unifica estructural y dinámicamente a la totalidad de las relaciones económicas capitalistas;

c) pero, además, de lo anterior se desprende que Marx se percata de que la noción del joven Engels acerca de la ley del valor permite a éste incluir en su crítica de la economía política tanto a las relaciones económicas reales como a las formas de conciencia que las mismas generan, el conjunto de las ideas y teorías económicas que les corresponden;

d) por lo tanto, Engels critica a las diversas doctrinas y escuelas de economistas desde una perspectiva que reconoce la función que tiene en ellas la teoría del valor como principio científico (denuncia su mayor o menor grado de consecuencia y/o inconsecuencia respecto de ese principio); desde ese punto de vista puede valorar críticamente el desarrollo histórico de la economía política; de modo que aquellas teorías son, además, comprendidas en un orden lógico-histórico que evoluciona conforme se desarrolla la realidad económica misma que ellas representan,²⁴ y, en fin, que

e) el reclamo de Engels contra la incongruencia científica y moral de los economistas presupone la pretensión, por parte de aquél, de

“Este artículo, en vez de hallarse extractado literalmente, como los que vienen a continuación es retratado en su constitución misma. El estudio de Engels precede además al de los economistas políticos y ha guiado en parte la secuencia de las lecturas extractadas en 1844. (Cf. MEW I, pp. 504-505), precisamente de las más ricas en anotaciones; además le ha suministrado a Marx una buena parte de sus enjuiciamientos. Aunque el artículo de Engels comenzaba, como Marx, su deducción por la categoría jurídica de ‘propiedad privada’, aporta el diagnóstico de la ‘separación entre capital y trabajo’, la categoría de ‘valor’ aquí presente también por primera vez en Marx, será la abstracción analítica central para el desarrollo de esa idea [...] El extracto de Engels [...] no se halla acompañado de ningún comentario por parte de Marx. Su comentario lo son propiamente los otros extractos y comentarios”. (Los subrayados son míos.)

²⁴ Cf. A. Barrera Marín apunta que en el *Esbozo* de Engels “ Toda la economía política es tratada como una forma lógica a la vez que social, de carácter contradictorio idéntico al que Marx atribuye, veinticinco años después, a la forma mercancía”.

congruencia en ese mismo doble sentido. Engels, pues, reflexiona y fundamenta su crítica moral; he aquí un hecho tan evidente como sorprendentemente ignorado.²⁵ Al joven Engels le preocupa tanto juzgar moralmente a la economía política como fundamentar su juicio, porque de este fundamento depende la eficacia práctica de su crítica. La finalidad práctica revolucionaria de Engels exige el juicio crítico fundado, en la misma medida en que se aleja de la condena moralista.²⁶

En resumen, lo que Marx encuentra en la teoría del valor del joven Engels es una teoría del desarrollo capitalista que comprende, por lo

En los *Manuscritos* de 1844 y en los *Cuadernos de París*, del mismo año, Marx explica las posturas teóricas de los economistas y la historia de las teorías económicas con los mismos conceptos que luego serán sistemáticamente desplegados en *El capital*, en la *Historia crítica de las teorías de la plusvalía* y en los apéndices históricos de la *Contribución a la crítica de la economía política*, etcétera. En el caso de la *Historia crítica de las teorías de la plusvalía* podemos observar en acción los lineamientos metodológicos logrados en 1844, cuando Marx conceptualiza el desarrollo histórico de la economía política buscando establecer los límites y posibilidades *teóricas* en las distintas etapas del desarrollo histórico de la ciencia (por ejemplo, valiéndose de la comparación entre Adam Smith y David Ricardo) a la vez que despliega las correspondientes posibilidades *éticas*, o *teórico-morales* de la misma (por ejemplo, en la confrontación entre Ricardo y Malthus). En general, en los pasajes histórico-críticos de su obra puede apreciarse con cuánta fineza teje Marx las valoraciones históricas, teóricas y morales en sus caracterizaciones de la *personalidad* de cada uno de los autores. La valoración moral es esencial para el tipo de investigación desarrollado por Marx en su crítica histórico-teórica de la economía política. En los *Cuadernos de París* y en la *Historia crítica de las teorías de la plusvalía*, resalta no tanto el modo como Marx da “rienda suelta” a sus personales inclinaciones, simpatías y antipatías, sino la sorprendente elaboración de conceptos precisos a partir de la rigurosa reflexión sobre los juicios morales que merecen, a ojos de Marx, los economistas. Lo mismo cabe señalar acerca del *Esbozo* de Engels (*op. cit.*)

²⁵ Cf. A. Barreda Marín. Sin embargo, al exhibir su incompreensión de los fundamentos de la teoría del valor, los despropósitos de los intérpretes del joven Engels brindan “un excelente escaparate donde podemos mirar los oscilantes límites de la refiguración científica del desarrollo capitalista en el siglo XX, así como de la empresa revolucionaria del proletariado que dio vida a dicha refiguración” (*op. cit.*)

²⁶ *Ibid.* “[...] el *Esbozo* intenta formular los fundamentos económicos [...] de una teoría de la revolución comunista”. Para ello es fundamental el reconocimiento de que las tendencias del desarrollo capitalista que conducen a la revolución representan “la realización histórica de la ley del valor”.

tanto, una crítica de la ideología burguesa, incluida la de la economía política. En esta teoría es central la crítica del cinismo como forma específica de la actitud burguesa ante las necesidades en el capitalismo. Soslayar esta dimensión de la teoría del valor implica el riesgo de perder de vista una dimensión esencial de la misma que también es ética.

La propuesta de política revolucionaria del joven Marx para la lucha salarial

La teoría del salario es, quizás, la teoría más cínica de la economía política. En torno al salario se vuelven evidentes las consecuencias políticas que se desprenden de las tesis teórico-económicas y es ostensible en ésta el uso del lenguaje de las cosas para referirse a los destinos humanos; las determinantes de las magnitudes económicas exhiben con impudor su origen en la lucha social. El deber ser de los equilibrios del mercado hace alarde del automatismo de su "fuerza de las cosas" puesta al servicio del dominio clasista, y pregona con soberbia su voluntad de muerte. Son hombres y no cosas las mercancías que reciben un precio del juego de la oferta y la demanda, y, con ello, con su derecho a la existencia. La crítica teórica es aquí inmediatamente crítica política y ésta adquiere, *inevitablemente*, tintes morales.

*Para ilustrar estos riesgos podemos servirnos de la concisa reseña y comentario de Cesáreo Morales al libro de Adolfo Sánchez Vázquez sobre los "Manuscritos de París"*²⁷

Este autor atribuye y reprocha al joven Marx un idealismo ético y unas obsesiones principistas y maximalistas. La impotencia en el terreno de la práctica, sería el precio que el precoz genio de Tréveris debía pagar por haber pasado por alto, en el vuelo de su entusiasmo juvenil, las leyes científicas de la economía. He aquí una lección de

²⁷ Cf. Cesáreo Morales, "El marxismo inevitable", en *Dialéctica*, año VII, núm. 12. México, septiembre, 1982, pp. 247-251.

aprendizaje obligado para quienes preconizan la crítica radical en las luchas sociales.

Según Cesáreo Morales, en 1844,

[...] parece que el problema que Marx considera prioritario en esta etapa del análisis es el de la determinación del salario. Con respecto a ella Marx tiene una explicación política a partir de la cual, según él todo quedaría claro. Cito la explicación de Marx que a su vez, Sánchez Vázquez considera: “el salario se determina por la lucha antagónica entre el capitalista y el obrero. Triunfa necesariamente el capitalista”. El principio político es claro; sin embargo este principio no explica el salario. Como señala Sánchez Vázquez, Marx coloca en el centro de la explicación la competencia [...]”²⁸

Resumiré mis comentarios en tres observaciones.

- 1) En otras partes de su reseña, Cesáreo Morales dice retomar la idea de Sánchez Vázquez acerca de que la crítica de la economía política de Marx 1844 es sólo una crítica de la ideología de los economistas y, por tanto, ella misma una crítica meramente ideológica o no científica, poco más que un rechazo visceral e irreflexivo. Y añade la tesis —complementaria de aquella— de que la teoría del valor debe estar destinada a “superar” el “conflicto para determinar los precios y la necesidad de un equivalente general”.²⁹

Que en 1844 Marx todavía no critica, sino que sólo reprocha, y por no saber que una teoría del valor es una teoría de los precios, son los parámetros de las “lecciones” impartidas por Cesáreo Morales sobre el papel insuficiente aunque necesario o, mejor, “inevitable” de los principios —“intuiciones”— políticas en la construcción de los conceptos científicos.

- 2) Según esta manera de valorar a Marx —el crítico de la valorización de la riqueza a costa de la desvaloración de los hombres—,

²⁸ *Ibid.*, p. 249.

²⁹ Cesáreo Morales repite confusamente el argumento de Sánchez Vázquez sobre “La actitud negativa del joven Marx hacia la teoría del valor”. *Vid. supra*, “La actitud crítica del joven Marx hacia la teoría clásica del valor”.

la importancia que el joven Marx confiere al salario se debe a una incomprensión elemental respecto del concepto de valor. En 1844 Marx no sabe qué es una teoría del valor porque no sabe lo que es teoría en general. Y por tanto, tampoco sabe lo que es el valor, lo valioso en general. Su manera de valorar al mundo es ideológica, precientífica, unilateral porque, a diferencia de la economía política, a la que pretende criticar, aquél no sabe cómo “expresar conceptualmente una contradicción real”. Cesáreo Morales imagina al joven Marx debatiéndose entre las redes de su “fascinación por Hegel”, provocada “ante todo por la insatisfacción por las respuestas hegelianas a las preguntas que él le plantea”. Como quien dice: la impotencia del joven Marx ante las contradicciones reales deriva de una impotencia “fascinada” ante las contradicciones ideales.

Según Cesáreo Morales, el marxismo no es necesario sino “inevitable” porque las preguntas que plantea no son resolubles sino imposibles y por tanto fascinantes pero desechables, lujosas. Las preguntas constitutivas del marxismo son sólo “principios políticos”, es decir: intuiciones, útiles al principio de la ciencia, cuando ésta aún no es ciencia, pero prescindibles cuando ya lo es. Los principios están condenados a diluirse en las estructuras conceptuales construidas a partir de ellos, como el proceso de génesis del dinero se pierde en su deslumbrante resultado.³⁰

El bisoño genio de Tréveris, acantonado en París, enfrascado en sus lecturas primerizas de ciencia económica, es políticamente ingenuo y científicamente un necio por empeñarse en priori-

³⁰ Las nociones de Cesáreo Morales son ilustrativas de modo en que la reducción de las relaciones entre las personas a relaciones entre cosas tiene consecuencias en las ideas de aquéllas. Así, el problema de la gestión de las necesidades sociales en las condiciones dominadas por la propiedad privada, se transforma en el problema de los precios o de la expresión del valor de cambio de las mercancías. Lo que es problema para la comunidad de los hombres es la existencia de la forma mercantil de las relaciones sociales y el problema que deben resolver las mercancías para constituir un equivalente general y concentrar así el poder enajenado del dinero es la conciencia que los hombres puedan tener de esta inversión y la capacidad de reproducción autogestiva que pudiera subvertirla.

zar la determinación del salario, problema político por excelencia. Aún ignora que sus preguntas no tienen respuesta y que, por lo tanto, tampoco deben tomarse en serio las consecuencias prácticas de aquellas, especialmente las revolucionarias.

- 3) Pues, ciertamente, ¿qué podría decirse del salario sin una teoría del valor? Cesáreo Morales se queja de que, en 1844, Marx comience por el salario. Él quisiera que, como en *El capital*, Marx comenzara por el valor, y luego determinara el valor de la fuerza de trabajo, analizara la producción de plusvalía y luego explicara el salario, etcétera. Pero en 1844 Marx procede al revés, ¿por qué?

Por carecer de un concepto científico de valor, el joven Marx, esta preso de la competencia, como cualquier economista vulgar, pero, al contrario del pragmatismo de aquéllos, adolece de una noción principista de la política, a la que Cesáreo Morales repudia por no ser competitiva.

La crítica de Cesáreo Morales es audaz: le basta citar la primera frase del texto de Marx y afirmar que éste cree entregar en estas primeras palabras una explicación suficiente del salario. Apenas iniciada su lectura Cesáreo Morales cerró el libro. Todo lo demás es novela. Quizás inevitable para Marx, pero no para él.

Pero, ¿qué no aquella explicación es el objetivo a construir comenzando, precisamente, por esa primera tesis que, por lo demás, sólo consigna un hecho?

Cesáreo Morales no quiere saber de la explicación del hecho porque no quiere saber del hecho. Es decir, que el salario, como todo precio, esté determinado —que no explicado— por una lucha (entre la oferta de obreros y la demanda del capitalista) y que en esta lucha lleva el triunfo necesariamente el capitalista porque la mercancía en cuestión —el obrero— es distinta de cualquier otra. La determinación de lo socialmente necesario para la reproducción de esta mercancía involucra directamente a la cualidad humana de la misma. La elección de este punto de partida para la crítica de la economía política en 1844, supone la conciencia de que el movimiento social de las necesidades es lo que da razón del hecho de la condición subordinada del obrero. Expliquémonos.

*El valor explicativo del "trabajo enajenado"
para la crítica de la economía política*

Esa ventaja necesaria del capitalista es el correlato de que el asalariado no es cosa sino un hombre que debe enfrentar la lucha por su vida —a muerte— contra otros hombres (los capitalistas y los otros obreros) con las armas de las cosas. Esta situación del obrero es el fundamento del hecho de que el costo de producción de su existencia para el capital determine su valor para la sociedad; su necesidad de vivir debe hacerse valer dentro y contra —subsumida en— la necesidad del capital que organiza y hegemoniza el terreno de la misma confrontación.³¹ La vida y la muerte se juegan en la diferencia entre ser cosa y ser hombre. Este es el punto de partida del análisis que Marx emprende para dar razón de que la victoria del capitalista contra el trabajador asalariado es necesaria porque lo socialmente necesario en el capitalismo dicta la muerte del obrero.

En 1844 Marx busca establecer el programa metodológico de su crítica de la economía política arraigando su perspectiva política en el reconocimiento de que la muerte necesaria del obrero es el fundamento de la reproducción capitalista.

El punto de partida de los *Manuscritos* de 1844 es el hecho de que la fuerza de trabajo es una mercancía. La vida del obrero es para éste la prenda en disputa contra quien monopoliza los medios de vida. Por lo tanto, la situación del obrero en su lucha contra el capitalista es constitutivamente desventajosa para aquél. El desglose de las implicaciones de este hecho conduce, a su vez, al principio explicativo de las categorías de la economía política —incluido el salario. Se trata de desarrollar las categorías en tanto concreciones o especificaciones de la dualidad trabajo enajenado/propiedad privada, es decir, de la propiedad privada comprendida como producto del desarrollo acabado del trabajo enajenado.³²

³¹ Véase D. Moreno Soto, *La teoría del salario en los Manuscritos de 1844*, publicado por el Seminario de *El capital* de la Facultad de Economía de la UNAM, México, 1994.

³² "Y así como *analizando* el concepto del *trabajo enajenado, alienado*, obtenemos el concepto de la *propiedad privada*, con ayuda de estos dos factores podemos desarrollar todas las *categorías* de la economía política y en cada una de ellas, por ejemplo

Este desarrollo de la categoría del salario a partir de aquel principio es objeto de la serie de conferencias sobre “Trabajo asalariado y capital” impartidas por Marx en Bruselas en 1847, y luego publicadas como serie de artículos bajo el mismo título en 1849.

La base de este desarrollo es la tesis de que *“el salario no es [...] la participación del obrero en la mercancía por él producida. El salario es la parte de mercancías ya existentes con que el capitalista compra una determinada cantidad de trabajo productivo”*.³³

Es decir, que el valor equivalente con que el capitalista paga al obrero por su trabajo no proviene del producto de éste. Pues, aunque el obrero da a crédito su mercancía (la fuerza de trabajo), entregándola *antes* de que ésta le sea pagada, y el capitalista realiza el pago por su compra *después* de efectuado el proceso de producción, sin embargo, ese pago debe ocurrir *antes* de que venda la mercancía producida, o *independientemente de que ello ocurra*; por tanto, el capitalista utiliza como medio de pago, un equivalente que no proviene de ese proceso de producción ni de la realización de la venta de la mercancía producida por él mismo. Esto sólo es posible porque el obrero enajena el producto de su trabajo *al mismo tiempo* que su actividad laboral.³⁴

el chalaneo, la competencia, el capital, el dinero, nos encontraremos de nuevo con una *determinada expresión, ya desarrollada* de estos fundamentos”. (K. Marx, *Manuscritos...*, p. 604.)

³³ K. Marx y F. Engels, *Escritos económicos menores de Obras fundamentales*, vol. 11, México, FCE, 1987, p. 10. En cursivas en el original. En la edición preparada por Engels de 1891, éste corrige la palabra “trabajo”, por “fuerza de trabajo”, para ajustar la terminología del texto de Marx. En mi ponencia sobre “La teoría del salario en los *Manuscritos* de 1844” señalo el problema planteado por Engels al subrayar que lo que en el escrito juvenil marxiano de 1849 es un mero “ajuste terminológico”, para la economía política representa una revolución de su horizonte de intelección, que nunca pudo realizar. Los intérpretes que se refieren a esta decisión de Engels como “corrección fundamental” a la teoría del salario del joven Marx, borran la diferencia entre Marx y la economía política porque confunden los conceptos con las palabras utilizadas para nombrar a los conceptos.

³⁴ “En el mercado lo que se contrapone directamente al poseedor de dinero no es en realidad el *trabajo* sino el *obrero*. Lo que vende este último es su *fuerza de trabajo*. No bien comienza efectivamente su trabajo, éste ha cesado ya de pertenecer al obrero, quien por tanto ya no puede venderlo. El trabajo es la sustancia y la medida inmanente de los valores, pero él mismo no tiene *valor alguno*”. K. Marx, *El capital*,

En *El capital* para explicar el origen del plusvalor, no es necesario conocer el origen del salario, pero la producción del plusvalor sí es, a la inversa, condición de posibilidad para la existencia del salario, forma de manifestación del valor de la fuerza de trabajo, cuya transfiguración es, junto con el plusvalor, resultado del consumo de la misma fuerza de trabajo durante el proceso de producción. El análisis del trabajo enajenado, realizado en 1844, cumple en la teoría del salario de 1847, la misma función argumental que el análisis del proceso de producción del plusvalor desempeña en *El capital* de 1867, de acuerdo al programa metodológico establecido también en los *Manuscritos* de 1844.³⁵

Así pues, para explicar al salario —y por tanto la explotación de plusvalor—, lo que esencialmente se debe saber acerca de la plusvalía es que ésta es producida por el trabajo enajenado. Este descubrimiento data de 1844.

Lo dicho hasta aquí —tan sólo un apunte, dado el límite del espacio— permite afirmar que el concepto de *trabajo enajenado* analizado por Marx en 1844, tiene un valor explicativo esencial para la crítica de la economía política comprobado en 1847, cuya importancia y función no fueron nunca desmentidos por Marx, sino puntual y rigurosamente desarrollados y consumados en las obras que a este le fue dado elaborar.

cap. XVII, p. 653. El trabajo “es la sustancia y medida de los valores” pero se encuentra enajenado, pues “ha dejado de pertenecer al obrero”; por lo tanto, “él mismo no tiene valor alguno”: el trabajo se encuentra separado de la fuerza de trabajo, se trata de dos versiones —una en acto y la otra en potencia— del mismo *trabajo abstracto*. Cuando Cesáreo Morales exalta la importancia de este concepto para la teoría del valor parece no reconocer en él el mismo contenido considerado por Marx en este pasaje de *El capital*. En cambio, podemos reconocer aquí una alusión muy directa a la crítica del joven Marx a la “valorización de las cosas a costa de la desvaloración de los hombres” de 1844.

³⁵ Jorge Veraza resalta esta continuidad metodológica cuando dice, por ejemplo, que: “¿qué es el trabajo enajenado sino un peculiar modo de producción?, es el concepto de *modo de producción inmediato* bajo el capitalismo: el trabajo bajo *modo enajenado*”. Cf. *Adolfo Sánchez Vázquez y los Manuscritos de 1844*, publicado como folleto por el Seminario de *El capital* de la Facultad de Economía de la UNAM, México, 1994.

La teoría del valor del joven Marx es concreta

Evidentemente, la conexión entre economía y moral se pone en juego en la idea —que recorre todo el hilo argumentativo de la “columna” del “salario”, de los *Manuscritos* de 1844— de que tanto el sometimiento del obrero como la determinación y evaluación económicas de su fuerza de trabajo son posibles a partir de la cualidad o dimensión de *mortal* del mismo; es decir, que la premisa de la explicación crítico-científica de la situación del obrero asalariado y, por lo tanto, de la economía capitalista en general, es el reconocimiento de que el capitalismo manipula la muerte del obrero en contra de los obreros. Esto es muy importante para entender por qué la insistencia de Marx en 1844 en las cuestiones éticas, experienciales o vividas que otros intérpretes creen ya no se encuentra en *El capital* de 1867.³⁶

Pues estamos frente al hecho que estructura el sistema de las relaciones económicas capitalistas y ante el cual no sólo no cabe la indiferencia, sino que, justamente la radicalidad con que logre involucrarse el sujeto es condición decisiva para enfrentar teórica y prácticamente la esencia del fenómeno de la enajenación del mismo sujeto. No se puede prescindir de la humanidad para pensar la esencia de lo inhumano, de la misma manera que los hombres no pueden prescindir del pensamiento para enfrentar prácticamente a la enajenación. La vida y la muerte están de por medio.

Por lo tanto, nuestro interés no apunta tanto a la actitud que tomó Marx ante el hecho de la enajenación, sino a la postura teórica que Marx adoptó respecto de su actitud vital o ética, por cómo la pensó y qué hizo con esa actitud, para qué le sirvió en su propósito de entender al capitalismo y el camino de su destrucción. Es decir, qué tipo de ciencia y de política construyó Marx para plasmar su actitud o postura crítica. El análisis del trabajo enajenado, realizado

³⁶ Véase D. Moreno Soto, *Valor y salarios, entre la vida y la muerte, en los Manuscritos de 1844*, publicado por el Seminario de *El capital* de la Facultad de Economía, de la UNAM, México, 1994. En ese trabajo discuto otra vertiente del carácter concreto de la teoría del valor, en este caso en referencia a la captación científica de la violencia de los procesos involucrados en los ajustes del mercado. La ley del valor regula el movimiento de la competencia mediante catástrofes cotidianas.

por Marx en los *Manuscritos* de 1844 demuestra explícitamente que Marx construye rigurosamente su pensamiento como arma contra la enajenación siguiendo sistemáticamente la veta de los fundamentos históricos y teórico-metodológicos del objeto de su crítica.

El logro del joven Marx depende de la función esencial que asigna al valor de lo humano en la confrontación crítica (política, teórica y metodológica) con lo que es valioso para el capital. Es resaltante esta función en la teorización de la historia crítica de la economía política desde Engels.

Así pues, cuando Marx dice de Ricardo que este es cínico, de Malthus que es vil, o de Say que es vulgar, etcétera, no simplemente califica, sino que este juicio tiene consecuencias para la comprensión de las perspectivas teóricas de estos autores; estos conceptos sitúan a los teóricos del capitalismo en general respecto de las contradicciones esenciales del sistema. Pero entonces, Marx también especifica su propia perspectiva al mismo tiempo que sitúa a sus interlocutores. Cabe pues preguntar: ¿cómo se entiende Marx a sí mismo en esta totalidad práctica y teórica en la que se sitúa?

Desde luego, Marx considera su propia perspectiva valorándola *moralmente* o en referencia a una noción de justicia, en la medida en que valora y juzga la postura de los economistas como hombres ante la condición enajenada de los hombres. Pero, frente a aquéllos, Marx también valora su propia postura *científicamente* e incluso *políticamente* frente a quienes (como los socialistas y comunistas) intentaron aplicar aquellos conocimientos a la destrucción práctica del capitalismo. Marx pretende tener, pues, una comprensión más *humana*, y, por tanto, más *justa, verdadera y eficaz* acerca de la riqueza y la miseria en el capitalismo, y acerca de las condiciones de posibilidad para la revolución para la emancipación humana.

De suyo se comprende pues, que desde 1844, la comprensión marxiana acerca del valor económico capitalista se diferencia respecto de la teoría clásica burguesa porque supone una comprensión más básica acerca del valor de lo humano.

En fin, tenemos que, según podría aparecer ante una mirada desprejuiciada, desde 1844, Marx ha resuelto el problema de juzgar y explicar al mismo tiempo la realidad del capitalismo porque tiene una teoría del valor que le permite valorar los límites y posibilidades

del terreno de la lucha revolucionaria, las fuerzas del proletariado y las de su enemigo.

Conclusiones

El argumento central de mi exposición sostiene que en 1844 Marx tiene una teoría científica del valor y que sabe lo que esto significa mejor que los economistas clásicos. Con esta noción Marx está, desde aquella época, en condiciones de reconocer la diferencia entre lo que es valioso para el capital y lo que es valioso para la lucha del proletariado contra aquél, y determinar con rigor la relación que media entre ambos valores. Esta es la razón de que en los *Manuscritos* de 1844 el salario sea tematizado en conexión directa con la estrategia metodológica de la crítica de la economía política y, a la vez, con la estrategia de la política revolucionaria. La unidad entre valor y salarios es, desde 1844, el eje de la estrategia teórica y práctica de la revolución comunista, cuyo programa es puntualmente desarrollado en la crítica de la economía política. Por lo tanto, al desvalorar la teoría del salario del joven Marx enfrentándole la teoría del valor del Marx de madurez, se desvirtúa la segunda. Esta teoría desvirtuada del valor es la que se ha utilizado para justificar una perspectiva política practicada por sedicentes seguidores de Marx, pero contrapuesta a la sustentada por Marx desde su juventud.

En el presente trabajo he tratado de argumentar que en 1844 Marx tiene una noción *concreta* de la teoría del valor —y, por tanto, del salario y de la política revolucionaria—, es decir, de los requisitos o condiciones que ésta debe satisfacer y de la función que debe cumplir. Son pruebas de ello las siguientes:

a) la tematización de los determinantes del terreno capitalista de la lucha de clases, la naturaleza y límites del poder de los contendientes, es el objetivo esencial de la crítica de la economía política en 1844;

b) la existencia de una estrategia metodológica de investigación que rigió las primeras lecturas económicas del joven Marx, y la interlocución con Engels en el diseño de dicha estrategia;

c) el reconocimiento de la subordinación de la perspectiva teórico-metodológica de la economía política al carácter abstracto de la ley del valor que permite a Marx distinguir a la escuela clásica respecto de la vulgar y enfrentar al socialismo reformista proudhoniano, y

d) la unidad evidente entre las valoraciones éticas o vivenciales y las exigencias de la práctica política, en la confrontación crítica de la nueva concepción científica sustentada en los *Manuscritos* de 1844 contra los economistas y los socialistas.

Apéndice: Noticia histórica de los Manuscritos de 1844

1. La labor de Adolfo Sánchez Vázquez sobre los *Manuscritos* de 1844 se inscribe en el florecimiento de la discusión teórica resultante de las primeras fracturas de la hegemonía política e ideológica del régimen soviético stalinista sobre el movimiento obrero internacional, evidenciadas a partir del XX Congreso del PCUS (1957). En nuestro país este florecimiento está marcado por la influencia de la Revolución cubana (1959), única triunfante, en América Latina, de la oleada —entonces contemporánea— de guerras de liberación nacional en el Tercer Mundo, y por el efecto catalizador que sobre aquellos factores tuvieron en México las luchas obreras de 1958-1959.³⁷

En este contexto germina, durante los sesentas, el resurgimiento de la cultura de izquierda detonado por el movimiento mundial de 1968 y se nutren las corrientes que se debatirán brillantemente —encabezadas en México por el mismo Adolfo Sánchez Vázquez—, contra la reacción neostalinista de la escuela althusseriana; en ellas se forman los marxistas mejor preparados que darán continuidad a la profundización de la teoría marxista durante los setentas y resisten mejor el reflujó de los ochentas. El interés por el joven Marx representa uno de los resultados más decantados de este movimiento.

³⁷ Adolfo Sánchez Vázquez sitúa su trabajo en la “línea de interpretación [...] que busca rescatar el humanismo de Marx sin privarlo de su fundamento teórico”, como parte de las corrientes antidogmáticas surgidas al final de la posguerra. Cf. A. Sánchez Vázquez, *Economía y filosofía en el joven Marx*, p. 38.

La vitalidad del marxismo teórico en México es excepcional.³⁸ El auge experimentado por la cultura teórica de la izquierda en México, no tiene paralelo en el mundo: el lugar central que llega a ocupar el estudio de la obra de Marx en los planes de estudio de las universidades, el impulso a la investigación filosófica y social, y la multiplicación de las editoriales fundadas en torno a la misma, hacen posible que en México se publique la única edición crítica de *El capital* y puedan consultarse siete traducciones distintas de esta obra, cinco traducciones de la *Contribución a la crítica de la economía política*, cuatro de los *Grundrisse*, tres de las *Teorías de la plusvalía*, además de varias selecciones de correspondencia y fragmentos de diversos manuscritos preparatorios de *El capital*.³⁹

Andrés Barreda Marín, avanza una sugerente hipótesis sobre el insólito interés por la obra de Marx y Engels en América Latina, y en México en particular, que contextualiza la labor teórica de Adolfo Sánchez Vázquez. Este fenómeno podría explicarse a partir de la doble función de nuestro país en la estructuración geopolítica de la hegemonía mundial norteamericana y en el recrudescimiento de las contradicciones del desarrollo capitalista de las fuerzas productivas que caracteriza al subcontinente latinoamericano. Esta excepcional virulencia ideológica y material de las contradicciones capitalistas es el modo como la región se integra en la dinámica de la acumulación hemisférica de capital. Se trata de una plataforma de la hegemonía mundial norteamericana, montada y estructurada sobre la propagación de dichas contradicciones y nuestro país es pieza clave en esta

³⁸ Cabe resaltar el extraordinario interés, sobre todo para los tiempos que corren, en los recientes eventos conmemorativos de los 150 años de las obras del joven Marx: en 1994 más de veinte investigadores especializados participantes en dos meses de sesiones semanales en torno al periodo de la *Crítica de la filosofía hegeliana del derecho* (1843) y en 1994 más de cincuenta ponentes en una veintena de sesiones sobre los *Manuscritos* de 1844, en tres universidades del país y centros culturales de la capital. O bien, las más de ochenta mesas redondas (más de doscientos cincuenta ponentes y más de cinco mil asistentes) en la conmemoración de los veinticinco años del movimiento de 1968, en la que el balance teórico tuvo una importancia central.

³⁹ Cf. A. Barreda Marín, "En torno al desarrollo de la discusión e investigación de la obra de Marx y Engels en México durante las últimas décadas", en *Marxistische Studien Jahrbuch* del IMSF, 12, 1987, pp. 270-282.

plataforma: “somos su principal acicate desde el terreno de la marginalidad”, dice Andrés Barreda. La experiencia inmediata de los peores estragos de la depredación humana y natural provocada por el desarrollo capitalista y de la mayor mistificación de este desarrollo acucian a la necesidad de la problematización teórica de los fundamentos de esos procesos y, por tanto, a la reflexión y a la discusión de la obra de Marx. Para nosotros la problematicidad esencial del desarrollo capitalista es cotidiana.

2. Al parecer, la primera referencia documental a los *Manuscritos* de 1844 —aparte de la alusión indirecta de Marx, que los incluiría entre los materiales que sirvieron de base para la redacción de su *Contribución a la crítica de la economía política*, según reza el prólogo de esta obra, publicada en 1859—⁴⁰ es la de David Riazanov, en el primer informe, de 1921, de su labor como compilador de los fondos del legado literario de Marx y Engels, en su calidad de fundador —a instancias de Lenin— y primer director —hasta 1930, poco antes de ser expulsado del Partido Bolchevique, apresado, deportado y desaparecido durante las grandes purgas stalinistas— del Instituto Marx-Engels de Moscú y promotor del primer proyecto de edición de obras completas de los clásicos marxistas (*Marx-Engels Gesamtausgabe*, MEGA), sobre la base de dichos fondos.⁴¹

Bajo los auspicios de Riazanov, fueron publicados por primera vez los *Manuscritos* de 1844, en ruso, bajo el título —según nos informa

⁴⁰ “Todo el material se halla ante mí en la forma de monografías, escritas en periodos muy distanciados entre sí y destinados a mi propia comprensión del asunto, pero no a su edición, y cuya elaboración coherente según el plan indicado habrá de depender de circunstancias externas”. (K. Marx, *Contribución a la crítica...*, p. 3.) Maximilien Rubel anota que: “Si de ‘monografías’ se trata, Marx tenía entonces consigo los *Manuscritos* llamados ‘económicos-filosóficos’ de París (1844), los cuadernos de estudios datados en París (1844), Bruselas y Manchester (1845-1847), Londres (1850-1853); por último los manuscritos publicados por primera vez en 1939-1941 bajo el título *Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie*, de los que Marx comenzó su redacción en 1857”. (Traducida por Jorge Tula, en *op. cit.*, p. 347, a partir de K. Marx, *Oeuvres. I. Économie*, Gallimard/La Pléiade, París, 1965, p. 1601.)

⁴¹ Cf. David Riazanov, “Comunicación sobre la herencia literaria de Marx y Engels”, seguida de David Moreno. “Comentario de presentación” a la misma, en *Itaca*, núm. 4, verano, 1985, pp. 65-83.

Adolfo Sánchez Vázquez—⁴² de *Trabajos preliminares para la Sagrada Familia*, en el volumen III de los Archivos de Marx y Engels, en 1927, y en el tomo III de la primera edición rusa de las *Obras* de Marx y Engels, en 1929. Acerca de estas primeras ediciones se dice en la “noticia” de los editores de Cartago⁴³ que “[...] ambas [...] todavía con incorrecciones en la interpretación del original”. La misma nota nos informa lo siguiente:

[...] Posteriores trabajos de investigación permitieron en 1932 al Instituto Marx-Engels de Moscú, con la dirección de V. Adoratski, completar la primera edición científica [... como *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*], “[...] que fue publicada en alemán, en Berlín, en el tercer tomo de la *MEGA* (Marx-Engels Gesamtausgabe). Ese mismo año apareció la edición alemana preparada por los socialistas de derecha Landshut y Mayer, extremadamente imperfecta y proclive a las tergiversaciones del pensamiento marxista”, con el título de *Economía política y filosofía. Sobre la correlación entre la economía política y el Estado, el derecho, la moral y la vida civil*, en el tomo I de la obra: K. Marx, *El materialismo histórico. Primeros escritos*. La versión de *MEGA* fue luego reeditada con correcciones importantes, al mismo tiempo en ruso y en alemán, en 1956. En 1937 vio la luz la primera traducción francesa hecha sobre esta alemana [Landshut y Mayer] y con sus mismo defectos. En la posguerra se conocieron nuevas ediciones: dos italianas (1949 en versión de Bobbio y la de 1950, la más satisfactoria, en traducción de Della Volpe); dos alemanas occidentales (la de Thier, en 1950 basada en la edición de la *MEGA*, pero con algunas imperfecciones, y otra de Landshut, en 1953, insistiendo en la mayoría de sus errores anteriores), y una nueva edición rusa preparada por el Instituto de Marxismo-Leninismo de Moscú, lanzada en enero de 1956 en 60 000 ejemplares, que con sus ajustes de desciframiento y traducción es una de las más perfectas que se conocen. En 1959 hubo una edición inglesa basada en esta última soviética; en 1955 y 1961 otras dos en Alemania oriental; en 1962, la excelente versión francesa de Bottigelli en la cual se basa la presente

⁴² A. Sánchez Vázquez consagra un apartado especial a las “Vicisitudes y destino del texto”, en el primer capítulo de su obra *Filosofía y economía en el joven Marx*, pp. 34 y ss. En este Apéndice ofrezco información complementaria a la de aquél.

⁴³ C. Marx, *Manuscritos de 1844. Economía y filosofía*. México, Cartago, 1983, pp. 7-8 n.

traducción [...]”⁴⁴ En castellano los escritos juveniles de Marx han tenido, ciertamente, escasa difusión; la más aceptable, aunque imperfecta, fue la edición chilena de 1960; fragmentos de los *Manuscritos*, como apéndice a la edición de otras obras, se publicaron en 1939 y 1958 en México [por Editorial América], donde en 1962 apareció otra versión igualmente parcial [...]”

Una primera corrección, esta “noticia” es proporcionada por Henri Lefebvre,⁴⁵ al referirse a la publicación de la “primera traducción de los *Manuscritos económico-filosóficos* de Marx. En la revista *Avant-Poste*, por N. Guterman y Henri Lefebvre (1933) [...]” como parte de “[...] la encarnizada lucha desarrollada en el interior del marxismo (y fuera del marxismo) entre los dogmáticos y los críticos del dogmatismo [...] esta lucha no ha terminado. Continúa ásperamente [...]”⁴⁶

Por otro lado, cabe observar que la afirmación según la cual “en castellano los escritos juveniles de Marx han tenido [...] escasa difusión” está basada en grandes lagunas de información; para aclarar el punto, valga el siguiente resumen:

En castellano se han publicado once ediciones distintas de los *Manuscritos* de 1844 —y todas ellas han circulado en nuestro país. Una es chilena traducida por Rubén Sotoconil para la editorial Austral, a partir de la versión en inglés de Martin Milligan, editada en Moscú, en 1960; otras dos ediciones argentinas de la traducida por Hugo

⁴⁴ Hugo Acevedo nos informa en su nota “acerca de esta traducción” (Arandú, 1968), p. 39: “En nuestro país no se conoce aún otra versión tan pulcra, ajustada y cabal como ésta [...] diversos hechos respaldan la probidad del erudito trabajo de Bottigelli, quien se basó en el texto alemán de la última edición MEGA cotejándolo con la excelente edición soviética de 1956 y con la traducción inglesa de 1959, y ajustándole una serie de correcciones que a su pedido le fueron transmitidas en la primavera de 1961 por el Instituto de Marxismo-Leninismo de Moscú”.

⁴⁵ Cf. Henri Lefebvre, *El materialismo dialéctico*. Buenos Aires, La Pléyade, 1971, pp. 10 y ss.

⁴⁶ Andrea Revueltas (1968: *La Revolución de mayo en Francia*, ponencia presentada en las Jornadas del 68, publicada por el Seminario de *El capital* de la Facultad de Economía de la UNAM, México, 1994, pp. 12-13) refiere el peso que llegaron a tener la crítica global de la sociedad moderna y la crítica de la vida cotidiana, inauguradas en Francia por Henri Lefebvre desde los años cuarentas, en el ambiente cultural que precedió a la irrupción del movimiento de 1968 en Francia. En este contexto, dice,

Acevedo, con base en la edición francesa de Emile Bottigelli (Cartago, 1962 y Arandú, 1968); dos ediciones españolas: la traducida por Francisco Rubio Llorente, para Alianza Editorial (Madrid, 1968), y la de José María Ripalda, de OME/5, Grijalbo (Barcelona, 1978). Además de las seis ediciones mexicanas: la traducida por Alicia G. Rüle y J. Harari, a partir de la edición de Landshut-Mayer y la traducción francesa de J. Molitor, 1937, basada en aquella, publicada por la editorial América, sin fecha, pero remitida a finales de los años treinta, según diversos testimonios; la versión de Julieta Campos, basada en la versión inglesa de T. B. Bottomore y publicada como complemento de la obra de Erich Fromm, *Marx y su concepto del hombre*, por el Fondo de Cultura Económica en 1962;⁴⁷ las dos traducciones de Wenceslao Roces, a partir de la edición de la *MEGA*, de 1956, publicadas, la primera, en *Manuscritos económicos varios*, por Grijalbo, en 1962 (“la primera traducción solvente” dice Sánchez Vázquez) y en la colección Grijalbo 70, de 1968, y la segunda, en nueva versión corregida, por el Fondo de Cultura Económica, en 1982. Finalmente, la versión argentina, fue reeditada también en nuestro país por la editorial Cartago, en 1983.

fue decisiva la publicación, “en octubre de 1957 de *Le manifeste du romantisme révolutionnaire*, texto que iba a tener influencia en Guy Debord, quien al año siguiente fundó la Internacional Situacionista y cuyas ideas tuvieron una repercusión muy importante en el movimiento estudiantil de 1968 [...] los análisis de los situacionistas y del propio Lefebvre siguen los *Manuscritos económico-filosóficos* y la teoría de la fetichización y la reificación de la mercancía, de Marx [...] La alienación, que en Marx se circunscribe al mundo de la producción, se amplía al conjunto de la vida social en todos sus aspectos, desde lo económico hasta lo cultural en el sentido más amplio de la palabra [...]” Cabe puntualizar aquí la intención manifiesta en el “Prólogo” de los *Manuscritos* y en diversos pasajes de éste y de múltiples textos del periodo juvenil de Marx y Engels, de hacer la crítica de la economía política el punto de partida de la crítica global de la sociedad burguesa y ésta incluye la crítica a la vida cotidiana. Con gran originalidad y creatividad, Henri Lefebvre retoma una veta olvidada del marxismo.

⁴⁷ El traductor argentino citado arriba, Hugo Acevedo se queja de las “aberraciones” de esta versión, que “además de ser parcial —pues no incluye los veintiún primeros cuadernillos del *primer manuscrito*: ‘salario, utilidad del capital y renta de la tierra’— adultera en gran medida el original y desvirtúa el estilo de Marx [...]” H. Acevedo, Buenos Aires, Arandú, 1968, p. 40.

Es notable la nula conciencia, incluso entre los mejores comentaristas, sobre los erróneos criterios seguidos por los más rigurosos editores de los “Manuscritos de París”, no obstante el enorme esfuerzo realizado en torno a los mismos. El presente trabajo forma parte de un proyecto de edición crítica de los *Manuscritos* de 1844, que permita dar acceso a las riquezas de la *terra ignota* cuyo descubrimiento, como se ve, aún está en sus inicios.

Jorge Veraza expone las razones de la pertinencia de nuestro proyecto:

No deja de ser inquietantemente sintomático que el texto en que se endereza la crítica radical de la enajenación capitalista en todas sus dimensiones —desde la economía hasta la sexualidad, desde la cultura y la política hasta el consumo cotidiano, etcétera—, sea el más ejemplarmente alienado y destazado por los intérpretes y aún por su forma de ser editados. Es tiempo de recuperar, a 150 años de su redacción la *escritura* de los “Manuscritos de París” [...] La mera descripción de la forma en que salieron de la pluma de su autor [...] es, simultáneamente, [...] una invitación a todo lector a una nueva lectura de los *Manuscritos* de Marx así como la crítica básica a todas las interpretaciones *hechas* por los especialistas, pues han *inventado* la interpretación en lugar de arraigarla en el específico texto a leer.⁴⁸

⁴⁸ Véase J. Veraza, “Cómo fueron escritos los *Manuscritos* de 1844”, en *op. cit.*

ADOLFO SÁNCHEZ VÁZQUEZ Y LOS MANUSCRITOS DE 1844

JORGE VERAZA

Un "elogio" a un pensador no consiste en concordar con él, sino en poder hablar con él y con él discutir.

Ramón Xirau¹

Con orgullo hago homenaje a Adolfo Sánchez Vázquez, hoy, al lado de ustedes. Y para no crear malentendidos por dejar en suspenso mi punto de vista desde el cual hago incluso la semblanza de nuestro autor, comienzo diciendo coloquialmente lo que ya argumentaré conceptualmente: que los "Manuscritos de París" —según los veo— tienen menos imperfecciones de las que él dice. Y más aún, que según lo que entiendo de la *Filosofía de la praxis* de Sánchez Vázquez, me sorprenden las deficiencias esenciales que él atribuye al texto de Marx de 1844. De hecho, me sorprendió este contraste desde que leí —por vez primera— en 1972 su libro, después de que a fines de 1967 leyera yo el juvenil texto de Marx.

Los "Manuscritos de París", el radical texto marxiano de crítica a la autoalienación del hombre, sirve de piedra de toque a Adolfo Sánchez Vázquez desde mediados de los cincuentas para ajustar cuentas con el stalinismo, avanzando luego —según nos relata— la propuesta de una estética (1961) abierta por atenta al "carácter creador del trabajo artístico a la vez que [a] su condicionamiento social e ideológico".²

Sorprende, por ello, el que, en 1968, en su *Filosofía de la praxis*, los *Manuscritos* de 1844 aunque defendidos contra los ataques althusseria-

¹ Ramón Xirau, "Adolfo Sánchez Vázquez. Elogio", en Juliana González, Carlos Pereyra y Gabriel Vargas Lozano, eds., *Praxis y filosofía. Ensayos en homenaje a Adolfo Sánchez Vázquez*. México, Grijalbo, 1985, p. 131.

² Cf. *Praxis y filosofía*, pp. 439-440.

nos queden, no obstante, situados por Sánchez Vázquez apenas como mero antecedente de la *Filosofía de la praxis*, es decir, como —premarxista— si lo decimos en términos althusserianos. Del mismo modo tenemos ante nuestros ojos una censura implícita contra los *Manuscritos* de 1844. Cuando en su semblanza autobiográfica de 1978, titulada “Mi obra filosófica” escribió: “La praxis es el gozne en que se articula el marxismo en su triple dimensión de proyecto, crítica y conocimiento. Su introducción (desde las tesis a Feuerbach [1845]) produce un cambio radical en la filosofía no sólo en su objeto, sino también en el modo de hacerla”.³

Pero no para ahí la cosa, Adolfo Sánchez Vázquez refuerza aquella censura con la autocensura. Y ello no obstante que lo haga para ilustrar su muy loable disposición autocrítica; pues luego de insistir en su crítica al capitalismo y al stalinismo dice así: “Mi propia obra, la someto a un proceso constante de revisión y renovación, como puede verse, por ejemplo, en la *superación de ciertas primeras adherencias humanistas en trabajos posteriores*”.⁴

Y no obstante el maestro Sánchez Vázquez dice de su vida, y este bien cincelado dicho —que por su sintaxis generosamente *nos* incluye— vale también para la obra toda de Marx, pues reza así: “nuestra meta sigue siendo ese otro mundo que desde nuestra juventud hemos anhelado”.⁵

Cabe, ahora, formular con más precisión el problema que nos ocupa. Discutiré un punto esencial de la interpretación que Sánchez Vázquez hace de los “Manuscritos de París” de Marx, quede pendiente comentarla en toda su riqueza.

El problema

El centro de nuestra discusión es la interpretación que hace el filósofo español de la relación entre la *propiedad privada* y el *trabajo*

³ *Ibid.*, p. 442.

⁴ *Ibid.*, p. 443. (El subrayado es mío.)

⁵ A. Sánchez Vázquez, “*Post-scriptum* político-filosófico a ‘Mi obra filosófica’”, en J. González, C. Pereyra y G. Vargas Lozano, eds., *op. cit.*, p. 469.

enajenado, conceptos centrales de los *Manuscritos* de 1844 de Marx. Asimismo nos parece problemática la relación que Adolfo Sánchez Vázquez establece entre el modo de aparecer ambos conceptos en 1844 y la presencia de conceptos correspondientes a los de propiedad privada y trabajo enajenado en el Marx maduro, en particular el de *El capital*. En efecto, Sánchez Vázquez dice que si en 1844 Marx prioriza el trabajo enajenado por sobre la propiedad privada, en *El capital* tenemos una formulación inversa; a saber, Marx prioriza a las *relaciones de producción* por sobre el “trabajo enajenado”, etcétera. Cito a continuación un pasaje de su *Filosofía y economía en el joven Marx*⁶ publicado en 1982:

[...] 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. Y esto explica la oscilación de su pensamiento juvenil entre la propiedad privada como aspecto esencial del trabajo enajenado y como consecuencia necesaria de él, para inclinarse finalmente por el carácter prioritario del trabajo enajenado del que deduce (lógicamente) la propiedad privada. Resultaría así que una forma determinada de trabajo humano sería el fundamento de cierta relación entre los hombres (la apropiación o propiedad privada sobre el trabajo o los productos). Punto de vista opuesto al de la madurez en el que una determinada relación de producción (relación social entre los hombres con la propiedad privada) es la que funda determinada forma de trabajo (o de enajenación en el trabajo).⁷

⁶ Vid. A. Sánchez Vázquez, *Filosofía y economía en el joven Marx. Los Manuscritos de 1844*. México, Grijalbo, 1982.

⁷ *Ibid.*, p. 97. Cito en extenso el argumento de Adolfo Sánchez Vázquez en el que le inserta lo recién leído: “Tal vez Marx ha forzado un poco la mano en esta demostración justamente para marcar su oposición a la economía política que hace de la propiedad privada el fundamento del trabajo (lucrativo, para ella; enajenado, para Marx). Decimos esto porque si la relación (de apropiación) del capitalista respecto del producto y del trabajo es una determinación o aspecto inseparable del trabajo enajenado, deja de ser una consecuencia o efecto de un fenómeno (el trabajo enajenado) para ser un aspecto o determinación esencial de él. El extrañamiento del obrero es inseparable de la apropiación o de la propiedad privada del capitalista; a

En esta manera de formular las cosas por parte de nuestro autor pensamos que da demasiado crédito a las ideas de Louis Althusser tanto acerca de los *Manuscritos* de 1844 como de *El capital*. Pero de momento más que abundar en esta tesis —lo que haremos más abajo— interesa resaltar que la interpretación dada por Sánchez Vázquez es problemática para Sánchez Vázquez. O, en otros términos, que lo que acabamos de describir es un problema y que vale la pena ver cuál es su solución, por cierto no simple, así que pasemos a un siguiente apartado.⁸

su vez, justamente porque hay apropiación privada, hay también necesariamente una relación de extrañamiento. Tal será la posición de Marx en su madurez.

Pero la posición del joven Marx es un tanto ambigua en este punto; por un lado se inclina por ver el extrañamiento y la apropiación como aspectos de un mismo fenómeno (al mostrarse una relación se muestra necesariamente la otra), lo cual significaría en definitiva que no se podría fundar la propiedad privada en el trabajo enajenado ya que ello implicaría que es posible establecer cierta separación entre el fundamento y lo fundado, lo cual como hemos visto no puede ser.

Ahora bien, 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. Y esto explica la oscilación de su pensamiento juvenil entre la propiedad privada como aspecto esencial del trabajo enajenado y como consecuencia necesaria de él, para inclinarse finalmente por el carácter prioritario del trabajo enajenado del que deduce (lógicamente) la propiedad privada. Resultaría así que una forma determinada de trabajo humano sería el fundamento de cierta relación entre los hombres (la apropiación o propiedad privada sobre el trabajo y los productos). Punto de vista opuesto al de la madurez en el que una determinada relación de producción (relación social entre los hombres como la propiedad privada) es la que funda determinada forma de trabajo (o de enajenación en el trabajo).

⁸ En su apéndice II de su libro *Filosofía de la praxis* (México, Grijalbo, 1967). Adolfo Sánchez Vázquez hace una formulación similar de la que es pertinente discutir algunos matices. Dice así: “[...] Marx no puede rechazar —y no rechaza efectivamente— la consideración de la relación concreta del obrero con su trabajo y con los productos de éste que es la que ocupa, fundamentalmente, su atención en los *Manuscritos*. [I] Rechaza ciertamente el papel central que en esta obra juvenil atribuía a la enajenación. [II] Lo que ahora le interesa, de acuerdo con el objetivo fundamental de *El capital*, no es la relación personal, concreta del trabajador individual con su trabajo y sus productos, sino la relación social de producción que este trabajador soporta. Le interesa, asimismo, dicha relación en cuanto que se objetiva o materia-

La paradoja: la solución paradójica

En efecto, pienso que la solución al problema que nos ocupa sigue un curso paradójico que paso inmediatamente a formular. Si Adolfo Sánchez Vázquez tiene razón en la aserción *particular* en la que critica al joven Marx por intentar fundar la propiedad privada en el trabajo enajenado, entonces la interpretación general del marxismo que elabora este filósofo precisamente como filosofía de la *praxis* no se sostendría frente al “Marx maduro”, descrito por Sánchez Vázquez como priorizador de las relaciones de producción frente al trabajo. En efecto, en tales condiciones, la del Marx maduro sería más bien una “filosofía de las relaciones de producción”, no una filosofía de la *praxis*. Mientras que la intención *global* de Adolfo Sánchez Vázquez busca fundar la explicación de toda situación humana —incluidas las relaciones de producción— a partir de la *praxis*, un poco

liza, y no como es vivida o sentida por el obrero. [III] Le interesa, por último, no el hecho de que el obrero no se reconozca en los productos de su trabajo —sin que Marx, por otro lado, deseché esta relación— sino el hecho objetivo de la falta de transparencia de los objetos-mercancía que materializan ciertas relaciones sociales de producción, y que, al presentarse como cosas no testimonian su carácter social, humano”. (p. 357)

Ad. [I] No una idea vaga de la enajenación pero sí el *trabajo enajenado* —bajo otra terminología— tiene el papel central en *El capital* para dar cuenta críticamente de la estructuración capitalista, como veremos más adelante. Pues ahora nos interesa sobre todo el siguiente comentario:

Ad. [II] Más bien, en 1844, Marx se interesa explícitamente tanto por la relación personal concreta del trabajador individual con el trabajo y sus productos, etcétera, tal y como es vivida o sentida por el obrero como por “la relación social de producción que este trabajador soporta” y este interés dual se mantiene en la obra de 1867 *El capital*. Sólo que el nivel de abstracción conceptual en el que se mueve no sólo el tomo I sino los tres tomos de *El capital*, no permite de un modo demostrativo arribar a la concreción con la que directamente entran en escena los argumentos de los *Manuscritos* de 1844. Por lo que Marx en el tomo I de *El capital*, único que publica en vida, inserta a título de ejemplo o ilustración tanto en el capítulo VIII: “La jornada laboral”, como en el XIII: “Maquinaria y gran industria” y en el capítulo XXIII: “La ley general de la acumulación capitalista” en su parágrafo 5: “Ilustración de la ley general de la acumulación capitalista”, descripciones de un nivel de abstracción concretísimo que debieron ser retomados para su tratamiento conceptual en próximos libros de la crítica de la economía política. En concreto en el libro subsecuente

al modo —si se nos permite decirlo así para extremar la paradoja— en que el joven Marx explica la propiedad privada. La segunda parte de la paradoja dice así. Por otro lado, si la interpretación *global* de Sánchez Vázquez sobre el marxismo como filosofía de la praxis es correcta, —correcta también para el Marx de madurez—, la explicación de la propiedad privada a partir del trabajo enajenado tal y como el joven Marx la intentó en 1844 es consistente con la filosofía de la praxis y con el Marx maduro. Pero entonces, es errónea la interpretación que se nos ofrece del Marx de la madurez cuando se nos lo describe como presunto priorizador de la estructura y las relaciones de producción por sobre la producción y la praxis, etcétera. Y entonces es errónea también la correspondiente interpretación *particular* de los *Manuscritos* de 1844 que ofrece Adolfo Sánchez Vázquez .

De hecho en este punto resalta la vacilación de nuestro autor, pues en su texto *Filosofía de la praxis* existe un pasaje en el que después de citar a Marx lo comenta y en el cual nos ofrece una tesis hasta cierto punto inversa a la anteriormente citada de *Filosofía y economía en el joven Marx*. Veamos:

al de *El capital*, el de “El salario”. Desafortunadamente desde la crítica de H. Grossmann (“Modificación del plan originario de la estructura de *El capital* y sus causas”, en *Ensayos sobre la teoría de la crisis. Dialéctica y metodología en El capital*. México, Pasado y Presente, núm. 79, 1979), al ensayo biográfico *Carlos Marx. Vida y obra* escrito por Robert Wilbrandt, en el que éste espera la terminación del plan en seis libros de crítica de la economía política prometido por Marx y del que los tres tomos de *El capital* serían apenas el primer libro, desde la crítica de Grossmann a Wilbrandt, digo, cayó en descrédito la promesa de Marx de su plan en seis libros. Sin embargo el argumento de Grossmann aunque ironice bien la ingenuidad de Wilbrandt presenta innúmeras fallas. Las he discutido en varias ocasiones pero no veo que éste sea el lugar adecuado para abundar en el asunto. Sólo insisto en que el plan de seis libros para cumplir el programa de la crítica de la economía política lo mantuvo Marx hasta su muerte.

Ad. [III] También en los *Manuscritos* de 1844 Marx se interesa por “la falta de transparencia de los objetos en que se materializan ciertas relaciones sociales de producción, etcétera, predominantemente en el dinero”. Adolfo Sánchez Vázquez alude aquí al fetichismo de la Mercancía S4 del capítulo 1 de *El capital*. De momento quiero insistir en que no debemos confundir o traslapar el concepto de enajenación y el concepto de fetichismo de la mercancía, etcétera. Son conceptos correlativos

Mediante el trabajo enajenado [dice Marx] el hombre no sólo engendra su relación con respecto al objeto y al acto de producción como potencias ajenas y hostiles a él, sino que engendra, además la relación en que otros hombres se mantienen con respecto de su producción y a su producto y la que él mismo mantiene con respecto a otros hombres).⁹

Este tipo de relaciones [dice Adolfo Sánchez Vázquez] entendidas como relaciones sociales —no intersubjetivas— son las que Marx denominará más tarde relaciones de producción. La producción no sólo crea objetos, sino que crea relaciones humanas, sociales. La producción material de objetos se revela así como producción social.¹⁰

Esta interpretación es correcta y es consistente con la crítica que unas páginas más adelante dirige Adolfo Sánchez Vázquez a la interpretación althusseriana del desarrollo intelectual de Marx. La cual cree ver una ruptura epistemológica ocurrida entre 1844-1845 al joven Marx, por lo que el filósofo español dice:

La discontinuidad radical entre el Marx de 1844 y el de 1845 sólo puede establecerse si se rebaja o ignora la contribución de los *Manuscritos* al concepto capital de producción. Sin embargo, ya en esta obra de juventud Marx se acerca a su posterior fundamentación materialista de la historia que presupone necesariamente su concepción inmediatamente anterior del hombre como ser práctico que, incluso en su enajenación se hace a sí mismo, con su propio trabajo, es decir, se autocrea *en y por* la producción, Cornú [utilizado por L. Althusser en su *Revolución teórica de Marx* para argumentar la tesis de la ruptura] ha afirmado claramente la continuidad del pensamiento de Marx al poner de manifiesto el papel de la teoría de la enajenación en la formación del concepto de praxis y ulteriormente de una nueva concepción de la historia.

pero mucho mayor y más englobante el de enajenación. Sin embargo, desde la interpretación de Jean Marie Vincent en su *Fetichismo y sociedad* (México, Era, 1973) —basado en *La formación del pensamiento económico de Marx* de Ernest Mandel— se ha asentado este prejuicio. El cual parece originarse en 1958 en *El joven Hegel* de Lukács, cuando, por ejemplo dice: “se trata de la forma específicamente capitalista de la alienación, o sea de lo que luego Marx llamará fetichismo” (*op. cit.*, p. 519).

⁹ C. Marx, *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, p. 70.

¹⁰ A. Sánchez Vázquez, *Filosofía de la praxis*, pp. 113-114.

La tesis fundamental de los *Manuscritos* —la transformación del hombre y del mundo por el trabajo— resulta capital para el desenvolvimiento ulterior del pensamiento de Marx a partir de *La ideología alemana*, es decir, para la formación de su concepción de la historia humana como obra del desarrollo dialéctico de las fuerzas productivas y de las relaciones sociales que los hombres contraen en la producción.¹¹

Evidentemente el autor de *Filosofía de la praxis* discute frontalmente contra L. Althusser y en ese contexto exalta con justeza los *Manuscritos* de 1844.¹² Mientras que en *Filosofía y economía en el joven Marx*, este cometido polémico parece haberse desleído después de la decadencia de la escuela althusseriana.

Por lo que se refiere a la paradoja más arriba formulada, pienso, por mi parte, que la segunda posibilidad descrita por la misma es la correcta. Es decir, que la interpretación del marxismo como filosofía

¹¹ A. Sánchez Vázquez, *Filosofía de la praxis*, pp. 117-118.

¹² "A partir de los *Manuscritos* de 1844 la producción comienza a cobrar una dimensión esencial para Marx. Pero esta dimensión se halla determinada no sólo por su contenido meramente económico —producción de objetos útiles que satisfacen necesidades humanas— sino fundamentalmente por su contenido filosófico en cuanto que la producción es para Marx, autoproducción o autocreación del hombre. El papel de la producción que en los *Manuscritos* empieza a esbozarse bajo el concepto económico-filosófico de trabajo enajenado se revelará ya claramente como premisa fundamental de toda la historia humana y, de este modo, los *Manuscritos* constituyen una contribución decisiva a la formación del pensamiento de Marx. Esta contribución sólo puede advertirse si el proceso formativo de dicho pensamiento se ve como un proceso en el que la discontinuidad entre el Marx de los *Manuscritos* y el Marx posterior no se concibe como una discontinuidad radical, absoluta, sino como una discontinuidad que entraña necesariamente cierta continuidad o unidad. La discontinuidad radical sólo puede darse si eliminamos del Marx de los *Manuscritos* los elementos que pueden asegurar esa unidad y se reduce su problemática a una problemática antropológica feuerbachiana, viéndose en dicha obra juvenil una simple extensión de la teoría de la 'naturaleza humana' de Feuerbach a la economía política, problemática con la que Marx sólo rompería definitiva y conscientemente en *La ideología alemana*. Se queman así los puentes, entre una obra y otra, sin que por otro lado se nos diga cómo se ha podido pasar (o, más exactamente, saltar) de la problemática feuerbachiana, especulativa, o ideológica de los *Manuscritos* a la problemática nueva, científica del texto de 1845". (*Ibid.*, pp. 116-117.)

de la praxis es correcta, siendo consistentes los *Manuscritos* de 1844 con *El capital* a propósito de la explicación de las *formas* sociales o relaciones de producción a partir de sus *contenidos* activos o productivos, el trabajo, el trabajo enajenado, etcétera. No está por demás insistir en este punto en que en la nota a pie de página (nota 38) que Sánchez Vázquez adosa a un pasaje por nosotros citado más arriba, cita confirmativa de la postura de T. I. Oizerman:

Los *Manuscritos económico-filosóficos*, pese a la influencia del antropologismo de Feuerbach, característico de ellos, y pese a los viejos elementos de concepciones que superará posteriormente, así como a una *terminología que no corresponde a su contenido*, constituyen, en lo fundamental, la formulación de tesis básicas del materialismo dialéctico e histórico.¹³

Por mi parte, si hay que hablar de continuidad y discontinuidad en el desarrollo de Marx por contra de la idea de ruptura, me parece que el elemento de continuidad es preponderante y el de discontinuidad mínimo. En el caso de los *Manuscritos* de 1844 veo como insuficiencia sobre todo su inadecuada *terminología*. El resto de críticas que se les hacen dependen mucho más de posiciones políticas preestablecidas o, bien, de la dificultad que ofrecen a los intérpretes no por sí mismos sino sobre todo por la inapropiada manera en que fueron publicados.¹⁴

Lo dicho hasta aquí abre dos problemas. Uno, consiste en intentar responder ¿qué suscitó el despropósito que creemos ver de la enajenación de los *Manuscritos* por parte de Adolfo Sánchez Vázquez? El otro es el que sigue a continuación.

¹³ T. I. Oizerman, *Formirovanie filosofii marksizma*. Moscú, 1962, p. 304; A. Sánchez Vázquez, *Filosofía de la praxis*, p. 117. (Los subrayados son míos.)

¹⁴ Cf. Jorge Veraza, "Cómo fueron escritos los *Manuscritos* de 1844". Dentro del ciclo de mesas redondas mayo-julio y septiembre de 1994, organizado por el Seminario de *El capital*, el 26 de mayo de 1994. Publicada como folleto.

Trabajo enajenado, modo de producción inmediato de la sociedad burguesa

En verdad ¿cuál es el concepto de *trabajo enajenado* de Marx en 1844? Por mi parte diré que es consistente con conceptos correlativos de *El capital*, con trabajo explotado y valorización del valor o, sobre todo —por extraño que suene—, con el de acumulación de capital, no sólo con el de fetichismo de la mercancía, etcétera, con el cual comúnmente lo asocian algunos intérpretes basándose, tal parece, en una opinión de G. Lukács¹⁵ en su *El joven Hegel*, pasando luego por E. Mandel y J. M. Vincent e incluso Sánchez Vázquez. Así que preguntaremos también ¿cómo es que se corresponde el concepto de trabajo enajenado con los conceptos de *El capital*? Y puesto que hay la indicación de Althusser y de Adolfo Sánchez Vázquez de que en *El capital* prepondera el concepto de relaciones de producción deberemos formular una tercer pregunta ¿cómo es que se corresponde el concepto de trabajo enajenado con los de *El capital*, en particular tomando en cuenta la relación trabajo enajenado-propiedad privada y la relación trabajo explotado y enajenado con capital, etcétera?

La vía para responder a estas cuestiones comienza por observar la reflexión del maestro Sánchez Vázquez, quien dice:

[...] en la economía política burguesa [la propiedad privada] era un supuesto absoluto, no fundado, pasa a ser en estrecha relación con el trabajo enajenado, un primer fundamento, pero solamente después de ser derivada del trabajo enajenado y de explicar por él su verdadera naturaleza, con lo cual el trabajo enajenado ocupa no obstante su correlación con la propiedad privada la condición de fundamento último al que remiten todas las categorías de la economía política. Sin perder este plano fundante último, y tras de ponerlos en mutua dependencia, el joven Marx accede a que comparta con la propiedad privada su condición de primer fundamento.¹⁶

¹⁵ Cf. nota 8 del presente ensayo.

¹⁶ A. Sánchez Vázquez, *Filosofía y economía en el joven Marx*, pp. 103-104.

Es evidente que con esta manera de formular la cuestión Adolfo Sánchez Vázquez quiere hacer patente la incoherencia que él cree ver en Marx, pues de un lado el trabajo enajenado aparece como “fundamento último”; pero, por otro lado, comparte esta condición con la propiedad privada. Ya se quejaba el filósofo español, en páginas anteriores, de este insostenible maridaje e insistía en que en *El capital*, Marx pone como fundante a la relación de producción, es decir, a la propiedad privada y no al trabajo enajenado. De donde según lo recién citado, derivaría la idea de que Marx en 1844 queriendo desafiar a la economía política queda por detrás de ella; mientras que *El capital* es la autocrítica implícita de Marx, puesto que asume el punto de partida de la economía política como el verdadero. Pero, en realidad, para Marx en todo tiempo —y sobre todo desde 1844— lo fundante y lo determinante en última instancia es la producción, por ejemplo el trabajo enajenado. Es cierto que en 1844 pone en correlación al trabajo enajenado y a la propiedad privada de un modo circular, pero en el momento en que el círculo se cierra se convierte en espiral, así que permanece como fundamento último dentro de la correlación el trabajo enajenado. Y éste es justamente el modo en que en la “Introducción de 1857”, Marx argumenta la correlación entre producción y consumo, por ejemplo, y aún con la distribución y el intercambio, en la que todos estos son momentos de un “todo orgánico” pero permaneciendo como el “momento trascendente”, la producción. Es evidente que Sánchez Vázquez no entiende de este modo la relación entre trabajo enajenado y propiedad privada. Pero ¿qué es el trabajo enajenado sino un peculiar *modo* de producción? Es el concepto de *modo de producción inmediato* bajo el capitalismo: el trabajo bajo *modo* enajenado. En términos de *El capital* es la unidad de proceso de trabajo y proceso de valorización expuesta por el capítulo 5: “Proceso de trabajo y proceso de valorización”, mientras que la propiedad privada alude no a una forma de *actuación* humana, sino a una forma de *objetividad*. Alude a la *riqueza abstracta*, concepto con el que desde los *Grundrisse* a *El capital* —con diferente frecuencia cada vez— se alude al dinero, a las mercancías, a la propiedad privada en general.

De tal manera la correlación que en 1844 establece Marx entre trabajo enajenado y propiedad privada es una correlación perfecta-

mente racional para dar cuenta de la sociedad burguesa *como unidad del modo de producción capitalista y de la riqueza abstracta que produce*, como la correlación del tipo de *actividad* con el tipo de *objetividad* que caracterizan a esta sociedad históricamente determinada. Pero obsérvese que Marx al contrario de la escuela althusseriana —Pierre Macherey¹⁷ en primer lugar—, no opone el concepto de riqueza (como meramente ideológico y empirista) al concepto de modo de producción (sólo ese presuntamente científico) sino que los correlaciona para enriquecerlos a ambos, para entenderlos de modo dialéctico, no empirista, ni metafísico a ninguno de los dos. Por eso es que también mantiene como fundamento último dentro de esa correlación al del modo de producción inmediato característico del capitalismo: el trabajo enajenado.

Es evidente que tampoco cabe la *oposición* entre trabajo enajenado y relación de producción. Pues la formulación de Marx acerca del trabajo enajenado *incluye* con claridad a la relación de producción. Es esta relación a través de la cual se establece la *modalidad* del trabajo en cuestión, pero es evidente que el *modo* de ser siempre presupone al ser. El modo de ser es una calificación lógicamente consecuente al ser. En efecto, el trabajo enajenado no es sólo una relación de los hombres con la naturaleza o con sus medios de trabajo, etcétera, una relación entre el sujeto y el objeto sino también una relación de los hombres entre sí, pero igualmente es evidente que las relaciones entre los hombres se mantienen existiendo sólo porque éstos se apropian del producto de trabajo para alimentarse y en general satisfacer todas sus necesidades vitales. En fin, el concepto de relación de producción no se opone al de modo de —producción inmediato; por ejemplo, trabajo enajenado. Y oponerlos es esquemático y cosifica los conceptos. Esta operación no ve que el concepto de trabajo enajenado *es* el de las relaciones de producción vistas bajo su *forma activa* ni observa cómo el concepto de relación de producción es el de la *forma pasiva* del *contenido* productivo capitalistamente hablando.

¹⁷ Cf. Pierre Macherey, "Acerca del proceso de exposición de *El capital*", en *Lectura de El capital* (tomo II de la edición española de *Para leer El capital*. Medellín, Colombia, Zeta Limitada, 1971, pp. 151-202).

Según lo dicho hasta aquí nuestra postura respecto de “el lugar, función y validez del concepto de enajenación en Marx” consiste en que el concepto de trabajo enajenado es el que se enriquece y concreta. En lo cual coincidimos con Adolfo Sánchez Vázquez pero diferimos de él en que *sin* discontinuidad “dentro de la evolución del pensamiento de Marx” lo hace en continuidad. Y ello *sin* volverse secundario frente a conceptos que él hiciera posibles y fueran más fundamentales.¹⁸ No descarto que en otros aspectos del pensamiento de Marx puede verificarse un ritmo evolutivo en donde la continuidad y la discontinuidad medien recíprocamente; pero no pienso que esto ocurra a propósito del concepto de trabajo enajenado en tanto configuración capitalista de la praxis positiva humana.

Vale la pena aludir brevemente a las distintas dimensiones del concepto de enajenación en Marx insistiendo que la enajenación de la actividad humana, es decir el trabajo enajenado es la central. Tenemos, así, la enajenación de *capacidades* y de actividades que fueron desarrollándose en la concepción de Marx, sobre todo al interior del concepto de *proceso de producción capitalista* como unidad de proceso de trabajo y proceso de valorización. Ocurre lo mismo con el concepto de enajenación de *necesidades* si hablamos de las necesidades de la producción. Pero, por otro lado, la enajenación de las *necesidades* en referencia al consumo humano se vuelve correlativa del de enajenación de las *satisfacciones*, y es en los *Manuscritos* de 1844 en donde su tematización es descollante; aunque en pasajes de *El capital* en donde se teoriza el sometimiento del consumo bajo el capital tiene cumpli-

¹⁸ En efecto, Sánchez Vázquez pregunta al inicio del apéndice II de su *Filosofía de la praxis* titulado: “Sobre la enajenación en Marx”: “¿Cuáles son el lugar, la función y validez del concepto de enajenación en Marx, si tomamos como puntos de referencia un texto juvenil (los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*) y la obra más representativa del pensamiento de su madurez (*El capital*)? ¿Se trata: a) de la categoría central del marxismo; b) de un concepto ideológico —no científico—, es decir, sin valor teórico, aunque cumpla una función práctica, o c) se trata de un concepto que, dentro de la evolución del pensamiento de Marx, se concreta y enriquece a la vez que hace posible la elaboración de conceptos fundamentales del materialismo histórico?” (p. 345)

Evidentemente la tercera postura es la del autor, con la que parcialmente decimos coincidir.

miento, caso de los ejemplos históricos del capítulo VIII: “Jornada de trabajo” como del capítulo XIII: “Maquinaria y gran industria” y, sobre todo, de la sección séptima sobre la reproducción del capital en el capítulo XXIII el parágrafo 5: “La ilustración de la ley de la acumulación de capital”. Acerca de la enajenación de los *deseos*, generalmente queda integrada en las dos anteriores aunque es factible encontrar algunos desarrollos acerca de la enajenación de los deseos sexuales y de la reproducción sexual al ser sometida por la reproducción de capital, temática que de los *Manuscritos* al *Manifiesto del Partido Comunista* consolida sus tesis fundamentales y salpica toda la obra de Marx hasta sus *Notas etnológicas* manteniendo al respecto un diálogo generalmente implícito—aunque en alguna ocasión explicitado—con las ideas de Fourier. Frente al núcleo central de enajenación de *actividades y necesidades* se nos presenta otro simétrico, la enajenación de *voluntades* y de *libertades* en torno a la cual giran, sobre todo, las reflexiones *políticas* de Marx y lo que podríamos denominar reflexiones *ideológicas y psicosociales*. Evidentemente la reflexión general acerca de la *cultura* en Marx se ocupa de ambos núcleos.

Enajenación (1844) y Ley de la acumulación de capital (1867)

“Estas limitaciones [las del concepto de enajenación en 1844] no deben llevarnos a olvidar la importancia de este concepto para la elaboración posterior de categorías fundamentales del materialismo histórico: producción, relaciones de producción, división de la sociedad en clases por el lugar de ellas en la producción, etcétera.”

Por supuesto esta cita redondea la idea correcta de Adolfo Sánchez Vázquez acerca de que en la evolución del pensamiento de Marx ocurre un enriquecimiento progresivo, etcétera. Pero me gustaría resaltar sobre todo lo sorprendente de ese “etcétera” final, pues lo que *debería de seguir* a los conceptos de producción relaciones de producción, división de las sociedades en clase, “etcétera”, es algo tan importante para la recta captación del concepto de enajenación en Marx y de su desarrollo ulterior que no puede ser obviado simplemente con un etcétera, como si el término que siguiera fuera uno entre otros. Este “etcétera” es síntoma, a mi modo de ver, de que en

Sánchez Vázquez — así como en la mayoría de los intérpretes de Marx — se tiene una *visión recortada de lo que es la enajenación tanto en 1844 como después*; y es por ello que no son capaces de seguir su línea de desarrollo porque hay ramificaciones de ésta para las que ellos no son sensibles, pues no creen que tenga que ver con el trabajo enajenado, etcétera. En lugar del “etcétera” debería aparecer la referencia a la *ley de la acumulación capitalista* según la fórmula puntualmente el capítulo XXIII, del tomo I de *El capital* con su dialéctica peculiar en la que la miseria de las masas trabajadoras es condición de la riqueza capitalista y el desarrollo de ésta complejiza la miseria obrera, etcétera. Formulaciones tan cercanas a las de varios pasajes de los *Manuscritos* de 1844.¹⁹ En lugar de ello se dice que en *El capital* el concepto de *fetichismo* precisa y suplanta al de enajenación; cuando que el de fetichismo es un concepto menos abarcante que el de enajenación, es más bien uno de sus aspectos particulares y por cierto se lo encuentra ya desarrollado en los *Manuscritos* de 1844 en el segundo tramo de “Necesidad, producción y división del trabajo”.²⁰ No sólo, sino que en lugar de ello, es decir, de establecer la *conexión esencial entre el concepto de enajenación y el de la ley de la acumulación capitalista*, se dice que el de enajenación sirve de medio para desarrollar otros conceptos, implicándose que estos otros ya lo revocan. Pero nada se dice de que *la ley de la acumulación capitalista es el concepto desarrollado de enajenación*.

En efecto, el *trabajo explotado* describe una parte si bien la fundamental de lo que debe entenderse por *trabajo enajenado*. Así que la teoría de la explotación de plusvalía no *sustituye* a la del trabajo enajenado como muchas veces se dice (por ejemplo Mandel) sino que *profundiza* en uno de sus aspectos. Pues la explotación de plusvalía demuestra que una *parte* del producto le es arrancada o enajenada al trabajador sin mediar intercambio equivalente de dinero; pero la teoría de la enajenación alude a la sustracción de la realidad *total* del obrero —no sólo de una *parte* de ella—, por *parte* del capital. En otros

¹⁹ “El salario”, “La ganancia del capital”, “Trabajo enajenado”, “La situación de propiedad privada” y “Necesidad, producción y división del trabajo”.

²⁰ Tercer Manuscrito, pp. XVIII-XXI.

términos, si la suma de la riqueza capitalista puede expresarse como capital constante más capital variable más *plusvalía* ($c+v+pv$) la estricta teoría de la plusvalía alude a la expropiación del último término: la plusvalía, pero aún no da cuenta del origen del capital variable y el capital constante. Sólo el desarrollo de la teoría de la plusvalía hasta mostrársenos bajo el aspecto de la ley de la acumulación de capital nos muestra cómo es que la plusvalía explotada se convierte en *plusvalía acumulada* o nuevamente invertida en el proceso de producción capitalista, y que si la plusvalía surge, por así decirlo, del capital, el capital pasa a ser conformado de manera completa por la plusvalía en el curso de sucesivas reproducciones de la relación de explotación. En otros términos, que llega un momento en que la *totalidad* del capital constante y del capital variable están formadas por plusvalía explotada a obreros. En ese sentido los obreros producen no solamente el *excedente* que les es expropiado sino, también, las *condiciones materiales* a partir de las cuales arranca la producción social, es decir, que el capital no sólo les arrebató el plusvalor mediante la explotación de su fuerza de trabajo sino que les enajena también el resto de la riqueza social, a saber: el capital constante y el capital variable tanto en sus formas de presencia *técnicas* como en sus formas de presencia *consumtivas*. Solamente la ley de la acumulación capitalista entonces alcanza a describir de manera *suficientemente* abarcante lo que el concepto de trabajo enajenado señala. Mientras que el concepto de *fetichismo* es uno que alude solamente a un fenómeno que ocurre a nivel de la *circulación* de capital. Pero el de trabajo enajenado alude a un suceso que va desde el nivel de la *producción* pasando por el de la *circulación* hasta el del *consumo* y la reproducción de toda la sociedad.

Hipótesis sobre el motivo del despropósito de Adolfo Sánchez Vázquez acerca de la relación entre trabajo enajenado y la propiedad privada

Obsérvese: en un *primer momento*, recién publicados los *Manuscritos* de 1844 en 1932, la URSS fue criticada por incluir en su seno “trabajo enajenado” aunque no hubiera —según se creía— propiedad privada, para esta crítica surgió el joven Marx de 1844; así como el joven Marx

de 1843 sirvió para criticar a la burocracia y al stalinismo. No podían ser más peligrosos los textos de ese joven para el stalinismo capitalista soviético. Una de las expresiones de la anterior crítica enderezada desde el trabajo enajenado a la URSS fue la exaltación de la *autogestión* como alternativa política y económica no alienada. La cual intentó ser experimentada en Yugoslavia dentro del bloque socialista y en parcial confrontación con la URSS. El *segundo momento* es el de la defensa stalinista de la URSS según una postura que deniega el humanismo feuerbachiano del joven Marx de 1844 pero sólo para así poder denegar el concepto de trabajo enajenado, diciendo que la enajenación era un término ideológico elaborado a partir del fondo positivo —pero de resabios metafísicos que caracteriza a la ideología feuerbachiana— del concepto de “esencia humana” (esta postura radicalizada hasta la sofisticación cientificista la representó la escuela althusseriana). Realmente no se respetaba aquí la *especificidad* del argumento de Marx igualándolo a Feuerbach, pero eso era lo de menos si se trataba de defender a la URSS. Ahora bien, si la enajenación era un término ideológico, se insistía en que lo que interesaba era más bien —para el Marx maduro— las *relaciones de clase* y las *relaciones de producción*. Por supuesto en la URSS, se sobrentendía, eran socialistas, lo demás —eso de enajenación, etcétera— era crítica “humanista” y pequeño burguesa, etcétera. Ahora bien, frente a estas dos posiciones Adolfo Sánchez Vázquez ofrece una *tercera postura*.

Por un lado, asume la validez crítica del concepto de enajenación, pudiendo criticar así el capitalismo occidental, en particular a la hora en que presenta la faz —que mueve a confusión— de sociedad de abundancia o de sociedad de consumo, etcétera. Y asimismo puede criticar también a la URSS no sólo su cotidianidad sino, incluso, su trabajo enajenado. *Pero*, de otro lado, quiso *limitar la fuerza de la crítica al bloque soviético*; pues esta crítica conduciría *consecuentemente* a una: *cuarta postura*, a saber: en la URSS y demás países presuntamente socialistas hay enajenación *porque* hay trabajo enajenado y, *por lo tanto*, ello ocurre porque hay propiedad privada. Así que, lógicamente hay que concluir que ahí *no* hay socialismo. Vistas así las cosas, es fácil entender que desde el principio ha sido esta cuarta postura crítica la que ha querido evitarse con la intentada desautorización del joven Marx, en particular el de 1844.

Sánchez Vázquez introdujo lo que creyó era evidente: que la URSS era socialista. Y con ello, a la vez, sin darse cuenta, el obstáculo para comprender rectamente el texto de Marx según lo revela su siguiente afirmación:

La concepción histórica de la enajenación tiene que avanzar —y avanzará en Marx— a partir sobre todo de la *Ideología alemana* por la doble vía de: a) fundar la enajenación en las condiciones y relaciones sociales históricas, y b) historizar de acuerdo con el movimiento real histórico de esas condiciones y relaciones el concepto mismo de enajenación (interior a la sociedad capitalista y que, *como sabemos hoy*, puede sobrevivir incluso en sociedades que han abolido la propiedad privada capitalista).²¹

Entiéndase que lo de “fundar la enajenación en las condiciones y relaciones sociales históricas”, además de ser una tesis correcta —y que Marx ya avanzó en los *Manuscritos* de 1844— se dirige en contra de la interpretación que el Grupo “Praxis” de Yugoslavia —en particular, Gajo Petrović— llevó a cabo erróneamente. Pues hace un uso crítico del concepto de *enajenación pero sin condicionamiento histórico* porque así podía criticar las condiciones prevalecientes en la URSS y en Yugoslavia pero todavía *sin* denunciar, de fondo, la inexistencia de socialismo en esos países. Era la de Gajo Petrović otra manera distinta de criticar a la URSS y a la vez limitar la crítica. De tal manera, Adolfo Sánchez Vázquez parece tomar la interpretación que Petrović hace de la concepción de enajenación de los *Manuscritos* como si fuera la idea de Marx; y como es incorrecta la de Petrović, Sánchez Vázquez pasa a criticar al joven Marx en lugar de radicalizar la crítica desde Marx a los presuntos países socialistas, en verdad capitalistas de nuevo tipo. Según pienso, esta intervención del filósofo español opone a Sánchez Vázquez *contra* Sánchez Vázquez. Es decir, Adolfo Sánchez Vázquez fue *contra* su propia *Filosofía de la praxis* en vista de defender a un pseudosocialismo que se pretendía marxismo.

Así, el libro *Filosofía de la praxis* debió pronunciar argumentos

²¹ A. Sánchez Vázquez, *Filosofía y economía en el joven Marx*, pp. 110-111. (Los subrayados son míos.)

pseudopraxis o pseudopraxiológicos, presentándolos como si fueran los del Marx maduro, es decir como si fueran praxeológicos aunque en verdad lo revocaban. Así las cosas, tenemos que el argumento *filosófico* del doctor Sánchez Vázquez se vio contravenido con el argumento político de él mismo. Y ello debido a que la *Filosofía de la praxis* no es instrumento adecuado para servir al pseudosocialismo sin mentirse. Pues es un instrumento adecuado más bien para criticarlo y, justamente, para denunciar su naturaleza real: ser una *forma* de capitalismo, es decir de trabajo enajenado y, por ende, de propiedad privada desarrollada.

Prueba de la rectitud revolucionaria de la *Filosofía de la praxis* es el hecho de que en la década de los ochentas, Sánchez Vázquez reflexionara críticamente, en efecto, *la naturaleza de la URSS*. Señalando sin ambagajes que *no era socialista*. Sino que se trataba de una sociedad atípica, tampoco capitalista. Y ciertamente existían en la URSS factores en los que puede basamentarse tal afirmación. Como el propio autor que nos ocupa señala: la propiedad estatal, el estado omnipotente y el partido único incrustado tanto en la política como en la economía y la cultura, en fin, en todos los órdenes de la vida social. Por lo cual denuncia con precisión al que llama "Nuevo sistema de dominación" erigido *contra* la democracia y la solidaridad socialistas". Ni más ni menos, refrendó puntualmente esta crítica a la URSS en ocasión de la primera Mesa de Homenaje a su persona y su obra que tuvo lugar en el contexto del presente ciclo de conferencias a 150 años de la redacción de los *Manuscritos* de 1844.

Hoy es *necesario* para los revolucionarios de todo el mundo consolidar y radicalizar su crítica del capitalismo como un todo recuperando y desarrollando el concepto de enajenación forjado por Marx desde 1844. Simultáneamente, ante la caída del régimen pseudosocialista de la URSS y con su rápida transformación en una sociedad capitalista de forma típica, se vuelve *innecesario* defenderla a costa del joven Marx. Se disuelve asimismo su presencia fetichista opacante de nuestra lectura del joven y del Marx maduro. El problema no estriba sólo en que al desbanicar al joven Marx se *convalidan* las realidades opresivas de la hoy ex URSS sino que, sobre todo, se *desarma* a la revolución en Occidente. De manera que se modera la crítica al capitalismo occidental y hoy a todo capitalismo y se escinde o fracciona a las di-

versas corrientes que luchan en contra de éste. De todo lo cual la experiencia histórica del movimiento comunista internacional posterior a la crisis del 29 es prueba fehaciente.

Pues bien, en esta segunda mesa de homenaje a Adolfo Sánchez Vázquez yo quiero subrayar el hecho de que tanto por sus posturas *teóricas* fundamentales como por sus posturas *políticas* revolucionarias es posible recuperar y retomar junto con él la radicalidad y precisión de los *Manuscritos* de 1844 —en particular del *concepto de trabajo enajenado*— para la crítica científica del *capitalismo global* contemporáneo, la sociedad de la “forma extrema de la enajenación” (Marx, 1857). Tal posibilidad es muy palpable porque tenemos ante nosotros a un hombre que para mantener coherencia consigo mismo ha sabido dialectizar su pensamiento de manera ejemplar a lo largo de su desarrollo en sintonía con la práctica histórica de la humanidad. Y ello no sólo por su entereza personal sino por dos factores que cada vez más la integran y de los que no por casualidad él mismo ha sido forjador. Su entrega revolucionaria y, sobre todo, su profundidad teórico crítica ya vuelta indeleble para la posteridad en su *Filosofía de la praxis*.

LOS MANUSCRITOS DE 1844 DE MARX EN MI VIDA Y EN MI OBRA

ADOLFO SÁNCHEZ VÁZQUEZ

Los organizadores del presente ciclo de mesas redondas sobre “Capitalismo mundial y crítica total de la sociedad burguesa. Karl Marx, 1844-1994 a 150 años de los Manuscritos de París”, decidieron generosamente abrir un espacio, a modo de un homenaje que a la vez me abrumba y me honra, tomando en cuenta —supongo yo— la atención que he prestado desde hace ya más de treinta años a la obra juvenil marxiana que constituye el hilo conductor de este ciclo. Los textos míos que tienen que ver más directamente con esa obra (*Las ideas estéticas de Marx*, *Filosofía de la praxis* y *Filosofía y economía en el joven Marx*) han sido objeto de las dos exposiciones que hemos escuchado: por parte de Silvia Durán con respecto al primero de ellos, de Jorge Veraza, en relación con los dos restantes, antes citados. Ya por el simple hecho de prestarles semejante atención, expreso a ambos ponentes mi más sincero agradecimiento.

Aunque me referiré más adelante a ambas exposiciones en cuanto que se ocupan, desde diferentes ángulos de dos campos temáticos que he cultivado: la estética y la filosofía de la praxis, quiero anunciarles que voy a hablar, en primer lugar, de mi relación o trato con los *Manuscritos* de 1844. Me permito recordar a los presentes, jóvenes en su mayoría, que desde que yo me ocupé por primera vez de esta obra juvenil marxiana en un ensayo titulado “Ideas estéticas en los *Manuscritos económico-filosóficos* de Marx” han pasado treinta y tres años. La distancia en el tiempo con los otros textos míos, antes mencionados es menor, aunque no mucho menos. Desde entonces, ha corrido mucha agua bajo el puente de la teoría, pero sobre todo bajo el de la práctica. Y como yo no he querido nadar contra esa corriente, debo advertir que los textos antes citados no son los mismo para mí (es decir, no tienen una identidad inmutable), ni yo soy tampoco el mismo

en relación a ellos. Lo cual no significa, como habremos de ver, que deje de reconocer cierta permanencia en el cambio: justamente la que me permite en estos tiempos de desencantos, incertidumbres y rupturas sinceras u oportunistas, seguir considerándome marxista. Bueno es recordar que fueron precisamente el oportunismo y la beatería los que hicieron que Marx dijera de sí mismo que él no era marxista.

Con lo anterior quiero decir también que mi trato con los *Manuscritos* lo hago pasar ahora a través de las rejillas del presente; de un presente que, por lo que toca al marxismo es la desembocadura de ese río de la teoría y la práctica que pasa por el puente y contra el cual pretendían y pretenden nadar inútilmente los dogmáticos de siempre. Veamos, pues, cómo se desarrolla mi relación o trato con los *Manuscritos económico-filosóficos* de Marx.

Debo recordar que fueron escritos entre marzo y agosto de 1844; que permanecieron en estado de borrador por voluntad de su autor hasta que en 1932 se publicaron, por primera vez, en su lengua original en la edición de *Obras completas* de Marx y Engels que se conoce por sus siglas en alemán: MEGA. Por diversas circunstancias históricas—consolidación del stalinismo, ascenso de los nazis al poder y Segunda Guerra Mundial— esta aparición de los *Manuscritos* pasó inadvertida, con algunas excepciones, dentro y fuera de los medios intelectuales y políticos marxistas. Por otra parte, dado el carácter ideologizado que habría de adquirir el marxismo en el llamado “campo socialista” y en el movimiento comunista mundial, no cabía esperar que el pensamiento de Marx que vertebra a los *Manuscritos* pudiera encajar en un marxismo oficial, institucionalizado, que había soterrado toda veta crítica y humanista. En ruso, sólo se publicaron en 1956, después del XX Congreso de PCUS, marginados en un volumen aparte de la nueva edición de *Obras completas* de Marx y Engels.

La difusión de los *Manuscritos*, sobre todo en los países europeos occidentales, tiene lugar en los años cincuentas y sesentas. Terminada la Segunda Guerra Mundial, y con ella la pesadilla de una victoria posible del nazismo, se descubren los campos de exterminio nazis que muestran en toda su plenitud el rostro bárbaro, monstruoso, antihumano, del nazismo. Como reacción frente a este antihumanismo práctico, se despierta una atracción y reivindicación del hombre que

puede ejemplificarse con las concepciones humanistas, antropológicas, de la época, y, especialmente, con el existencialismo en boga. El marxismo dominante que, en verdad, justificaba una práctica política aberrante, se presentaba, a su vez, como un “humanismo socialista” que su doctrina y su práctica desmentían. Pero la veta humanista que se abre paso a lo largo de toda la obra de Marx afloraba ya en un texto juvenil suyo —los *Manuscritos* de 1844— apenas conocidos hasta entonces. De ahí la importancia de su redescubrimiento en los años cuarentas y cincuentas. Ciertamente, no fueron los marxistas dogmáticos quienes los descubrieron ni eran ellos los que podían valorar su sentido humanista. En contraste con los que —como Sartre— mostraban una voluntad de enriquecer el marxismo, aunque existenciándolo, para servir así a un proyecto de emancipación humana, el marxismo institucionalizado, no sólo reprobaba la atención al joven Marx, sino que la denunciaba como un intento ideológico de oponerlo al Marx maduro, científico, revolucionario. Y aunque la reivindicación del joven Marx, así como su rechazo, no dejaba de tener en gran parte móviles ideológicos, políticos, es innegable que los *Manuscritos* de 1844, en los años cincuentas y sesentas, se convirtieron en el eje en torno al cual giró la apreciación de toda la obra de Marx y, en cierto modo, del marxismo dentro del proceso de interpretación y transformación del mundo. Como todo lo que tiene que ver con el marxismo, esta cuestión no podía reducirse a un plano teórico o académico, sino que tenía —y tiene— un significado práctico, político. No es casual, por ello la actitud hacia los *Manuscritos*: despectiva y hostil en el caso de los filósofos soviéticos de los que seguían acriticamente en Occidente y América Latina; tolerante y comprensiva de los existencialistas, hegelianos o neotomistas de la época, que los valoraban por el rasero del humanismo burgués, abstracto y, finalmente, reivindicativa y abierta de quienes —como los filósofos yugoslavos del Grupo Praxis—, procedían de un país que, desde finales de la década de los cuarentas, se había enfrentado políticamente a Stalin y al stalinismo.

En esta atmósfera polémica y de confrontación en Europa que, pálidamente, se reflejaba dentro y fuera del marxismo en América Latina, tuvo lugar mi primer encuentro con los *Manuscritos* a finales de la década de los cincuentas. Constituyó para mí —formado políticamente en el marxismo dominante— un deslumbrante descubrimien-

to teórico que me condujo, primero, a tomar cierta distancia respecto de ese marxismo, y, poco después, a una primera ruptura que tuvo lugar en un campo que me interesaba especialmente. Por entonces, acababa de hacerme cargo de la cátedra y del seminario de Estética en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, al fallecer su titular, Samuel Ramos. Mi primer encuentro con dicho texto dio lugar al ensayo titulado “Ideas estéticas en los *Manuscritos económico-filosóficos* de Marx” publicado en 1961 y que, reelaborado sin alterar sus tesis cardinales, se incluyó en mi libro *Las ideas estéticas de Marx*, con el título de “Las ideas de Marx sobre la fuente y la naturaleza de lo estético”.

Al año siguiente, en 1962, apareció en México la primera traducción solvente al español de los *Manuscritos*: la de Wenceslao Roces. Ello me permitió iniciar ese mismo año en la Facultad un curso monográfico que se prosiguió dos años más en la década de los setentas. En estos cursos tomaba en cuenta lo que una amplia discusión sobre los *Manuscritos* había aportado, sobre todo en relación con la “leyenda” de los dos Marx —el joven y el maduro—, así como sobre el lugar y alcance de sus conceptos fundamentales —entre ellos— el de la enajenación en el desarrollo de la obra de Marx y en el destino ulterior del marxismo. Fruto de mi trato con los *Manuscritos* en esos cursos, fue el libro *Filosofía y economía en el joven Marx*, publicado en 1982, aunque su redacción definitiva data de 1977. No obstante la abundante bibliografía ya existente sobre los *Manuscritos*, constituía el primer estudio de conjunto —no sólo en lengua española— sobre ellos.

Mientras tanto, yo había publicado en 1965 la obra —*Las ideas estéticas de Marx*— que en el campo de la estética y la teoría del arte marcaba mi ruptura con la concepción del arte y de la experiencia estética que, en nombre del marxismo, pero en verdad como parte de la ideología soviética, se presentaba como “realismo socialista”. En la segunda parte del libro se estudiaba también la situación del arte bajo el capitalismo. La concepción del arte como trabajo creador que campeaba a lo largo de todas sus páginas se desprendía de la visión del hombre y del trabajo que yo encontraba en los *Manuscritos* de 1844. No me extenderé más sobre esta obra mía, ya que la maestra Silvia Durán se ha ocupado ampliamente de ella en esta misma Mesa y con una interpretación de sus tesis fundamentales que, dejando a un lado

la generosidad de sus elogios, considero correcta. Sin embargo, quiero subrayar la importancia que los *Manuscritos* tienen para mí ya que, gracias a ellos, pude elaborar el concepto de arte como trabajo creador y como antítesis del trabajo enajenado. Esta formulación tenía, a su vez, un alcance teórico no sólo estético, sino filosófico, ya que al poner en relación el trabajo, la actividad productiva, con la esencia del hombre se abría paso a la comprensión de lo que era central en el pensamiento de Marx; la categoría de praxis, y, en especial, de la praxis productiva, tanto en la producción de un mundo a la medida humana como en la autoproducción del hombre. Sin este primer encuentro con los *Manuscritos*, no habría podido desarrollar la interpretación del marxismo que reivindica la praxis como categoría central, y que constituye el contenido de mi tesis doctoral (1966) y de mi obra *Filosofía de la praxis* (1967), casi inmediatamente posterior a la ya citada, *Las ideas estéticas de Marx*. Pero, volviendo al punto de mi trato directo con los *Manuscritos*, de ellos vuelvo a ocuparme en el capítulo sobre la concepción de la praxis en Marx de mi obra antes citada. Teniendo presente sus *Tesis sobre Feuerbach*, en él llego a la conclusión de que el marxismo, en cuanto que supera la concepción de la filosofía como simple interpretación del mundo que culmina en Hegel, y se integra en el proceso práctico de transformación real del mundo, es ante todo una filosofía de la praxis. En el capítulo de referencia, se destaca que la praxis productiva se presenta en los *Manuscritos* como trabajo enajenado y que esta enajenación del obrero en el trabajo, como forma negativa de la objetivación, se halla en una relación negativa con la esencia humana. Pero, en cuanto que el hombre produce, incluso en su enajenación, un mundo humano, ya en los *Manuscritos* de 1844, Marx asigna a la producción material, a la praxis productiva, un lugar central y esencial en la vida social. Y es precisamente la existencia enajenada del obrero la que determina, por el lugar que ocupa en la producción, la necesidad y posibilidad de su emancipación, así como la "misión histórico-universal" que, de acuerdo con otros textos marxianos de la época, ha de cumplir el proletariado en ella. Así, pues, a partir de los *Manuscritos* la actividad productiva que en ellos se presenta como trabajo enajenado, comienza a cobrar una dimensión esencial en la obra de Marx. Señalar su con-

tribución en estos términos a la formación del concepto de praxis, constituye el saldo principal de este nuevo encuentro directo con los *Manuscritos* en mi libro *Filosofía de la praxis*.

Sin embargo, ya en la primera edición de esta obra añado dos apéndices: uno, sobre la esencia humana y otro, sobre la enajenación en el joven Marx, en los que a la vez que señalo la superación de la herencia hegeliana y feuerbachiana, no me limito a exponer el pensamiento marxiano sino que adopto también una actitud crítica hacia él al subrayar sus limitaciones. Así, por lo que toca a la esencia humana, afirmo que el joven Marx no se libera aún de cierta carga especulativa al divorciar la esencia del hombre, negada en el trabajo enajenado, de su existencia efectiva, aunque esa esencia esté destinada a realizarse históricamente. Y en el apéndice sobre la enajenación señalo que este concepto, vinculado en los *Manuscritos* a la esencia humana, lejos de perderse en el Marx posterior —como relación del obrero con su trabajo y sus productos— se mantiene como cosificación de las relaciones sociales. Relaciones cosificadas en las que los objetos (mercancía, dinero y capital) que materializan esas relaciones sociales adoptan el carácter de fetiches, razón por la cual las relaciones entre los hombres, al presentarse como relaciones entre cosas, dejan de ser transparentes. En suma, dentro del campo de la enajenación están tanto el trabajo enajenado de los *Manuscritos* como el fetichismo de *El capital*. Asumo, pues, la validez del concepto de enajenación en los *Manuscritos*, pero sin perder de vista que el pensamiento de Marx se halla en un movimiento que lo enriquece, y que, por tanto, no puede considerarse que los *Manuscritos*, en este punto, hayan dicho la última palabra.

De los *Manuscritos* vuelvo a ocuparme incidentalmente en un texto que preparé para un “Coloquio sobre la utopía” que tuvo lugar en la UNAM en 1970, y en el que participaron, entre otros, Colletti, Garaudy, Kolakowsky y Edgar Morín. Mi intervención llevaba el título “Del socialismo científico al socialismo utópico”, con el que deliberadamente invertí el muy conocido de un opúsculo de Engels. En este texto me refiero directamente a los *Manuscritos* de 1844 en dos ocasiones: la primera en relación con el proyecto marxiano de una nueva sociedad, al hablar el joven Marx de dos formas inadecuadas de esa sociedad. Una, la que llama “comunismo tosco”, que si bien

niega la propiedad privada, no hace sino generalizarla o perfeccionarla, negando con ello por doquier la personalidad del hombre. Otra forma inadecuada es la que el joven Marx denomina “comunismo político” y a ella le reprocha que, si bien libera políticamente al ser humano no lo libera como hombre. En esta caracterización veía yo una crítica anticipada, y nada utópica, de las “sociedades de transición surgidas históricamente después de la abolición de la propiedad privada”. Obviamente, aludo a las sociedades que después se llamaron del “socialismo real”, y a las que yo todavía no les negaba —ni afirmaba— expresamente el carácter socialista. La otra referencia a los *Manuscritos* en el texto mencionado, tiene que ver con la afirmación de que el comunismo constituye la superación definitiva de la enajenación. Yo rechazo esta idea del joven Marx como típicamente utópica, pues, aunque la enajenación no se identifica con la objetivación, como sostiene Marx contra Hegel, no puede descartarse la posibilidad de ella; es decir, de formas concretas de enajenación en la sociedad nueva, futura, aunque no tengan un carácter necesario, y aunque la crítica y la falta del clima social adecuado para desarrollarse, permitan superarlas.

Pero mi trato directo más importante con los *Manuscritos* lo constituye mi obra *Filosofía y economía en el joven Marx*, publicada en 1980 como fruto de los cursos monográficos ya mencionados de los años sesentas y setentas. Partiendo de las circunstancias en que se escribieron los *Manuscritos*, así como de sus vicisitudes y destino final, me ocupó ampliamente en dicha obra de los temas y problemas fundamentales abordados por el joven Marx, y me adentro en la intrincada selva de polémicas y discusiones suscitadas por los *Manuscritos* desde su aparición, para fijar finalmente mi posición, bajo el fuego cruzado de sus múltiples intérpretes y críticos, sobre su lugar en la formación del pensamiento marxiano y sobre la naturaleza del marxismo que puede apoyarse en ellos.

Por su concepción del trabajo enajenado como forma concreta de la enajenación del obrero en la producción capitalista y por el humanismo que entrañan al reivindicar, frente a la economía burguesa, la condición humana del obrero, los *Manuscritos* se convierten en un campo de batalla entre las interpretaciones humanistas abstractas y las científicas, positivistas, o “antihumanistas”. En las primeras se

privilegia la continuidad sin fisuras del pensamiento de Marx a partir de sus obras de juventud, ya que en ellas estaría —y estaría bien— todo Marx. Las segundas consideran que el verdadero Marx, el científico —que es el único que cuenta— estaría en sus obras de madurez; por tanto, habría una discontinuidad radical, ya que el Marx humanista de la juventud sería puramente ideológico, en tanto que el de la madurez sería —según la expresión de Althusser— un “antihumanista teórico”. Tras de haber expuesto detenidamente los problemas y conceptos fundamentales de los *Manuscritos* y de entrar a fondo en esta “querrela”, como yo la llamo, no sólo entre marxistas, sino también fuera de ellos, en *Filosofía y economía en el joven Marx* llego a la conclusión de que el concepto de enajenación, aunque insuficientemente fundado en su juventud, se mantiene y enriquece a lo largo de toda su obra. Se mantiene, por tanto, en las obras de su madurez no sólo para expresar la relación enajenada que el individuo concreto, el obrero, guarda con sus productos, con su trabajo y con los demás hombres —que es lo que exponen los *Manuscritos*—, sino también para expresar las relaciones sociales reificadas entre los hombres en cuanto que se presentan como relaciones entre cosas.

La conclusión final a que llego en este libro, teniendo presente las dos interpretaciones opuestas —la humanista y la “antihumanista”— o sea: las de la continuidad y discontinuidad absolutas del pensamiento de Marx —es que los conceptos de hombre y enajenación que encontramos en los *Manuscritos* son fundamentales, aunque sólo en las obras de su madurez se fundamentan histórica y socialmente. Por otro lado, al humanismo del joven Marx no cabe contraponerle —con un espíritu cientifista—, un Marx científico que arrincona ese humanismo en el desván de la ideología. Liberado del lastre especulativo con que carga todavía el joven Marx, el humanismo es un elemento fundamental del pensamiento marxiano, entendido éste como una interpretación del mundo social, destinada a contribuir a transformarlo. El proyecto de emancipación presente en los *Manuscritos* tiene un carácter humanista, pues de lo que se trata es de emancipar como hombre al obrero, cuya enajenación se describe e intenta explicar en los *Manuscritos*. En suma, en la página final de mi libro, afirmo que los *Manuscritos* “no son la obra definitiva de Marx como sostiene la interpretación humanista ni tampoco son una obra premarxista,

como se establece en la interpretación althusseriana, sino que desempeñan un papel importante en el proceso de formación del pensamiento de Marx y de fundamentación de los objetivos humanistas del socialismo”.

Esta apreciación positiva de los *Manuscritos* de 1844, que se desprende de mi trato con ellos a lo largo de los textos mencionados, no excluye el reconocimiento de sus limitaciones e insuficiencias, algunas de las cuales —por ejemplo, el lastre especulativo de su concepto de esencia humana— no fueron advertidas en mi libro *Las ideas estéticas de Marx*; aunque sí lo fueron en el apéndice sobre este punto de la primera edición de mi *Filosofía de la praxis*, y, sobre todo, en mi obra posterior, *Filosofía y economía en el joven Marx*. Por otra parte, aunque la aportación decisiva de los *Manuscritos* al señalar —como Marx lo hará a lo largo de toda su obra— el papel fundamental de la producción material y de las relaciones sociales que los hombres contraen en ella y, por tanto, el papel que, históricamente, corresponde al obrero por su lugar y relación enajenada en el proceso de producción, de esto no se deduce que el proletariado tenga la “misión histórico-universal” que, siguiendo al marxismo clásico, yo aceptaba en mis primeros textos y que la historia real se ha encargado de desmentir. Finalmente, hay que reconocer que los *Manuscritos* proporcionan elementos —y no sólo su crítica de las formas inadecuadas de la sociedad comunista— que no utilicé suficientemente para impugnar expresamente el falso socialismo que se ha dado histórica, realmente.

Pero, no obstante las limitaciones y deficiencias que hoy reconozco, en mi trato de hace dos o tres décadas con los *Manuscritos*, considero que los textos correspondientes mantienen su validez en lo fundamental; es decir, como intento de situar su legítimo e importante lugar en la formación del pensamiento de Marx, y como empeño en destacar su valiosa contribución a un marxismo que no sólo sea crítica y conocimiento de lo existente, sino proyecto de una verdadera emancipación humana, con la cual mucho tienen que ver sus conceptos de hombre y desenajenación.

Respuesta a las críticas de Jorge Veraza

Pero dejemos por ahora mi trato con los *Manuscritos*, considerado desde la perspectiva que hoy asumo respecto al marxismo y al socialismo, y veamos las críticas a las que somete Jorge Veraza mi “lectura” de ellos.

Las críticas de Veraza surgen, al parecer —y digo “al parecer” porque no están claramente expresadas y argumentadas— al poner en relación mi visión de los *Manuscritos* —tal como él la interpreta— con la filosofía de la praxis. Y tienen que ver respectivamente con:

- 1) El lugar de los *Manuscritos* en el pensamiento de Marx.
- 2) Las relaciones entre producción, o praxis productiva, y las relaciones de producción.
- 3) El carácter de mi crítica al “bloque soviético”.

Lo que impulsa a Jorge Veraza a criticar mi “lectura” de los *Manuscritos* es el hecho de que yo haya señalado ciertas “imperfecciones” o “deficiencias” en el texto juvenil marxiano. Ciertamente, las he señalado porque ningún texto de Marx es perfecto, y él mismo, que no podía dejar de ser consciente de ello, fue corrigiendo a lo largo de su vida las “imperfecciones”, “deficiencias” o errores que advirtió en su propio pensamiento. Baste recordar el correctivo que introduce, en su correspondencia con los populistas rusos, a su concepción teleológica de la historia. Así, pues, no hay por qué escandalizarse de que en mis escritos sobre el joven Marx, yo haya señalado algunos de sus errores o “deficiencias” como son el lastre especulativo de su concepción de la esencia humana, su utopismo al hablar de una superación definitiva de la enajenación y su tesis de la “misión histórico-universal del proletariado” como agente central y exclusivo del cambio histórico. En otros textos míos posteriores he señalado también el carácter erróneo de su reduccionismo de clase, de su valoración positiva del desarrollo infinito de las fuerzas productivas y de otras ideas que no han resistido el contraste con la historia real. Así pues, no comparto la tesis de un Marx, como monumento intocable, que tantos estragos ha hecho en el marxismo. Lo que no me impide aceptar que su pensamiento: como proyecto de emancipación, crítica de lo existente, conocimiento e inspiración de la práctica

que puede conducir a una sociedad más justa, más libre e igualitaria, siga estando vivo en lo fundamental. Por otro lado, cuando Veraza habla de las “deficiencias esenciales” que atribuyo al texto de Marx, sólo se refiere a la primera de las antes enumeradas (sobre la concepción de la esencia humana) y no a las restantes ya mencionadas.

Pero, en cuanto a sus críticas, vayamos por partes. La primera tiene que ver con el lugar de los *Manuscritos* en el pensamiento de Marx. Jorge Veraza dice con este motivo que: “Los *Manuscritos* aunque defendidos contra los ataques althusserianos quedan no obstante situados [...] apenas como mero antecedente de la filosofía de la praxis, es decir, como ‘premarxistas’”.

Ahora bien, si sostengo que la producción material como forma de praxis es una dimensión esencial del pensamiento de Marx, y si reconozco el papel que los *Manuscritos* han desempeñado en la formación del concepto de praxis, y si por otro lado me enfrento a la tesis de Althusser según la cual se da un corte radical entre un Marx “premarxista” y el verdaderamente marxista, mal se podría identificar mi posición con la althusseriana. Esto no significa que no advierta en el joven Marx —justamente en su concepción del hombre— ciertas “adherencias humanistas (en el sentido de especulativas) que yo compartía en mi libro *Las ideas estéticas de Marx*, aunque poco después pretendí desprenderme de ellas en el apéndice sobre “El concepto de esencia humana en Marx” (*Filosofía de la praxis*, la. ed.) y, sobre todo, más tarde en *Filosofía y economía en el joven Marx*. Por otro lado, ¿cómo se podría hablar de “premarxismo” cuando se reconoce que el concepto central de los *Manuscritos* —el de enajenación— persiste; es decir, “se concreta y enriquece a la vez que hace posible la elaboración de los conceptos fundamentales del materialismo histórico” (*Filosofía de la praxis*, cita de Veraza), postura con la que dice “coincidir parcialmente”. Y, finalmente, ¿cómo podría yo criticar y aceptar a la vez, la tesis althusseriana del “corte” radical entre los dos Marx, el “premarxista” y el “marxista”, cuando veo el concepto de enajenación como hilo conductor entre ellos que “se concreta y enriquece”, pero no se rompe? Y esto lo pregunta quien ha dedicado un libro entero (*Ciencia y revolución. El marxismo de Althusser*, 1978) a criticar entre otras, la tesis althusseriana del corte radical entre un Marx ideológico y un Marx científico.

La crítica siguiente de Veraza se refiere al modo de interpretar en mis textos las relaciones entre trabajo enajenado y propiedad privada. O dicho en otros términos: entre cierta relación del hombre con la naturaleza (trabajo o praxis productiva), y determinada relación entre los hombres en esa forma de trabajo o producción. ¿Qué es aquí lo primero o prioritario? Según la interpretación que me atribuye Jorge Veraza: en los *Manuscritos* el trabajo enajenado, y en las obras de la madurez de Marx, las relaciones de producción. Por ello, concluye: más que de “filosofía de la praxis”, debiera hablarse de “filosofía de las relaciones de producción”. De ser consecuente con esto, la prioridad o fundamento estaría en el trabajo enajenado, o forma enajenada de la praxis productiva, y no en la propiedad privada o relación social correspondiente.

No tendríamos ahora tiempo de exponer lo que en mi libro *Filosofía y economía en el joven Marx* he expuesto detalladamente en el cap. IV. “Propiedad privada y trabajo enajenado”, y que, en general, sigo considerando correcto. Por ahora me limitaré a decir que en Marx puede distinguirse una relación lógica y otra empírica, real entre ambos términos. Y que a esta última, como se señala en el capítulo citado, le da una respuesta antropológica (al fundarla en el desarrollo de la esencia humana) y otra histórica (al fundarla en ciertas condiciones históricas y relaciones sociales), respuesta ésta que se hace más visible en sus *Cuadernos de París*.

Es innegable que el trabajo enajenado para Marx no es una actividad puramente material, o técnica, como la interpreta hoy Habermas, sino una actividad que entraña no sólo cierta relación con la naturaleza, sino también entre los hombres. Quiero subrayar con esto que el problema de la prioridad —independientemente de quien lo plantee: el joven Marx, el Marx maduro, el joven Veraza o el ya más que maduro Sánchez Vázquez, si es que se lo plantea— es un problema mal planteado si se tiene a la vista, este dilema: ¿trabajo enajenado o propiedad privada?, ¿praxis o relación social en que la praxis se da?, ¿producción o relaciones de producción? La prioridad de un término sobre otro supone que los términos pueden ser separados realmente, cuando por el contrario se imbrican necesariamente. En el trabajo enajenado no sólo hay trabajo en el sentido general de transformación material de la naturaleza, sino trabajo que histórica y so-

cialmente se cualifica como enajenado, lo que significa a su vez no sólo determinada relación del obrero con su producto y su actividad, sino también cierta relación con el otro que se apropia de su trabajo y de su producto. Esto queda claramente afirmado en los *Manuscritos*. Pero lo que en ellos se dice del trabajo enajenado, en cuanto entraña necesariamente esta relación social que es la propiedad privada, lo reafirma Marx en su madurez al sostener que la producción, o praxis productiva, contiene necesariamente ciertas relaciones sociales de producción. Pero, si esto es así, carece de sentido el dilema: ¿filosofía de la praxis o filosofía de las relaciones de producción?, ya que no cabe hablar de estas últimas al margen de la praxis, o viceversa. Sólo Habermas en nuestros días, y justamente para desbancar a la filosofía de la praxis atribuye a Marx la separación de las dos esferas, para lo cual reduce el trabajo a una actividad instrumental y neutra de transformación de la naturaleza, dejando el contenido social a las relaciones entre los hombres como actos de comunicación. De esta manera, Habermas sustituye el paradigma de la praxis, de la producción, por el del lenguaje o comunicación.

Lo que nosotros sostenemos, y reafirmamos desde nuestra perspectiva actual, siguiendo a Marx, es la unidad de dos relaciones inseparables: entre sujeto-objeto, y entre sujetos; o sea: relación material, productiva, entre el hombre y la naturaleza, y relación entre los hombres en esa actividad productiva, o relaciones sociales de producción. Si ello es así, la filosofía de la praxis no tiene por qué sufrir las consecuencias de un mal planteamiento —ya sea el de la separación o el de la prioridad que lo supone— entre producción y relaciones de producción. O en otros términos: entre praxis, como actividad práctica y la forma social de esta actividad.

Vayamos, finalmente, a la tercera crítica de Jorge Veraza sobre el carácter limitado de mi posición. Ante el “socialismo real”, así como sobre las intenciones “ocultas” de ella y sus consecuencias teóricas. No es fácil para mí responder a dicha crítica, ya que constituye un conjunto de ambigüedades, contradicciones e inexactitudes. Ambigüedades: porque no se dice explícitamente, por ejemplo, cuál sea “el motivo del despropósito [...] acerca de la relación entre trabajo enajenado y la propiedad privada”, aunque se puede suponer que lo atribuye a mi posición —tal como Veraza la interpreta— hacia el “so-

cialismo real". Contradicciones (inventadas): a) entre la "filosofía de la praxis" que esgrime argumentos praxeológicos que se atribuyen al Marx maduro, y "filosofía de la praxis" con una actitud revolucionaria que derivaría del joven Marx, y b) entre el "argumento filosófico" (propio del libro *Filosofía de la praxis*) y el "argumento político" (con el que supuestamente la interpretación de los *Manuscritos* pretende servir al "seudosocialismo"). En ambos casos se trata de contradicciones inventadas; es decir, sin pruebas o referencias expresas a los textos del autor criticado.

Veamos pues, el meollo que la crítica de Jorge Veraza me hace en relación con la actitud asumida hacia las sociedades del llamado "socialismo real". Ya he señalado, incluso en la mesa redonda anterior de este ciclo, en la que no pude participar directamente, que mi distanciamiento y mi ruptura final con el sistema que imperaba en dichas sociedades, tuvo lugar primero en el campo de la teoría artística; segundo, en el de la filosofía al contraponer a la metafísica o ideología del materialismo dialéctico la filosofía de la praxis y, tercero, en el terreno propiamente político y social al impugnar abiertamente la ideología y la práctica políticas que, en nombre del marxismo y del socialismo, inspiraban y justificaban una sociedad que, en modo alguno, era socialista. Y esa impugnación es la que llevo a cabo en una serie de textos, entre ellos "Ideal socialista y socialismo real", "Reexamen de la idea de socialismo", "Marx y el socialismo real" y "Después del derrumbe..." Sin embargo, aunque en mis textos anteriores sobre estética y filosofía de la praxis no se formula explícitamente la naturaleza no socialista de esas sociedades, puede encontrarse en las referencias a ellas una crítica no sólo de su estética y filosofía, sino también —como puede verse en la 2a. edición de *Filosofía de la praxis* y en *Ciencia y revolución*—, una crítica de los principios teóricos, políticos y organizativos conforme a los cuales se guiaban dichas sociedades. Veraza me atribuye una posición con respecto a ellas que imaginariamente tiene que ver con mi interpretación de los *Manuscritos*, sin tomarse la molestia de citar los pasajes en que debería apoyar la posición que me atribuye. Y ¿cuál sería esta? Jorge Veraza habla de cuatro posiciones (o "posturas" como él las llama). 1a. crítica de la URSS por existir en ella el trabajo enajenado, aunque sin propiedad privada; 2a. defensa stalinista (y también althusseriana) de ese

sistema al negar la existencia del “trabajo enajenado”, puesto que la enajenación es un concepto ideológico, “humanista” y pequeño burgués; 3a. crítica de la URSS, limitada al “bloque socialista” y no suficientemente radical, al reducirse a admitir la existencia de la enajenación (del “trabajo enajenado”). Esta es la posición que me atribuye Veraza. Y 4a. (que es la que asume contra la 3a. que, supuestamente sería la mía): crítica de la URSS porque hay enajenación (o “trabajo enajenado”) y lo hay, a su vez, porque hay propiedad privada; en consecuencia, no hay socialismo.

Como este autor no hace ninguna referencia a mis textos y, por tanto, a la evolución de mi pensamiento en ellos, debo insistir en que los que incluyo en mi primera y segunda fase de esa evolución, si bien no proclaman expresamente la naturaleza no socialista de las sociedades mencionadas, no defienden tampoco el “seudosocialismo” de ellas que se pretendía marxista. Y, por supuesto, en mis textos posteriores de contenido político directo, se declara abiertamente la naturaleza no socialista (tampoco capitalista) de esas sociedades aplicando para ello un principio claramente marxista: el carácter de sus relaciones de producción y particularmente, de la propiedad, que no es —como dice Veraza— privada, sino estatal, y, por tanto, no es —como requiere una sociedad verdaderamente socialista— propiedad social. Así, pues, sostengo que no hay socialismo porque la propiedad que domina de un modo absoluto es —no la propiedad privada—, sino la propiedad estatal.

Mi crítica, por tanto, no es “limitada” e “insuficientemente radical” ya que conduce a sus últimas consecuencias: negar el carácter socialista de las sociedades del “socialismo real”. Y ello años antes de su “derrumbe” y cuando hacer esa crítica constituía un verdadero escándalo para la izquierda en América Latina.

La posición que me atribuye Jorge Veraza carece, pues, de argumentos convincentes. Y aún aceptando que, de acuerdo con ella, no niega abiertamente en ciertos textos que esas sociedades sean socialistas, es inadmisibles que, recurriendo a un infundado proceso de intenciones, afirme que la postura —la 4a. que rechaza el carácter socialista de dichas sociedades— “ha querido evitarse con la intentada desautorización del joven Marx, en particular el de 1844”. Y esto se dice de quien ha estudiado, valorado y afirmado la validez de los

Manuscritos desde hace ya treinta años, sin que hasta ahora haya dejado de reconocer lo que hay de vigente en ellos.

Tal es el meollo de la crítica de Jorge Veraza de mi actitud hacia el joven Marx, actitud “peligrosa” porque, según él, “desbancar al joven Marx” significa “convalidar las realidades opresivas” de la URSS, y nada menos que desarmar “a la revolución en Occidente”. Pero, si eso es lo que piensa de mi “lectura” de los *Manuscritos* de 1844, surge entonces una flagrante contradicción entre la peligrosa actitud que Veraza me atribuye —actitud que “convalida realidades opresivas” y “desarma la revolución”—, y el pasaje, referido a mí, con que termina —en un gesto compasivo de salvación— su ponencia y que dice así:

[...] Tenemos ante nosotros a un hombre que para mantener coherencia consigo mismo ha sabido dialectizar su pensamiento de manera ejemplar a lo largo de su desarrollo en sintonía con la práctica histórica de la humanidad. Y ello no sólo por su entereza personal sino por dos factores que cada vez más la integran y de los que no por casualidad ha sido forjador. Su entrega revolucionaria y, sobre todo, su profundidad teórico-crítica ya vuelta indeleble para la posteridad en su *Filosofía de la praxis*.

Agradezco a Jorge Veraza estas palabras salvadoras, pero le hubiera agradecido también que, en su texto, sin renunciar a la crítica que, alguna vez, he llamado la “cortesía del filósofo”, se hubiera desprendido de algunas ambigüedades, contradicciones e inexactitudes.

SOBRE LA POLÉMICA VERAZA-SÁNCHEZ VÁZQUEZ

ANDRÉS SIERRA

El doctor Adolfo Sánchez Vázquez ha intentado una invalidación de las críticas que adelanta en su contra Jorge Veraza. Insiste en el carácter “incoherente”, “contradictorio” y “ambiguo” de dichas críticas, sobre todo al discutir el apartado que Jorge Veraza titula como “Hipótesis sobre el motivo del despropósito de Adolfo Sánchez Vázquez acerca de la relación entre trabajo enajenado y la propiedad privada” y hace extensivo ese supuesto carácter “incoherente”, “ambiguo”, etcétera, al conjunto de la ponencia de Veraza. Me parece que esa apreciación no es justa y me gustaría insistir en un punto para aclarar esto.

Sánchez Vázquez comenta puntualmente tres críticas que le dirige Jorge Veraza. Primero, la crítica de la apreciación, por parte de Adolfo Sánchez Vázquez del joven Marx de los “Manuscritos de París” como una obra premarxista; en segundo lugar, el problema de la relación de prioridad entre trabajo enajenado y propiedad privada, problema que hoy es visto —dice Sánchez Vázquez— por él como un “falso problema”, y, en tercer lugar, el balance acerca de lo que era o no ese denominado “socialismo real”. Por su parte, Jorge Veraza señala una contradicción presente en Adolfo Sánchez Vázquez —y en toda la polémica sobre los *Manuscritos* de 1844— a propósito de la relación entre trabajo enajenado y propiedad privada; y adelanta, además, una propuesta en positivo de recuperación del concepto de enajenación —en continuidad con la teoría marxiana de madurez— señalando la relación entre enajenación y acumulación de capital. Esto implica —o va de la mano con— una crítica al balance negativo del concepto marxiano de enajenación de 1844 que Sánchez Vázquez hace al insistir en el supuesto lastre hegeliano de dicho concepto.

El doctor Sánchez Vázquez afirma que el joven Marx está preso en

Hegel porque el contenido del concepto de enajenación está referido en los *Manuscritos* al concepto de "esencia humana", entonces yo preguntaría a Jorge Veraza: ¿cómo es que esa referencia indudable en los *Manuscritos* a la relación entre trabajo enajenado y esencia humana implica, sí o no, una postura hegeliana en el joven Marx?, ¿cómo y por qué la propuesta de Sánchez Vázquez al respecto, de no haber tal lastre hegeliano, sería insuficientemente crítica frente a Althusser?, y ¿por qué sería, entonces, necesario, para radicalizar la crítica de Sánchez Vázquez a Louis Althusser, enfrentar a Adolfo Sánchez Vázquez en contra de Adolfo Sánchez Vázquez?

Como me parece que nos serviría para pensar el problema, planteo también la pregunta que quería hacer a Sánchez Vázquez, aunque él ya no se encuentre con nosotros en esta ocasión. Cuando Adolfo Sánchez Vázquez contesta a la crítica de Jorge Veraza acerca de la relación propiedad privada-trabajo enajenado, hace un balance acerca de cómo ve hoy este problema. Pero Veraza critica la proposición planteada por Sánchez Vázquez en su obra *Filosofía de la praxis* (de 1967 y 1980), según la cual presenta al trabajo enajenado como concepto fundante de la crítica marxista pero que, a su vez, supuestamente, no tiene fundamento, por lo que —según Sánchez Vázquez— habría una incoherencia de fondo en el joven Marx, quedando éste por detrás de la economía política, etcétera. Así las cosas, Sánchez Vázquez no responde la crítica que Jorge Veraza hace a estas tesis, sino que hace un balance actual de la discusión pero sin decirnos lo que piensa acerca de su ambigüedad frente al joven Marx criticada por Jorge Veraza.

Entonces, pediría al doctor Adolfo Sánchez Vázquez y a Jorge Veraza que tematizaran estos problemas: ¿cómo es que sí o no este concepto de trabajo enajenado queda como un concepto infundado en la interpretación de Adolfo Sánchez Vázquez?, y ¿cómo frente a esto es que Jorge Veraza insiste en el carácter totalmente materialista del concepto marxiano de enajenación en 1844?

RESPUESTA A ADOLFO SÁNCHEZ VÁZQUEZ

JORGE VERAZA

Efectivamente, con la posición actual que Adolfo Sánchez Vázquez perfiló en su ponencia, mis coincidencias son mayores que con la posición que ofrece en sus textos de 1967 y 1982, de comentario expreso sobre los *Manuscritos*, y a los cuales restringí mi crítica. En un primer momento me pareció que cuando Sánchez Vázquez leía su ponencia diferenciaba bien esta dualidad de objeto: una es su postura actual y otra la postura que él mismo planteó en textos previos y de la cual, dice, en algo se distancia hoy; sin embargo, hacia el final de su ponencia, siento que no respetó suficientemente esta diferencia, por lo cual pasó a replicarme asumiéndose valorado injustamente y con doblez. Paso a contestar puntualmente algunas de sus aseveraciones, comenzando por el final.

Yo no critico a Sánchez Vázquez cuando éste dice que la URSS no es ni fue socialista, es decir su postura actual. Yo no digo que esta postura sea "limitada"; las que refiero como posturas que limitan la crítica a la URSS a través de una cierta interpretación del joven Marx, son propiamente las posturas de Adolfo Sánchez Vázquez en 1967 y 1982, porque en ese entonces él aceptaba expresamente que la URSS era socialista. Lo que posteriormente deja de hacer cuando redacta su crítica política de la naturaleza de la URSS, en cuyos ensayos correspondientes no trata de los *Manuscritos* de 1844, por lo que, por mi parte, quedan fuera de discusión. Pero en ocasión de interpretar al joven Marx, Sánchez Vázquez acepta que esos países son socialistas —o si se quiere sólo la URSS. Ahí veo yo el límite. Y es evidente que esta discusión me interesa menos por criticar a la URSS que por reivindicar a los *Manuscritos* de 1844; no por atacar políticamente a Adolfo Sánchez Vázquez y sí por ver a su *Filosofía de la praxis* sin rupturas. Por cierto, en mi ponencia he citado puntualmente a Sánchez Vázquez respecto de ambas posiciones, la de 1967 y 1982 y la actual.

Yo no digo que la raíz de la postura política de Adolfo Sánchez Vázquez respecto de la URSS, cuando él asumía que era socialista, que la raíz —lo estoy citando a él— fuera la idea que él tenía del joven Marx, en particular de los *Manuscritos* de 1844. Yo digo algo hasta cierto punto inverso. Digo que hay unas motivaciones políticas, prácticas, concretas que llevaron a Sánchez Vázquez a defender y a tomar a la URSS como si fuera socialista. Y de hecho no sólo a Sánchez Vázquez, sino a mucha gente, a toda la izquierda (a múltiples teóricos y también a dirigentes políticos, a militantes, etcétera) y durante décadas. Yo creo que la mayor parte del público aquí presente en algún momento tuvo o tuvimos una idea similar que fue cambiando con los años. Algunas gentes llegaron a cambiar a tal extremo que, incluso, renegaron del socialismo y del marxismo, pues no solamente pensaron que esos países no eran socialistas sino que tampoco tenía sentido la lucha por el socialismo.

En fin, la mayor parte de las gentes aquí reunidas, en algún momento pensaron que la URSS era socialista y la defendieron por motivos políticos, etcétera. Ahora bien, yo digo que justamente los motivos políticos que llevaron a Sánchez Vázquez a pensar o interpretar así esa realidad, fueron los que promovieron que leyera de manera equívoca el texto de juventud de Marx. Pues si se asume de partida, por ejemplo, que en la URSS hay socialismo y también hay trabajo enajenado —es decir, quienes lo hacían en esa época del modo más crítico, caso de Adolfo Sánchez Vázquez: hay socialismo pero hay trabajo enajenado—, es evidente, digo, que desde aquí, desde esta posición política, regresándose al texto de Marx, habrá cosas del texto que les incomoden. Porque según ese texto, si hay trabajo enajenado entonces no puede haber socialismo.

Puede estar equivocado Marx pero, en todo caso, ya se ve qué motivo existe para no sentirse cómodo con el texto de Marx si uno asume al mismo tiempo que la URSS es socialista.

Así pues, yo no digo que la raíz de esta postura política en Adolfo Sánchez Vázquez —o en nadie— sea su lectura de los *Manuscritos*. Digo, al revés, que es la postura política que se tuvo frente a la realidad la que promovió un tipo de lectura errónea de los *Manuscritos*. Asimismo creo que hoy, ante la caída del régimen de la URSS, puede superarse fácilmente este error.

Otra puntualización. Porque —según dice— Sánchez Vázquez lee mi texto viendo ambigüedades en él. Yo creo que no es ambiguo, pero me interesa, sobre todo, puntualizar lo que él leyó como ambigüedad. Yo no digo que la *Filosofía de la praxis* de Adolfo Sánchez Vázquez asuma la disyuntiva entre praxis y relaciones de producción como postura de principio. Me parece que Sánchez Vázquez, más bien, asume dialécticamente la unidad entre producción y relaciones de producción, entre trabajo y propiedad privada, etcétera. Lo que digo es que al momento en que interpreta los *Manuscritos*, Sánchez Vázquez sugiere que en Marx hay esta disyuntiva. Y que Marx se decide a favor del trabajo enajenado contra la propiedad privada, aunque mantiene cierta ligazón entre trabajo enajenado y propiedad privada. Por lo anterior es que insisto en que la interpretación general del marxismo que hace la *Filosofía de la praxis* de Sánchez Vázquez es correcta; lo que es incorrecto es su interpretación de los *Manuscritos* de 1844. Insisto en que ambas cosas se contraponen. En lo que respecta al punto discutido aquí, Sánchez Vázquez no leyó los *Manuscritos* de 1844 desde la perspectiva de su *Filosofía de la praxis*.

Acerca de la disyuntiva entre relaciones de producción, por un lado, y producción o trabajo enajenado, por otro, Adolfo Sánchez Vázquez dice que esta proposición carece de sentido y esto es, justamente, lo que yo sostengo en el texto de mi ponencia. Subrayo que, más bien, el concepto de relaciones de producción está incluido en el de trabajo enajenado; que el concepto de trabajo enajenado es, justamente, el concepto de modo de producción capitalista. Asimismo, afirmo que para determinar el modo se requieren ciertas relaciones no sólo con la naturaleza sino con los hombres. Por cierto, cito a Sánchez Vázquez en este punto para mostrar cómo su postura respecto de los *Manuscritos* en un pasaje de la *Filosofía de la praxis* es correcta; pero, contrariamente, en un pasaje de su texto de *Filosofía y economía en el joven Marx* de 1982, coincidiendo con el momento en que perdió virulencia la discusión contra Althusser, el juicio de Sánchez Vázquez sobre el joven Marx es más severo.

Efectivamente, es un falso problema esta oposición, esta disyuntiva: o bien relaciones de producción o bien trabajo enajenado. Coincido en esto con Sánchez Vázquez, pero cuando dice, en 1982, que la visión del Marx maduro de *El capital* respecto de la relación entre pro-

piedad privada y trabajo enajenado, es inversa respecto de la de los *Manuscritos* de 1844, es el mismo Sánchez Vázquez quien se decide por uno de los lados de la disyuntiva, aunque no reniegue del otro; se decide por el de las relaciones de producción, por el aspecto formal, por el aspecto estructural. Mientras que la interpretación general de Sánchez Vázquez acerca del marxismo se decide por el lado de la praxis, por el lado del contenido, de la actividad. En ese sentido digo que hay una incongruencia.

Si evaluáramos la *Filosofía de la praxis* por la interpretación que Adolfo Sánchez Vázquez hace de los *Manuscritos* cuando dice que en ellos se muestra una postura inversa a la del Marx maduro, debería de ser entendida, entonces, no como una filosofía de la praxis sino como una filosofía de las relaciones de producción. Lo digo, así, de este modo contrastante, pues aunque sé que su filosofía de la praxis es más bien dialéctica en cuanto a la relación trabajo-relaciones de producción, observo cómo, sin embargo, a la hora en que Adolfo Sánchez Vázquez habla de los *Manuscritos* sí proyecta la referida oposición.

Mi situación es la siguiente: me encuentro defendiendo la *Filosofía de la praxis* pero, también, estoy defendiendo a los *Manuscritos* contra la interpretación que hace Sánchez Vázquez de los mismos; no toda su interpretación, hoy solamente discutí su noción de trabajo enajenado en relación con la de propiedad privada.

Por cierto, acerca de la centralidad, prioridad o mayor importancia del trabajo frente a la propiedad privada, éste no es un falso problema. Falso problema es la disyunción: o bien el trabajo enajenado o bien relaciones de producción, o bien relaciones de producción en general o bien trabajo, etcétera. Esta disyunción es un falso problema; pero decidir qué es prioritario en la relación trabajo-relación de producción, praxis y forma de praxis, trabajo y relaciones de producción, en general, aunque no sean enajenadas, éste no es un falso problema. Éste es justamente el problema que intenta resolver Marx en la "Introducción" de 1857 cuando habla de la correlación entre producción, consumo, distribución-intercambio. Todos los términos se correlacionan, median mutuamente, se producen y reproducen en esta circularidad pero permanece la producción como determinante en última instancia, como alguna vez se dijo citando a Engels o, mejor,

como el propio texto de la "Introducción" de 1857: manteniéndose como el "momento trascendente" dentro de un "todo complejo", donde todos los puntos se correlacionan y en el cual, aunque no hay que decidir entre uno u otro, uno de los puntos se mantiene como trascendente; es decir, como el que lleva siempre al conjunto más allá de la situación en que estaba antes. Es la producción lo que constantemente —integrándose con el resto de determinaciones— lleva al conjunto de determinaciones y a sí misma más allá de donde se encontraban, por eso es el momento trascendente.

Ahora bien, acerca de si Marx es premarxista o no en 1844, diré lo siguiente: Sánchez Vázquez nunca dice que Marx sea premarxista, pero dice que el marxismo, que la filosofía de la praxis de Marx, comienza en las *Tesis sobre Feuerbach* de 1845, ergo el Marx de 1844 apenas apunta a formar aquella filosofía, es mero antecedente de la nueva filosofía de la praxis; por tanto, dicho en términos althusserianos —lo dije explícitamente así en mi ponencia— sería premarxista. Aquí Sánchez Vázquez le está concediendo a Althusser más de lo que el mismo Sánchez Vázquez hubiera querido.

Bien, éstas fueron algunas puntualizaciones de lo que dije sin ambigüedad en el texto y reitero ahora. Paso ahora a contestar sólo una de las preguntas porque no nos da tiempo a más. Y es la correspondiente a la conexión entre el concepto de enajenación y el de esencia humana.

Sánchez Vázquez observa que Marx mantiene el concepto de enajenación desde 1844 hasta el final de sus días. En ese sentido Sánchez Vázquez reconoce continuidad en el pensamiento de Marx; pero también dice que en 1844 el concepto marxiano de enajenación estaría construido sobre el fondo del concepto de esencia humana, concepto éste de herencia feuerbachiana y cargado de resabios hegelianos metafísicos, con los cuales Marx debió romper luego. Por mi parte, no sostengo que en 1844 todo el marxismo esté ya construido y acabado; más bien, lo desarrolla Marx a lo largo de toda su vida. Lo que digo es que este desarrollo ulterior no presenta rupturas, que el desarrollo no implica una revocación de las tesis de 1844 sino un enriquecimiento constante. No está todo hecho en 1844, pero lo que está hecho ahí está bien hecho. Por cierto, hay que hacer más, y el mismo Marx se dedicó a hacer más. Ahora bien, si se lee a Marx

—y no lo digo sólo por Adolfo Sánchez Vázquez sino para explicar la raíz de todas las interpretaciones que proyectan rupturas en el pensamiento de Marx— adhiriéndose uno a formas empíricas actuales de partido o estado que tienen que ser defendidas a toda costa, se dirá que están mal muchas cosas en el Marx de 1844 o de 1867 o de cualesquiera otros años.

En segundo lugar, asumo que efectivamente Marx piensa el concepto de enajenación en referencia al concepto de esencia humana, y que este concepto fue fundamentalmente trabajado por Feuerbach, y que posee en el pensamiento feuerbachiano una raíz hegeliana. Pero no es cierto que el concepto de esencia humana de Marx en 1844 sea el hegeliano ni el feuerbachiano, como tampoco su concepto de enajenación y de trabajo enajenado pueden identificarse con el concepto hegeliano y feuerbachiano de enajenación. Hay una transformación del conjunto problemático y en particular de estos dos extremos: por un lado, del trabajo enajenado, es decir, de la enajenación de la actividad, la cual Hegel piensa de manera completamente distinta a Marx; y por otro lado, de lo que es la esencia humana.

Existe un punto nodal en donde se reconoce la idea de Marx acerca de trabajo enajenado y esencia humana como no hegelianos, no especulativos, no feuerbachianos, etcétera, y donde se reconoce que los intérpretes de Marx al respecto están entendiendo mal el concepto de enajenación y por eso dicen que sigue preso en Feuerbach o Hegel, etcétera. Este punto nodal consiste en que Marx no concibe a la enajenación —y esencialmente al trabajo enajenado— como anulación de lo humano, de la esencia humana; sino que lo concibe como negación particular. La esencia humana en general sigue presente; incluso así lo asume Adolfo Sánchez Vázquez cuando reconoce que bajo el trabajo se objetiva la humanidad y ésta sigue satisfaciendo sus necesidades y objetivando sus capacidades, pero la humanidad hace esto de un modo que la falsea, que la hace sufrir, un modo contrafinalista, un modo enajenado; se objetiva como humanidad pero de modo alienado o inhumano. Entiéndase que los inhumanos no son los reptiles, ni son los caracoles, etcétera, sino los propios seres humanos. De hecho, con esto simplemente retomo un argumento del propio Adolfo Sánchez Vázquez en su *Filosofía de la praxis*. Ahora bien, insisto, Marx no entiende la enajenación como anulación de la

esencia humana, y por aquí es que rebasa al feuerbachianismo y también al hegelianismo. Pues en Hegel se identifica enajenación con objetivación, la forma enajenada de humanidad con la forma en que la humanidad se afirma objetivamente. Por ende, para Hegel el superar la enajenación coincide con la superación de la objetivación, con superar la materialidad, ya que, según él, la enajenación solamente se supera al nivel del pensamiento. En Hegel sólo la vivencia en el pensamiento es afirmativa, mientras que la vivencia material de los seres humanos —es decir, la única real— siempre es negativa, siempre es enajenante. *Ergo*, enajenación —como en Hegel coincide con objetivación— es igual a anulación de lo humano.

De tal modo, los intérpretes de Marx que atribuyen a éste especulación, hegelianismo, feuerbachianismo, etcétera, siempre interpretan que Marx dice en 1844 que la enajenación es la negación —entendiendo esto como anulación— de la esencia humana. Por eso pueden preguntar: “¿de dónde saca luego Marx el comunismo?”, pues nada, que tiene una idea escatológica de la historia —dicen. Pues escatología también significa la referencia a un sujeto centro que luego muestra su realidad antes oculta, figurando un destino en tres tiempos. Así ocurre que, supuestamente, el esquema de Marx en 1844 es que los hombres vivían bien en algún momento, luego se enajenaron, se anuló la esencia humana pero, en un tercer movimiento, ocurrirá la recuperación de la esencia humana. Tal es un movimiento escatológico, análogo —dice Louis Althusser— a la figura descrita por la religión cristiana: los hombres han vivido enajenados, pero de repente nace Jesucristo y todo se ve claro, todos los pecados se borran. Luego ocurre la crucifixión y sigue un proceso de enajenación; pero en tanto que ya hubo el suceso central que divide a la historia en dos, entre un antes y un después del nacimiento de Jesús —el sujeto centro, el hecho escatológico—, todo mundo, creyendo en Jesús —el hombre desenajenado—, podemos salvarnos aunque estemos perdidos. Supuestamente ésta sería la idea de Marx en 1844: escatológica, teleológica, especulativa, etcétera. Pues bien, más allá de estos modelos que se aplican a Marx, todo esto sería cierto si éste, efectivamente, en 1844 dijera que enajenación es lo mismo que anulación de la esencia humana. Pero es justamente esto lo que Marx no dijo, precisamente contra esto establece todo su argumento.

APOSTILLAS A UNA CRÍTICA¹

ADOLFO SÁNCHEZ VÁZQUEZ

No considero superfluo iniciar estas "Apostillas" recordando lo que yo apuntaba en la ponencia que presenté (junio de 1994) en el ciclo de mesas redondas sobre los *Manuscritos* de 1844, de Marx. En ella apuntaba, al examinar el papel de dichos *Manuscritos* "en mi vida y en mi obra", que mis posiciones actuales, al cabo de una larga trayectoria (teórica y práctico-política), no son las mismas de los textos correspondientes de un pasado ya lejano (la década de los sesentas), aunque los cambios operados no quebrantan el ideal socialista que la inspiró ni el convencimiento de que la teoría marxista sigue siendo necesaria para contribuir a realizarlo. De estas posiciones actuales, a las que vagamente alude Jorge Veraza en su crítica, me parece oportuno subrayar ahora su contenido medular así como el periodo que abarcan. Me referiré muy brevemente a dos aspectos que considero esenciales: 1) la concepción del marxismo como filosofía de la praxis, y 2) la actitud hacia la sociedad construida en nombre del marxismo y del socialismo y que, como todos sabemos, se derrumbó en 1989.

¹ El blanco de estas "Apostillas" no es tanto la crítica de Jorge Veraza en su ponencia, a la que respondí en la misma mesa redonda en la parte que le dediqué en la mía: "Los *Manuscritos* de 1844 de Marx en mi vida y en mi obra", sino la intervención de Veraza al final de dicha mesa. Al terminar de exponer mi ponencia respondí durante una hora a las preguntas del público. Cuando yo me había retirado del auditorio, al cumplirse el tiempo de mi permanencia que estaba previsto, Jorge Veraza intervino de nuevo, por lo cual, como él reconoce, no tuve la "oportunidad de volver a intervenir en la discusión". Ésta es la razón de que lo haga ahora por escrito, ya que dada la naturaleza de las nuevas críticas de Veraza, sobre todo en un punto que me interesa especialmente: la actitud hacia el "socialismo real", no he querido desaprovechar la ocasión que me brindan los organizadores del ciclo sobre los *Manuscritos* para responder a ellas.

Sobre la primera cuestión —fundamentalmente teórica aunque con un evidente significado práctico—, pienso que no se podría negar, y Jorge Veraza no puede negarlo, que la interpretación del marxismo que vengo sosteniendo, desde hace ya casi treinta años, —exactamente desde mi tesis doctoral (1966) y su reelaboración en *Filosofía de la praxis* (1967)—, se contraponen abiertamente en el terreno filosófico a la metafísica materialista del *dia-mat* soviético, que constituía un componente esencial de la ideología oficial, institucionalizada del “socialismo real”. Aunque Veraza, tanto en su crítica primera como en su segunda intervención, pasa por alto esta contraposición, reconoce que “la interpretación general del marxismo que hace la filosofía de la praxis de Sánchez Vázquez es correcta”. Ahora bien, con respecto a la primera edición de *Filosofía de la praxis* (1967), en la que expongo sistemáticamente una interpretación praxeológica del marxismo, debo reconocer autocríticamente —y no es la primera vez que lo hago— que no obstante la posición diametralmente opuesta que asumí en ella frente al *dia-mat*, yo no sacaba aún las necesarias conclusiones teórico-políticas que habría de sacar más tarde a partir de *Ciencia y revolución* (1978), y sobre todo en la segunda edición (1980) de mi *Filosofía de la praxis*. Esas conclusiones ponían en cuestión no sólo el armazón ideológico-filosófico del “socialismo real”, sino también los pilares teórico-políticos (teorías leninistas de la conciencia socialista importada y de la organización, concepciones del partido único y del centralismo democrático, así como de las relaciones partido-masas) del entramado político-social que brindaba la experiencia histórica.²

Las insuficiencias antes apuntadas de la primera edición de *Filosofía de la praxis* determinaron que no negara expresamente el supuesto carácter socialista de las sociedades del “socialismo real”, no obstante mi rechazo abierto de la ideología filosófica que las justificaba. Aunque todavía no expresaran explícitamente la verdadera naturaleza (no socialista ni capitalista) de esas sociedades,³ los escri-

² Cf. Adolfo Sánchez Vázquez, “Conciencia de clase, organización y praxis”, nuevo cap. de la segunda edición de *Filosofía de la praxis*.

³ Esto lo haría sin rodeo alguno en mis escritos de finales de los años setentas y ochentas: “Ideal socialista y socialismo real”, “Reexamen de la idea de socialismo”,

tos nuestros que se ocupan de los *Manuscritos* no pueden considerarse promovidos, en modo alguno, como infundadamente los considera Jorge Veraza, por una justificación política del sistema cuya ideología estética y filosófica ya habíamos negado abiertamente. En verdad, Veraza valora nuestra *Filosofía de la praxis* e incluso pretende defender su marxismo frente a la interpretación de los *Manuscritos* que nos atribuye. Ciertamente es también que, al hacerlo, no alude a los correctivos antes mencionados que ofrece la segunda edición de la obra y que entrañan, como hemos señalado, una crítica política del “socialismo real”.

Pero, dejemos a un lado la *Filosofía de la praxis* y fijemos la atención en el objeto central de la crítica de Jorge Veraza, o sea, nuestra interpretación o “lectura errónea” de Marx. Ahora bien, Veraza no se limita a señalar los errores con que, en su opinión, carga dicha “lectura”, sino que da dos pasos más que no pueden aceptarse: 1) al poner en relación la interpretación mencionada con cierta postura política, consistente en que “en ese entonces él aceptaba expresamente que la URSS era socialista”. Ya me he referido anteriormente a mi actitud de “ese entonces”, a sus insuficiencias, así como a los elementos críticos —explícitos o implícitos— de ella que habrían de culminar, a lo largo de un proceso nada fácil y simple —no ya para un intelectual marxista, sino para un marxista militante—, en la descalificación expresa y fundada de la supuesta naturaleza socialista de las sociedades del “socialismo real”, y 2) al abrir un proceso de intenciones —dudoso y desacreditado procedimiento que ya anticipaba en su ponencia— que le lleva a descubrir la clave de mi interpretación de la obra juvenil de Marx en una imaginaria postura política. O dicho con sus propias

“Marx y el socialismo real”, “Marx y la democracia”, “Cuestiones marxistas disputadas”, “Once tesis sobre socialismo y democracia” y “Marxismo y socialismo, hoy”, todos ellos publicados antes del colapso de las sociedades del Este europeo en 1989. Posteriormente, confirmando la misma orientación, en “¿De qué socialismo hablamos?”, “Después del derrumbe: estar o no estar a la izquierda”, “Socialismo y mercado”, “Liberalismo y socialismo”, y algún otro. Ciertamente, los escritos sobre los *Manuscritos*, anteriores a los que acabo de citar, no llegan todavía a las formulaciones explícitas de aquéllos, pero están en el camino que ha de conducir a su autor a esas formulaciones.

palabras: “[...] es la postura política que se tuvo frente a la realidad la que provocó un tipo de lectura errónea de los *Manuscritos*”. El argumento parece plausible desde un punto de vista marxista, si se tiene presente que quien se sitúa en él no puede dejar de reconocer cierta relación entre política y teoría, pero resulta falaz si por un lado se tergiversan los términos de la relación y, por otro, se cae en el simplismo de deducir un término —la teoría— de otro —la política. Ciertamente, si la postura política de “ese entonces” era la que me atribuye Jorge Veraza, ella debiera haber inspirado lo que efectivamente inspiró en la URSS, a saber: la animadversión hacia una obra, los *Manuscritos* de 1844 de Marx, que por su veta humanista no podía justificar el “socialismo real” y, en consecuencia, ser bien vista por los filósofos o ideólogos del sistema. La “postura política” que Veraza me endosa no podía promover, por tanto, una lectura abierta, crítica, no beata de los *Manuscritos*, que contrastaba claramente con el trato hostil, o el “ninguneo” con que fueron acogidos oficialmente en la URSS (baste recordar su exclusión de la edición rusa de las *Obras completas* de Marx y Engels). En suma, de acuerdo con dicha “postura política” habría sido más coherente dejar a un lado el marxismo como filosofía de la praxis, y darlo todo —como hizo la mayor parte de los marxistas de entonces— al *dia-mat* soviético, con el consiguiente rechazo o “ninguneo” de los *Manuscritos* de Marx. Por otra parte, si una postura política real no se reduce imaginariamente a un proceso de intenciones o a sus “móviles ocultos”, y se toma en cuenta lo que es efectivamente como actividad práctica, e incluso militante, no puede ignorarse, en mi caso, la posición que asumí en la década de los cincuenta frente a la dirección del PCE que se caracterizaba entonces, como todo el movimiento comunista mundial, por su identificación programática, organizativa y política con la URSS.⁴ Y esta postura política es la que se reafirmaría y enriquecería bajo el influjo de tres acontecimientos políticos distintos que me conducirían a la ruptura expresa con el “socialismo real”: el XX Congreso del PCUS de

⁴Cf. mi relato autobiográfico “*Post-scriptum* político-filosófico a ‘Mi obra filosófica’”, en Juliana González, Carlos Pereyra y Gabriel Vargas Lozano, eds., *Praxis y filosofía. Ensayos en homenaje a Adolfo Sánchez Vázquez*. México, Grijalbo, 1985, p. 464.

mediados de los cincuentas, la Revolución cubana en su fase heroica de la primera mitad de los sesentas, y la invasión de Checoslovaquia por las tropas del Pacto de Varsovia que puso fin brutalmente a un intento de “socialismo de rostro humano”.

Me detendré finalmente en unas líneas de la intervención de Jorge Veraza que resaltan por su carácter injusto y falaz: “Puede estar equivocado Marx, pero, en todo caso, ya se ve qué motivo existe para no sentirse cómodo con el texto de Marx si uno asume al mismo tiempo que la URSS era socialista”.

Descubierto al fin, en un proceso de intenciones, el motivo oculto de la “lectura errónea”, se puede admitir, incluso en esta caza de errores, que Marx “puede estar equivocado”, pero no Jorge Veraza. Pero, dejemos a un lado las certezas imaginarias de este tenor, caldo de cultivo del dogmatismo que tanto daño ha hecho al marxismo, y admitamos lo que nunca el dogmatismo puede admitir, a saber: que nadie —ni Marx, ni el partido, ni la clase o el Mesías de turno— y, por supuesto, Jorge Veraza o Adolfo Sánchez Vázquez, tiene el secreto de la historia o el monopolio de la verdad y que, por tanto, cualquiera puede descarriarse o estar más de una vez equivocado. Pero, admitir la posibilidad del error, exige abandonar la búsqueda de intenciones ocultas y tratar de encontrar argumentos fundados.

FILOSOFÍA DE LA PRAXIS

LA PRÁCTICA DE LA FILOSOFÍA DE LA PRAXIS

JOSÉ IGNACIO PALENCIA

La praxis es el eje en que se articula el marxismo en su triple dimensión: como proyecto de transformación radical del mundo, como crítica –también radical– de lo existente y como conocimiento necesario de la realidad a transformar.

No es una teoría más, ni siquiera como teoría de la praxis, sino una filosofía, que se define, en última instancia, por su inserción en la praxis.¹

La pretensión de emprender un comentario que comprenda el quehacer filosófico de Adolfo Sánchez Vázquez o un aspecto de su producción amenaza rebasarnos: como él mismo lo señala, el arte y la filosofía, a diferencia de la ciencia, son, no sólo por sus relaciones externas, sino intrínsecas, ideología. La historicidad de la filosofía, y del marxismo en la filosofía, supera toda sacralización del pensamiento con pretensiones de pureza. Como historia real no sólo muestra su naturaleza y su función social sino que tiene consecuencias prácticas, por esto ha de ponerse en relación con las condiciones concretas en que surge, se desarrolla y constituye. Se le ha de ver en el proceso de su formación y desarrollo, en su contradicción y en su dialéctica,

¹ Adolfo Sánchez Vázquez, "Por qué y para qué enseñar filosofía", en *Ensayos marxistas sobre filosofía e ideología*. Barcelona, Océano, 1983, p. 82. (En adelante este libro se citará solamente como *Ensayos...*) El texto citado, del año 1979, se publicó inicialmente por la Academia de Historia del CCH-UNAM y también en la revista *Dialéctica* de la Universidad Autónoma de Puebla.

no sólo como embriología —arqueología—, del saber, sin ignorar lo que en ella pueda haber de confesión personal del filósofo, pero sin incurrir en el psicologismo o el subjetivismo.

Como producto humano, la filosofía es asunto histórico y social, pero su historia propia, alejándose de la *astucia de la razón* y el idealismo, no debe naufragar en el sociologismo: no pueden dejar de tomarse en cuenta los factores subjetivos, contingentes, que dependen a la vez de los nexos que el filósofo y las instituciones en las que se desempeña mantienen con las relaciones sociales y con el poder, en condiciones históricas que les son dadas. Como posibilidad realizada, entre otras, la filosofía no puede desprenderse de la personalidad individual del filósofo, de su propio bagaje o herencia, “el todo filosófico que se somete a un análisis interno, no es la simple deducción de ciertas condiciones sociales, ni de un pasado filosófico anterior, sino que es el producto de una actividad transformadora, creadora, a partir de las condiciones históricas y sociales dadas, de un material filosófico preexistente”.² Bajo esta síntesis apretada de los criterios expuestos por el propio Adolfo Sánchez Vázquez, nos aproximamos a su obra.

En 1977, en el número 12 de la revista *Cuadernos Políticos*, se publicó por vez primera un texto suyo que consideramos capital: “La filosofía de la praxis como nueva práctica de la filosofía”.³ El número 42 de la misma revista nos ofrece “Cuestiones marxistas disputadas”⁴ que por pocos meses será su más reciente texto impreso, pues otros se encuentran ya entregados a los editores.

² A. Sánchez Vázquez, “¿Qué hacer con la historia de la filosofía?”, en *Ensayos...*, pp. 87-106. Aportación del autor en las Jornadas sobre la enseñanza de Historia de la Filosofía en la Facultad, Coloquio de profesores de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, 1983, inédito antes de esta publicación. La cita entrecorrida se localiza en la p. 104.

³ A. Sánchez Vázquez, “La filosofía de la praxis como nueva práctica de la filosofía”, en *Cuadernos Políticos*, núm. 12. México, Era, abril-junio, 1977, pp. 64-68. El texto se reproduce también en *Ensayos...*, pp. 33-46, a cuya edición referida “La filosofía de la praxis...” se remitirán las citas subsiguientes.

⁴ A. Sánchez Vázquez, “Cuestiones marxistas disputadas”. Entrevista de V. Mikecin con A. Sánchez Vázquez, en *Cuadernos Políticos*, núm. 42. México, Era, enero-marzo, 1985, pp. 5-19.

Mi alusión al texto de 1977 no pretende soslayar publicaciones anteriores del autor. Constituye para mí una referencia por cuanto en el Segundo Coloquio de Filosofía, celebrado en Monterrey, tuve ocasión de aproximarme, a propósito del texto, al pensamiento y a su autor.⁵ Anteriores, ciertamente, a éste e incidentes en mi propia actividad en la filosofía serían, al menos, la traducción por Sánchez Vázquez de *Dialéctica de lo concreto*, de Kosik,⁶ *Filosofía de la praxis* en su primera edición⁷ y el texto de *Ética*⁸ que —preparado por él para publicación en los meses aciagos de 1968— vino a refrescar la enseñanza de la disciplina en el bachillerato.

De esos meses del 68 hasta la fecha, más que de éstos u otros textos, data más concretamente mi creciente estima y aproximación a Sánchez Vázquez: él no se retiró ni se enclaustró a cultivar su disciplina en aquel periodo crítico; nos encontramos y nos acercamos muchas veces —provenientes de diversas posiciones— en las asambleas de profesores o en el auditorio con los alumnos. El diálogo entre marxistas y cristianos puede quedar en lo académico, y hablar de él puede conducir incluso a la confusión; “más que al posible diálogo, habríamos de atender a las posibles, reales, o acaso necesarias convergencias entre ellos en la práctica concreta”.⁹ La práctica frente a las condiciones reales, no exenta en ocasiones de contradicción; la coincidencia en las opciones por un proyecto de emancipación conforme a la razón; el rigor y consistencia y el respeto mutuo

⁵ José Ignacio Palencia, “Filosofía de la revolución. ¿Revolución en la filosofía?”, en *Las revoluciones en la filosofía*, vol. 49 de *Teoría y praxis*. México, Grijalbo, 1979, pp. 117-135. (Memorias del Segundo Coloquio Nacional de Filosofía, celebrado en Monterrey, N. L.)

⁶ Karel Kosik, *Dialéctica de lo concreto*. Trad. y pról. de A. Sánchez Vázquez. México, Grijalbo, 1967. (El texto fue reeditado con un nuevo prólogo de Sánchez Vázquez en el núm. 18 de la colección *Teoría* y ha sido reeditado varias veces más, fuera de la colección, por la misma editorial Grijalbo.)

⁷ A. Sánchez Vázquez, *Filosofía de la praxis*. México, Grijalbo, 1967. 2a. ed. modificada y ampliada en 1980.

⁸ A. Sánchez Vázquez, *Ética*. México, Grijalbo, 1969 (ver adelante nota 25).

⁹ Carlos Pereyra, en el homenaje al maestro fray Alberto de Ezcurdia en el auditorio de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. (Mesa redonda con la participación, entre otros, de Pablo González Casanova, Ricardo Guerra, Sergio Méndez Arceo, Wenceslao Roces y Rafael Peña A. Los textos quedaron inéditos.)

no sólo dentro de la discusión sino el esfuerzo mantenido para la consecución de metas académicas y de otra índole, han valido mucho más que muchos diálogos para esta convergencia real.

El interés que yo pudiera tener por el estudio de la producción artística o el significado de su objeto, quedó pronto sofocado para mí en la Facultad por los cursos de otros profesores que trataban la estética como psicología del arte o teoría-contemplación de la obra de arte. Otros intereses y otros cursos habían llenado más mi tiempo y atención: con el antiguo rector de la Universidad de Madrid, José Gaos, y con el antiguo canónigo de Córdoba, Jose María Gallegos Rocafull, pude cubrir no pocos de los créditos de mi licenciatura; con la entonces fresca traducción de Wenceslao Roces de la *Fenomenología del espíritu*, de Hegel, tuve material abundante de investigación para los seminarios de maestría y doctorado. Mi deuda y reconocimiento para con el exilio español de 1939 se anclaba, pues, en otras fuentes, y no pasaba hasta ahí por Sánchez Vázquez. A él sólo le había oído durante un semestre en Historia de la filosofía, "De Hegel a nuestros días", y en uno de Filosofía de Marx —el primero, creo, que impartió ya con ese nombre, a instancias de Ricardo Guerra (1964)—, sobre los *Manuscritos* del 44, traducidos hacía poco, también por Roces. Mucho después, ya pasada la experiencia del 68 y ya como colega, hube de agradecerle que me admitiera como oyente en Filosofía de la historia, su otro curso.

Teóricamente, pues, poca afinidad y menor vinculación cabría prever entre mis preocupaciones en filosofía o mi propia formación y la enseñanza de Adolfo Sánchez Vázquez. Prácticamente me reconozco, sin embargo, muy cercano a él, quizá precisamente en y a partir de la preocupación que expresa el texto en primer término citado, "La filosofía de la praxis como nueva práctica de la filosofía". "No puede negarse —dice Sánchez Vázquez en ese texto— que el proponerse semejante práctica de la filosofía representa una opción ideológica, claramente expresada en la segunda parte de la Tesis XI sobre Feuerbach. Se opta por la filosofía de la praxis como nueva práctica de la filosofía, justamente porque 'de lo que se trata es de transformarlo' (el mundo)".¹⁰

¹⁰ A. Sánchez Vázquez, "La filosofía de la praxis...", en *op. cit.*, p. 41.

Teoría, sí, pero no como contemplación: “pensamiento emancipatorio [...] que no se limita a dar razón, a interpretar la realidad, a mostrar la necesidad y posibilidad del cambio social, sino que por su función práctica se integra en ese proceso de realización”,¹¹ “[...] su contenido liberador se funda en una teoría de vocación científica, racional, que descubre la necesidad histórica y la posibilidad de la realización del proyecto emancipatorio [...]”¹²

La práctica filosófica de Sánchez Vázquez: investigación, docencia, difusión, crítica, polémica, publicación, asesoría académica y otros aspectos, no puede entenderse sino como opción:

Nuestra opción —dice— [...] es la del pensamiento marxiano y del mismo como *filosofía de la praxis* [...] ser marxista no puede significar simplemente ser adepto del pensamiento de Marx adoptándolo incondicionalmente o en bloque [...] pero incluso aunque esa adopción sea crítica y rigurosa, esto no bastaría [...] se trata de transformar el mundo y de contribuir a que se materialice el proyecto correspondiente no sólo con la teoría sino con la acción [...] vincular este conocimiento y esta crítica a un proyecto de transformación del mundo y contribuir a su realización.¹³

Adolfo Sánchez Vázquez, un hombre de opción y de acción, que ha encontrado en la Universidad el espacio para su realización. Nada más falso que entender esto como lo que él mismo critica como marxología o marxismo académico de gabinete o de café: “El problema no tiene una solución fácil, porque si la práctica revolucionaria necesita de la teoría para desarrollarse, la teoría sólo puede alcanzar su significado práctico, revolucionario, en relación con la actividad práctica [...] la falta de esta práctica no puede dejar de limitar a la teoría”.¹⁴ “En cuanto que el marxismo es, en estrecha unidad, una teoría y una práctica [...] esta separación implicaría una crisis de lo

¹¹ A. Sánchez Vázquez, “Cuestiones marxistas disputadas”, en *op. cit.*, p. 8.

¹² *Idem.*

¹³ *Ibid.*, p. 19.

¹⁴ *Ibid.*, p. 8.

que en el marxismo es fundamental, la unidad de la teoría y la práctica".¹⁵

Para Sánchez Vázquez, el estudio científico debe tener, a la vez, el carácter de arma crítica y revolucionaria; el fundamento racional (aspecto científico) no debe divorciarse del objetivo emancipador (aspecto ideológico).¹⁶ Es lo que hace Marx, ciencia e ideología a la vez; mostrarlo, hacerlo, es ser fiel a Marx, no a su letra sino a su espíritu, pero hacerlo sólo es posible en el alejamiento progresivo del marxismo dogmático que permite la discusión fecunda, las aportaciones nuevas. "Si el marxismo es puesto en crisis por el movimiento real, sólo podrá salir de ella aferrándose a su proyecto emancipador, a su potencial crítico de todo lo existente (incluyendo lo que se hace en su nombre) y restableciendo la unidad de la teoría y la práctica, al fundar ésta sobre una base racional, objetiva, científica".¹⁷

Sánchez Vázquez no es ajeno a la práctica, a la militancia incluso —frente a otros que vinieron *por* la guerra en España, él se distinguía para mí, comentó algún día Ramón Xirau, porque *había hecho la guerra*, había estado en ella y había militado—; asume, además, que la filosofía no puede dejarse encerrar en un simple debate ideológico; como crítica de la ideología dominante "tiene que cobrar conciencia de las raíces sociales, de clase, de esas ideas, de las condiciones reales que las engendran, y de las soluciones prácticas que permitirán dominarlas".¹⁸ Su función política, empero, no implica su subordinación a las exigencias inmediatas políticas. Por eso, en él, el sí a la militancia, el no a la utopía, a la aventura o al voluntarismo. Por eso, en su filosofía, el rigor, la consistencia, la racionalidad, el rechazo al dogmatismo, la autocrítica, sin renunciar a la crítica de la realidad existente y de las ideologías, al compromiso con las fuerzas sociales que ejercen la crítica real. Función crítica —respecto a la realidad y a las ideologías—; función política —enlazada a la acción real—; función gnoseológica —en el desarrollo de categorías y de conceptos indispensables para el análisis concreto de la situación

¹⁵ *Ibid.*, p. 14.

¹⁶ *Ibid.*, p. 12.

¹⁷ *Ibid.*, p. 15.

¹⁸ A. Sánchez Vázquez, "La filosofía de la praxis...", en *op. cit.*, p. 42.

concreta—; función de racionalidad e integración —o praxis que toma conciencia de sí misma en su unidad con la teoría como *conciencia de la praxis*—; función autocrítica —que evita su desnaturalización en el teoricismo, el dogmatismo, el irracionalismo—; función práctica en una palabra, como teoría que se integra e inserta necesariamente en la praxis.¹⁹

Sánchez Vázquez, que había *hecho la guerra* en España, que había enseñado en Morelia y que estudió en Mascarones en donde fuera ayudante desde 1952 en los cursos de Eli de Gortari, tiene su primer nombramiento en la UNAM como ayudante de investigador (traductor) en el Instituto de Astronomía (1952) de la UNAM. En 1955 es ya, también, encargado de cursos en la Facultad de Filosofía y Letras de la que en 1959 llega a ser profesor de tiempo completo; desde 1966, ya doctor, es profesor titular de tiempo completo nivel C. El 28 de marzo de 1985, en reconocimiento a sus méritos, el Consejo Universitario le designa profesor emérito.

En estos días se le ha concedido el Premio Universidad Nacional en Investigación en el área de Humanidades. Ha sido, además, designado Investigador Nacional. “Puede afirmarse que los marxistas, dentro de la vida cultural del país, se hallan presentes y se hacen respetar en los más diversos campos [...]”²⁰

Hacerse respetar “del individuo que supera lo genérico, actualiza sus fuerzas individuales y desarrolla sus potencias creadoras”.²¹ Factor subjetivo, individual —puede decirse—, porque la filosofía de la praxis, como la concibe o la comprende Sánchez Vázquez, considera indisolubles del socialismo, la libertad y la moral: la libertad del agente es la de un individuo social... “el reconocimiento de la necesidad (histórica y social), no excluye el carácter consciente, libre y

¹⁹ *Ibid.*, p. 43.

²⁰ A. Sánchez Vázquez, “Cuestiones marxistas disputadas”, en *op. cit.*, p. 15.

²¹ A. Sánchez Vázquez, “Notas sobre las relaciones entre moral y política”. Tercer Coloquio Nacional de Filosofía, Puebla, Puebla. El texto de Sánchez Vázquez, apareció en la revista *Thesis* de la Facultad de Filosofía y Letras, núm. 5. México, UNAM, abril, 1980. La cita corresponde a la p. 8 del original manuscrito de la ponencia como se presentó en Puebla y remite a un texto de Marx en *Grundrisse*. El texto de Sánchez Vázquez fue publicado en *Ensayos marxistas sobre historia y política*. México, Océano, 1985, p. 96.

responsable del individuo como agente moral”,²² pues, para Sánchez Vázquez “en el marco de la unidad sujeto-objeto entendida como praxis” ambos términos se dan en una unidad indisoluble pero mantienen su distinción relativa.²³ Para él, aun reconociendo la determinación de la subjetividad por la objetividad, la subjetividad conserva su autonomía relativa en el mundo mismo de la praxis; en la determinación de la acción que opta entre diversos posibles, “la situación objetiva determina las opciones posibles, pero no la opción elegida”.²⁴ Aunque los factores subjetivos se hayan de considerar condicionados en el seno de la objetividad, Sánchez Vázquez subraya la real responsabilidad —política y moral— de los agentes, al decidir entre las opciones posibles.

Nacido en Algeciras, llega a México como exiliado al terminar la Guerra civil española (13 de junio de 1939), adquiere la nacionalidad mexicana, continúa en México los estudios que había iniciado en la Universidad Central de Madrid, y es profesor en el Colegio de San Nicolás de Hidalgo de la Universidad Michoacana, en la Escuela Normal de Morelia y, ya en México, en la Normal Superior. En la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM ha impartido, por lo menos, siete cursos completos de Estética, tres de Filosofía de la historia, cuatro de Historia de la filosofía, uno de Ética; otros de Introducción a la filosofía, Filosofía del arte, Filosofía política, Filosofía de la educación y Economía y filosofía; doce cursos monográficos diversos sobre la Estética marxista y ocho también diversos sobre La filosofía de Marx; en diecisiete periodos lectivos ha ofrecido el Seminario de Estética y por otros tres el de Filosofía contemporánea.

Coordinador del Colegio de Filosofía (1971-1976); designado en varias ocasiones para integrar las comisiones dictaminadoras de profesores del mismo Colegio y del de Historia; presidente del Colegio

²² A. Sánchez Vázquez, “Notas sobre las relaciones entre moral y política”, en *Ensayos marxistas...*, p. 97.

²³ A. Sánchez Vázquez, “Sobre ‘El sujeto de la historia’, de Carlos Pereyra”; texto leído en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, el 17 de julio de 1985; publicado en *Ensayos marxistas...*, p. 62.

²⁴ A. Sánchez Vázquez, “Sobre el sujeto de la historia...”, en *Ensayos marxistas...*, p. 63.

de Profesores de Filosofía en la Facultad; presidente de la Asociación Filosófica de México; participante en el comité organizador de varios de los coloquios y congresos nacionales de filosofía —presidente del segundo Coloquio—; doctor *Honoris causa* por la Universidad Autónoma de Puebla.

Participa como ponente en más de treinta simposios o congresos (quince de ellos en el extranjero). Seminarios, cursos, conferencias o asesorías en veinte diversas escuelas o universidades nacionales y diez del extranjero. Autor de doce libros publicados aparte de su *Ética*²⁵ y de más de cien artículos, ensayos o prólogos de libros registrados. Ha sido traductor de numerosos libros y algunas de sus obras han alcanzado traducción en siete idiomas diferentes. Aparte, y de su etapa michoacana, queda la publicación de un libro de poesía recientemente reeditado en Madrid.²⁶

La filosofía marxista, crítica, rigurosa, alejada cada vez más del dogmatismo y abierta hacia la discusión, ha sido la práctica profesional de Adolfo Sánchez Vázquez: su reflexión sobre esa práctica le ha llevado a determinarla, definirla y comprenderla como filosofía de la praxis.

Si en 1977 rechaza las interpretaciones ontologizantes, epistemológicas y antropológico-humanistas del marxismo, por lo menos en cuanto unilaterales y excluyentes; en 1985, “la exigencia de someter a una crítica incesante todo lo existente —incluyendo en nuestra época lo que se hace y se piensa en nombre de Marx—”,²⁷ le lleva, sin rechazar la racionalidad inherente al desarrollo de la historia, a criticar su absolutización en términos eurocentristas y en las concepciones economicistas, a criticar la afirmación de su fatal inevitabilidad, las limitaciones de interpretación que desdibujan otras formas de dominación, la justificación ideológica de una práctica política buro-

²⁵ A. Sánchez Vázquez, *Ética*. A la fecha, este excelente manual (véase nota 8 *supra*) ha alcanzado ya treinta y siete ediciones en la Editorial Grijalbo de México; se publicó también en Barcelona en la editorial Crítica, 1978; y se tradujo al portugués en Río de Janeiro, Civilização, Brasileira, 1980.

²⁶ A. Sánchez Vázquez, *El pulso ardiendo*. Morelia, Michoacán, Voces, 1942; Madrid, Molinos de Agua, 1980. Pról. de Aurora de Albornoz en la reedición de Madrid.

²⁷ A. Sánchez Vázquez, “Cuestiones marxistas disputadas”, en *op. cit.*, p. 6 y *passim*.

cratizada en el pragmatismo político y particularmente en el caso del stalinismo (rechazo del stalinismo y de la ideología estética del realismo socialista, presente en Sánchez Vázquez desde la época de Stalin).

Sánchez Vázquez afirma una y otra vez la necesidad de tomar en cuenta la objetividad de las circunstancias históricas y la dependencia necesaria de la práctica revolucionaria respecto a ellas, pero esta misma objetividad y dependencia reclama la teoría crítica, capaz de esclarecer las condiciones de viabilidad de un proyecto de emancipación y de establecer la relatividad de tesis que pudieron ser de validez circunstancial pero, absolutizadas, se vuelven excluyentes, desmovilizadoras, hasta incurrir en lo que él mismo llama un idealismo socialista asfixiante de la libertad. El problema del sujeto revolucionario —clase, partidos o partido, movimientos en que se hacen ver nuevos sujetos de la lucha contra el capitalismo, o concepciones como las que incurrirían en un objetivismo extremo respecto de la historia— es para él, ahora, materia de esta discusión.

Dice Sánchez Vázquez, en 1985:

Tratándose en todas las tendencias —objetivista, humanista, epistemológica, praxeológica— de interpretaciones diversas (e incluso opuestas) del marxismo [...] todo marxista debe reconocer el derecho a su existencia sin que la defensa de una de ellas implique la condena inapelable o su exclusión pasando por encima de la libre crítica y confrontación de tesis y argumentos.²⁸

El alejamiento progresivo respecto al dogmatismo permite —ha permitido— discusiones y aportaciones fecundas acerca del método, la dialéctica, la ontología materialista, ciencia e ideología, estética, etcétera; en la economía y en la teoría política, en las ciencias sociales, en la historia, en la filosofía.

Si “sólo eliminando el sectarismo se puede dar autoridad a la filosofía que se profesa”,²⁹ si de lo que se trata es de “poner la enseñanza de la filosofía a la altura de la filosofía misma, de la importante función no sólo teórica y académica, sino ideológica y social que ha

²⁸ *Ibid.*, p. 14.

²⁹ A. Sánchez Vázquez, “Por qué y para qué enseñar filosofía”, en *op. cit.*, p. 85.

cumplido históricamente y que hoy puede y debe cumplir",³⁰ la opción filosófica que Sánchez Vázquez tomara respectó a su posición por la filosofía de la praxis, está argumentada y fundada no sólo en su obra y teóricamente, sino en su vida consagrada a esta práctica, no sólo académica, de la filosofía de la praxis.

³⁰ *Ibid.*, p. 86.

LOS SENTIDOS DE LA FILOSOFÍA DE LA PRAXIS

GABRIEL VARGAS LOZANO

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

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

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

Filosofía y marxismo

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

En el caso de Marx, es reconocido el hecho de que no sólo existe una evolución de su concepción de la filosofía (evolución que ha sido analizada en forma muy precisa), sino que a partir de las célebres *Thesen über Feuerbach*, tenemos que develarla tras el complejo de una

explicación predominantemente económica, política e histórica. Esta circunstancia ha permitido diversas "lecturas" o interpretaciones surgidas a partir de diferentes criterios que se han utilizado, para explicar la evolución del pensamiento marxiano y su legado filosófico, científico y político. Sin embargo, más allá de estos criterios, se puede coincidir en un hecho básico: la no existencia en la obra de Marx de una explicación sistemática de sus concepciones maduras acerca del contenido, función y destino de la filosofía.

Ahora bien, ya desde la fundación del materialismo histórico se presenta la divergencia y el debate. Mientras Marx no logra darse tiempo para escribir una dialéctica, como era su propósito, debido a la necesidad de desarrollar otros aspectos de su programa teórico-práctico, Engels, por su lado, en obras como el *Anti-Dühring*, *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana* y la *Dialéctica de la naturaleza*, intenta darle un contenido a la nueva concepción, planteando, a su vez, tesis que tienen una orientación diferente a las que podemos extraer de Marx. Estas tesis son: 1) la dialéctica es la ciencia de las leyes generales del universo; 2) la nueva concepción materialista tiene como fundamento realizar la síntesis de los resultados de las ciencias, y 3) se ha terminado la forma de la filosofía tradicional como sistema elaborado por un sólo hombre y se abre una nueva concepción integrada colectivamente.

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

Esta diferencia de enfoque entre Marx y Engels va a tener repercusión en todo el marxismo posterior. Recordemos que ya en Lenin, otro de los clásicos, se sostienen tesis en la vía abierta por Engels, en *Materialismo y empiriocriticismo* y reflexiones en la vía de una filosofía

de la praxis en *Cuadernos filosóficos* o en *¿Quiénes son los "amigos del pueblo"?*

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

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

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

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

¹ El ensayo mencionado se publicó en la revista *Dialéctica*, núm. 17. También véanse Alvin W. Gouldner, *Los dos marxismos*. Madrid, Alianza Editorial, 1980; P. Anderson, *Consideraciones sobre el marxismo occidental*. Madrid, Siglo XXI, 1979.

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

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

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

La segunda corriente que hemos mencionado es la denominada *humanista*. Esta concepción surge también bajo el impulso de grandes acontecimientos históricos, entre los que se encuentran la profunda crisis de civilización que produjo la Segunda Guerra Mundial y la multiplicación e intensificación de los fenómenos de enajenación, a partir del desarrollo, en el capitalismo, de los sistemas de

² Véase Georges Labica, *Le marxisme-léninisme (éléments pour une critique)*. París, Editions Bruno Huisman, 1984.

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

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

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

La versión epistemológica, que también tiene otros representantes en el marxismo italiano, como Galvano della Volpe y su escuela, surgía como respuesta tanto al *dia-mat* como al *humanismo*. Las razo-

³ Mihailo Marković, "Humanismo y dialéctica", en Erich Fromm, *Humanismo socialista*. Buenos Aires, Paidós, 1974, p. 102.

nes son, también, políticas y teóricas. Las políticas se definieron con el equívoco nombre de “crisis del marxismo” que no era otra cosa que la crisis del movimiento comunista internacional y la certeza de que se estaban presentando una serie de fenómenos que ponían seriamente en cuestión el carácter democrático de las sociedades socialistas. Frente a toda esta compleja problemática, Althusser elabora una serie de textos polémicos que provocan una fuerte irritación en todos los que se sintieron aludidos: el *dia-mat*, el *humanismo*, el *historicismo*, la *filosofía de la praxis*, etcétera. Al *dia-mat*, Althusser lo somete a crítica por no ofrecer una explicación adecuada de la teoría de Marx, esto es, de su carácter científico; al *humanismo* lo recusa por su carácter ideológico, juzgado como opuesto a la ciencia y por tanto falso; al *historicismo* por no romper con el idealismo; a la *filosofía de la praxis* por sostener criterios externos para probar la verdad de la teoría y al marxismo entero por no haber desarrollado una teoría satisfactoria de la política.

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

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

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

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

to, como autor y consecuencia a un tiempo de las sucesivas condiciones de su ser".⁴ Para Mondolfo pues, la historia es entendida como producto de la *umwälzende praxis*, de la praxis subversiva.

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

Pero Gramsci es mucho más profundo en sus planteamientos de lo que advierte Mondolfo. En la actualidad, con la edición crítica de sus obras, se está en condiciones de afirmar la importancia de este autor revolucionario, al acometer la inmensa empresa, desde las mazmorras carcelarias, de pensar las formas de dominación política e ideológica y la forma en que las clases subalternas lograrán su hegemonía. Hoy está claro que Gramsci ha repensado el marxismo entero de una manera original a partir de mostrar el poder de la superestructura política e ideológica en el todo social. Más adelante tendremos oportunidad de puntualizar sus aportes.

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

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

⁴ Rodolfo Mondolfo, *Marx y marxismo. Estudios históricos-críticos*. Trad. de M. H. Albert. México, Buenos Aires, FCE, 1960, p. 9.

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

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

- 1) En primer término, consideran que Marx inauguró una concepción absolutamente original en la historia. Esta concepción implica una unidad entre la teoría y la praxis. Labriola y Gramsci le llamaron “filosofía de la praxis”; Zeleny, “racionalidad práctica”; Kosik, “dialéctica de lo concreto”, y Mészáros, “programa teórico-práctico”.
- 2) En segundo lugar, es una concepción que surge vinculada al planteamiento humanista pero que, como veremos, se distingue de él sin que ello implique la eliminación de este carácter.
- 3) En tercer lugar, es una concepción que se opone a la escisión positivista del legado de Marx, poniendo el acento en el respeto a su forma original. En sus inicios se presenta polemizando con el determinismo y el mecanicismo y, en la época posterior, con la versión epistemológica o teorcionista.
- 4) En cuarto lugar se propone una interrelación entre el contenido científico, el filosófico y el ideológico, aunque se entienda de diversas maneras su integración dialéctica.
- 5) Y finalmente, en quinto lugar, la filosofía de la praxis se considera inseparable de un compromiso de clase.

La concepción filosófica de Adolfo Sánchez Vázquez

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

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

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

Detengámonos un momento en el problema del humanismo.

En todos los filósofos de la praxis se encuentra presente una concepción del hombre derivada de Marx, empero, la diferencia surgirá del lugar que se le adjudique en la teoría, así como de la forma en que se entienda. Por ejemplo, Gajo Petrović, en su prólogo a *Praxis revolución y socialismo*, considera que frente al mecanicismo del *dia-mat*,

el Grupo Praxis “reasumió el pensamiento humanista de Marx: el hombre como ser libre y creador de la praxis volvió a ocupar el centro de interés. Las discusiones filosóficas versaron sobre los problemas del hombre, de la praxis, de lo creador, de la libertad, de la enajenación, de la técnica, del saber y del arte”.⁵ Y en su libro titulado *Filosofía y revolución* establece que Marx no es un filósofo en el sentido tradicional del término, sino más bien un pensador de la revolución y que este pensamiento es indisoluble del humanismo.⁶

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

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

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

En el caso de Lukács, en *Historia y conciencia de clase*, se trataba de dar cuenta de la totalidad social a partir del dominio de clase en todas las formas del hacer y del saber. Sánchez Vázquez analiza esta tesis pero encuentra que Lukács realiza una doble reducción: por un lado,

⁵ Gajo Petrović *et al.*, *Praxis, revolución y socialismo*. Trad. de Carlos Gerhard. México, Grijalbo, 1981, p. 11.

⁶ G. Petrović, *Filosofía y revolución*. Trad. de M. Arboli. México, Extemporáneos, 1972, p. 259.

⁷ Adolfo Sánchez Vázquez, *Filosofía y economía en el joven Marx*. México, Grijalbo, 1982, p. 248.

considera que el materialismo histórico sólo tendría validez en los marcos de la sociedad capitalista, y por otro, que sólo podrá hablarse de racionalidad objetiva en el nivel de las relaciones económicas. Sánchez Vázquez piensa que estas dos concepciones están equivocadas en tanto que el materialismo histórico tiene validez metodológica también para las otras sociedades y en la medida en que Lukács no incorpora en su reflexión el carácter dominante que puede adquirir la superestructura, como en la religión o la política.

En el caso de Korsch, Sánchez Vázquez considera que a pesar de que este autor es también un teórico de la filosofía de la praxis, comete el error de establecer un nexo inmediato entre teoría y praxis, lo que le impide “reivindicar la verdadera función de la práctica de la teoría” —y agrega— “la teoría no es sólo lenguaje de la práctica o espejo en el que podemos contemplar su rostro; es asimismo un indicador en medio de la marea que apunta a tierras inexplorables de la unidad de la teoría y la práctica”.⁸ En otras palabras, la teoría no es una variante de la práctica y no se reduce a ella como podría sustentar un practicismo.

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

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

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

⁸ A. Sánchez Vázquez, “Prólogo”, en Karl Korsch, *Marxismo y filosofía*. México, Era, 1971, p. 17.

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

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

La tesis central es que “el marxismo representa una innovación radical en la filosofía. Su novedad estriba en ser una nueva práctica de la filosofía, pero lo es justamente por ser una filosofía de la práctica”.⁹

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

En mi opinión son seis los puntos abordados:

- 1) La praxis es la categoría central del marxismo.
- 2) Existe unidad indisoluble entre proyecto de emancipación, crítica de lo existente y conocimiento de la realidad a transformar.
- 3) El objeto de la filosofía es la praxis pero no lo convierte en objeto de contemplación, sino que la integra activamente en la transformación.
- 4) Este hecho involucra una opción de clase.
- 5) La filosofía de la praxis tiene como funciones las siguientes: *crítica, política, gnoseológica, conciencia de la praxis y autocrítica.*
- 6) Todas estas funciones se hallan en relación de determinación por la función práctica de la filosofía.

Esta formulación de la filosofía de la praxis posee el importante acierto de precisar la novedad filosófica de Marx y la de definir to-

⁹ A. Sánchez Vázquez, “La filosofía de la praxis como una nueva práctica de la filosofía”, en *Ensayos marxistas sobre filosofía e ideología*. Barcelona, Océano, 1983, p. 33.

do un programa de investigación respecto del cual el propio Sánchez Vázquez ha avanzado en diversas direcciones. Se trata de un programa que supera viejos resabios de la filosofía de la praxis como la centralidad del humanismo, la función de la filosofía como conocimiento directo de la realidad, la concepción de una totalidad al estilo de Lukács y el convertir a la teoría en forma inmediata de la praxis.

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

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

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

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

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

¹⁰ Véase, entre otros, la antología de Chantal Mouffe, *Gramsci and marxist theory*. Londres, Routledge and Kegan Paul, 1979; F. Fernández Buey, ed., *Actualidad del pensamiento político de Gramsci*. Barcelona, Grijalbo, 1977; Giuseppe Vacca, *El marxismo y los intelectuales*. México, UAS, 1984.

Por otro lado, Gramsci plantea también con insistencia que el marxismo es una filosofía de la praxis, pero lo hace desde parámetros vinculados al clima cultural, filosófico, político e ideológico de la Italia de la década de los veinte y los treinta. Este clima es el que le impulsa a formular una concepción historicista, antipositivista e ideológica. Y si el historicismo de Gramsci está vinculado a cierto idealismo, de todas formas nos deja un conjunto de problemas que valen la pena ser reanalizados. Por ejemplo, en mi opinión, considerar al marxismo como un historicismo absoluto conduce a concepciones equivocadas pero permite reflexionar sobre la novedad que representa la teoría de Marx y Engels, la originalidad de un planteamiento que no deja reducir a la tradición filosófica pero tampoco a la científica, por su manera de inscribirse en la teoría y en la práctica.

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

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

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

La segunda cuestión que me interesa señalar es la de la ideología. Sánchez Vázquez realiza análisis novedosos y estimulantes en torno a: 1) el desenmascaramiento de la ideología de la "neutralidad ideológica" en las ciencias sociales; 2) la crítica a la concepción de la ideología en Althusser en sus aspectos epistemológico y sociológico, y 3) las relaciones entre ideología, filosofía y ciencia, en su crítica a las tesis de Ferrater Mora. En este último ensayo se produce una teoría que alcanza un alto grado de originalidad. A pesar de ello, considero que en el marxismo aún no se ha producido una explicación global de la ideología y quedan todavía puntos oscuros. Para precisar esto, diría que si bien globalmente estoy de acuerdo con el sentido de

la definición de ideología propuesta por Sánchez Vázquez como “a) un conjunto de ideas acerca del mundo y la sociedad que: b) responde a intereses, aspiraciones o ideales de una clase social en un contexto social dado y que: c) guía y justifica un comportamiento práctico de los hombres, acorde con esos intereses, aspiraciones o ideales”;¹¹ por mi lado creo que es aquí donde surgen preguntas sobre el material específico que conforma a la ideología y que no pueden reducirse al término de ideas (hablamos de creencias, actitudes, valores); los tipos de ideología (políticas, filosóficas, científicas); la forma de producción y reproducción de las ideologías; su intervención específica en las teorías sociales en otros aspectos distintos a la neutralidad ideológica; la relación entre ideología y racionalidad; la distinción entre el estatuto teórico de la ideología y el de la categoría de la enajenación; los temas de la legitimación y, en fin, todo esto que se ha dado en llamar en estudios recientes, el poder de la ideología.

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

Hemos dicho entonces que la obra de Sánchez Vázquez surge polemizando con el *dia-mat*, la versión *humanista* y la *epistemología*, pero de igual forma, hemos intentado mostrar cómo se distingue su obra

¹¹ A. Sánchez Vázquez, “La ideología de la ‘neutralidad ideológica’ en las ciencias sociales”, en *Ensayos marxistas...*, p. 145.

de otras concepciones que también se ubican bajo el rubro de *filosofía de la praxis*.

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

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

¹² A. Sánchez Vázquez y Vjekoslav Mikecin, “Critical and practical potentials of Marx’s thought”, en *Socialism in the world*, núm. 47-48. Belgrado, Yugoslavia, 1985, p. 307. También publicada en *Cuadernos Políticos*, núm. 42. México, Era, 1985, p. 19.

MARXISMO Y FILOSOFÍA DE LA PRAXIS

JOSÉ JIMÉNEZ

Cuando Adolfo Sánchez Vázquez comenzaba su conferencia en la Facultad de Filosofía de la Universidad Autónoma de Madrid, todos los presentes sentíamos esa inquietud y satisfactoria sensación que produce la recuperación del tiempo perdido. Era la primera actividad de Sánchez Vázquez en nuestra Universidad desde 1939, en que comenzó su largo exilio en tierras mexicanas.

Sánchez Vázquez y la filosofía española

En el caso de Sánchez Vázquez, sin embargo, podríamos decir que el “reencuentro” con España se había ido produciendo años antes, a medida que nos iban llegando sus libros y trabajos. Todavía vivíamos en un mundo en el que la referencia al marxismo sólo podía ejercerse mediante alusiones, cuando nos llegó su *Filosofía de la praxis* (1967). Un texto original, planteado netamente en ruptura con todas las dogmáticas marxistas-leninistas, y que centraba el aspecto esencial del marxismo en su capacidad transformadora de la realidad, expresada en el concepto de praxis. Inmediatamente después nos llegaría su *Ética* (1969), de la que hablaremos más tarde.

Y posteriormente ese monumental trabajo de investigación y sistematización que es su antología sistemática sobre *Estética y marxismo* (1970), la compilación más amplia existente sobre el tema, precedida de una magnífica introducción teórica donde a las pretensiones monolíticas se contraponía la pluralidad de las corrientes estéticas marxistas, y la consideración dogmática del realismo socialista se diluía en una concepción del arte como forma específica de la praxis humana. El interés de Sánchez Vázquez por los problemas estéticos se remontaba a mucho antes (1965), cuando publicó su estudio *Las ideas*

estéticas de Marx, que apenas ha circulado en España. En la actualidad, Adolfo Sánchez Vázquez es profesor de Estética y Filosofía contemporánea en la Universidad Nacional Autónoma de México.

Pero, en todo caso, es innegable que la visión "española" de Sánchez Vázquez era forzosamente fragmentaria. Nos faltaba el contacto con su actividad docente y la posibilidad de seguir la génesis de sus ideas sin tener que someterse al filtro de la distancia y los imperativos políticos. Nos faltaba, y en buena medida nos sigue faltando, a pesar de las retóricas oficialistas, una comunicación en profundidad con las culturas vivas de América Latina. Por todo ello, la conferencia de mayo adquiriría el sentido del derribo de una barrera, de la recuperación de la palabra de un pensador que a pesar de las dificultades mencionadas, no había dejado de estar presente en la gestación de las posiciones críticas de la más joven filosofía española.

La revolución filosófica de Marx

En su intervención, centrada en el tema de la revolución en filosofía, Sánchez Vázquez distinguía dos planos en la actividad filosófica; el de los dispositivos conceptuales, ideológicos, y el de la relación de dichos dispositivos con la realidad. La obra de Kant, por ejemplo, supone un auténtico viraje revolucionario en la filosofía occidental, pero limitado al plano de los dispositivos conceptuales: la relación filosofía-actividad práctica queda intacta. Según Sánchez Vázquez, la filosofía de Marx, en cambio, es una revolución teórica y práctica, afecta a ambos planos: su objeto conceptual es la praxis humana, pero las líneas de su desarrollo se insertan en esa misma praxis, apuntando a la transformación del mundo.

Por eso, la obra de Marx aparece a los ojos de Sánchez Vázquez como la revolución más profunda de la historia del pensamiento occidental. Ese convencimiento es el que ha servido de eje central en la biografía teórica de Adolfo Sánchez Vázquez, y enlaza de manera directa con los fines y orientación de su *Ética*, hoy por fin reeditada entre nosotros.¹

¹ Adolfo Sánchez Vázquez, *Ética*. Barcelona, Grijalbo, 1978. 285 pp.

La *Ética* es un ejemplo claro de esos manuales escolares que, por su claridad y originalidad, desbordan los límites de un texto de apoyo para las lecciones docentes, convirtiéndose en aportaciones de alcance a la materia de que tratan. Sus dieciocho ediciones en México confirman la anterior apreciación: es un libro válido no sólo para la preparación de una "asignatura", sino destinado a subvertir las nociones abstractas, especulativas, tan características de la filosofía moral en Occidente, y ello sin perder de vista la especificidad de los problemas éticos.

Ética y marxismo

La inserción marxista de la filosofía de Sánchez Vázquez conecta en la *Ética*, como él mismo señala, con los movimientos de rebelión y protesta estudiantil que, en torno a 1968, ponen en cuestión el sistema de valores del capitalismo contemporáneo, movimientos que constituyen el "caldo de cultivo" ideológico en el que se gesta el libro. Pero siendo importante este aspecto, también lo es la atención por el plano de "los dispositivos conceptuales", la admisión de la especificidad de la ética, partiendo de una orientación como la marxista, que en muchas ocasiones la había negado.

El reconocimiento de la especificidad de la ética abre un doble nivel de articulación que constituye el armazón teórico del texto: el recorrido sistemático de los problemas propios de la filosofía moral (lo normativo y lo fáctico, la responsabilidad moral, el determinismo, la libertad, los valores, los juicios morales) y la confrontación abierta con la génesis histórica de tales problemas y con las diversas corrientes de la filosofía moral.

Distinguiendo entre la moral como comportamiento y la ética como teoría general de dicho comportamiento específico ("La ética es la teoría o ciencia del comportamiento moral de los hombres en sociedad"),² el texto de Sánchez Vázquez trata de ser fiel a esa síntesis revolucionaria entre la conciencia teórica y el mundo de la praxis que caracteriza el pensamiento de Marx. En efecto, la discipli-

² *Ibid.*, p. 25.

na teórica (la ética) se construye sobre una de las esferas de la praxis humana (la moral, entendida como conjunto de normas, principios y valores, de carácter histórico y social),³ pero a su vez opera ideológicamente sobre esa esfera práctica, con lo que se apunta a la superación de la división de las “dos razones” (la pura y la práctica), en una perspectiva recuperadora de la unidad del ser humano.

³ *Ibid.*, p. 81.

DE LA PRAXIS INDIVIDUAL A LA VIOLENCIA DE CLASE

NILS CASTRO

Adolfo Sánchez Vázquez y Karel Kosik coincidieron en el XIII Congreso Internacional de Filosofía en México, 1963. De las discusiones y frutos de este encuentro nos dice Sánchez Vázquez en el "Prólogo" de su versión española de la *Dialéctica de lo concreto* de Kosik.¹ Pero no es lo mismo leer la identificación de ambos nombres en el "Prólogo", que verificarla en la lectura de la *Filosofía de la praxis*² de Sánchez Vázquez. Se trata, en ambos casos, de desarrollos individuales, pero paralelos, del pensamiento revitalizador del marxismo que se ha intensificado en el curso de los últimos años. En estos autores ello implica la siguiente comunidad de base: toma de partida en la evolución misma del pensamiento de Marx y de sus fuentes, descortezado de dogmatismo; evolución crítica de los nuevos materiales teóricos, y síntesis marxista de instrumentos tales como el estructuralismo;³ delimitación cuidadosa del marxismo y lo que no lo es, pero que se presenta bajo su nombre a título de lucha contra el dogmatismo.

¹ Karel Kosik, *Dialéctica de lo concreto*. Trad. y pról. de Adolfo Sánchez Vázquez. México, Grijalbo, 1966, p. 10.

² A. Sánchez Vázquez, *Filosofía de la praxis*. México, Grijalbo, 1967.

³ El estructuralismo de Sánchez Vázquez no deja al hombre, sujeto práctico, fuera de la historia, como pasa con las especulaciones abstracto-doctrinarias de moda en Francia. La construcción conceptual que hace Sánchez Vázquez tiene estrechas vinculaciones con el texto de Maurice Godelier "Sistema, estructura y contradicción en *El capital*" (en *Problemas del estructuralismo*. México, Siglo XXI, 1967), pero sin embargo, coincide con los puntos de vista de Roger Garaudy en "Estructuralismo y muerte del hombre" (en revista *Unión*, núm. 2. La Habana, 1968). El trabajo de Godelier parte de formulaciones científicas para ir a parar en la más fatídica *ideología paralizante* de la acción, y les hubiera venido de perlas a los ideólogos de la II Internacional. El ensayo de Garaudy es una denuncia correcta de este tipo de mixtificación teórica.

Esto se desenvuelve en una línea de pensamiento muy personal, que se mantiene creadoramente diferenciada tanto del "historicismo" hegeliano de los sucesores actuales de Gramsci, como del "cientificismo" del grupo encabezado por Althusser.

Sin embargo, la obra de Sánchez Vázquez revela demasiado los orígenes que tiene en una tesis doctoral brillante. Hay, a mi ver, dos cosas que lamentar: por una parte, un propósito excesivo de compendiar todos los tópicos, lo que lleva a incluir materiales de valor y novedad desiguales. Esto aumenta innecesariamente el volumen de un modo que disgrega y oculta las aportaciones originales importantes. Y, por otro lado, lo que me parece más importante: la problemática es analizada sólo en su plano más general y excluye la fecunda especificidad que reviste en el ámbito del Tercer Mundo. Por supuesto, el autor no está obligado —ni mucho menos— a dedicarse al estudio de nuestro ámbito. Pero es un hecho —un hecho perdido, en este caso— que hay mucha más sustancia teórica nueva por obtener de la observación de las variantes de las mismas categorías en Kenya o Nicaragua, que de todas las redestilaciones del pensamiento "europeo". Es aquí donde hoy actúan estas realidades en que hay, como dice el autor, "una agudización tal de las contradicciones sociales que la sociedad ya no puede ser captada con las anteriores categorías. Los nuevos hechos no encajan en los viejos esquemas conceptuales, y su significación se pierde",⁴ lo cual exige la fundación de nuevos y más ricos desarrollos teóricos. De esta manera, cuando Sánchez Vázquez habla de la renovación del marxismo que se efectúa "de acuerdo a las nuevas realidades" de los últimos años, pareciera tener más presentes las obras publicadas después del XX y el XXII Congreso del PCUS que los sucesos de Argelia, Vietnam y el Caribe. Esto, que podría pasarse por alto en Kosik, se debe reprochar en Sánchez Vázquez.⁵

⁴ A. Sánchez Vázquez, *Filosofía de la praxis*, p. 249.

⁵ Algo de orden semejante ocurre, en algunos momentos, al autor en *Las ideas estéticas de Marx* (México, Era, 1965), obra por otra parte muy valiosa. El análisis "Carácter histórico-social de las relaciones entre el artista y el público" (p. 166 y ss.), por ejemplo, recorre ese tópico por Atenas, el Medievo, Florencia y la sociedad burguesa (desarrollada) contemporánea, sin pasar por la Nueva España. El ilustrativo

No obstante, lo anterior no contradice el indudable rigor y consecuencia teórica que el libro tiene, ni el carácter científico de sus puntos de vista en el plano noseológico, ni la naturaleza revolucionaria de las derivaciones políticas que resultan de su teoría de la estructura social y la racionalidad de la historia. Esta exposición es una de las más definitivas y mejor articuladas de que puede disponer un lector en nuestro idioma. Lamento, por esto, que la naturaleza de esta reseña apenas permita tocar de pasada algunos aspectos de la obra, obligando a omisiones inevitables.

El texto consta de una "Introducción", destinada a situar el problema, cómo ha sido abordado a lo largo de la historia de la filosofía, cómo se le concibe en la conciencia común, y cómo lo entienden las vertientes principales del marxismo actual. La praxis fue relegada como problema medular de la filosofía marxista por el reformismo de los teóricos de la II Internacional, y desdibujada como mero tema noseológico en el frío doctrinarismo de los manuales. Al propio tiempo, esta categoría aparece degradada como mera práctica utilitaria en la conciencia corriente, donde la actividad es vista sólo en su forma sórdida, y la teoría —sin la cual la praxis no puede ser ni creadora ni científica— es subestimada y separada de la práctica. La reacción de Gramsci contra el "marxismo perezoso", que hacía de los "factores objetivos" la negación de la actividad revolucionaria, lo condujo a sobrestimar el factor espiritual en la historia real, desvaneciendo el carácter científico del marxismo. Este subjetivismo ha llevado a Althusser a llamar la atención sobre los elementos objetivos y el carácter de *ciencia* del marxismo, incurriendo en cierto olvido de los factores subjetivos de la praxis. Pero el marxismo aún los caracteres de ciencia e ideología, de objetividad e interés de clase, de reconocimiento de la legalidad social y de voluntad de lucha de los individuos en el proceso de hacer saltar las estructuras.

La "Primera parte" es un análisis concienzudo del tratamiento de la categoría de praxis, desde la filosofía clásica alemana hasta las

esquema teórico que resulta de esto es, en consecuencia, inaplicable en las tres cuartas partes de la tierra. Las conclusiones serían más ricas si se hubieran obtenido de la confrontación del *por qué no* y el *por qué sí* de ambos continentes, para *explicar* la causalidad de ambas variantes.

obras de la madurez de Marx. Sánchez Vázquez demuestra que la problemática de los *Manuscritos* de 1844 nunca fue abandonada por Marx, sino que sufre una evolución que va desde las concepciones antropológicas heredadas de Feuerbach, hasta la determinación de la filosofía como ciencia de la acción. En este sentido, el autor se opone al punto de vista de Althusser, de acuerdo con el cual hay un “corte epistemológico” —un viraje abrupto— en un punto singular de la historia del Marx joven al Marx maduro, “unilateralidad y esquematismo que supone caracterizar la problemática del primer periodo como una problemática feuerbachiana”.⁶ La ruptura, de hecho, se da en la dicotomía *filosofía como interpretación del mundo/filosofía como transformación del mundo*, pero evoluciona en una gradualidad no meramente noseológica —sino también *política*— que culmina en la *filosofía como organización de la Revolución*, que se da en el *Manifiesto comunista*. El paso implica no sólo el desplazamiento teórico de la ideología a la ciencia, sino sobre todo la *praxis*. Cuando el marxismo rompe con la filosofía establecida, se afirma como teoría de la praxis revolucionaria. Esto transformó no sólo la actitud de la filosofía ante la realidad, sino el modo mismo de concebir la realidad, que ya no es entendida como un mundo de objetos acabados —objetos de la contemplación humana—, sino como un mundo de productos de la actividad inteligida del hombre. Es *esto* lo que permite el paso de la filosofía de la conciliación a la filosofía de la transformación.

La “Segunda parte” —la porción principal del libro— es una consecuencia natural de estas premisas, aunque particularmente ocupada de introducir, definir y sistematizar categorías, en minucioso estudio “sincrónico”. El hombre, nos dice el autor, es esencialmente un ser práctico. *Ser práctico* supone la existencia del individuo como condicionada por una red de relaciones sociales que son producto de la propia interactividad de los hombres y se han estructurado a lo largo del tiempo. “La historicidad del hombre sólo se da en cuanto es un ser que produce socialmente y que, en su producción social, produce sus propias relaciones sociales, es decir, se hace a sí mismo. La historia humana no es, en definitiva, sino la historia de la praxis

⁶ A. Sánchez Vázquez, *Filosofía de la praxis*, p. 148.

[social] del hombre".⁷ La praxis es una actividad realizada por un sujeto —agente— sobre ciertos objetivos, con ciertos instrumentos, de conformidad con cierta masa de conocimientos y comprensión de necesidades y fines humanos. Un fin, o resultado ideal, continúa él, rige esa actividad y es su ley, de modo que el producto aparece dos veces: como proyecto y como resultado efectivo. "Lo objetivo (el producto) es el resultado real de un proceso que tiene su punto de partida en el resultado ideal (fin)".⁸ La actividad es una objetivación o proyección de la conciencia, que lleva a cabo la *modulación* del proceso y se materializa en sus consecuencias, independientemente del éxito mayor o menor que se logre en el transcurso. La teoría no sólo responde, pues, a las bases que tiene en una práctica anterior —conexión genética que puede ser muy mediata en un momento dado—, sino que se relaciona también con una práctica futura, que no existe aún, a la que determina. La actividad de la conciencia, por sí sola, no es praxis, sino productora de conocimientos y fines para la praxis; en la praxis aparece como actividad teleológica. Tanto este aspecto ideal como la transformación objetiva de una materia son condiciones necesarias de toda praxis. El producto subsiste a su gestor y se afirma sustantivamente frente a él.⁹ De esto se deduce que el hombre —como tal— puede ejercer una actividad puramente teórica, pero que una "práctica" sin intervención de la conciencia no sería una actividad *humana* sino una actividad biológica. La conciencia "común", que se supone ateórica, en realidad se sitúa pasivamente, asimila prejuicios, y, cuando cree lidiar con los objetos en *sí mismos*,

⁷ "El concepto de la esencia humana en Marx". Apéndice I de *Filosofía de la praxis*, pp. 331 y ss.

⁸ A. Sánchez Vázquez, *Filosofía de la praxis*, p. 199.

⁹ En esto, Sánchez Vázquez se opone al concepto de "práctica teórica" de Althusser. Haría falta una discusión más a fondo a este respecto aunque, en principio, el esquema de argumentación está bien planteado. Lamentablemente, reseñar los puntos de vista de ambos, y hacer algunas acotaciones sobre el tema, ocuparía otras tantas cuartillas. Ésta es una discusión que queda todavía sin agotar, sobre todo si se le ve en algunas aplicaciones concretas: la práctica del filósofo, el trabajo del novelista —que no es, por supuesto, "escribir"—, etcétera. Véase L. Althusser, "Teoría, práctica teórica y lucha ideológica", en *Casa de las Américas*, núm. 34; A. Sánchez Vázquez, *Filosofía de la praxis*, pp. 160-171, y 195.

de hecho opera con los objetos de sus anteojeras ideológicas y por canales preestablecidos que le son impuestos acriticamente. La práctica no produce conocimiento por sí misma, sino que exige un esfuerzo de elaboración teórica de la experiencia. Pero al propio tiempo, la conciencia se adecua a los resultados de la actividad objetiva a lo largo del proceso práctico, y atempera y modifica sus fines durante el mismo, de conformidad con la naturaleza de su objeto.

El carácter de distintos papeles que la conciencia puede tener en el proceso práctico permite aquí a Sánchez Vázquez diferenciar dos posiciones de categorías: *praxis creadora/praxis imitativa* y *praxis reflexiva/praxis espontánea*. La primera oposición resulta de que la búsqueda de mejores soluciones conduce al hombre a introducir procesos innovadores, cuyos éxitos luego repite y estereotipa hasta tanto encuentra caminos aún superiores. La creación implica una unidad especialmente estrecha de los factores objetivos y subjetivos; modificar y enriquecer el proyecto según los obstáculos y perspectivas imprevistos que el objeto presenta durante el proceso; imprevisibilidad del proceso y sus resultados; y carácter único e irrepetible del producto, que resulta de una ley interna, engendrada durante el proceso, que es identificable sólo en el resultado. Así —añado por mi cuenta—, cuando se pinta un cuadro, hay una interpenetración de las formas y colores (objetividad) con las intenciones y sensibilidad (lo subjetivo), en la cual lo que se va logrando en la tela (proceso objetivo) reacciona sobre el sujeto y la cambia continuamente el proyecto. El fin, vago en principio, se particulariza en la ejecución, el cuadro también se hace a sí mismo. El cuadro (producto) no es la simple repetición en materias de lo previamente establecido en la conciencia, es irreductible al proyecto inicial, es imprevisible en su forma acabada (Fidel: “hemos hecho una Revolución más grande que nosotros mismos”). Resulta del proceso de su propia ejecución (ley interna) y, terminado, se le puede explicar, justificar teóricamente, pero esto es imposible antes o durante el proceso práctico. Otro tanto se puede decir de una Revolución. En la *praxis imitativa* o reiterativa, en cambio, el proceso se limita a reproducir en el objeto la ley externa y predeterminada que es el proyecto ideal; el papel de la conciencia es rígido y la acción se reduce al trasteo conforme al plan. En la política, se trata del dogmatismo y el burocratismo; en el arte,

de la retórica y el academicismo. Ya no se inventa: ni el producto, ni el modo de hacer.

Toda la praxis implica una *conciencia práctica*, que es la que dirige la ejecución del proceso en su transcurso, sea en la conservación o en la modificación del proyecto. No teoriza, sino resuelve las vicisitudes operativas. En cambio, *conciencia de la praxis* es la conciencia vuelta sobre sí misma y sobre la actividad material en que se plasma. La praxis espontánea y la praxis reflexiva, continúa el autor, resultan del grado de manifestación de esta conciencia de la praxis, del grado conciencia de la praxis, del grado de conciencia que se tiene de la actividad práctica que se está desplegando, baja o nula en el primer caso, elevada en el segundo. Una praxis espontánea no es una praxis inconsciente —cosa que no hay—, sino una praxis poco consciente de sí misma como tal, y que puede ser ya creadora, ya reiterativa. La praxis creadora puede ser tanto reflexiva como espontánea, y se opone a la praxis repetitiva. Así, la praxis espontánea del proletariado se subordina a los intereses y fines inmediatos, se teje ilusiones y organiza actividades que van contra su propio ser de clase, mientras que la praxis reflexiva del proletariado (conciencia de clase, filosofía marxista) entraña un conocimiento de la estructura de la sociedad, del carácter de las clases y el Estado, del sentido y nivel del movimiento histórico, etcétera, y es capaz de sacrificar las migajas inmediatas por el poder mediato.¹⁰

La praxis es la esfera de la efectividad, “en la esfera de la praxis, las intenciones no plasmadas —por buenas que sean— no cuentan”.¹¹ La praxis reflexiva tiene el propósito de asegurar que el fin o intención del sujeto se plasme en el producto tal y como él lo necesita. Se opone, pues, a la praxis inintencional (ciega) cuyos resultados no fueron queridos. En la sociedad se entrecruzan las prácticas inten-

¹⁰ La distinción de estos cuatro “niveles de la praxis” es enriquecedora del pensamiento de Sánchez Vázquez. Así, la relación un tanto abstracta que se establece entre arte y trabajo en el ensayo “Las ideas de Marx sobre la fuente y naturaleza de lo estético” (en *Las ideas estéticas de Marx*, pp. 48-95), puede aparecer ahora como entre el arte y la modalidad creadora del trabajo. En general, los puntos de vista expuestos en aquel libro se modificarán y profundizarán en diversas direcciones, teniendo en cuenta las categorías expuestas en la nueva obra.

¹¹ A. Sánchez Vázquez, *Filosofía de la praxis*, p. 258.

cionales de los individuos y, oponiéndose y condicionándose mutuamente, originan productos colectivos que no estuvieron en ninguna voluntad ni imaginación. “¿Qué es la sociedad, cualquiera que sea su forma? El producto de la acción recíproca de los hombres”,¹² escribió Marx. No obstante, esos productos sociales inintencionales están sujetos a cierta legalidad, pues las acciones individuales están condicionadas por los límites y sentido que les imprime su contexto social: “Los hombres [...] —continuó Marx más adelante— producen las relaciones sociales con arreglo a su producción material [...]”,¹³ y precisó: “Estas relaciones materiales no son sino las formas necesarias bajo las cuales se realiza su actividad material e individual”.¹⁴ Así, la historia —que es historia de las relaciones sociales producidas por los hombres— está sujeta a cierta racionalidad objetiva que reside en la propia estructura social cambiante. La formación económico-social es una abstracción que se obtiene por esfuerzo conceptual, yendo más allá de la turbamulta de datos de la superficie, para aprehender el *sistema* de las sociedades y el entretejido de continuidad y discontinuidad que hace la historia. Es una estructura de estructuras.

La racionalidad (legalidad) de la historia no se da en un elemento ni en una estructura particular del sistema, sino en el conjunto de las interrelaciones, en el todo orgánico. Esto impide que lo determinante se vea en un aspecto particular, como lo económico, lo político, lo religioso, etcétera. Pero esto no impide que lo económico ejerza un papel central dado el lugar que la producción ocupa en la sociedad y la historia, no sólo como producción de bienes útiles, sino en cuanto que —por su carácter social— es también producción de relaciones sociales y premisa necesaria de todo tipo de producción. Ahora bien, “si lo económico se abstrae de la totalidad, su realidad es tan precaria como la de cualquier otro elemento con el que se haga la misma

¹² Carta de Marx a P. V. Annikov, 28 de diciembre de 1846, en Carlos Marx, *Obras escogidas*. Moscú, 1951, t. II, p. 415. Citado en A. Sánchez Vázquez, *Filosofía de la praxis*, p. 265.

¹³ C. Marx, *op. cit.*, p. 419. Citado en A. Sánchez Vázquez, *Filosofía de la praxis*, p. 265.

¹⁴ C. Marx, *op. cit.*, pp. 415-416. Citado en A. Sánchez Vázquez, *Filosofía de la praxis*, p. 268.

operación. Lo económico es determinante en última instancia; la expresión “última instancia” tiene presente la existencia de otras realidades o estructuras que no son reductibles a lo económico —de ahí la autonomía relativa de su desenvolvimiento—, aunque se hallen condicionadas por él”.¹⁵ Pero no se trata de un condicionamiento unidimensional —de causa y efecto—, sino *en y por* una estructura. Por esto, aunque lo económico se explique a sí mismo “en última instancia”, lo económico debe también explicarse por lo no-económico (lo político, lo ideológico, etcétera), ya que es un elemento fundamental subordinado a una totalidad.

En este sentido, Sánchez Vázquez desarrolla de un modo personal el punto de vista de Karel Kosik, que parte de diferenciar entre la “ideología” del *factor* económico, y la categoría científica de *estructura* económica. “El monismo materialista” —dice Kosik— “no concibe la sociedad como una serie o conglomerado de factores, unos de los cuales son causa y otros efecto”, sino que “concibe *la realidad como un todo constituido y formado por la estructura económica*, es decir, por el conjunto de las relaciones sociales que los hombres contraen en la *producción* y en su relación con los *medios de producción*”,¹⁶ ya que “el todo social (la formación económico-social) es formado y constituido por la estructura económica. La estructura económica crea la unidad y la conexión de todas las esferas de la vida social”.¹⁷ Esto es, constituye el “cemento” que correlaciona los diferentes aspectos del todo social, desempeñando un papel muy semejante —paralelo, tal vez— al que Althusser atribuye a la ideología.¹⁸ De este modo, se cumplen las palabras de Marx, según las cuales la estructura económica de una sociedad explica por qué [en un periodo dado] domina en ella una estructura no propiamente económica,¹⁹ y según las cuales “los hombres que producen las relaciones sociales con arreglo a su produc-

¹⁵ A. Sánchez Vázquez, *Filosofía de la praxis*, p. 278.

¹⁶ K. Kosik, *op. cit.*, p. 131.

¹⁷ *Ibid.*, p. 130.

¹⁸ Véase L. Althusser, “Teoría, práctica teórica y lucha ideológica”.

¹⁹ C. Marx, *El capital*. Trad. de Wenceslao Roces. 3a. ed. México, FCE, 1964. Se hace alusión al pasaje en A. Sánchez Vázquez, *Filosofía de la praxis*, p. 279.

ción material, crean también las *ideas*, las *categorías*, es decir, las expresiones ideales, abstractas de esas mismas relaciones”.²⁰

Los hombres son los sujetos de la praxis histórica, y las leyes (racionalidad) de la sociedad y sus cambios, son las de la acción humana. Los hombres crean su historia al interactuar conjuntamente. Es la estructura social la que determina la solución de las contradicciones de los fines y resultados de los individuos, fundiéndolas en un producto inintencional, aunque provisto de una racionalidad histórica. Los grupos y clases sociales pueden tener una mayor o menor conciencia de sus intereses en la estructura y, así, imprimir o no un carácter reflexivo a su praxis colectiva. Para que la conciencia de clase determine una praxis social intencional, debe hacer trascender los intereses personales, inmediatos, de los miembros del grupo. Aun sí, la conciencia y los intereses no pueden impulsar una actividad divergente de las leyes de la estructura, con lo que se opondrían los fines y los resultados, y los productos serían inintencionales.

La función de esa conciencia de clase es *forzar la mano de la historia*, operando activamente sobre el cauce de su legalidad. Pero esta conciencia, que es una conciencia reflexiva teórica, exige la elaboración de todo un legado cultural. “Lo cierto es que el marxismo no sólo responde a determinadas circunstancias históricas e intereses de clase, sino que forma parte, como teoría, de una historia que tiene también su propia lógica, y que, por la virtud, muestra cierta autonomía”.²¹

Era necesario aunar la filosofía anterior y la crisis social presente y, así, “[...] un sector de la burguesía [esto es, la clase que en la situación dada tuvo acceso al legado cultural] se pasa al proletariado, particularmente ese sector de los ideólogos burgueses que se han elevado hasta la comprensión del conjunto del movimiento histórico”.²²

Los intelectuales aparecen ligados a la burguesía porque ésta posee, también, el dominio espiritual de la sociedad, pero le venden su peculiar fuerza de trabajo —son explotados— y no pertenecen a sus

²⁰ Carta de Marx a P. V. Annikov, 28 de diciembre de 1846. Citado en A. Sánchez Vázquez, *Filosofía de la praxis*, p. 265.

²¹ A. Sánchez Vázquez, *Filosofía de la praxis*, p. 248.

²² C. Marx, *Manifiesto comunista*, en *Obras escogidas*, t. 1, p. 31.

filas orgánicamente. “Pero el intelectual lo es esencialmente por el ejercicio de su pensamiento, por la afirmación de su poder crítico y de dar razón de las cosas, aunque este poder sólo lo ejerza adecuadamente en relación con la praxis real” y, “[...] en ciertas circunstancias, cuando la vinculación de la clase dominante se convierte en un freno para el ejercicio de su poder crítico, racional, se ve empujado a romper con la clase dominante para salvar su propia condición intelectual”²³

Es más: “el intelectual de origen social burgués, al unirse al proletariado, y romper así con sus orígenes de clase, no deja de ser intelectual, y, en muchos casos, con la ruptura de sus vínculos con la clase dominante, no hace sino afirmar, o desplegar en condiciones más favorables, su propia condición espiritual”.²⁴

Aunque las líneas anteriores no agotan la problemática actual de los intelectuales —ése no es su objeto—, tocan, sin embargo, un ángulo medular. Hay que añadir a Sánchez Vázquez, sin embargo, que el viraje de clase expresado no se gesta en el terreno de la teoría, aunque en ella se cumple. Hay un imperativo ético, de la sensibilidad humana, que conduce a muchos intelectuales a las filas del pueblo, y *luego* encuentra su razón teórica. Este factor ético divide a los intelectuales en dos vertientes, porque al propio tiempo permanecen aquellos asalariados cuya tarea es apuntalar al régimen —o desviar, o retrasar, la acción de masas— desde la esfera ideológica, bajo distintos rubros, incluso (se da el caso) el de la teoría marxista. Como es sabido, la clase dominante emplea una intelectualidad en hacerse de un consenso social favorable, en construir *las teorías paralizadoras de la práctica*. La perforación de esta barrera teórica es uno de los momentos duros de la crisis del intelectual que se pasa al proletariado. Éste es un lado de las cosas que el libro no toca. Hay más. Las doctrinas vigentes en un lugar como Nicaragua, o Kenya, manejarán un aparato teórico cuyas categorías fueron abstraídas de la realidad francesa o estadounidense.

¿Cómo es la crisis de la conciencia que se produce al pensar el mundo centroamericano, o negro, con los instrumentos del positi-

²³ A. Sánchez Vázquez, *Filosofía de la praxis*, p. 251.

²⁴ *Ibid.*, p. 249.

vismo o del pragmatismo? ¿Qué praxis coherente resultará de sus interpretaciones? No se trata sólo de los intelectuales formados en las instituciones de la burguesía, sino de formaciones constituidas según el modelo europeo o norteamericano. O, por otro lado, pensar, por ejemplo, la Revolución nicaragüense, o la paquistaná, con categorías que expresan la masa obrera industrial de las fábricas de Putílov, y se quiere aplicar a los cholos minifundistas. Se sabe que casi toda universidad latinoamericana está más cerca de Europa que de los mestizos; es tanto como “ayudar” al astigmático a ver su mundo proporcionándole espejuelos para miope.

Es decir, en los intelectuales del Tercer Mundo se presenta una problemática peculiar, que añade complejidades especiales al proceso. Pero —y vuelvo al hilo de la exposición de Sánchez Vázquez— la tarea encaminada hacia la conciencia de clase no termina en los intelectuales. Según la conocida expresión de Lenin, esta conciencia debe ser “introducida desde fuera” en el proletariado,²⁵ puesto que “[...] no puede hablarse de una ideología independiente, elaborada por las mismas masas obreras en el curso de su movimiento” y “el desarrollo *espontáneo* del movimiento obrero marcha precisamente hacia su subordinación a la ideología burguesa”.²⁶ Esta “introducción” es ya algo que se hace en el camino de *organizar* la Revolución, preparando las fuerzas sociales correspondientes. Esta tarea no puede ya tener por base a los intelectuales burgueses, ni les atañe particularmente. Es tarea de una vanguardia promovida del seno del propio proletariado, en la que se aúnan “la comprensión teórica del proceso” y la actividad revolucionaria que provee las “condiciones objetivas de la emancipación” (las cuales, naturalmente, no se presentan por sí solas). Esta vanguardia, que se ocupa ya de no teorizar acerca de la emancipación, sino de establecer líneas de acción política y *hacer* la revolución, constituye el partido, el “intelectual colectivo”, según la expresión de Gramsci.

²⁵ V. I. Lenin, *¿Qué hacer?*, en *Obras completas*. Buenos Aires, Cartago, 1959, p. 382. Citado en A. Sánchez Vázquez, *Filosofía de la praxis*, p. 239.

²⁶ V. I. Lenin, en *ibid.*, pp. 391-392. Citado en A. Sánchez Vázquez, *Filosofía de la praxis*, pp. 239-240.

Consecuente con los desarrollos anteriores, Sánchez Vázquez dedica el último capítulo a la filosofía de la violencia. Toda praxis implica destruir las formas de un objeto, vencer su resistencia y transformarlo. La violencia hace posible convertir en realidad las posibilidades insitas en el objeto, reconociendo su legalidad y operando como le corresponde. Violencia no es la fuerza en general, sino un *uso* humano de la fuerza conforme a un fin. En la praxis productiva, el objeto presenta una resistencia natural, pero no opone una contraviolencia, la violencia actúa sólo del lado del sujeto. Aquí, una última discrepancia con Sánchez Vázquez: en el trabajo artístico, la violencia del artista sobre sus materiales de trabajo es la que menos nos afecta. Hay también un empleo de la fuerza sobre las conciencias. En este caso, es la que el artista ejerce sobre las costumbres y las concepciones hechas, sobre los “modos de ver” establecidos, en su permanente esfuerzo por rehacer la conciencia del hombre. En la praxis social, en cambio, vuelve Sánchez Vázquez, unos hombres enfrentan y se resisten deliberadamente a otros y, aunque se quiere actuar no sobre los individuos sino sobre las estructuras, es preciso el uso de la fuerza sobre aquellos que sostienen esas estructuras. La estructura practica una violencia “callada”, permanente, vinculada al carácter explotador y enajenante de las relaciones (hambre, desempleo, abuso, etcétera), y el Estado, la violencia potencial, la preserva. El concepto de revolución no se reduce a la aplicación de la violencia revolucionaria, pero ésta es una condición suya: una praxis social verdadera se plegará al hecho de que el mundo de hoy es de este modo, y que la no-violencia no puede anular la violencia establecida. En toda no-violencia, el sujeto se impone un límite unilateral, se decreta impotente y se sanciona como víctima. Las formas directamente visibles de la violencia (opresión colonial, abuso político) resultan de una esencia común que es una violencia más profunda: la explotación del hombre por el hombre. La cancelación definitiva de la violencia sobre los hombres exige, necesariamente, la práctica de la violencia revolucionaria, destinada a la destrucción de esa esencia. La revolución es la violencia que se niega a sí misma.

SOBRE LA PRÁCTICA TEÓRICA

CARLOS PEREYRA

Se examinarán aquí los argumentos de Adolfo Sánchez Vázquez para rechazar el concepto de *práctica teórica*, pues parece sensato suponer que la discusión al respecto tiene consecuencias que eventualmente podrían desembocar en el esclarecimiento de ciertos aspectos del concepto fundamental de *praxis*. El punto de partida será la afirmación de Sánchez Vázquez en el sentido de que “la actividad teórica no es de por sí una forma de praxis”.¹ Debatir si la actividad teórica constituye o no una forma de la praxis social no es una mera discusión terminológica; por el contrario, de la posición adoptada al respecto se derivan consecuencias importantes para el tratamiento de otros problemas.

La cuestión es abordada por Sánchez Vázquez en los siguientes términos: aunque la actividad teórica “transforme percepciones, representaciones o conceptos, y cree el tipo peculiar de productos que son las hipótesis, teorías, leyes, etcétera, en ninguno de esos casos se transforma la realidad [...] falta aquí el lado material, objetivo, de la praxis, y por ello no consideramos que sea legítimo hablar de praxis teórica”. Líneas más adelante señala que el objeto o materia prima de la actividad teórica

[...] son las sensaciones o percepciones —es decir, objetos psíquicos que sólo tienen una existencia subjetiva—, o los conceptos, teorías, representaciones o hipótesis que tienen una existencia ideal [...] las transformaciones que lleva a cabo la actividad teórica son transformaciones ideales: de las ideas sobre el mundo, pero no del mundo mismo. Y las operaciones que el hombre lleva a cabo para producir fines o conoci-

¹ Adolfo Sánchez Vázquez, *Filosofía de la praxis*. México, Grijalbo, 1980, p. 261.

mientos son operaciones mentales: abstraer, generalizar, deducir, sintetizar, prever, etcétera, que [...] no dejan de ser operaciones subjetivas, psíquicas, aunque puedan tener manifestaciones objetivas.²

El contenido sustancial de la argumentación puede resumirse, pues, en las siguientes cuatro tesis: 1) la actividad teórica transforma percepciones, representaciones o conceptos y crea productos peculiares (hipótesis, teorías, leyes), pero con ello no transforma la realidad; 2) las transformaciones que lleva a cabo la actividad teórica son transformaciones ideales pero no del mundo mismo; 3) las operaciones necesarias para producir conocimientos son operaciones subjetivas, psíquicas, y 4) una actividad que opera sólo en el pensamiento y no implica transformación material no puede identificarse con lo que se denomina *praxis*.

Como se advierte, lo que está en juego son las nociones de *realidad* o *mundo* y de *materia*. Sólo puede admitirse como forma de la *praxis* algún tipo de actividad material que transforme la realidad del mundo. "Sin esta acción real, objetiva, sobre una realidad —natural o humana— que existe independientemente del sujeto práctico, no puede hablarse propiamente de *praxis* como actividad material consciente y objetiva; por tanto, la simple actividad subjetiva —psíquica— o meramente espiritual que no se objetiva materialmente no puede considerarse como *praxis*".³ Conforme a este supuesto, Sánchez Vázquez enumera cuatro formas de *praxis*: productiva, artística, experimental y política. Sin embargo, la aceptación de estas modalidades de la actividad humana como formas de *praxis* sólo es posible si se utiliza un concepto amplio de *materia*. En efecto, con base en una noción sensualista de materia, no cabe hablar de *praxis* política e incluso tendría que restringirse el ámbito de aplicación del concepto *práctica artística*.

Materia no es sólo lo que se toca o lo que se ve. El sentido filosófico en que se utiliza ese vocablo en el discurso del materialismo histórico no es equiparable, por supuesto, al sentido estrecho en que la física, por ejemplo, entiende tal concepto. Precisamente por ello

² *Ibid.*, pp. 261-262.

³ *Ibid.*, p. 253.

Sánchez Vázquez examina la práctica política, donde la materialidad transformada tiene características muy peculiares: puede ser descrita en términos de correlación de fuerzas, de relaciones sociales o como relaciones de poder. En cualquier caso, la actividad política es una forma de praxis social aunque el objeto de transformación sea aquí una forma de organización social (una forma de dirigir la sociedad) que en manera alguna puede ser conceptualizado a partir de una noción física de *materia*.

En *Filosofía de la praxis*, Sánchez Vázquez señala tres razones por las cuales la actividad política es una forma de la praxis:

[...] la política es una actividad práctica en cuanto que la lucha que libran los grupos o clases sociales se halla vinculada a cierto tipo de organización real de sus miembros (instituciones y organizaciones políticas, como son, por ejemplo, los partidos) [...] el carácter práctico de la actividad política exige formas, medios y métodos reales, efectivos, de lucha; así por ejemplo el proletariado en su lucha política se vale de huelgas, manifestaciones, mítines e incluso de métodos violentos. En tercer lugar, la actividad política gira en torno a la conquista, conservación, dirección o control de un organismo concreto como es el Estado.⁴

Estos señalamientos introducen confusión porque si bien la actividad política se halla vinculada a cierto tipo de organización y de institucionalidad y se vale de ciertos medios de lucha, su carácter práctico no proviene de ello, sino de su capacidad para transformar determinada realidad. La política es una actividad práctica no porque esté conectada a tales o cuales instituciones y se concrete a veces en fenómenos tumultuarios o en acciones violentas, sino porque transforma la realidad social. La argumentación de Sánchez Vázquez tiende a sugerir que es la *materialidad* de la huelga o de la violencia la que permite ubicar a la actividad política como forma de la praxis. He aquí una confusión proveniente del hecho de utilizar el predicado *material* en el sentido usual de este vocablo en el lenguaje cotidiano. ¿Cuál es la *realidad material* que transforma la práctica política? El sistema de relaciones sociales o, de manera más específica, las rela-

⁴ *Ibid.*, p. 259.

ciones de poder. No se puede entender en qué radica la materialidad de las relaciones sociales si el vocablo aparece con el significado del lenguaje común.

El asunto se advierte tal vez con mayor claridad cuando se examina la práctica artística. A menos de restringir el ámbito de aplicación de ese concepto al caso de la escultura, parece obvio que numerosas formas de la actividad artística (poesía, música, por ejemplo) no implican la transformación de una *materia* entendida en el sentido inmediato del sensualismo. ¿Por qué no admitir, entonces, la existencia también de *práctica teórica*? Ofrece mayor dificultad la tarea de precisar el carácter práctico de la actividad artística que de la actividad teórica, pues en este caso es más fácil determinar la materialidad específica del objeto de transformación: el lenguaje organizado en conceptos, hipótesis, teorías, etcétera. Se trata de un tipo de materialidad que —como es sabido— ofrece muchas veces mayor resistencia que la de otras formas de materialidad.

Por otra parte, las operaciones necesarias para producir conocimientos no pueden ser reducidas a operaciones psíquico-subjetivas; por el contrario, suponen diversos instrumentos objetivos: aparatos conceptuales, centros de investigación, medios de difusión, etcétera. Las operaciones mentales enumeradas por Sánchez Vázquez son sólo un aspecto del proceso social de producción de conocimientos y, por cierto, el aspecto menos determinante. Basta el examen comparado de los conocimientos elaborados en distintos lugares y tiempos para advertir profundas diferencias que, por supuesto, no pueden explicarse a partir del modo como en cada caso ciertos individuos ejecutaron tales operaciones mentales (abstraer, generalizar, deducir, sintetizar, prever, etcétera), sino en función del papel desempeñado por la producción de conocimientos en el conjunto de la vida social. La actividad teórica no está menos vinculada que la política a instituciones en cuya virtud esa actividad se desenvuelve de una u otra manera.

Tal vez el punto central de la argumentación de Sánchez Vázquez para rechazar el carácter práctico de la actividad teórica tiene que ver con el asunto de si esta actividad transforma o no la realidad. Aquí también hay un problema derivado de la ambigüedad propia de los términos tal como son utilizados en el lenguaje cotidiano. Hay un uso

específico del vocablo *ideal* en oposición a *real*. Así, por ejemplo, el pegaso es un ente ideal frente a la realidad del caballo. Pero hay otro uso del mismo vocablo que no admite tal oposición. Cuando se dice que la actividad teórica desemboca en transformaciones ideales, es decir, de nuestras ideas sobre el mundo, pero no del mundo mismo, se introduce de manera subrepticia la oposición *real-ideal*, pero ahora sin justificación porque las ideas no son frente a la realidad algo no real; las ideas no son frente al mundo algo exterior o ajeno a ese mundo. Por el contrario, las ideas forman parte de la realidad; forman parte del mundo. Una transformación en el plano de las ideas es, en consecuencia, una transformación de la realidad y del mundo. No se trata de sugerir, por supuesto, a la manera de los neohegelianos, que basta cambiar nuestras ideas sobre el mundo para que, por ello sólo, el mundo en cuanto tal o la totalidad de lo real se vean transformados. Pero sí parece evidente que el problema estriba en precisar las relaciones entre la realidad ideal y el resto de la realidad, sin negar que las ideas forman parte de la realidad. El conjunto de lo real se puede clasificar con fines analíticos, en realidad económica, política, etcétera, y encontrar que una región en el interior de la realidad es la ideal. Cuando Marx pretende que la publicación de *El capital* es una bala al corazón de la burguesía, tiene razón en la medida en que el mundo no es el mismo que era antes de esa obra magna. Es claro que su aparición no supone, por sí misma, la transformación económica y política, pero ello no niega que *El capital* representa una transformación de la realidad.

La relación de teoría y práctica tiene que ser reexaminada si se admite el carácter práctico de la actividad teórica. Así, por ejemplo, de la aceptación o rechazo del concepto *práctica teórica* derivan consecuencias distintas en la comprensión de la tesis de que la práctica es criterio de verdad. Si no se admite el concepto de *práctica teórica*, entonces la afirmación de que la práctica decide la verdad de la teoría se convierte en generalización ilegítima de un criterio válido para determinar si una teoría es justa o correcta. Hay formulaciones teóricas para las cuales sólo se puede decidir fuera de la teoría si son válidas o no, es decir, si son justas, correctas o pertinentes. Se trata de formulaciones teóricas cuya verdad no está en juego, pues de ellas no se puede predicar verdad o falsedad y sólo cabe preguntar si son

tesis justas o correctas. El vocablo *teoría* se utiliza tanto en relación con enunciados susceptibles de ser calificados de verdaderos o falsos, como de proposiciones que sólo pueden ser correctas o incorrectas. Cuando se pretende que la práctica es criterio de verdad, se extiende injustificadamente al ámbito de los enunciados una idea que sólo puede formularse en el terreno de las proposiciones.

Así, por ejemplo, Sánchez Vázquez escribe que

[...] la teoría del partido, formulada por Lenin en *¿Qué hacer?*, no es verdadera ni falsa en sí. En un contexto histórico concreto, en las condiciones históricas de la Rusia zarista, un partido como el propuesto por Lenin pudo guiar al proletariado ruso y llevarlo a la conquista del poder. En ese contexto, la práctica del partido bolchevique probó la verdad de la teoría [...] y sólo la práctica, en otro contexto y otras condiciones históricas, puede determinar si la teoría leninista del partido, considerada en su conjunto o en ciertos aspectos de ella, sigue siendo verdadera o falsa. El criterio de la práctica en la teoría sitúa, pues, el problema de la verdad en un terreno concreto e impide, por tanto, dar un valor absoluto a lo que es verdadero en una situación histórica determinada.⁵

Se puede prescindir en este lugar del debate sobre si es precisamente la teoría del partido formulada en *¿Qué hacer?* la que fue validada por la práctica política del partido bolchevique. Lo que aquí interesa examinar es si se trata de una teoría susceptible de ser calificada como verdadera o falsa. Tal vez hay que ir más allá de lo señalado por Sánchez Vázquez y decir que tal teoría del partido no es verdadera ni falsa ni siquiera en un contexto histórico concreto. La práctica política del partido bolchevique permite determinar si esa teoría era correcta o no, pero al respecto no cabe hablar de *verdad* o *falsedad*. Aquí el vocablo *teoría* no refiere a enunciados de los que puede predicarse su verdad o falsedad, sino a proposiciones cuya evaluación debe ser fraseada en otros términos. La práctica no es criterio de verdad; sirve para decidir si una tesis es justa (correcta) o no. La verdad o falsedad de un enunciado jamás puede ser mostrada por

⁵ A. Sánchez Vázquez, *Ciencia y revolución*. México, Grijalbo, 1983, p. 68.

alguna forma de praxis distinta a la práctica teórica; si una proposición es correcta o no depende, esto sí, de la práctica política o, en su caso, de otras formas de la praxis.

Las teorías cuya validez depende de su verificación por la práctica política u otras modalidades de la praxis —distintas de la propia actividad teórica— son teorías programáticas o propositivas, es decir, formulaciones ideológicas donde se postulan determinados objetivos y mecanismos mediante los cuales se espera alcanzar tales objetivos. La teoría misma no puede validar esas formulaciones ideológicas y en todo caso esa validación proviene de fuera de la teoría. En cambio, la verdad de las teorías explicativas sólo puede decidirse en el interior de la teoría. Habría que distinguir, por una parte, la cuestión de la verdad o falsedad de los enunciados explicativos y, por otra parte, el asunto de la validez de las formulaciones ideológico-programáticas. Esta distinción tiene consecuencias, es claro, sobre la manera de ver la relación de teoría y práctica.

SÁNCHEZ VÁZQUEZ Y SU INTERPRETACIÓN DE LAS TESIS SOBRE FEUERBACH¹

STEFAN GANDLER

Adolfo Sánchez Vázquez, en su obra *Filosofía de la praxis*, nos presenta en un pasaje preliminar del capítulo sobre las *Tesis sobre Feuerbach* sus puntos decisivos: “Marx formula en sus *Tesis sobre Feuerbach* una concepción de la objetividad, fundada en la praxis, y define su filosofía como la filosofía de la transformación del mundo”.² Estos dos aspectos no pueden ser separados. El mundo material solamente puede ser concebido junto con el concepto de su transformación. Cuando Marx pone en el centro de todas las relaciones humanas a la actividad práctica, transformadora del mundo, no puede quedarse sin consecuencias graves el terreno del conocimiento.

La relación praxis-conocimiento se presenta de tres maneras en las Tesis:

- La praxis como fundamento del conocimiento (Tesis 1 sobre Feuerbach).
- La praxis como criterio del conocimiento (Tesis 2 sobre Feuerbach).
- La praxis como fin del conocimiento.

“La intervención de la praxis en el proceso de conocimiento lleva a superar la antítesis entre idealismo y materialismo”, es decir “entre

¹ Quiero agradecerle a mi amigo y colega Marco Aurelio García Barrios sus valiosísimas observaciones de redacción que hizo al presente texto.

² Cf. Adolfo Sánchez Vázquez, *Filosofía de la praxis*. 2a. ed., reelaborada y ampliada, t. 55 de la colección Teoría y praxis, México, 1980 (5a. ed., igual que la 2a. en texto y paginación, 1991, colección Tratados y manuales, México, Grijalbo, 464 pp. Mismo texto, con otra paginación: Barcelona, Crítica, 1980, 428 pp. Primera edición (versión de libro de la tesis doctoral *Sobre la praxis*, presentada en 1966 en la Universidad Nacional Autónoma de México), México, Grijalbo, 1967.

la concepción del conocimiento como conocimiento de objetos producidos o creados por la conciencia y la concepción que ven en él una mera reproducción ideal de objetos en sí”.³ Hay que ir más allá de las dos posiciones: ni se puede permanecer en una teoría idealista de conocimiento, ni en una “teoría realista como la del materialismo tradicional que no es sino un desenvolvimiento del punto de vista del realismo ingenuo”.⁴

Sánchez Vázquez señala en este lugar que distintos intérpretes de Marx sacan diferentes conclusiones de la introducción de la noción de praxis al problema del conocimiento; menciona al respecto tres posiciones:

1a. posición: [...] el hecho de que la praxis sea un factor en nuestro conocimiento no significa que no conozcamos cosas en sí.

2a. posición: [...] la aceptación de este papel decisivo de la praxis entraña que no conocemos lo que las cosas son en sí mismas, al margen de su relación con el hombre, sino cosas humanizadas por la praxis e integradas, gracias a ella, en un mundo humano (punto de vista de Gramsci).

3a. posición: [...] se sostiene acertadamente que sin la praxis como creación de la realidad humana-social no es posible el conocimiento de la realidad misma (posición de K. Kosik).⁵

La diferencia entre las posiciones 2a. y 3a. aquí no es inmediatamente obvia. A partir del conjunto de la *Filosofía de la praxis* se puede esbozar a grandes rasgos la diferencia de las tres posiciones entre sí, así como respecto de la valoración de Sánchez Vázquez. Mientras la posición 1a. por cierto admite pero subestima la relevancia gnoseológica de la praxis humana, la posición 2a. va en contrasentido y da a la praxis humana una relevancia tal que fuera de ella ya no existe ninguna realidad. (Esta posición de Gramsci la llama Sánchez Vázquez, en otro lugar, con las palabras del propio Gramsci, “inmanentismo absoluto”, “historicismo absoluto” y “humanismo absolu-

³ Cf. A. Sánchez Vázquez, *op. cit.*

⁴ *Idem.*

⁵ *Ibid.*, pp. 153-154.

to".⁶) La tercera posición aprecia igualmente como la segunda, la relevancia gnoseológica de la praxis como insustituible; pero a diferencia de la 2a. no hace de esto una afirmación ontológica y tiene así una posición en común que reconoce la primacía del objeto.

En lo subsiguiente nuestro autor tendrá que explicar por qué es la tercera posición aquella que considera "acertada". Regresa con este fin al texto original de Marx para tratar de averiguar su "verdadero sentido". Un texto que se le presenta originalmente problemático por las distintas interpretaciones y hasta contradictorias a las cuales da lugar.⁷

Seguimos ahora a Sánchez Vázquez en el detalle de las *Tesis sobre Feuerbach*, en el que intenta sondear los tres aspectos mencionados: la praxis como fundamento, como criterio de verdad y como fin del conocimiento.

La Praxis como fundamento del conocimiento. Interpretación de la primera Tesis sobre Feuerbach

Nuestro autor nos da en este párrafo una interpretación de la primera Tesis sobre Feuerbach y nos remite al texto original en la traducción de Wenceslao Roces:

La falla fundamental de todo materialismo precedente (incluyendo el de Feuerbach) reside en que sólo capta el objeto [*Gegenstand*], la realidad, lo sensible, bajo la forma de *objeto* [*Objekt*] o de *contemplación* [*Anschauung*], no como *actividad humana sensorial*, como práctica; no de un modo subjetivo. De ahí que el lado *activo* fuese desarrollado de un modo abstracto, en contraposición al materialismo, por el idealismo, el cual, naturalmente, no conoce la actividad real, sensorial, en cuanto tal. Feuerbach aspira a objetos sensibles, realmente distintos de los objetos conceptuales, pero no concibe la actividad humana misma como una actividad *objetiva* [*gegenständliche*]. Por eso, en *La esencia del*

⁶ *Ibid.*, p. 56.

⁷ *Ibid.*, p. 154.

cristianismo sólo se considera como auténticamente humano el comportamiento teórico y en cambio la práctica sólo se capta y se plasma bajo su sucia forma judía de manifestarse. E ahí que Feuerbach no comprenda la importancia de la actividad “revolucionaria”, de la actividad “crítico-práctica”.⁸

Ya que las palabras alemanas “Gegenstand” y “Objekt” sólo se pueden traducir al español con la palabra “objeto”, ambas dos, pero a esta distinción otorga Marx una gran importancia, los traductores de Marx suelen colocar entre paréntesis después de “objeto” el respectivo termino alemán (“Gegenstand” y “Objekt”); lo mismo es válido para los adjetivos “gegenständlich” y “objektiv” (“objetivo”). El conocido traductor de Marx, Wenceslao Roces, cuya traducción de las “Tesis sobre Feuerbach” utiliza aquí Sánchez Vázquez, emplea también este útil recurso.

Nuestro autor subraya este problema de traducción en su reseña de la primera Tesis sobre Feuerbach y explica la diferencia de significación de los términos alemanes en cuestión a partir de la crítica marxiana al “materialismo precedente (incluyendo el de Feuerbach)”:⁹ “Con esta diversa designación [Gegenstand/Objekt, S. G.], Marx quiere distinguir el objeto como objetivación no sólo teórica sino práctica, y el objeto en sí que es el que entra en relación cognoscitiva de acuerdo con el materialismo”.¹⁰

La palabra alemana “Objekt” denota, según eso, “el objeto en sí”, que es “exterior al hombre y su actividad”.¹¹ La palabra alemana “Gegenstand” se concibió ya en la cita anterior como “objetivación no sólo teórica, sino práctica”.¹²

⁸ Karl Marx, “Tesis sobre Feuerbach”, en K. Marx y Friedrich Engels, *La ideología alemana. Crítica de la filosofía alemana más reciente en sus representantes Feuerbach, B. Bauer y Stirner y del socialismo alemán en sus distintos profetas*. Trad. de Wenceslao Roces. Montevideo, Pueblos Unidos, pp. 633-635, 1959, aquí: p. 633 (citado según A. Sánchez Vázquez, *op. cit.*, p. 154).

⁹ K. Marx, “Tesis sobre Feuerbach”, en *op. cit.*, p. 633.

¹⁰ A. Sánchez Vázquez, *op. cit.*, p. 155.

¹¹ *Idem.*

¹² *Idem.*

Esta distinción es ya el primer paso para la comprensión de la crítica marxiana al materialismo tradicional, cuyo concepto de relación de conocimiento del sujeto con el mundo de los objetos (Gegenstände) Marx trata de “negar” lo mismo que la del idealismo.¹³ En esta doble negación ya está trazado el terreno en el cual se puede llevar a cabo esta superación: “la concepción de la actividad humana como actividad sensorial, real, objetiva, es decir, como praxis”.¹⁴

Para aclarar la crítica de Marx al “materialismo anterior”, nuestro autor sigue con la interpretación del término alemán “Objekt”: “El objeto es aquí lo que se opone al sujeto; algo dado, existente en sí y por sí, no un producto humano. La relación que corresponde ante este objeto exterior y subsistente de por sí es una actitud pasiva por parte del sujeto, una visión o contemplación”.¹⁵

El interés de Sánchez Vázquez por las discusiones estéticas y sobre todo su disputa con el “realismo socialista” se insinúa, como tantas veces en este libro, cuando continúa en su interpretación de la crítica marxiana al materialismo tradicional: “El sujeto se limita [en el materialismo tradicional, S. G.] a recibir o reflejar una realidad; el conocimiento no es sino el resultado de la acción de los objetos del mundo exterior sobre los órganos de los sentidos”.¹⁶

Y regresa a la distinción de los términos “Gegenstand” y “Objekt”: “El objeto es captado *objetivamente*, es decir, no como producto de la actividad práctica, no de un modo *subjetivo*”.¹⁷

El conocimiento de los hombres no se dirige a cosas absolutamente ajenas a él. El mundo, como se nos presenta hoy en día, es producido por generaciones anteriores, es entonces producto de la praxis humana.¹⁸ Cuando un hombre mira al mundo, no ve cualquier aglomeración de materia, que por su parte refleja cualesquiera ondas electromagnéticas, es decir, luz que por sus ojos abiertos llega a sus retinas, sino que confronta el producto de sus contemporáneos,

¹³ *Ibid.*, p. 154.

¹⁴ *Ibid.*, pp. 154-155.

¹⁵ *Ibid.*, p. 155.

¹⁶ *Idem.*

¹⁷ *Idem.*

¹⁸ *Ibid.*, p. 156.

contemporáneas y sus antepasados. Los rayos de luz que estimulan sus nervios ópticos —siguiendo esta idea— no son de ningún modo un mero fenómeno natural, sino que están ya condicionados social e históricamente. Aun la luz de las estrellas muy lejanas, que vemos hoy, aunque tal vez ya se apagaron antes que hubiera hombres en la Tierra, no llega a nuestros ojos de manera intocada (menos aún hablando del telescopio por el cual eventualmente se conduce): el aire sobre Fráncfort es cada vez más turbio, como se quejan los científicos del viejo observatorio del museo Senckenberg y esto por su parte es resultado de la imponente praxis humana.

Esto es lo que el materialismo tradicional no sabe u “olvida” cuando no reflexiona sobre la praxis como fundamento del conocimiento.

Marx no desarrolla más la problemática de la praxis humana como fundamento del conocimiento en este texto de “brevedad significativa” (Ernst Bloch), por eso nuestro autor se refiere a la *La ideología alemana*, la cual “data del mismo tiempo”¹⁹ y toma de ahí el siguiente pasaje:

No ve [Feuerbach, A. S. V.] que el mundo sensible que le rodea no es algo directamente dado desde toda una eternidad y constantemente igual a sí mismo, sino el producto de la industria y el estado social, en el sentido de que es un producto histórico, el resultado de la actividad de toda una serie de generaciones, cada una de las cuales se encarama sobre los hombros de la anterior, sigue desarrollando su industria y su intercambio y modifica su organización social con arreglo a las nuevas necesidades. Hasta los objetos de la “certeza sensorial” más simple le vienen dados solamente por el desarrollo social, la industria y el intercambio comercial.²⁰

En contraposición al criticado materialismo tradicional, el idealismo ha tematizado la actividad subjetiva en el proceso del co-

¹⁹ *Ibid.*, pp. 155-156, n. 68.

²⁰ K. Marx y F. Engels, *op. cit.*, p. 45 (citado según A. Sánchez Vázquez, *op. cit.*, pp. 155-156, n. 68. Corregimos la palabra “hombros”, que aquí se cambió por “hombres”).

nocimiento. “El sujeto no capta [en el idealismo, S. G.] objetos dados, en sí, sino productos de su actividad”.²¹ En eso es superior al “materialismo precedente”. Sánchez Vázquez menciona en este lugar que Marx tiene a la vista la concepción idealista de conocimiento de Kant y “reconoce el mérito del idealismo por haber señalado este papel activo del sujeto en la relación sujeto-objeto”.²²

Pero la filosofía idealista tiene otra deficiencia en su concepción de conocimiento, conoce el mencionado sujeto actuante solamente como un ser consciente, pensante; su actividad práctica, sensorial, real, queda por tanto fuera. Así ve Marx la necesidad de una doble superación: la del materialismo tradicional y la del idealismo, la de la supresión de la praxis humana —con lo cual se eterniza la fuerza natural— y la otra, que ignora la fuerza material inherente a la praxis y la reduce al mero pensar.

La superación del idealismo y del materialismo tradicional había de consistir, pues, en la negación de la actitud contemplativa del segundo, así como en la negación de la actividad en sentido idealista, especulativo. La verdadera actividad es revolucionaria, crítico-práctica; es decir, transformadora y, por tanto, revolucionaria, pero crítica y práctica a la vez, o sea, teórico-práctica: teoría, sin ser mera contemplación, ya que es teoría que guía la acción; y práctica, o acción guiada por la teoría. La crítica —la teoría o la verdad que entraña— no existe al margen de la praxis.²³

Resumiendo: la praxis humana es fundamento, base del conocimiento, porque ella misma ha conformado los objetos por conocer (al contrario de la concepción del materialismo tradicional) pero no es una mera función del espíritu. Crea con intervenciones materiales una realidad objetiva, real, sensorial (al contrario del planteamiento idealista).

Al primer aspecto de la crítica de la concepción ingenua de la naturaleza como algo dado prehumanamente, Sánchez Vázquez añade

²¹ A. Sánchez Vázquez, *op. cit.*, p. 156.

²² *Idem.*

²³ *Ibid.*, pp. 156-157.

que Marx no niega la existencia de una naturaleza al margen de la praxis humana, sólo que aquello que se nos confronta a nuestro conocimiento hoy en día ya no es naturaleza inmaculada.²⁴

“De este modo, Marx acepta la prioridad ontológica de una naturaleza al margen de la praxis que reduce cada vez más su ámbito para transformarse en naturaleza humanizada”.²⁵

También en este pasaje de su interpretación de la primera Tesis sobre Feuerbach, Sánchez Vázquez cita el texto de *La ideología alemana*, en donde Marx expone explícitamente lo que aquí se ha dicho:

Es cierto que queda en pie, en ello, la prioridad de la naturaleza exterior [...] Por lo demás, esta naturaleza anterior a la historia humana no es la naturaleza que vive Feuerbach, sino una naturaleza que, fuera tal vez de unas cuantas islas coralíferas australianas de reciente formación, no existe hoy en parte alguna, ni existe tampoco, por tanto, para Feuerbach.²⁶

Sánchez Vázquez constata que Marx vuelve sobre la concepción de la relación hombre-naturaleza desarrollada en los “Manuscritos de París”.²⁷

Al interpretar la primera Tesis sobre Feuerbach, Sánchez Vázquez se inclina por la última de las tres interpretaciones mencionadas de este corto texto y lo explica de tal manera: Marx no niega por sí la existencia de una realidad independiente de los hombres, pero lo que sí niega es que “el conocimiento sea mera contemplación, al margen de la práctica. El conocimiento sólo existe en la práctica, y lo es de objetos integrados en ella, de una realidad que ha perdido ya, o esta en vías de perder, su existencia inmediata, para ser una realidad mediada por el hombre”.²⁸

²⁴ “Marx no niega la existencia de una naturaleza al margen de la praxis o anterior a la historia, pero la naturaleza que existe efectivamente para él [el hombre, S. G.] se da sólo *en y por* la práctica”. (A. Sánchez Vázquez, *op. cit.*, p. 157.)

²⁵ *Idem.*

²⁶ K. Marx y F. Engels, *op. cit.*, pp. 46-47. Omisión de A. S. V. citado según A. Sánchez Vázquez, *op. cit.*, pp. 157-158, n. 69).

²⁷ A. Sánchez Vázquez, *op. cit.*, p. 158.

²⁸ *Idem.*

Praxis como criterio de verdad.

Interpretación de la segunda Tesis sobre Feuerbach

Partiendo de la segunda Tesis sobre Feuerbach, Sánchez Vázquez explica hasta qué punto la praxis humana no es solamente, como se expuso, un fundamento del conocimiento (en tanto que crea su objeto) sino también el criterio de verdad del conocimiento. Recordemos sucintamente la tesis marxiana:

El problema de si puede atribuirse al pensamiento humano una verdad objetiva no es un problema teórico, sino un problema *práctico*. Es en la práctica donde el hombre debe demostrar la verdad, es decir, la realidad y el poder, la terrenalidad de su pensamiento. La disputa en torno a la realidad o irrealidad del pensamiento —aislado de la práctica— es un problema puramente *escolástico*.²⁹

Cuando la primera Tesis sobre Feuerbach todavía se podía considerar con cierta tranquilidad, vista como una relación intrafilosófica de tensión —idealismo *versus* materialismo tradicional—, la segunda sí es un golpe en la cara de cada filósofo de pura cepa: la cuestión sobre la realidad o irrealidad del pensamiento, ocupó, en verdad de manera vertiginosa, a la “madre de todas las ciencias” que por supuesto trató de resolver dentro de sus santas aulas (¿en dónde si no ahí?); ¿acaso había sido mera escolástica? Para la filosofía moderna, que se creía opositora de la escolástica supuestamente superada, este reproche es realmente una afrenta. Pero veamos cómo nuestro filósofo marxista soporta esta andanada.

Sánchez Vázquez constata que según esta Tesis “la verdad no existe en sí”.³⁰ Un pensamiento, una teoría no puede ser verdadero por sí mismo, pues su verdad no puede comprobarse dentro del terreno teórico. Aquí se concibe entonces la verdad de una teoría como su “terrenalidad”; ésta solo puede constatarse en su confrontación con el mundo material, es decir en la *praxis* material. Tan sólo cuando el

²⁹ K. Marx, “Tesis sobre Feuerbach”, en *op. cit.*, p. 634 (citado según A. Sánchez Vázquez, *op. cit.*, p. 158).

³⁰ A. Sánchez Vázquez, *op. cit.*, p. 159.

pensamiento aplicado a la praxis culmine con éxito, hay un punto de referencia para la conformidad de este pensamiento con la realidad preexistente.

Sánchez Vázquez observa que la segunda Tesis sobre Feuerbach resulta de la anterior.³¹

Si la praxis es fundamento del conocimiento, es decir, si el hombre sólo conoce un mundo en tanto que es *objeto o producto de su actividad*, y si, además, sólo lo conoce porque *actúa prácticamente*, y gracias a su actividad real, transformadora, ello significa que el problema de la verdad objetiva, o sea, de si nuestro pensamiento concuerda con las cosas que preexisten a él, no es un problema que pueda resolverse teóricamente, en una mera confrontación teórica de nuestro concepto con el objeto o de mi pensamiento con otros pensamientos. Es decir, la verdad de un pensamiento no puede fundarse si no sale de la esfera misma del pensamiento.³²

Podría añadirse que la concepción de verdad presentada recuerda a aquella propia de las ciencias naturales modernas (ciencias aplicadas): una ley científica se valida toda vez que madura en el experimento y en la aplicación de los resultados esperados.³³ Un concepto de verdad enfático, que reclama también Sánchez Vázquez, como concordancia del pensamiento con la realidad que preexiste a él este ramo de la ciencia (en general) no lo conoce. Con todo esto no perturba mucho que si —por lo menos en cierto momento del desarrollo científico— se reconocen simultáneamente dos teorías que se contradicen mutuamente. (Véase por ejemplo la teoría de ondas y de partículas de la luz.) Se aplica entonces, simple y respectivamente, la teoría que justamente promete el mejor camino al éxito.

³¹ *Ibid.*, p. 158.

³² *Ibid.*, pp. 158-159. (Subrayado de S. G.)

³³ Véase a eso p.e. la siguiente formulación de Sánchez Vázquez en su interpretación de la segunda Tesis sobre Feuerbach: "Si al actuar se logran los fines que se perseguían, ello significa que el conocimiento de que se partió para trazar esos fines es verdadero. [...] Si partiendo de determinados juicios sobre la realidad nos proponemos alcanzar cierto resultado y éste no se produce, ello significa que el juicio en cuestión era falso". (*Ibid.*, p. 159.)

En lo que concierne a la teoría social —de la cual se trata aquí en primer lugar—, se podría preguntar si Marx formula en la segunda Tesis sobre Feuerbach un concepto de conocimiento empirista o pragmatista. Por tanto, ¿es aquella teoría social o política la más correcta, la que implica el máximo éxito político? Entonces, ¿lo que se puede imponer con mayor facilidad es lo que es verdad? En última instancia se podría preguntar, en relación con la praxis humana: ¿es aquella praxis la correcta, la que se impone, lo que significaría que sistemas de poder estables fueran por el principio de su poder de imposición los verdaderos, y con eso habría que dejarlos afuera de crítica por principio?

El exiliado español Adolfo Sánchez Vázquez protesta contra tal concepción de las *Tesis sobre Feuerbach*: “Pero hay que cuidarse de interpretar esta relación entre verdad y aplicación venturosa, o entre falsedad y fracaso, en un sentido pragmatista, como si la verdad o falsedad fueran determinadas por el éxito o el fracaso”.³⁴

En la praxis, el hombre *debe demostrar* la verdad de su pensamiento, como dice Marx en la Tesis en cuestión. Debe demostrarla, lo cual no significa que el éxito por sí mismo constituya la verdad o que la praxis confirme cuasi-automáticamente como verdadera a una teoría exitosamente aplicada. Nuestro autor formula esta relación de praxis y verdad de la siguiente manera: “Si una teoría ha podido ser aplicada con éxito es porque era verdadera, y no al revés (verdadera porque ha sido aplicada eficazmente)”.³⁵

El éxito de una praxis, entonces, no puede equipararse con la verdad de las teorías que le sirven como fundamento. El poder o terrenalidad de un pensamiento no es la sustancia de su verdad sino un indicio de ella. Para expresar nuestra comprensión de la interpretación de Sánchez Vázquez en el lenguaje de la lógica formal: la terrenalidad es condición necesaria, *pero no suficiente*, para su verdad; donde condición debe entenderse no tanto como atributo sino más bien como indicador. Dice Sánchez Vázquez: “El éxito no constituye

³⁴ *Idem.*

³⁵ *Idem.*

la verdad; simplemente la transparenta, o sea, hace visible que el pensamiento reproduce adecuadamente una realidad".³⁶

Este "transparentar" o "hacer visible" hay que entenderlo en el contexto de lo anteriormente dicho, de manera que el éxito hace visible la verdad de la teoría que le sirve de base, y que también es verdadera *independientemente* de él. El éxito es por consiguiente una referencia a la verdad pero por sí mismo no basta, es insuficiente; su ausencia anuncia que hay algo más que examinar en el pensamiento en cuestión.

Tras criticar esta posible interpretación errónea —que Sánchez Vázquez explícitamente llama "pragmatista"— del concepto de verdad en la segunda Tesis de Marx, Sánchez Vázquez señala otro problema de interpretación, el que se refiere implícitamente a una solución empirista. Este segundo aspecto es tanto un complemento del primero como una posibilidad de entender que es necesario, además del "éxito" de una praxis, para descubrir el secreto de la verdad de un cierto pensamiento.

El mencionado "transparentar" de la verdad de una teoría por la praxis no debe entenderse de manera simplista reduciéndola al acto de abrir los ojos y sencillamente leer en la praxis la verdad. El hecho de que la praxis es el criterio de verdad de una teoría no significa, para nuestro autor, que el encuentro de la verdad haya sido dispensado de cualquier requerimiento estrictamente teórico. "[...] la práctica no habla por sí misma, y los hechos prácticos —como todo hecho— tienen que ser analizados, interpretados, ya que no revelan su sentido a la observación directa e inmediata o a una aprehensión intuitiva".³⁷

Para hacer que la praxis llegue a ser eficaz como criterio de verdad se necesita, por tanto, nuevamente, una relación *teórica* con ella. La relación de dependencia entre conocimiento teórico y praxis es, como se muestra aquí, mutua, sumamente estrecha y entrelazada.³⁸

³⁶ *Ibid.*, pp. 159-160.

³⁷ *Ibid.*, p. 160.

³⁸ "El criterio de verdad está en la práctica, pero sólo se descubre en una relación propiamente teórica con la práctica misma". (*Idem.*)

Para justificar esta comprensión del concepto de praxis como criterio de verdad, comprendida en la segunda Tesis sobre Feuerbach, nuestro autor busca ayuda en la octava de las once tesis. Cita de ahí la siguiente frase: "Todos los misterios que inducen a la teoría al misticismo encuentran su solución racional en la práctica humana y en la comprensión de esta práctica".³⁹

Para Sánchez Vázquez se hace constar en la segunda y en la octava Tesis sobre Feuerbach la unidad de teoría y praxis, a saber en un "doble movimiento: de la teoría a la práctica, en la 'Tesis 2', y de esta última a la teoría, en la 'Tesis 8'".⁴⁰

Marx dirige sus baterías en el concepto de la unidad de teoría y praxis, contra dos concepciones del conocimiento, las cuales, ambas, no conciben este doble movimiento por su parcial forma de ver, por un lado, una concepción idealista de la verdad del conocimiento "de acuerdo con la cual la teoría tiene en sí misma el criterio de su verdad" y, por el otro lado, una concepción empirista "conforme a la cual la práctica-proporcionaría en forma directa e inmediata el criterio de verdad de la teoría".⁴¹

Sánchez Vázquez quiere que se entienda el papel de la praxis como criterio de verdad, dotado de generalidad, no sólo para la esfera de las ciencias de las cuales él se ocupa. No restringe ni limita las distintas formas que este criterio de verdad puede adoptar en las distintas ciencias, pero señala, al mismo tiempo, que hay límites en la aplicación de ese criterio de verdad "que impiden que hagamos de ella un criterio absoluto de verdad".⁴²

³⁹ K. Marx, "Tesis sobre Feuerbach", en *op. cit.*, p. 635, subrayado por A. S. V. (citado según A. Sánchez Vázquez, *op. cit.*, p. 160).

⁴⁰ A. Sánchez Vázquez, *op. cit.*, p. 160. Todavía una anotación pedante: citamos aquí en rigor no según la segunda edición, usada en los otros casos, sino según la primera edición de *Filosofía de la praxis*. México, Grijalbo, 1967, p. 130. La razón para ello consiste en que se ha deslizado una errata en la segunda edición: en la frase arriba citada la "Tesis 2" llega a ser, por arte de magia, "Tesis 1". Nos hemos permitido corregir esta errata, que es obvia en el conjunto del texto (concerniente a unidad de teoría y praxis Sánchez Vázquez habla siempre solamente de las Tesis 2 y 8 y no de la Tesis 1).

⁴¹ A. Sánchez Vázquez, *Filosofía de la praxis*. 2a. ed., p. 160.

⁴² *Idem*. El lector que esperaba acariciando una respuesta clara, definitiva, sobre la comprobabilidad irrevocable de la verdad, va a mirar lleno de disgusto: ¿dónde

La praxis revolucionaria como unidad de la transformación del hombre y de las circunstancias.

Interpretación de la tercera Tesis sobre Feuerbach

Aunque Sánchez Vázquez dice de esta Tesis que en ella la praxis no aparece como “categoría gnoseológica” como en el caso de la primera y la segunda, sino que “se convierte [...] en una categoría sociológica”,⁴³ menciona en cambio varias veces en su interpretación la relación de teoría y praxis. El doble movimiento, antes mencionado, en la unidad de teoría y praxis, hasta ahora se tematizó más como movimiento de la teoría a la praxis (¿qué importancia tiene la praxis como fundamento y criterio de verdad para la teoría?); se expone aquí el otro movimiento, de la praxis a la teoría (¿qué significativa importancia tiene la teoría para la praxis?). La cuestión sobre la posición del proceso de conocimiento concerniente a la praxis humana transformadora del mundo se discute en esta tercera Tesis sobre Feuerbach a base del tematizar el poder y la limitación del conocimiento o entendimiento creados por la educación.

Veamos lo que dice, textualmente, esta Tesis en la versión de Marx:

La teoría materialista del cambio de las circunstancias y de la educación olvida que las circunstancias las hacen cambiar los hombres y que el educador necesita, a su vez, ser educado. Tiene, pues, que distinguir en la sociedad dos partes, una de las cuales se halla colocada por encima de ella.

La coincidencia del cambio de las circunstancias con el de la actividad humana o cambio de los hombres mismos, sólo puede concebirse y entenderse racionalmente como *práctica revolucionaria*.⁴⁴

En esta formulación Marx tiene presente a los ilustrados y los materialistas del siglo XVIII a quienes Feuerbach y los socialistas utó-

está, al fin y al cabo, el adelanto frente al idealismo o empirismo? Aquí se puede ver otra vez lo que se tiene de una interpretación no-dogmática de Marx: mucho disgusto, inseguridad y poco conocimiento directamente aplicable. ¿Cómo se podría hacer con eso un Estado?

⁴³ *Ibid.*, pp. 163-164.

⁴⁴ K. Marx, “Tesis sobre Feuerbach”, en *op. cit.*, p. 634 (citado según A. Sánchez Vázquez, *Filosofía de la praxis*, p. 161).

picos del siglo XIX “no hacen más que continuar”.⁴⁵ Según esta concepción, el hombre es formado sobre todo por dos influencias: las circunstancias y la educación. Voltaire subraya más el primer aspecto y los ilustrados alemanes subrayan sobre todo el segundo; conciben la transformación de la humanidad como una “vasta empresa de educación”.⁴⁶

La base de esta concepción educativa es la idea del hombre como ser racional. Según esto se puede llevar adelante el progreso humano con la destrucción de los prejuicios y el dominio de la razón.

“Basta iluminar, esclarecer, la conciencia con la luz de la razón para que la humanidad progrese, entre en la edad de la razón y viva en un mundo construido conforme a principios racionales”.⁴⁷

Esta ilustración se lleva a cabo por el trabajo del educador, el que libera a los hombres de las supersticiones y los lleva del reino de las tinieblas al reino de la razón y la luz. Pero, ¿quiénes son estos nobles educadores? Son los filósofos de la ilustración y los mismísimos “déspotas ilustrados”, que actúan según los consejos de estos filósofos.

Pero esta concepción implica exactamente la división del mundo en una parte activa y otra pasiva. Al resto de la sociedad no le queda otra que dejar labrarse desde afuera, su conciencia. Por consiguiente, el hombre es visto como “materia pasiva que se deja moldear por el medio o por otros hombres”.⁴⁸

En la primera publicación de las Tesis en 1888 su editor, Engels, cambió los términos en parte considerablemente, lo que se nota sobre todo en esta tercera Tesis. Por ejemplo se cambió sencillamente “praxis revolucionaria [revolutionäre Praxis]” por “praxis transformadora [umwälzende Praxis]”. Véase: K. Marx, Thesen über Feuerbach. Nach dem von Engels 1888 veröffentlichten Text [según el texto publicado de Engels en 1888], en K. Marx, F. Engels, *Werke*, t. 3, *op. cit.*, pp. 533-535, aquí: p. 534. Véase también la anotación 1 de la redacción de las “Werke”, en *ibid.*, p. 547.

La traducción al español de Wenceslao Roces que usa Sánchez Vázquez se basa en la versión original de Marx.

⁴⁵ A. Sánchez Vázquez, *Filosofía de la praxis*, p. 161.

⁴⁶ *Idem.*

⁴⁷ *Idem.*

⁴⁸ *Ibid.*, p. 162.

Sánchez Vázquez reconstruye la crítica marxiana a esta concepción del hombre y su posible transformación “por la vía *meramente* pedagógica y no por la vía práctica revolucionaria”, en tres pasos:⁴⁹

A) Las condiciones, que sin duda influyen al hombre, se conciben como factores externos, fijos, se ignora que están hechos por el hombre. Desarrollando más este planteamiento de nuestro autor se podría decir que se trata aquí de una crítica de la conciencia enajenada, la cual no comprende hasta qué punto las mismas cosas, que tiene enfrente, son expresión y resultado de un determinado estado social histórico, de determinadas relaciones de producción, creados ellos mismos por la mano del hombre. Las circunstancias mencionadas obtienen así un carácter fijo, de objeto, de cosa, aparecen como “lo objetivo”, es decir lo inmutable, como cosa-en-sí, que está ahí intacta, intocable en la resaca de la historia. O bien, como dice Marx en *El capital*: en el mundo de las mercancías los productos de la mano humana aparecen —como en la “región nebulosa del mundo religioso” los productos de la cabeza humana— como “figuras autónomas, dotadas de vida propia, con relaciones entre ellas y con los hombres”.⁵⁰

B) “Los educadores también deben ser educados”. Aquí Marx critica una concepción típica de la burguesía revolucionaria del siglo XVIII, que se concibe a sí misma como la única fuerza propulsora del proceso histórico y, al mismo tiempo, considera como superflua y prescindible cualquier evaluación de sí misma. Al dualismo de educadores y educados Marx opone la “idea de una praxis incesante, continua, en la cual se transforman tanto el objeto como el sujeto”.⁵¹

Sánchez Vázquez comenta, en referencia a la tercera Tesis sobre Feuerbach, un pasaje de la obra cumbre de Marx, *El capital*, sobre las

⁴⁹ *Idem.* (Subrayado de S. G.)

⁵⁰ K. Marx, *El capital. Libro primero. El proceso de producción del capital*. [Tomo 1.] Trad. de Manuel Sacristán. México, Grijalbo, 1979. (Publicación de los primeros dos capítulos como *El capital 2*), 64 pp.; aquí 4o. párrafo del capítulo primero, sobre “La mercancía”, titulado “El carácter de fetiche de la mercancía y su secreto”, pp. 41-54, aquí: p. 43. (Col. Textos vivos. Coordinador de la colección: Adolfo Sánchez Vázquez.)

⁵¹ A. Sánchez Vázquez, *Filosofía de la praxis*, pp. 162-163.

consecuencias del trabajo para el hombre: "Al transformar el hombre con este movimiento la naturaleza [...] exterior, transforma al mismo tiempo su propia naturaleza".⁵²

El así mencionado "proceso de autotransformación que jamás puede tener fin" excluye que haya educadores que no deban ser ellos mismos educados.⁵³

C) Se pueden pensar en conjunto los aspectos antes mencionados (las circunstancias que transforman al hombre están al mismo tiempo transformadas por él y el educador, que educa a los otros hombres, debe ser, él mismo, educado) de tal manera que es solamente el hombre mismo que puede transformar las circunstancias y a sí mismo. Esta transformación no se puede concebir sino como una en acción común de los dos aspectos, como praxis revolucionaria.⁵⁴

Esta unidad de la transformación del hombre y de las circunstancias, y el modo como nuestro autor la interpreta, se puede entender como una peculiar formulación con que se alude a la relevancia de la unidad de teoría y praxis.

Sánchez Vázquez interpreta esta unidad como un doble rechazo. Vuelve aquí al modelo de crítica, muchas veces empleado en su *Filosofía de la praxis*, que se opone a dos formas de parcialización de un proceso que no se puede concebir sino como unidad de dos momentos: por un lado se rechaza el "utopismo", que considera suficiente la autotransformación del hombre por la educación "al margen o con anterioridad al cambio de las circunstancias de su vida" para llegar a un cambio radical del hombre. Al mismo tiempo se rechaza por otro lado un "determinismo riguroso", el cual piensa que basta con

⁵² K. Marx, *El capital. Crítica de la economía política*. 3a. ed. Trad. de Wenceslao Roces. México-Buenos Aires, FCE, 1964, t. 1, p. 130 (véase A. Sánchez Vázquez, *Filosofía de la praxis*, p. 163).

⁵³ A. Sánchez Vázquez, *Filosofía de la praxis*, p. 163.

⁵⁴ *Idem.* "[...] el cambio de las circunstancias no puede separarse del cambio del hombre, de la misma manera que los cambios que se operan en él —al elevar su conciencia— no pueden separarse del cambio de las circunstancias. Pero esta unidad entre circunstancias y actividad humana, o entre transformación de las primeras y autotransformación del hombre, sólo se opera *en y por* la práctica revolucionaria". (*Idem.*)

cambiar las circunstancias de vida “al margen de los cambios de conciencia de una labor de educación” para cambiar al hombre.⁵⁵

Lo que tienen en común estas dos concepciones parciales es que subestiman la relevancia de la unidad del cambio subjetivo de conciencia y cambio de las condiciones objetivas; en suma, subestiman la importancia de la praxis revolucionaria.

De la interpretación del mundo a su transformación. Anotaciones a la onceava Tesis sobre Feuerbach

Después de la interpretación de las primeras tres Tesis sobre Feuerbach, en la que se tematizó también la octava, Sánchez Vázquez pasa directamente a la discusión de la undécima Tesis, que, no sólo por ser la más breve, ha pasado a ser con mucho la más conocida. La Tesis once sobre Feuerbach, tal vez una de las frases más conocidas de toda la obra marxiana, se puede entender como un resumen muy expresivo de lo que conciben los marxistas del tipo de Sánchez Vázquez como la gran revolución teórica en el pensamiento de este famoso exiliado alemán: la entrada (introducción) de la praxis como categoría fundamental a la teoría, que la vio hasta entonces con más o menos escepticismo.

Veamos otra vez la mencionada sentencia que adorna hoy en grandes caracteres la losa sepulcral de su autor: “Los filósofos se han limitado a *interpretar* el mundo de distintos modos; de lo que se trata es de *transformarlo*”.⁵⁶

Al oyente que hasta ahora fue privado de las citas textuales en su idioma original, esta le será presentada: “Die Philosophen haben die Welt nur verschieden *interpretiert*, es kömmt drauf an, sie zu *verändern*”.⁵⁷

Si miramos rigurosamente esta traducción nos damos cuenta que su autor tiende a una interpretación complaciente con los filósofos

⁵⁵ *Idem.*

⁵⁶ K. Marx, “Tesis sobre Feuerbach”, en *op. cit.*, p. 635.

⁵⁷ K. Marx, “Thesen über Feuerbach”, en *op. cit.*, p. 7.

de la Tesis once sobre Feuerbach. Mientras que en Marx dice sencillamente “[...] haben nur [...] *interpretiert* [...]”, dice en la versión de Wenceslao Roces: “[...] se han limitado a *interpretar* [...]”. La palabra “nur”, que significa algo como “sólo” se convierte en “limitarse a”.

Con esta versión española de la undécima Tesis sobre Feuerbach ya se dictó la sentencia en la vieja disputa, cómo debe entenderse este “nur”, a saber: o como observación despectiva sobre la filosofía, de la cual habría que despedirse por completo, o más bien como referencia a una limitación, proporcionando entonces una relevancia a la filosofía, pero remitiéndola a su dependencia de la praxis. Decidiéndose contra una traducción sencilla del “nur” como “sólo” y en favor de la variante cargada de contenido, Roces quita de una vez al lector de lengua española, que tal vez hubiera entendido esta Tesis en otra traducción como crítica hacia los filósofos, sus argumentos.⁵⁸

Sánchez Vázquez se fía aquí completamente de la traducción de su coexiliado que, de cualquier modo, complace bastante su entendimiento de la última Tesis sobre Feuerbach y también de la obra marxiana en su totalidad.

Entiende la Tesis en el contexto de las ya discutidas; que debe insertarse en la relación de tensión de los dos aspectos de la praxis

⁵⁸ Friedrich Engels hace en la anteriormente mencionada primera publicación de las *Tesis sobre Feuerbach* también una “intervención explicativa”, pero en dirección opuesta. Introduce la palabra, pequeña pero de graves consecuencias, “pero”. La Tesis dice entonces: “Los filósofos sólo han interpretado el mundo de distintos modos; *pero* de lo que se trata es transformarlo”. (Subrayado S. G.)

Engels se decide por la comprensión despectiva de la palabra “nur”, oponiendo claramente la primera y la segunda parte de la frase con la palabra introducida “pero”. Lo que en Marx todavía era suficientemente abierto para producir debates vehementes, lo decidió Engels de antemano para los lectores de su versión de las Tesis. El punto y coma introducido por Engels entre las dos partes de la frase no hace más que asegurar formalmente esta clara separación entre “interpretar” y “transformar”.

En su traducción de la onceava Tesis sobre Feuerbach, Bolívar Echeverría es más cuidadoso con las interpretaciones precipitadas. En su versión castellana de la Tesis 11 sólo introduce el mismo punto y coma que Engels. Tomando en cuenta que este signo de puntuación se usa de manera diferente en las dos lenguas en cuestión, esta intervención es menos grave que en el caso del antiguo amigo de Marx. Bolívar

revolucionaria: una “acción sobre las circunstancias que es inseparable de una acción sobre las conciencias”.⁵⁹

Nuestro autor concibe la crítica que Marx formula aquí a “los filósofos” como crítica a la filosofía *anterior* (la que hubo hasta ahora), por consiguiente al idealismo y al materialismo tradicional, mencionados en la primera Tesis. Pero no la entiende como un rechazo de la filosofía en cuanto tal y, por tanto, tampoco de una por construir en el futuro.⁶⁰ “Se rechaza la teoría que, aislada de la praxis, como mera interpretación, está al servicio de la aceptación del mundo”.⁶¹

Sánchez Vázquez, por tanto, no sólo considera la filosofía *que hubo hasta ahora* como rechazable porque no aclaraba su relación con la praxis material humana, sino sobre todo porque apoyaba ideológicamente (en el sentido de “formas [...] dentro de las cuales los hombres cobran conciencia de este conflicto y lo dirimen”⁶²) el perdurar de las relaciones existentes, a saber, de la explotación del hombre por el hombre.

Califica como la “expresión más acabada” de tal filosofía apologética a la de Hegel, para quien no tiene ninguna buena pala-

Echeverría traduce: “Los filósofos sólo han interpretado [interpretiert] el mundo de distintas maneras; de lo que se trata es transformarlo”. (Bolívar Echeverría, “El materialismo de Marx”, en B. Echeverría, *El discurso crítico de Marx*. México, Era, 1986, pp. 18-37, aquí: p. 35.)

⁵⁹ A. Sánchez Vázquez, *Filosofía de la praxis*, p. 164.

⁶⁰ “La Tesis 11 no entraña ninguna disminución del papel de la teoría y menos aún su rechazo o exclusión”. (*Ibid.*, p. 165.)

Cuando Sánchez Vázquez dice aquí “teoría” y no “filosofía”, no alude a la distinción, propia de ciertas corrientes del marxismo, entre “teoría” y “filosofía”. Usa aquí, como en toda su *Filosofía de la praxis* —en cuanto habla de la teoría o filosofía de la praxis—, los dos conceptos como sinónimos. Véase por ejemplo la frase anterior a la arriba citada en la cual habla de la filosofía o teoría que no hay que rechazar: “La filosofía es filosofía de la transformación del mundo; es teoría de la praxis, en el sentido de teoría —y por tanto, comprensión, interpretación— que hace posible su transformación”. (*Idem.*)

⁶¹ *Ibid.* p. 165.

⁶² K. Marx, *Contribución a la crítica de la economía política*. Ed., adv. y notas de Jorge Tula. Trad. de Jorge Tula, León Mames, Pedro Scaron, Miguel Murmis y José Aricó. Introd. de Maurice Dobb. 3a. ed. Siglo XXI, 1987, 410+xxv pp. Pról., p. 37. aquí: 5.

bra en este párrafo.⁶³ Concibe aquí a Hegel como un pensador para el cual el “mundo es como debe ser”, posición que afirma la identidad del pensamiento con el ser. Por esta razón no hay lugar en su filosofía para la realidad como objeto del cambio, de la transformación humana.⁶⁴

Acaso se refiere Sanchez Vázquez a formulaciones como la siguiente: “El Estado es la realidad [Wirklichkeit] de la idea moral”,⁶⁵ que ese filósofo redactó a propósito del Estado burgués.

Obviamente nuestro autor tiene una actitud muy dividida para con Hegel: por un lado es evidente la influencia hegeliana, cuando en distintos lugares de la *Filosofía de la praxis* recurre a una visión teleológica de la historia, hablando del “sentido” de la historia⁶⁶ (o de “formas [filosóficas, S. G.] más desarrolladas”⁶⁷) aún cuando no se menciona ahí el nombre de Hegel. Por otro lado critica en un texto posterior a la hegeliana concepción teleológica de la historia⁶⁸ y en el párrafo recién citado critica de manera más frontal al gran dialéctico que se usa por ejemplo entre marxistas hegelianos. Marcuse por ejemplo, subraya que hay que entender el concepto de realidad [Wirklichkeit] de Hegel de distinta manera de como hace nuestro autor aquí. En *Razón y revolución*⁶⁹ distingue rigurosamente el concepto hegeliano de realidad [Wirklichkeit] de la *Filosofía del derecho*

⁶³ A. Sánchez Vázquez, *Filosofía de la praxis*, pp. 164-165.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 165.

⁶⁵ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Filosofía del derecho*, artículo 257.

⁶⁶ A. Sánchez Vázquez, *Filosofía de la praxis*, p. 25.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 21.

⁶⁸ A. Sánchez Vázquez, “La razón amenazada...”, conferencia dictada en 1984 en la Universidad Autónoma de Puebla con motivo del otorgamiento del doctorado *Honoris causa* por esta institución, en A. Sánchez Vázquez, *Escritos de política y filosofía*. Madrid, Ayuso/Fundación de Investigaciones Marxistas, 1987, pp. 131-136, aquí: p. 134. (Publicado originalmente en *Dialéctica*, núm. 16, revista de la Escuela de Filosofía y Letras de la Universidad Autónoma de Puebla, Puebla, 1984, pp. 13-19; “Sábado”, núm. 361, supl. de *Uno más uno*. México, 29 de septiembre de 1984.)

⁶⁹ Herbert Marcuse, *Razón y revolución. Hegel y el surgimiento de la teoría crítica social*. Trad. de Juliete Formboria de Sucre, con la colaboración de Francisco Rubio Llorente. Madrid, Alianza, 1986, 446 pp. (El libro de bolsillo). Título de la edición original: *Reason and Revolution. Hegel and the Rise of Social Theory*. Nueva York, Humanities Press Inc., 1941. 2a. ed., 1954.

del de realidad [*Tatsächlichkeit*]. (Este problema se complica aquí porque en español no se pueden distinguir estos dos términos alemanes y ambos se traducen como “realidad”. Por esta razón mencionamos entre paréntesis después del término “realidad” el respectivo término alemán.) Cuando Hegel habla de la realidad [*Wirklichkeit*] del Estado burgués no se refiere a su ser real (de hecho) sino a sus principios fundados en la idea, los cuales hay que desarrollar en la realidad [*Tatsächlichkeit*] (en el sentido de apariencia momentánea) y los cuales principalmente pueden ser desarrollados.

Marcuse hubiera criticado a Sánchez Vázquez, pues en este párrafo no hace esa distinción.⁷⁰ Sánchez Vázquez se pronuncia, en otro lugar de la *Filosofía de la praxis*, de manera más diferenciada sobre Hegel y tematiza detenidamente su aportación para el concepto de praxis que también emplea Marx.⁷¹

Por lo tanto, nuestro autor entiende la Tesis once sobre Feuerbach como crítica radical a la filosofía anterior, sobre todo al idealismo alemán, que “remata —como tal filosofía de la interpretación— no sólo en Hegel sino también en Feuerbach”.⁷²

Se trata de una ruptura profunda con *esta* filosofía; ruptura que Sánchez Vázquez concibe de manera más radical que muchos filósofos

⁷⁰ Hegel no niega por antonomasia, como explica Marcuse, la posibilidad de irracionalidad en el Estado burgués realmente existente. Pero la irracionalidad no es, por principio, elemento de este Estado, pues está situada —por primera vez en la historia universal— nada más al nivel de la apariencia momentánea [*Tatsächlichkeit*]. El Estado burgués está dispuesto de tal modo que, como concepto pleno de posibilidades de realización, su conformación es absoluta y plenamente razonable. Por consiguiente, cuando Hegel habla aquí de la realidad [*Wirklichkeit*] de este Estado, menciona la “realidad” [*Wirklichkeit*] ideal (según la idea). Esta realidad fundada conceptualmente tiende a realizarse a sí misma en todos los niveles y en todas las esferas del desarrollo histórico.

Marcuse al fin y al cabo también critica a Hegel, diciendo que este mismo se vuelve antidialéctico al declarar el Estado burgués como el fin de la historia. Pero hace esta crítica después de una larga exposición de las también existentes tendencias progresistas, revolucionarias (en el sentido de 1789) en la *Filosofía del derecho*.

⁷¹ A. Sánchez Vázquez, *Filosofía de la praxis*. Primera parte: “Fuentes filosóficas fundamentales para el estudio de la praxis”. Capítulo I: “La concepción de la praxis en Hegel”, pp. 61-90.

⁷² A. Sánchez Vázquez, *Filosofía de la praxis*, p. 165.

fos marxistas, como por ejemplo los mencionados hegelmarxistas. Al mismo tiempo, pretende salvar con esta ruptura a la filosofía —en un sentido nuevo— como teoría altamente desarrollada de la transformación revolucionaria de las relaciones sociales existentes. Cuando Marx critica en la famosa *Tesis sobre Feuerbach* la limitación de los filósofos anteriores a la *interpretación* del mundo, esto “equivale a decir que se han limitado a aceptarlo, a justificarlo, a no transformarlo”.⁷³

El paso de la interpretación a la transformación implica una “revolución teórica” que tiene que realizar el marxismo y que es inseparable de la “praxis revolucionaria del proletariado”.⁷⁴

Sánchez Vázquez apunta en su interpretación de la última Tesis sobre Feuerbach el sentido de un manifiesto para la unidad de la teoría y la praxis revolucionaria, a contracorriente de dos distintas actitudes parcialistas: el espontaneismo no reflexionado y el marxismo de cátedra.

En torno a la primera de las dos consignas —que él ambos no utiliza— enfatiza que “se trata de transformar sobre la base de una interpretación”. En torno a la segunda, constata que reducir el marxismo a una mera interpretación no significa otra cosa que hacer exactamente lo que Marx denuncia en la Tesis once sobre Feuerbach: permanecer dentro de los límites de la teoría.⁷⁵

⁷³ *Idem.*

⁷⁴ *Ibid.*, p. 166. Sánchez Vázquez acude aquí, para la interpretación de la Tesis once sobre Feuerbach, a la última frase del escrito engelsiano “Del socialismo utópico al socialismo científico”: “El socialismo científico, expresión teórica del movimiento proletario, es el llamado a investigar las condiciones históricas y, con ello, la naturaleza misma de este acto [la revolución proletaria, A. S. V.], infundiendo de este modo a la clase llamada a hacer esta revolución, a la clase hoy oprimida, la conciencia de las condiciones y de la naturaleza de su propia acción”. (F. Engels, “Del socialismo utópico al socialismo científico”, en K. Marx y F. Engels, *Obras escogidas en tres tomos*. Moscú, Progreso, 1973, t. II, p. 144, citado según A. Sánchez Vázquez, *Filosofía de la praxis*, p. 166, n. 75.

⁷⁵ A. Sánchez Vázquez, *Filosofía de la praxis*, p. 166.

Apéndice

Versiones originales de las citas traducidas

pp. 311-312: “Der Hauptmangel alles bisherigen Materialismus (den Feuerbachschen mit eingerechnet) ist daß der Gegenstand, die Wirklichkeit Sinnlichkeit nur unter der Form des Objekts oder der Anschauung gefaßt wird; nicht aber als sinnlich menschliche Tätigkeit Praxis; nicht subjektiv. Daher die tätige Seite abstrakt im Gegensatz zu dem Materialismus von dem Idealismus —der natürlich die wirkliche, sinnliche Tätigkeit als solche nicht kennt— entwickelt.

Feuerbach will sinnliche —von den Gedankenobjekten wirklich unterschiedne Objekte: aber er faßt die menschliche Tätigkeit selbst nicht als gegenständliche Tätigkeit. Er betrachtet daher im “Wesen des Christentums” nur das theoretische Verhalten als das echt menschliche, während die Praxis nur in ihrer schmutzig jüdischen Erscheinungsform gefaßt und fixiert wird. Er begreift daher nicht die Bedeutung der “revolutionären”, der “praktisch-kritischen” Tätigkeit”. (Karl Marx, “Thesen über Feuerbach”. Escrito en la primavera de 1845. Según la publicación del Instituto Marx-Engels, Moscú, 1932, en Karl Marx, Friedrich Engels, *Werke*. Berlín, Dietz, 1962, pp. 5-7, t. 3.)

p. 314: “Er (Feuerbach, A. S. V.) sieht nicht wie die ihn umgebende sinnliche Welt nicht ein unmittelbar von Ewigkeit her gegebenes, sich stets gleiches Ding ist, sondern das Produkt der Industrie und des Gesellschaftszustandes, und zwar in dem Sinne, daß sie ein geschichtliches Produkt ist, das Resultat der Tätigkeit einer ganzen Reihe von Generationen, deren Jede auf den Schultern der vorhergehenden stand, ihre Industrie und ihren Verkehr weiter ausbildete, ihre soziale Ordnung nach den veränderten Bedürfnissen modifizierte. Selbst die Gegenstände der einfachsten ‘sinnlichen Gewißheit’ sind ihm nur durch die gesellschaftliche Entwicklung, die Industrie und den kommerziellen Verkehr gegeben”. (Karl Marx und Friedrich Engels, “Die deutsche Ideologie. Kritik der neuesten deutschen Philosophie in ihren Repräsentanten Feuerbach, B. Bauer und Stirner und des deutschen Sozialismus in seinen verschiedenen

Propheten”, en Karl Marx, Friedrich Engels, *Werke*. Berlin, Dietz, 1969, pp. 9-530, t. 3.)

p. 316: “Allerdings bleibt dabei die Priorität der äußeren Natur bestehen [...] Übrigens ist diese der menschlichen Geschichte vorhergehende Natur ja nicht die Natur, in der Feuerbach lebt, nicht die Natur, die heutzutage, ausgenommen etwa auf einzelnen australischen Koralleninseln neueren Ursprungs, nirgends mehr existiert, also auch für Feuerbach nicht existiert”. (Karl Marx und Friedrich Engels, “Die deutsche Ideologie”, en *ibid.*, p. 44.)

p. 317: “Die Frage, ob dem menschlichen Denken gegenständliche Wahrheit zukomme –ist keine Frage der Theorie, sondern ein praktische Frage. In de Praxis muß der Mensch die Wahrheit, i.e. Wirklichkeit und Macht, Diesseitigkeit seines Denkens beweisen. Der Streit über die Wirklichkeit oder Nichtwirklichkeit des Denkens –das von der Praxis isoliert ist– ist eine rein scholastische Frage”. (Karl Marx, “Thesen über Feuerbach”, en *ibid.*, p. 5.)

p. 321: “Alle Mysterien, welche die Theorie zum Mystizism[us] Veranlassen, finden ihre rationelle Lösung in der menschlichen Praxis und in dem Begreifen dieser Praxis”. (Karl Marx, “Thesen über Feuerbach”, en *ibid.*, p. 7.)

p. 322: “Die materialistische Lehre von der Veränderung der Umstände und der Erziehung vergißt, daß die Umstände von den Menschen verändert und der Erzieher selbst erzogen werden muß. Sie muß daher die Gesellschaft in zwei Teile –von denen der eine über ihr erhaben ist– sondieren.

Das Zusammenfallen des Änderns der Umstände und der menschlichen Tätigkeit oder Selbstveränderung kann nur als revolutionäre Praxis gefaßt und rationell verstanden werden”. (Karl Marx, “Thesen über Feuerbach”, en *ibid.*, pp. 5-6.)

p. 324: “Nebelregion der religiösen Welt” [...] “mit eigenem Leben begabte, untereinander und mit den Menschen in Verhältnis stehende selbstständige Gestalten”. (Karl Marx, *Das Kapital. Kritik der politischen*

Ökonomie. Erster Bande. Buch I: Der Produktionsprozeß des Kapitals. Según la cuarta edición, editada y corregida de Friedrich Engels [Hamburgo, 1890]: Karl Marx, Friedrich Engels. *Werke.* Band 23. Berlín, 1975, Dietz, Erster Abschnitt: Ware und Geld. Erstes Kapitel: Die Ware. 4: Der Fetischcharakter der Ware und sein Geheimnis. S. 85-98.)

p. 325: "In dem er durch diese Bewegung auf die Natur außer ihm wirkt und sie verändert, verändert er zugleich seine eigene Natur". (Karl Marx, *Das Kapital.* Bd. I, a.a.O. Dritter Abschnitt: Die Produktion des absoluten Mehrwerts, Fünftes Kapitel: Arbeitsprozeß und Verwertungsprozeß, 1. Abschnitt: Arbeitsprozeß S. 192.)

p. 327: "Die Philosophen haben die Welt nur verschieden interpretiert; es kommt aber darauf an, sie zu verändern". (Karl Marx, "Thesen über Feuerbach". Según el texto que publicó Engels, a.a.O. S. 535.)

p. 328: "Formen, worin sich die Menschen dieses Konflikts bewußt werden und ihn ausfechten". Karl Marx, "Zur Kritik der politischen Ökonomie, (Vorwort von, 1859)", en Karl Marx, Friedrich Engels. *Werke.* Band 13. Berlín, Dietz, 1985, pp. 7-11.)

p. 329: "Der Staat ist die Wirklichkeit der sittlichen Idee". (Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse.* Mit Hegels eigenhändigen Notizen und mündlichen Zusätzen. Auf der Grundlage der Werke von 1832-1845 neu editierte Ausgabe. Redaktion: Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel. Frankfurt/Main, 1970: Suhrkamp. Dritter Teil: Die Sittlichkeit. Dritter Abschnitt: Der Staat. 257.)

p. 331: "Ihre geschichtlichen Bedingungen [die der proletarischen Revolution, A. S. V.], und damit ihre Natur selbst, zu ergründen und so der zur Aktion berufenen, heute unterdrückten Klasse die Bedingungen und die Natur ihrer eignen Aktion zum Bewußtsein zu bringen, ist die Aufgabe des theoretischen Ausdrucks der proletarischen Bewegung, des wissenschaftlichen Sozialismus".

(Friedrich Engels, "Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft", en Karl Marx, Friedrich Engels, *Werke*. Berlin, Dietz, 1969, t. 19, pp. 177-228.)

ESTÉTICA Y MARXISMO

LAS IDEAS ESTÉTICAS DE MARX

JUSTINO FERNÁNDEZ

Este primer libro de Adolfo Sánchez Vázquez* nace de sus largas reflexiones y tiene por antecedentes otros trabajos del autor sobre el mismo tema, de manera que en cierto sentido es un libro de madurez, como se advierte al leerlo. Su intención de superar, por necesidad, las concepciones dogmáticas y sectarias, así como los viejos enfoques unilaterales de los fenómenos artísticos, lo llevan a realizar una crítica de las actitudes que a su parecer han desvirtuado las ideas estéticas de Marx, para reinstaurarlas en su verdadera naturaleza y partir de ellas con sentido creador.

La primera parte del libro tiene por título: "En torno a las ideas estéticas de Marx y los problemas de una estética marxista". Comienza con las vicisitudes por las que han pasado aquellas ideas, desde Kautsky hasta el realismo socialista, y continúa con un apartado sobre "El marxismo contemporáneo y el arte". Toda la crítica de Sánchez Vázquez, basada en una amplia erudición, es ajustada y precisa; en sus opiniones polémicas va dejando ya un ideario personal sobre el arte que valdría la pena catalogar exhaustivamente, mas al no poder hacerlo aquí, solamente señalaremos algunas ideas que son correctas, dentro o fuera de una estética marxista. Por ejemplo, cuando refuta la reducción del arte a un puro fenómeno ideológico, dice bien que la coherencia y autonomía del arte lo impiden, pues que la obra de arte rebasa al hombre histórico-social que la hizo nacer y, así, cobra universalidad. Otra idea oportuna es la que plantea que no debe confundirse un arte decadente con una sociedad decadente, porque ningún arte verdadero puede ser decadente. Como las ideo-

* Adolfo Sánchez Vázquez, *Las ideas estéticas de Marx*. México, Era, 1965.

logías cambian y quedan en el pasado, es necesario buscar la naturaleza del arte en un plano profundo. También refuta que el arte sea una forma de conocimiento, o lo es sólo cuando pasa al plano estético. El hombre es el objeto específico del arte, y los objetos representados artísticamente tienen importancia por lo que son para el hombre, quien los ha humanizado y de esa manera el artista nos adentra en la realidad humana. El arte sólo es conocimiento en la medida en que es creación.

Es importante la definición que hace del realismo, pues dice: "Llamamos arte realista a todo arte que, partiendo de la existencia de una realidad objetiva, construye con ella una nueva realidad que nos entrega verdades sobre la realidad del hombre concreto que vive en una sociedad dada, en unas relaciones humanas condicionadas histórica y socialmente y que, en el marco de ellas, trabaja, lucha, sufre, goza o sueña". Entendido así, claro está que no se trata de la mera reproducción de las formas naturales y objetos, objetivamente. Continúa con otras precisiones sobre la identificación del arte y realismo, para concluir que éste "no agota la esfera del arte y, por lo tanto, no pueden excluirse de éste los fenómenos artísticos que caen, efectivamente, fuera de un arte realista". Sánchez Vázquez considera la estética de Lukács, para quien el verdadero arte es el realista, pero con todos sus méritos señala que a la postre "se convierte en una estética cerrada y normativa". Pero, dice Sánchez Vázquez, "el arte no se deja encerrar en las fronteras del realismo", el que "necesita rebasar la barrera de la figuración". Acertadamente agrega: "Transfigurar es poner la figura en estado humano". Y concluye: "El realismo es un hecho artístico como lo es también el arte no realista de nuestro tiempo", ambos tienen sus peligros que, sin embargo, no invalidan su condición común "de prueba de la existencia creadora del hombre".

Es el concepto de libre creación, bien explicado, el que "subraya, ante todo, el entronque del arte con la esencia humana". Ni reducción del arte a lo ideológico, ni reflejo de la realidad, sino que el arte "es una nueva realidad que testimonia, ante todo, la presencia del hombre como ser creador". Ahora bien, que Marx haya considerado el arte "como forma peculiar del trabajo creador" no añade mucho a las ideas de Sánchez Vázquez, que pueden tener vigencia con tal concepto o sin él. Su rompimiento con el concepto del realismo en

sentido estrecho le abre las puertas a la comprensión de las creaciones artísticas más variadas.

El centro de la primera parte del libro, que ocupa un tercio de la misma, está dedicado a exponer y explicar “Las ideas de Marx sobre la fuente y naturaleza de lo estético”, utilizando principalmente los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*. Sánchez Vázquez sistematiza y expone con brillantez las ideas de Marx, en las que se encuentra su crítica a Hegel. Es el desarrollo, rico en contenidos, del arte como forma peculiar del trabajo creador. En una nota, Sánchez Vázquez no pierde la oportunidad de expresar que “Plejánov no ha captado en toda su riqueza la concepción marxista del trabajo”. Tienen particular interés los apartados “De lo útil a lo estético” y “De lo estético a lo útil”, pues en ellos se fundamenta el concepto de lo estético en Marx. Viene después el papel que juegan el arte y el artista en el capitalismo. Para concluir, Sánchez Vázquez resume las ideas estéticas de los *Manuscritos*, pero hace también una exposición resumida de las ideas estéticas premarxistas, con su correspondiente crítica. “De acuerdo con una concepción (marxista), el arte —dice— como trabajo superior es una manifestación de la actividad práctica del hombre, gracias a la cual éste se expresa y se afirma en el mundo objetivo como ser social, libre y creador”.

Un nuevo capítulo contiene reflexiones sobre “Estética y marxismo”. El primer problema, no resuelto por Marx ni después de él, consiste en lo que podríamos llamar la supervivencia del valor del arte en la posteridad, ya lejos del medio histórico y social en que se produjo; porque si bien el arte se da en lo social, no puede ser reducido a ello, porque es una esfera autónoma. Dice Sánchez Vázquez con acierto: “[...] lo que para los sociólogos es el punto de llegada, para nosotros no es más que el punto de partida”. Otra idea es que el arte se hace a partir del nivel alcanzado históricamente por la creación artística, es decir, que el artista por muy revolucionario que sea, o, más bien, para serlo, ha de tomar en cuenta toda la historia hasta su propio tiempo. En cuanto a la contradicción entre arte y capitalismo, el autor expone: “Marx no aborda estos problemas movido por una nueva preocupación estética, sino para poner de manifiesto la contradicción [...]”, lo cual está bien dentro del sistema de su pensamiento, pero es una esfera en la cual ya no se le puede seguir.

Si bien en el capítulo "Sobre arte y sociedad" se establece que se implican necesariamente, y sin duda es así, tanto como que: "todo arte es, por ello, una afirmación de lo universal humano", no parece válido en cuanto a la creación, que a ésta le afecte un medio histórico hostil, en lo que tiene de más profundo y, en todo caso, el arte es "un reducto insobornable de lo humano". La referencia a Ortega en relación con la "deshumanización del arte" para Sánchez Vázquez parece que es la "deshumanización del hombre"; aquí la crítica a Ortega debe ser la contraria, pues el filósofo no percibió que el nuevo arte abstracto era una forma de "rehumanización".

"La concepción de lo trágico en Marx y Engels" viene a reducirse al conflicto que produce la tragedia revolucionaria, y, como dice Sánchez Vázquez, el problema: "No lo abordan como meros teóricos de la literatura sino como forjadores del arma teórica y práctica de la liberación del proletariado". Así, el sentido de lo trágico no se universaliza verdaderamente, no se extiende a toda la existencia histórica humana y a su inevitable limitación, en donde radica, a nuestro modo de ver, el verdadero sentido trágico de la existencia.

La excelente exposición crítica que hace Sánchez Vázquez de "Un héroe kafkiano: José K.", tiene por objeto ejemplificar el trabajo enajenado, que deshumaniza, en una sociedad decadente, para mostrar la necesidad de "la integración del individuo en la sociedad" y con esto termina la primera parte del libro.

La intención de Sánchez Vázquez, en la segunda parte de su libro: "El destino del arte bajo el capitalismo", es explicar y dar contestación por su cuenta a la idea de Marx de que el capitalismo es hostil al arte; "demostrar la esencialidad de esa contradicción" es el propósito fundamental de su trabajo. "Esta contradicción se manifiesta en el hecho de que el artista no encuentra en la realidad burguesa un motivo artístico, o sea que no la ve "como una materia digna del arte", dice Sánchez Vázquez, y recuerda que desde el romanticismo hasta parte de nuestro siglo "la vida burguesa no merece ser exaltada". Pero la historia del arte contradice tales afirmaciones, pues están ahí Coubert, para empezar, y toda la producción del Impresionismo, que incluye nada menos que a Renoir. Y más adelante: "Ningún gran artista ha

ensalzado o contado lo que responde a los verdaderos intereses del régimen capitalista”; mas, aquí también recuerda uno el precioso cuadro de Dégas con el tema: “La oficina del mercado de algodón”, en Nueva Orleans (1873), y los frescos de Diego Rivera en Detroit, que no obstante la crítica que tienen, expresan la potencia industrial de los Estados Unidos del Norte.

Ahora bien, que una obra de arte se convierta en mercancía y objeto de especulación es algo en cierto modo ajeno al arte mismo y a la estética; Marx pone el énfasis en que *es mercancía*, con olvido de sus valores estéticos, que son los que, en última instancia, la suben o la bajan de valor. Y, en verdad, pásele lo que le pase, jamás pierde la obra de arte como tal su significación humana, su cualidad, ni su relación con el hombre. La obra de arte consiste, como dijo Ramos, en una “constelación de valores”. El mismo Sánchez Vázquez declara que el valor estético “perdura a través de la sucesión de relaciones sociales diversas e incluso opuestas”, entonces no pierde su verdadera significación. La obra de arte, por ser creación humana, está sujeta a la grandeza y a la miseria inherentes al hombre, de cualquier sitio y época. Pero la creación del arte jamás ha nacido del trabajador asalariado, ni sería posible que el verdadero artista estuviera enajenado. ¿Fueron Miguel Ángel, Velázquez, y tantos otros grandes artistas, incluyendo a los muralistas mexicanos Orozco y Rivera, unos asalariados, unos enajenados? Sánchez Vázquez mismo no lo aceptaría, ya que *toda* gran obra es para él “una manifestación concreta, real de la libertad de creación del hombre”, a lo que hay que añadir que no importan las condiciones sociales o económicas en que nazca la obra.

Sánchez Vázquez modera el extremismo y dice: “La hostilidad del capitalismo al arte no puede extenderse a toda la producción artística de la sociedad capitalista”, así quedan a salvo los libres creadores y las verdaderas obras de arte, de la tesis del arte como enajenación, la cual sólo es “una tendencia”. Sánchez Vázquez, o Marx, que ya no sabemos quién, dice que el arte de los artistas creadores dentro del capitalismo fue realizado a despecho de la sociedad burguesa, de lo que hay que decir que todo arte original, y por lo tanto novedoso, se ha logrado y se logra, en cualquier época y medio, a despecho de la tradición y de las circunstancias prevalecientes. Por otra parte, la con-

dición hostil para el arte que pueda darse en la sociedad capitalista, dice Sánchez Vázquez, "puede brotar en el socialismo", como todos sabemos. Un análisis histórico probaría que el "hombre-masa", o el "arte de masas", ha existido a todo lo largo de la existencia humana, y no sólo en la época capitalista. En este sentido la tesis de Ortega de "minorías selectas", se juzgue como se juzgue, tiene amplio apoyo histórico. Porque el *arte es para todos*, sí, mas para todo aquel que sea capaz de comprenderlo y gozarlo.

Sánchez Vázquez intenta distinguir el verdadero "arte popular", que expresa "los intereses más elevados de un pueblo", y el "arte de masas"; mas el primero es a menudo impopular mientras que el segundo es lo contrario. Se comprende la idea, pero el juego de palabras hace borrosa la tesis, por lo demás, con sustituir la palabra pueblo por la de hombre, se universaliza la idea, porque "hacer arte para el pueblo (para el hombre) es hacer arte universal". Otra cuestión importante es la advertencia que el autor hace, de que "debemos guardarnos muy bien de transformar el criterio político en artístico".

Pero, cuando dice que la concentración de personalidades creadoras excepcionales contribuye a limitar la capacidad de creación del hombre, no se ve claridad, especialmente cuando se concluye que todo hombre sea creador, "en cierto modo, un hombre-artista". Después de todo ¿quiénes sino los grandes creadores son los que expresan los intereses más auténticos del hombre? y de la mejor manera: la estética. Por supuesto, el ideal de Marx y Engels de que "en una sociedad comunista no habrá pintores, sino a lo sumo, hombres que, entre otras cosas, se ocupen de pintar", sin limitación a una actividad exclusiva, recuerda el proverbio tomado de la sabiduría popular: aprendiz de todo y oficial en nada". Ésa sí que parece una idea hostil al arte verdadero.

Las anteriores consideraciones no pretenden ser sino comentarios de lo que nos ha parecido sobresaliente del libro de Sánchez Vázquez, libro machacón por repetitivo e insistente en las ideas de Marx, esto dicho poniendo a salvo su talento y sus conocimientos. En verdad Sánchez Vázquez no logra convencernos en la segunda parte de su libro de que la tesis de Marx es válida, y eso que ha procurado, con notable sagacidad intelectual, ver y discutir todas las posibilidades en torno a las ideas del filósofo. Porque, en resumidas cuentas, si pone-

mos de lado las argumentaciones sociológicas y económicas, que abundan más que las estéticas, la idea se reduce a que: arte del mundo capitalista es arte enajenado (aunque la historia contradiga la idea) y el arte del futuro mundo comunista será libre creación (aunque no podamos prever lo que el porvenir tenga reservado, ni los giros que pueda dar la historia; pero de todos modos ya nosotros no veremos esa etapa de la vida del hombre, siempre veleidoso, que queda en idealista profecía). En todo caso, no se trata aquí de contradecir una concepción del hombre y del arte que ya es clásica, como lo son otras, sino de enterarnos del desarrollo de las ideas estéticas de Sánchez Vázquez, a quien felicitamos desde aquí por su capacidad y por el notable esfuerzo realizado con amplitud y ponderación académicas.

ESTÉTICA Y TEORÍA MARXISTA

JOSÉ MARÍA DE QUINTO

Nunca como en estos últimos años han avanzado tanto los estudios de estética marxista. Como consecuencia de la “desestalinización” iniciada a raíz del XX Congreso del PCUS, superados o en trance de superarse totalmente los deplorables efectos del dogmatismo que empobrecieron el pensamiento clásico original, han ido apareciendo toda una serie de relevantes trabajos que han colocado a la doctrina filosófica marxista a la cabeza de la actual investigación estética. Tales trabajos han salido al paso, no sólo de las posiciones dogmáticas que tratan de interpretar las relaciones entre arte y sociedad desde posiciones mecanicistas, ideologistas o sociologistas vulgares, sino también de las viejas teorías idealistas e irracionalistas incapaces de explicar adecuadamente a estas alturas la significación y alcance de la actividad artística en general.

Vueltos a los orígenes, los nuevos estetistas se han encarado desde los supuestos del materialismo dialéctico y dentro de posturas tan comprensivas como abiertas con los complejos fenómenos del arte contemporáneo. Previamente han reivindicado para el marxismo su indeclinable carácter de filosofía total y científica, en oposición a las torcidas y malintencionadas corrientes que todavía intentan caracterizarle como doctrina exclusivamente económica en un intento último de minimizar su importancia. Y han restablecido además, ligado a ese carácter integrador y científico, la idea profunda de un nuevo, real y más efectivo humanismo. A los nombres de Lukács, quizá el iniciador de este movimiento, de Gramsci, Fischer, Goldman, Della Volpe y Garaudy, por no citar sino los primeros que se nos vienen a la mente, hay que añadir ahora, lo que no deja de llenarnos de satisfacción y contento, el de un español: Adolfo Sánchez Vázquez.

Con su libro *Las ideas estéticas de Marx*,¹ Adolfo Sánchez Vázquez viene a romper con el retrógrado “tabú” de las timoratas y pudibundas relaciones de los intelectuales españoles con el marxismo. Se hace curioso observar, en efecto, el desconocimiento y despreocupación que la cultura española en general muestra por los problemas que plantea el pensamiento filosófico más vivo y actuante de lo que va del siglo. Tal menosprecio e inhibición alcanzan por igual a pensadores que a historiadores de la filosofía, a escritores que a artistas. No se han producido, de su parte, tomas de posición, apologéticas o críticas, de importancia. Casi todos han venido hurtando el bulto desde antiguo, ignorando deliberadamente o apenas concediendo atención a tal pensamiento que ha sido capaz, sin embargo, de partir irreconciliablemente en dos el mundo, transformándolo radicalmente. Muchas han sido las causas —y están en la mente de todos— que han provocado tal situación. Pero no es éste el momento de tratar de ellas, sino simplemente de constatar un hecho: en esa especie de desierto sólo poblado de avestruces que esconden la cabeza bajo el ala, irrumpe ahora, y justo es celebrarlo, Adolfo Sánchez Vázquez.

Adolfo Sánchez Vázquez, un nombre tal vez desconocido para la mayoría de los pocos españoles atentos a estos menesteres, es un resultado de la diáspora, un componente de esa cultura española que, sin renunciar a sus raíces, anda desperdigada por el mundo. Perteneciente a la generación nacida a las letras en plena Guerra civil ha madurado en el exilio, si con los inconvenientes que ello conlleva, también con las consiguientes ventajas. De éstas, pues aquéllos son obvios, las que le han permitido alcanzar una objetividad y altura de miras verdaderamente envidiables, en razón de las condiciones de libertad dentro de las que ha podido desarrollar su trabajo. Adolfo Sánchez Vázquez es doctor en Filosofía y Letras y catedrático titular de estética de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México. Tiene publicados diversos estudios que lo acreditan, internacionalmente, como uno de los teóricos marxistas más inquietantes; de entre ellos, “Marxismo y existencialismo”, “Las ideas estéticas en los *Manuscritos económico-filosóficos de Marx*” y

¹ Adolfo Sánchez Vázquez, *Las ideas estéticas de Marx*. México, Era, 1965.

“La filosofía de Rousseau y su influencia en México”. Pero, con todo, es *Filosofía de la praxis* (Grijalbo, 1967) su obra fundamental.

En este trabajo nos vamos a referir únicamente a algunas de las cuestiones debatidas en *Las ideas estéticas de Marx*.

Plan general del libro

Sabido es que ni Marx ni Engels llegaron a construir una estética, pero sabido es, también, que los problemas de la literatura y el arte no les fueron ajenos. Existe una profusión de escritos en los que se resume el pensamiento de los creadores del marxismo en torno a tales empeños. A partir de dichos escritos, Adolfo Sánchez Vázquez asume la tarea, en la primera parte, de trazar los lineamientos básicos que deben informar cualquier estética marxista, y, en la segunda, de caracterizar desde dichos lineamientos el destino del arte bajo el capitalismo.

Son muchos los temas y subtemas que comprende el libro. Sólo una enumeración de los mismos nos llevaría demasiado lejos. Anotamos no obstante, de entre los que consideramos fundamentales, los siguientes: marxismo, humanismo y arte; el arte como ideología; el arte como forma de conocimiento; precisiones sobre el realismo; el arte como creación; estética y praxis; las relaciones del hombre con la realidad; el arte y el trabajo; condicionamiento social y autonomía artística; arte y sociedad; la hostilidad de la producción capitalista al arte; producción material y artística; la libertad de creación y la producción capitalista; producción y consumo (creación y goce), etcétera.

Ante la imposibilidad manifiesta de poder tratar dentro de los límites de este artículo, no ya todos los puntos contenidos en el libro, sino siquiera los aquí enunciados, procedemos a una obligada acotación. Únicamente vamos a examinar aquellas cuestiones esenciales que han sido principalmente desvirtuadas por parte de los simplificadores de turno, provocando la confusión sobre el verdadero significado y alcance de las ideas estéticas marxistas.

Teoría del reflejo

La correcta formulación de las relaciones entre arte y realidad es, según Lukács, la cuestión central de toda estética. Desde Aristóteles a Hegel el análisis de tales relaciones ha constituido la piedra de toque de los más grandes estetas. ¿Qué es la realidad y cómo se relaciona el arte con ella? Para el materialismo dialéctico, en contraposición al "subjetivismo" de Kant y al "idealismo" de Hegel, existe una realidad objetiva independiente de la conciencia del sujeto, y es la apropiación de esa realidad, concebida como unidad dialéctica del fenómeno y la esencia, a la que tiende el arte. Tal apropiación no se produce a la manera de una simple imitación, la cual se correspondería con la actitud pasiva del sujeto; se produce, por el contrario, a través de la reproducción que encuentra su fundamento en la actividad del hombre, es decir, en la praxis. Mantiene, pues, el marxismo una teoría de la "reproducción dialéctica" frente a la de la simple "imitación", y ello por cuanto entiende que el arte no está "ya" formado en la naturaleza, sino que es al artista a quien corresponde formarlo mediante la transformación de esa naturaleza.

Se comprenderá, en consecuencia, la complejidad de las relaciones entre arte y realidad, y la imposibilidad, por tanto, de establecer de un modo directo e inmediato, como relaciones de causa a efecto, tales vínculos. Todas las simplificaciones, esquematizaciones y vulgarizaciones han hecho en este terreno mucho mal al marxismo. Aun considerando que el arte es una de las formas de la conciencia social que encuentra su explicación última en la existencia social, hay que tener siempre presente que a tal explicación sólo se llega a través de un intrincado y laberíntico camino jalonado por múltiples y muy problemáticas mediaciones. Entre la base y la sobreestructura se producen multitud de acciones e interacciones difíciles de interpretar y descubrir.

Distingue Sánchez Vázquez entre las diferentes relaciones del hombre con la realidad, manifestando, desde el primer momento, que no son inmediatas, como en el caso del animal, y que, según sea tal relación —práctica, teórica, estética, etcétera—, cambia la actitud del sujeto. El escritor, el artista —indica Sánchez Vázquez—, se expresa a sí mismo y expresa al tiempo su contorno. Y el contorno a través

de las mediaciones de su visión. Porque la obra de arte nace en una determinada época condicionada —se quiera o no— por las características de esa época, a través de las mediaciones que le impone el artista. De aquí, claro es, que para entender esa obra haya que entender previamente las demás estructuras.

Al igual que Kosik, afirma además que una obra de arte expresa la realidad, pero crea también la realidad. Y ello por cuanto la operación del artista consiste en la creación de una nueva realidad (artística) más humana (totalizadora), nunca en la copia o representación de la existente.

Arte como ideología (y como sociología)

Otro de los tópicos que importa romper, y que aborda el libro, es el que identifica totalmente al arte con la ideología y con la sociología. No es que el marxismo niegue, ni mucho menos, el carácter ideológico del arte. Por el contrario, mantiene que el arte está necesariamente a favor o en contra de la base de que nace, que, en último término, consciente o inconscientemente, no puede evitar ponerse al servicio de los intereses de una determinada clase.

No obstante, sin negar para el arte su carácter ideológico, Sánchez Vázquez alude al fracaso del ideologismo y al valor cognoscitivo de la actividad estética. Frente al ideologismo opone el conocimiento, frente a la visión del mundo —ideología—, la revelación de la realidad —cognoscibilidad. Se compromete entonces el arte con la verdad, con el conocimiento de la verdad, no con la ideología, y, en esta dirección, los creadores del marxismo dejaron escritas páginas inequívocas.

Del mismo modo, por lo que a la sociología respecta, el marxismo no niega las innegables relaciones del arte con la sociedad. Aunque la creación artística sea un fenómeno individual, el individuo no existe en toda su pureza —precisa Sánchez Vázquez—, porque es el resultado de toda una serie de tensiones y oposiciones que le determinan. El hombre es social, porque entra en relación con la naturaleza y consigo mismo a través de otros hombres. La creación —el trabajo— es una manifestación social, como lo es toda relación entre sujeto y objeto.

Pero como en el caso de la ideología, el arte es algo más que simple condicionamiento social, y es por esta razón por la que consigue sobrevivir y sobrepasar a las épocas en que se produce, a sus propios condicionamientos.

Tenemos, en consecuencia, que el arte “es y no es” ideología y “es y no es” sociología. Simplemente, por cuanto la ideología y la sociología se integran en una realidad distinta y autónoma: la artística.

Arte como conocimiento

El marxismo confiere al arte una relativa autonomía. No está éste sometido, pues, ni a los dictados de la ideología ni a los de la sociología; tampoco, claro es, a los del esteticismo. Tiene el arte, en efecto, una historia relativamente autónoma, aunque para su explicación convincente y total haya que relacionarlo con la base económica. En este camino, Sánchez Vázquez rechaza por igual el “utilitarismo” que el “dandysmo”, el “instrumentalismo” que “el arte por el arte”. Los objetos artísticos son “inútiles en un aspecto, pero útiles en otro”. Inútiles desde un punto de vista práctico-utilitario; útiles en cuanto satisfacen una necesidad humana de tipo espiritual.

En los debates entre autonomía y servidumbre es el materialismo dialéctico el que resuelve el dilema estableciendo la verdadera especificidad del arte. Los ilustrados creían que lo estético venía a ser una etapa previa, más primitiva, del conocimiento científico y filosófico de la verdad. Afirmaba Kant que el arte es total y absolutamente independiente. Hegel establecía ya cierta relación dialéctica entre ambas posiciones, a pesar de que, tal vez influido por el pensamiento ilustrado, identificaba el gran arte con las épocas pasadas, negando, por ejemplo, la viabilidad de la tragedia en su época. Ha sido el marxismo el que, al conferir cierta relativa autonomía al arte, lo sitúa en su justo y exacto lugar.

Aun cuando participe de la ideología y de la sociología —por sus relaciones con la base— y de las exigencias de la forma —por su necesidad de instrumentos que le den vida— el arte es, sobre todo y por encima de todo, una manera de conocimiento. Pero de un conocimiento artístico, no científico ni filosófico. En el conocimiento cien-

tífico o filosófico el hombre se ausenta en razón de que pretende alcanzar de un modo desapasionado y aséptico la objetividad del objeto, mientras que en el artístico es precisamente a través de la visión del hombre, de sus sentimientos y aspiraciones, como se alcanza.

Sánchez Vázquez analiza todas estas cuestiones en su oceánica complejidad. Afirma que para un marxista el problema “no se reduce [...] a señalar el camino para extraer la ideología que subyace en una obra artística [ni] a establecer un signo de igualdad entre su valor estético y su contenido ideológico”. “Tampoco se trata —añade— de reducir el arte a su condicionamiento social”. Y todo ello porque la estética marxista quedaría reducida a una especie de sociología del arte, contra la que nos puso en guardia el propio Marx, en razón de que el valor supremo del arte no es otro que el del conocimiento y revelación de la realidad.

Precisiones sobre el realismo

Dice Sánchez Vázquez que la estética marxista no puede, sin entrar en contradicción con el desenvolvimiento histórico del arte, reducirse a una estética del realismo. Frente a la posición de Lukács que trata de identificar arte y realismo, opone Sánchez Vázquez una estética más abierta y comprensiva, sin que con ello llegue en ningún caso a aceptar ese “realismo sin riberas”, preconizado por Garaudy, que se presenta como una especie de pan-realismo del arte.

Sabido es que para Lukács existen dos grandes vías de la literatura, la realista y la antirrealista. La primera parte de la concepción aristotélica que considera al hombre como *zoos politikos*; la segunda descansa en la concepción ontológica de la soledad esencial del hombre, del “estado de yecto”, según la terminología de Heidegger. No hay por qué advertir que para Lukács todo arte no realista (y se hace cada vez más difícil precisar las fronteras) pertenece a la decadencia. Garaudy, por el contrario, se niega a identificar el realismo con cualquiera de las formas existentes y preestablecidas y afirma que todo arte, por el simple hecho de haber sido realizado por el hombre, es realista.

Adolfo Sánchez Vázquez adopta una tercera posición. Aun cuando no deja de reconocer la importancia de la estética lukácsiana advierte

sobre el peligro que representa en cuanto a la posibilidad de una comprensión más amplia y generosa de lo estético. Respecto al “realismo sin riberas” de Garaudy, se opone justamente por parecidas razones, toda vez que, al aplicar como realista todo el arte, la estética queda, como en el caso de Lukács, totalmente identificada con el realismo.

La cuestión es, sin duda, sumamente complicada, Sánchez Vázquez propone una definición de realismo lo bastante amplia y precisa dentro de las dificultades que encierra toda definición; escribe: “Llamamos arte realista a todo arte que, partiendo de la existencia de una realidad objetiva, construye con ella una nueva realidad que nos entrega verdades sobre la realidad del hombre concreto que vive en una sociedad dada, en unas relaciones humanas condicionadas histórica y socialmente y que, en el marco de ellas, trabaja, lucha, sufre, goza o sueña”. Tal definición presenta la realidad en tres frentes o niveles: a) realidad exterior representada, con la que b) se crea una nueva realidad (obra de arte), que c) refleja y expresa esencialmente la realidad humana.

Es ésta una definición con la que se eleva el techo del realismo de modo suficiente como para que quepan dentro de él obras capitales, tal la de Kafka, la cual analiza Sánchez Vázquez en un penetrante estudio incluido en el libro.

Punto final

Dejamos necesariamente sin tocar muchos, muy diversos, ricos y complejos temas. Entre otros, por ejemplo, cuantos se refieren a la segunda parte, relacionados con la hostilidad del capitalismo al arte. Advertida la imposibilidad, quede cuando menos constancia de ella, y ojalá sirvan estas fragmentadas notas a la incitación para la lectura total del libro, que no dudamos en calificar de fundamental para cuantos se ocupan y preocupan de las cuestiones de estética.

¿ES EL CAPITALISMO HOSTIL AL ARTE?*

RAMÓN XIRAU

Quiero dejar constancia, en primer lugar, del interés que ha despertado en mí la lectura de *Las ideas estéticas de Marx*. Este interés proviene de varios factores muy precisos. Me limito a enumerar algunos, dada la riqueza y la matización del texto.

Interés, en primer lugar, por el espíritu abierto con que Sánchez Vázquez cala en los problemas de la estética (en la línea marxista sólo recuerdo un libro que *hable* del tema con la misma "apertura": *Ilusión y realidad* de Christopher Caudwell).

Interés, en segundo lugar, por las relaciones establecidas entre trabajo y actividad artística: ambas esencialmente formas de *creación* si bien la primera es creación "práctico-material" y la segunda "espiritual".

Interés, en tercer lugar, por los análisis concretos de autores ("el universo kafkiano").

Interés, por fin, en cuanto a la crítica e historia de las ideas posmarxistas y las surgidas de Marx, Lenin, Plejánov, etcétera, sobre el arte.

Sí, me doy cuenta de que estoy empleando, no con total justicia, la palabra "interés" con ciertas sinónimas connotaciones de "afinidad".

Pero es igualmente cierto, y aún más cierto, que en el libro de Sánchez Vázquez me interesa y me apasiona, tanto como la afinidad, la divergencia, aquello con lo que no puedo ir de acuerdo, y digo de acuerdo porque no hay siempre en ello cuestión de lógica sino, muchas veces, de *cordia*, de *cum-cordia*.

*Este texto y los tres siguientes ("Prolegómenos a una estética marxista", "A Xirau: hacer real una sociedad ideal" y "A Cardoza y Aragón: una crítica constructiva") forman parte de la polémica suscitada por la aparición del libro *Las ideas estéticas de Marx*, de Adolfo Sánchez Vázquez.

No puedo estar de acuerdo, primero, en la interpretación que llamaría teológica de la “realidad humana”: el hombre ser supremo para el hombre. He escrito antes sobre este tema y me he inspirado no pocas veces, al referirme a él, en las obras de Ilenri de Lubac, Von Balthazar y Karl Rahner. El concepto del hombre como fin del hombre, y aun como dios del hombre sin más, es aquello en que Marx me parece más positivista y romántico. De hecho apenas es necesario decir que coincide con el concepto del hombre divinizado de Comte, Feuerbach, casi todos los socialistas utópicos, Stirner, Nietzsche y acaso, como lo he querido mostrar alguna vez, de Mallarmé, Rimbaud y el Joyce de *Finnegan's Wake*.

No puedo estar de acuerdo —consecuencia de lo anterior— con el concepto de alienación tal como lo piensa, marxista, Sánchez Vázquez. No creo, siento en ello ser pesimista, que el hombre alcance a unir, en *esta tierra*, esencia y existencia. San Pablo dice: “seréis dioses”. Pero este ser dioses de san Pablo se refiere a otra vida revivida y renovada. No a ésta. Pienso, sí, que el hombre es *perfectible* y que le es dable —perdónese el término— “desalienarse” siempre que por “desalienación” entienda un término relativo. De hecho no veo ninguna sociedad actual que conduzca a la desalienación.

Por lo que se refiere al libro de Sánchez Vázquez, el capítulo que más dudas me inspira es el último y también más largo (prácticamente la mitad del libro) sobre “El destino del arte bajo el mundo capitalista”. A las ideas planteadas en este capítulo quiero referirme casi en forma de pregunta (aunque toda pregunta, al fin y al cabo, entrañe una afirmación).

1. Aún cuando las sociedades capitalistas han visto muchas veces con desdén al artista, creo irrefutablemente el hecho de que Picasso, Stravinski, Faulkner, Schoenberg, Joyce, García Lorca, Braque, Yeats, Pound, Pollock (¿para qué citar más nombres?) se desarrollaron en sociedades que Sánchez Vázquez llamaría capitalistas. No quiero entrar aquí en distinciones, que serían necesarias, entre formas distintas de capitalismo.

2. La enorme mayoría de los grandes artistas contemporáneos han reaccionado contra lo que, no sin vaguedad, podríamos llamar “burguesía”. Esta posibilidad de reaccionar implica cierta forma de liberalidad por parte de la sociedad en que viven. (No, no sostengo que

el capitalismo sea ni *la* solución ni *una* solución. Quiero tan sólo atenerme a los hechos.) ¿Casos? Podría citar a Balzac, Baudelaire, Mallarmé, Rimbaud, Picasso o Galdós.

3. Pero acaso estas cuestiones de hecho sean aquí, y en lo que atañe al capítulo referido, las menos importantes. Supongamos que Sánchez Vázquez tiene razón; supongamos que “en la sociedad capitalista, la obra de arte es ‘productiva’ cuando se destina al mercado, cuando se somete a las exigencias de éste, a las fluctuaciones de la oferta y la demanda”. Aun suponiendo que éste sea un *hecho*, no se entiende cómo al hecho puede contraponerse un estado de derecho: “El artista de la sociedad comunista es, ante todo, un hombre concreto, total, cuya necesidad de una totalidad de manifestaciones vitales es incompatible con su limitación a una actividad exclusiva, aunque ésta sea aquella en que se despliega más universal y profundamente: el arte”. ¿Dónde existe esta sociedad?, ¿es una sociedad hipotética? Porque Sánchez Vázquez claramente deja entrever que esta sociedad no se ha realizado en ningún país a estas alturas del siglo XX.

4. En resumidas cuentas, me parece que Sánchez Vázquez comete aquella falacia que Whitehead llamó *fallacy of misplaced concreteness*: hacer real aquello que no lo es. Ello le conduce, necesariamente, a hablar dos lenguajes: el de la condena de una situación *real* por medio del elogio de una sociedad todavía *ideal*. Estos dos lenguajes son vital y lógicamente incompatibles.

De las bondades del libro de Sánchez Vázquez algo he dicho en un principio. Añadiría ahora otra: es un libro que nos permite polemizar. Esta polémica puede ser, como señalaba en un principio, de desacuerdo; es polémica abierta en cuanto a la lógica misma del último capítulo del libro.

PROLEGÓMENOS A UNA ESTÉTICA MARXISTA

LUIS CARDOZA Y ARAGÓN

De hecho, apenas se comienza a crear una estética marxista que, desde luego, debe adelantar la reverencial sumisión antimarxista de las últimas décadas y los planteos diseminados en los textos de los fundadores del marxismo. Se ha abusado del determinismo, del condicionamiento económico —conceptos distintos— sobre todo al simplificarlos: es grande la complejidad de la interacción, que suele ser indirecta y escondida. Ya en Marx y Engels hay señalamientos de la influencia de los factores espirituales entre sí y sobre las estructuras. Se ha reconocido la influencia de ideologías y formas muy alejadas en el tiempo y en el espacio. Dudo que en época alguna el artista haya estado de acuerdo con la sociedad y la condición humana, y que su obra fuera —como la nombra Schiller— “creación natural”. El hombre nunca estará realizado: tiene sentido de lo infinito. En el socialismo también se escribirán novelas de evasión.

Es riguroso y abierto el ensayo de Sánchez Vázquez “El destino del arte bajo el capitalismo”, que forma la segunda mitad del volumen *Las ideas estéticas de Marx*. El ensayo se funda sobre todo en los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*: Marx contaba sólo veintiséis años. Louis Althusser insta una “ruptura radical” entre el Marx de antes y después de 1845. Sobre la alienación, en parte, apoya Sánchez Vázquez sus puntos de vista. Michel Verret estudia la alienación (*La Nouvelle Critique*, julio-agosto, 1965) y nos dice que se ha vuelto un “concepto mágico por el cual todo se evoca y todo desaparece. Porque pensar todo bajo un solo concepto es ya no pensar”. Sánchez Vázquez razona con matiz y enjundia, metódicamente: la obra como mercancía de cierto orden particular dentro de una sociedad mercantil a la que está sometido el creador, la sociedad toda. Y surge un arte de protesta, de subversión o de evasión, en el cual resalta la hos-

tilidad del mundo capitalista. Arte y trabajo, creación y producción, su separación, “pero tampoco se oponen radicalmente como pensaba Kant”. Hegel subraya el vínculo. La obra de arte logra “rebasar el marco de lo útil material” con una “utilidad fundamentalmente espiritual”, de naturaleza “distinta pero no opuesta” en su origen. El arte como trabajo antienajenante, como plenitud. Recordemos la diferencia que establece Roland Barthes entre *écrivain* y *écrivain*. Sobre todo, démonos cuenta —¡cómo olvidarlo!— que Marx, Engels, Lenin, Zdanov, Jruchev, basaban sus juicios sobre la estética de la “belleza clásica”, tradicionalista, decimonónica. Los griegos, el Renacimiento. Nuestro gran museo aún no se llama Museo de Arte Precolombino sino de Antropología.

El marxismo ha investigado primordialmente el aspecto socio-económico del arte, con amplitud y singular dominio. Su aportación a la estética, con tal orientación y tales límites, es sobresaliente. El problema central va más allá de estos aledaños, pero cada día hay mayor profundidad y agudeza en el enfoque marxista que, hasta hace poco tiempo, fue sectario, limitado y dogmático. Por presunta auto-defensa habíase llegado a tales extremos en la degradación de las ideas marxistas que éstas reclamaban algo así como una vindicación. El libro de Sánchez Vázquez pertenece a la línea de los nuevos trabajos que vuelven al cuestionamiento para que la doctrina no se inmovilice y deje de ser, como ha solido, mistificadora. Esto es importante. Lo que hoy incumbe es sobrepasar a Lukács, Fischer, Garaudy y otros. Superar la inercia académica y cobrar nuevo impulso. Defender a creadores como Picasso, Klee, Joyce o Kafka ya no es sólo innecesario sino que sería ponerse en ridículo. Ahora se debe distinguir a los nuevos creadores. La visión del marxismo en sus orígenes no puede ser igual a la visión del marxismo de hoy. Así lo comprende Sánchez Vázquez. Hay nuevas realidades.

A pesar de las condiciones que Sánchez Vázquez nos muestra en el capitalismo, mucho grande se ha producido en la ciencia, la técnica y el arte. El autor señala hasta la aparición de un nuevo arte: el cine. La oferta y la demanda obligan a la competencia, a la enajenación. Sin embargo, no son mercaderes los grandes creadores. Se impusieron en vida o póstumamente. El mercado no decidió su creación. No descuidemos el examen de la realidad a partir de las excepciones

generales que parecen no confirmar regla alguna, pero que encarnan brillantemente a su época. ¿Hasta qué punto el artista puede escapar al mundo capitalista? ¿En proporción a su genio creativo? La obra de arte en sí y luego los mecanismos en la sociedad burguesa, donde su valor de uso contiene también valor de cambio, aunque “contradiga la esencia misma del arte” y encaje “sólo en cierta escala, sobre todo en determinadas ramas del arte”, en el sistema económico capitalista y “se deje sentir con fuerza y la ley fundamental de la producción capitalista”: la plusvalía. El productor se halla inmerso en ese mundo predominante que rige a la obra: ésta, pase o no por el mercado, es valor de uso y valor de cambio. Estimo que como trabajo productivo el trabajo artístico excelente no pierde lo específico, lo que guarda de trabajo concreto y cualitativo superior, y no se transmuta “pura y simplemente en mercancía”. No hablo de la fabricación de cuadros, de la *littérature a l'estomac*. El poder de la obra de arte es tal que el mundo capitalista no logra su perfecta cosificación. Algunas veces la generalización parece tajante; otras, más matizada y compleja, como cuando estudia “El arte y las masas” y temas siguientes. Afortunadamente, no hay una teoría marxista “monolítica” del arte, y se reconoce en el mundo socialista “la falta de selectividad con que fue pronunciado el veredicto despiadado de ‘decadente’ sobre los más diversos fenómenos del arte occidental” (Ylia Fradkin). La situación cambió con el XX y XXII Congresos que demostraron la inmensidad de la enajenación en el mundo socialista. Pocos disientían de las esquemáticas rutinas inamovibles.

¿Cuál ha sido el destino del arte en el socialismo? La revolución social ¿necesita el conservatismo estético? ¿Es la sociedad de cualquier tipo hostil al arte? ¿Un arte conservador es característico de una sociedad en revolución? ¿Lo contrario? Es demasiado temprano para conocerlo. Apenas se está en los albores. Aún no se puede juzgar porque lo ocurrido es opuesto a la esencia del socialismo. A tales puntos no alude Sánchez Vázquez (no es el tema), pero sí sería un ensayo complementario. El “dirigismo” artístico, el dogmatismo, el “utilitarismo onmímodo” (como lo llama Fischer), el burocratismo, el culto a la personalidad han causado daños tan radicales que no sólo detuvieron la investigación sino que la estorbaron o la combatieron. La li-

bertad de creación, para el florecimiento cabal de la personalidad, será compatible con las leyes de la producción material socialista. Aquello de prender una sola ruta es infantilmente reaccionario, es contra el arte y supone, entre otras cosas, una sociedad estática. Tal dogmatismo condujo irremisiblemente a la copia y al academismo.

En la Edad Media el arte sirvió a la propaganda: no había otros recursos para ello. Hoy, como dice Sánchez Vázquez, *el arte de masas*, “del hombre-masa”, cosificado, sirve mejor cuando más arte cosificado es. Para Marcel Duchamp el arte “es sólo un segundo violín en la expresión social”. Cuando la Alemania nazi, la URSS staliniana o los Estados Unidos (*The New Yorker*, “Art Galleries”, 25 de mayo de 1963) desapruueban formas nuevas de expresión artística lo hacen con sentido utilitario y fines diferentes. Pero, habiendo estructuras distintas ¿a qué se deben estas coincidencias parciales? La propiedad privada, los mecanismos capitalistas ¿no son tan condicionantes? ¿Es más condicionante el Estado en sí que las propias bases económicas? ¿Por qué no desmontar sus mecanismos? En la reflexión sobre el arte (estética, historia, ciencia, filosofía, crítica...) lo excepcional se manifiesta conspicuamente como conciencia y como misterio. Al ampliar la conciencia en arte ¿ampliamos el misterio? ¿Es menos ardua una metafísica que una estética? No sólo hacer suposiciones implícitas sobre el arte en el socialismo, sino dilucidar la vida artística en las décadas ya vividas con desarrollos obligadamente aún incipientes y con presiones e influencias burguesas. El estudio marxista de las enajenaciones y contradicciones en el socialismo nos daría luces sobre el problema debatido, aunque todavía esté lejano el salto del “reino de la necesidad” al “reino de la libertad”.

Un libro valioso, rico en conceptos y deslindes, digno de los honores de la polémica, bien organizado en lo que, hasta ayer, ha propendido a investigar la estética marxista, que había dejado distante la creación misma, el definir su eficacia, la complejidad de lo específico, la jerarquía de los valores, tal las filosofías del arte basadas, de un modo u otro, en condicionamientos —psicológicos, históricos, sociales, metafísicos, económicos, biológicos... Aún nos encontramos perplejos ante la obra de arte, repitiéndonos como Rimbaud: “Vous ne comprendrez pas du tout, et je ne saurais presque vous expliquer”.

Más el marxismo que el propio pensamiento estético de Marx está fundando una reflexión que irá más allá del carácter social del arte y de sus condiciones: a la naturaleza total de la experiencia estética. ¿Existe ya una estética marxista? Estamos en los prolegómenos.

A XIRAU: HACER REAL UNA SOCIEDAD IDEAL

ADOLFO SÁNCHEZ VÁZQUEZ

Ramón Xirau comienza por señalar su desacuerdo fundamental con lo que él llama una concepción teológica del hombre. Frente a nuestra idea del hombre como fin en sí mismo y ser creador que, con su trabajo y el arte, da una significación humana a las cosas, deja entrever una trascendencia de la cual el hombre recibiría su propio sentido. En relación con esto, quiero subrayar que no me parece legítima la interpretación del humanismo radical de Marx como una divinización del hombre. Si a la condición propiamente humana en virtud de la cual el hombre produce un mundo a su medida y se crea a sí mismo, la despojamos de su carácter específicamente humano para llamarla divina, y si lo que Marx caracteriza justamente como humanización se ve como divinización, se estará desnaturalizando el propio pensamiento de Marx. En este caso, de borrarse toda la distancia que separa a uno de otro, se estará haciendo de Marx un Feuerbach. No se trata de sustituir un culto por otro. La divinización del hombre no sería, en rigor, sino una nueva forma de enajenación. Marx supera toda teología incluyendo la que aún sobrevive en Feuerbach.

A la luz de esta concepción no teológica del hombre que entraña la idea de un proceso infinito de humanización, la cancelación de la enajenación fundamental no es sino el comienzo —un comienzo sin fin— de la historia verdaderamente humana, historia que excluye, asimismo, la idea de un ser humano perfecto. Con la cancelación de la enajenación, se resuelven algunos problemas fundamentales —propios de las sociedades basadas en la explotación del hombre por el hombre—, se abordan otros nuevos plantados por el propio enriquecimiento de las necesidades de los seres humanos —y se replantean viejos problemas— que quizás no encuentren una solución definitiva a un nivel propiamente humano.

Es evidente que si Xirau ha planteado estas cuestiones es porque él ha visto justamente la existencia de un nexo vital entre nuestra concepción del hombre y la concepción del arte. Ese nexo es, ciertamente, el concepto de creación.

Refiriéndose a la segunda parte del libro, Xirau hace cuatro preguntas a las cuales remito al lector. 1a. Acepto, como señalo en el libro, que ésos u otros grandes artistas han creado bajo el capitalismo, pero por las razones que doy en él, este hecho no invalida la tesis marxista de la hostilidad del capitalismo al arte, siempre que se entienda —y en esto nunca insistiré bastante— como una tendencia de la producción material capitalista, y no como una ley absoluta. 2a. Del hecho de que la mayoría de los grandes artistas hayan reaccionado contra la burguesía, no se desprende una liberalidad de ella. Si se habla de liberalidad, tendríamos que verla como una liberalidad impuesta a la burguesía misma —como sucede en otros campos—, o una liberalidad reconocida mientras no se contribuye a quebrantar sus cimientos. La experiencia histórica nos dice que la misma burguesía que aplasta una huelga puede absorber ciertas explosiones artísticas. 3a. y 4a. Aceptando sin conceder que la obra de arte sea convertida en mercancía, Xirau rechaza que a esta situación de hecho se le pueda contraponer un estado ideal, inexistente aún. Ahora bien, la crítica de Marx se inserta en una negación crítica (teórica)-práctica de lo existente, es decir, en una negación que desemboca en la transformación (o creación) de una nueva realidad. Pero el hombre sólo puede transformar, prefigurando idealmente —como fin o proyecto— el resultado real de esa transformación. En este sentido, lo ideal —lejos de contraponerse absolutamente a lo real— es la condición necesaria de su transformación. Claro está que hay fines utópicos (los de Saint-Simon o Fourier), y fines (la sociedad ideal de Marx) que se realizan, pese a los desajustes inevitables, en el proceso de su realización. En suma, el hombre sólo puede transformar lo real, haciendo real aquello que no lo es, y partiendo para ello de una prefiguración ideal de lo inexistente aún. No hay, pues, una falacia en esta relación entre lo real y lo ideal, ya que ambos se condicionan y necesitan mutuamente.

Los desacuerdos de Xirau, por el tipo de cuestiones medulares que entrañan, y por la sinceridad y el rigor con que los plantea, son fecundos ya que incitan a una prolongación del diálogo.

A CARDOZA Y ARAGÓN: UNA CRÍTICA CONSTRUCTIVA

ADOLFO SÁNCHEZ VÁZQUEZ

Cardoza afirma que los grandes artistas no son mercaderes. Cierto. Del hecho de que el artista se vea incorporado al mercado, no se puede deducir semejante caracterización, ya que, como he subrayado en mi libro, toda gran obra artística es una manifestación del poder creador y de la libertad de creación —no absolutos, por supuesto— del hombre. El artista no sólo no es un mercader, sino que es la contrafigura del mercader mismo. Cardoza acepta la tesis de que el capitalismo tiende a hacer de la obra de arte una mercancía, pero esto, afirma, no borra lo que hay en ella de “trabajo concreto cualitativo y superior”. De acuerdo, pues ello se desprende de lo anterior. Pero conviene precisar: no se borra cuando el artista logra afirmar su libertad —es decir, expresar su personalidad— pese a las exigencias del mercado, ni se borra tampoco para el que entra en una relación verdaderamente humana —estética— con la obra, pero dicho trabajo sí se borra —o pasa a un segundo plano— para el capitalista, al que sólo le interesa como valor de cambio.¹ Tengo la impresión de que Cardoza, lejos de rechazar la tesis marxista de la hostilidad del capitalismo al arte, desea que su verdadero sentido se precise y matice lo más posible para salir al paso de una interpretación absolutista de ella. Comparto este deseo, y he procurado servirlo a lo largo de mi ensayo. La afirmación de Cardoza: “el poder de la obra de arte es tal que el mundo capitalista no logra su perfecta cosificación” tiene el mismo sentido que la mía: “el arte es una fortaleza que la productividad capitalista no puede fácilmente conquistar”. Y ambas podrían resumir la argumentación en favor del carácter relativo, y no absoluto de la hostilidad del capitalismo al arte.

¹Adolfo Sánchez Vázquez, *Las ideas estéticas de Marx*. México. Era, 1965, pp. 192 y ss.

Las objeciones de Cardoza apuntan a cuestiones importantes que, sin ignorarlas, no me propuse tocarlas, por ahora, de un modo especial. Se trata del destino del arte bajo el socialismo que no he dejado de abordar, en cierta forma, en varios de los ensayos de la primera parte de mi libro. Cardoza formula algunas preguntas concretas que él mismo por ahora no pretende contestar. “¿Es la sociedad de cualquier tipo hostil al arte?” En mi libro he dicho que, por principio, esa hostilidad sólo se da bajo el capitalismo, lo cual no excluye que en las sociedades precapitalistas o socialistas se hayan dado manifestaciones hostiles, pero no con el carácter esencial con que se dan en una sociedad que tiende a integrar el arte en la producción material. “¿Un arte conservador es característico de una sociedad en revolución?”² En el libro afirmo: “Decir que el arte tiene que estar constantemente inventando nuevos medios de expresión, quiere decir que todo gran arte se mide por su potencia de ruptura con una tradición”.³

Para responder a estas cuestiones habría que examinar la experiencia del pasado en los países socialistas sin reducirlas a un solo periodo o a un solo país en particular. Habría que analizar los hechos en un contexto dado, en una situación concreta, y como partes de una historia real. Por ello, me parece aventurado afirmar como hace Cardoza que “lo ocurrido es lo opuesto al socialismo”. En cambio, sí me solidarizo, con apoyo en los últimos capítulos de mi ensayo de la segunda parte de mi libro, con estas palabras suyas: “La libertad de creación, para el florecimiento cabal de la personalidad, será compatible con las leyes de la producción material socialista”. No acepto tampoco el papel decisivo que le atribuye al Estado sobre los mecanismos económicos, pero no dejo de reconocer que mientras exista habrá deformaciones que pueden afectar al arte, y que deben ser combatidas. En suma, la preocupación de Cardoza por el destino del arte bajo el socialismo es muy saludable, y creo que en el examen de esta cuestión se podría llegar a conclusiones fecundas siguiendo el principio que él mismo formula: “No sólo hacer suposiciones implícitas sobre el arte en el socialismo, sino dilucidar la vida

²*Ibid.*, pp. 159 y ss.

³*Ibid.*, p. 100.

artística en las décadas ya vividas con desarrollo obligadamente incipiente y con presiones e influencias burguesas". Por último, creo que la crítica constructiva de Cardoza no deja de ser estimulante al señalar la necesidad de matizar la tesis y al ampliar el horizonte problemático de las cuestiones tratadas.

NUEVA VISIÓN DE LA ESTÉTICA MARXISTA

JOSÉ LUIS BALCÁRCEL

Es evidente que la controversia de mayores alcances en la estética marxista, con resultados que pusieron en crisis la posición oficial de la estética soviética y las concepciones que de una u otra manera coinciden con ella, se desprende de la polémica acerca de las relaciones entre el realismo y el arte moderno, en general.

Cuando el subjetivismo reemplaza la teoría que se elabora teniendo en cuenta la práctica social y los procesos y manifestaciones de la producción humana, surgen los criterios normativos que pretenden imponer prescripciones ideológicas al comportamiento de los hombres a través de sus formas de conciencia social, en vez de extraer de su desarrollo, y explicar, las consecuencias peculiares que las caracterizan —entre ellas las ideológicas—, tomando en consideración las complejas relaciones que vinculan cada actividad particular con la totalidad social de la que forman parte, y las influencias recíprocas y contradicciones que todas y cada una guardan entre sí.

Los terrenos del arte y la estética no constituyen excepción que se liblara de ese procedimiento deformado. Pero al suceder en el seno de la estética marxista, o de cualquier disciplina que plantee apoyarse en los postulados científico-filosóficos del marxismo, esa suerte de teorización se desploma por inconsistente, ya que vulnera su principio medular que lo funda en la praxis. Frente al florecimiento de nuevas formas expresivas el papel de la estética es el de abarcarlas en su investigación, puesto que se trata de obras artísticas.

El rechazo de todo lo que no es realismo en que se empeñan los disputadores “dialécticos” de nuestros días, apoyándose en argumentaciones bizantinas, que se desentienden de lo estético en un afán de constreñirse a razonamientos de carácter político, se ve frustrado por la propia realidad artística y poco o nada tiene que ver con la estética

marxista. Pero esa obstinada actitud, anclándose en la reiteración de afirmaciones vacuas, dificulta la praxis artística en los medios sociales en donde consigue imponerse valiéndose de métodos políticos coercitivos. El afianzamiento de esa posición dogmática se localiza históricamente en los años de 1932 y 1934, con la resolución del Comité Central del Partido Comunista de la Unión Soviética, "Sobre la reestructuración de las organizaciones literarias y artísticas", y la celebración del Primer Congreso de Escritores Soviéticos, cuyos estatutos proclamaron el realismo socialista como el método creador de la literatura soviética, respectivamente. Resoluciones de 1946 y 1948, del CC del PCUS, sobre cuestiones artísticas y literarias, la reafirmaron.

En 1956, el XX Congreso del PCUS y el informe de Lu Ting-yi: "Que cien flores se abran; que compitan cien escuelas ideológicas", bajo el influjo de la crítica al llamado periodo del "culto a la personalidad" abrieron una brecha efímera a la discusión sobre política artística en la Unión Soviética y China que, de momento, pareció que dejaba vislumbrar la posibilidad de restablecer la práctica inicial del desarrollo socialista en la Unión Soviética en cuanto a producción artística, que hizo factible la diversificación de sus corrientes y de los criterios para abordarla. A pesar de que muy pronto se haría patente la prolongación dominante de la tendencia manipuladora del realismo socialista, que reduce el arte a un esquema político al supeditar el enfoque estético al enjuiciamiento político, sin embargo, las circunstancias que permitieron aquel paréntesis en la Unión Soviética y China repercutieron de alguna manera en otros países socialistas, dando pie a los rasgos de liberalización de la política cultural y artística que aplican. Posteriormente, Cuba, por las condiciones en las que ha venido desarrollándose su proceso revolucionario, pudo desechar los aspectos negativos del socialismo en arte y estética, para proyectar su proceso artístico sin achatamientos coactivos. Por lo que se refiere a los teóricos marxistas, aquélla fue la coyuntura que hizo posible los casos aislados pero muy significativos, en los países socialistas, y más abundantes y sustanciales en los países capitalistas, y luego en Cuba, de un nuevo y distinto planteamiento de los problemas estéticos.

Un extraordinario libro¹ del doctor Adolfo Sánchez Vázquez tiene las virtudes que lo hacen convertirse, de cierto modo, en culminación de los esfuerzos que viene gestando el marxismo, en general, y la estética planteada en ese fundamento, particularmente, a raíz de los años cincuentas, contra el sectarismo dogmático que deforma su concepción filosófica. Producto del esquematismo que, sobre todo, desde mediados de la década de los treinta lo limita y empobrece; otras restricciones había sufrido antes en varios de sus intérpretes. El señalamiento acrítico de las posiciones que contradicen el espíritu mismo de la doctrina de Marx, que implica la necesidad creadora de interpretación y aplicación, determinada por la realidad concreta, objeto de su análisis, lleva al autor a exigir del marxismo un rigor en la investigación que lo conduzca, como teoría y método, a recobrar su vinculación con la praxis: su elemento medular, imprescindible para garantizar esa exigencia fundamental que justifica su razón de ser.

Sánchez Vázquez es, sin duda, uno de los autores más serios e importantes que integran la corriente del marxismo que dedica grandes esfuerzos a romper con el cómodo y viciado procedimiento de acogerse a sus textos clásicos, como simples matrices que sirvan de fórmulas expositivas y, en casos, supuestamente interpretativas, sin profundizar en los escollos y características que contiene la realidad de sus diferentes aspectos. Recurso, éste, contra-marxista que, en muchas ocasiones ya, ha puesto en peligro de crisis a la filosofía marxista en su práctica. Tal situación es, precisamente, la señal de alerta que han atendido los filósofos de la posición que comparte e impulsa Sánchez Vázquez, emprendiendo el camino que conduce a Marx, Engels y Lenin, a través de los problemas y situaciones reales que van concentrando su preocupación, sirviéndose de sus escritos y experiencias como puntos de apoyo para desentrañar, interpretar y explicar esos problemas, buscándoles soluciones adecuadas, según sus relaciones generales y particulares. Trabajo bien distinto al que es más frecuente de sólo aderezar los textos dándoles una aplicación mecánica. Artículos y libros del autor, que tratan diversos temas,² princi-

¹ Adolfo Sánchez Vázquez, *Estética y marxismo*. México, Era, 1970. 2 vols.

² Por ejemplo, *Filosofía de la praxis*. México, Grijalbo, 1967; *Ética*. México, Grijalbo, 1969; "Estructuralismo e historia", en *Conciencia y autenticidad histórica. Escritos en*

palmente los que se refieren a la estética,³ ponen de manifiesto su labor, activa dedicación, en ese sentido.

Estética y marxismo es una obra de incuestionable valor y utilidad extraordinaria para los especialistas y estudiosos de la estética, marxista o no. En ella se encuentran reunidos los materiales importantes de distintas corrientes, pronunciándose sobre los más variados asuntos de la estética marxista. Libro sin precedentes en su disciplina, por la magnitud que significa el conocimiento demostrado por Sánchez Vázquez de tantos estudios dispersos en revistas, periódicos, folletos, libros, y su acuciosidad para revisarlos, reunirlos, ordenarlos por temas, interpretarlos, explicarlos, o citarlos en la más amplia y completa bibliografía de que ahora dispone la estética marxista. Una antología; realmente una antología. Dos volúmenes⁴ de sólida estructura, con un aparato erudito que da cuenta de todas las fuentes a las que el lector puede acudir para saber lo que quiera en relación con la estética marxista. Propósitos, objetivos de la obra: recoger, ordenándolos sistemáticamente por temas, estudios que expresan distintas posiciones dentro de lo que ha venido siendo la estética marxista, sobre diferentes problemas o conjuntos de cuestiones específicas, de manera que el lector cuente con diversos enfoques derivados de una misma filosofía para arribar a sus propias conclusiones interpretativas, participando de la discusión que entrañan los escritos seleccionados, con lo cual se cierra la puerta al dogmatismo y sectarismo que resultan de la pobreza que deja conocer solamente una línea de pensamiento. No obstante, como advierte Sánchez Vázquez, no se trata de una combinación ecléctica de textos, ya que una simple yuxtaposi-

homenaje a Edmundo O'Gorman. México, UNAM, 1968. Reproducido en: Henri Lefebvre, Adolfo Sánchez Vázquez y Nils Castro, *Estructuralismo y marxismo*. México, Grijalbo, 1970. (Colección 70)

³Por ejemplo, *Las ideas estéticas de Marx*. México, Era, 1965; "De la imposibilidad y posibilidad de definir el arte", en *Deslinde*, revista de la Facultad de Filosofía y Letras. México, UNAM, mayo-agosto, 1968, incluido en *Estética y marxismo*, t. 1, pp. 152-168, con el título: "La definición del arte"; "Notas sobre Lenin y el arte", en *Casa de las Américas*, núm. 59. La Habana, marzo-abril, 1970; "Notas sobre Lenin, el arte y la Revolución", en *Revista de la Universidad de México*, vol. xxv, núm. 3. México, UNAM, noviembre, 1970.

⁴ El primer volumen consta de 431 pp., y el segundo de 525 pp.

ción de ellos sólo daría por resultado acrecentar la confusión de ideas y opiniones que presenta actualmente la estética marxista. De ahí que se advierta un criterio determinado para resolver la selección, expresamente manifestado.

El autor es perfectamente consciente de que en un trabajo de esta naturaleza no podían dejar de transparentarse sus propias posiciones estéticas, ya que éstas pueden percibirse incluso en la presentación y ordenación de los escritos recopilados. Sin embargo, hemos pensado que justamente por tratarse de cuestiones tan debatidas en los últimos años debíamos fijar explícitamente nuestras ideas, al menos en algunas de las cuestiones más controvertibles, y así hemos tratado de hacerlo sobre todo en la introducción general "Los problemas de la estética marxista" y, por supuesto, en los textos propios seleccionados.⁵

La introducción general da cuenta de las vicisitudes que ha conocido el desarrollo de la estética marxista; aciertos y errores que salen a la luz en la confrontación de tendencias y concepciones. Un enjuiciamiento crítico de Sánchez Vázquez que, al mismo tiempo, lo conduce a establecer la fundamentación de la estética en el conjunto de la doctrina marxista.

Con el mismo material reunido, el autor establece la problemática medular de la estética marxista, tomando en cuenta las preocupaciones que los tratadistas seleccionados ponen de manifiesto en sus estudios. Así, con la organización dada a la obra, cada uno de los temas recoge distintos ángulos de tratamiento. Para llevar a la práctica esa compleja tarea Sánchez Vázquez aprovechó, en algunos casos, traducciones ya existentes en español, y, en otros, las encomendó o él mismo se hizo cargo de ellas. Utilizó, también, lo más importante de lo poco que se ha escrito en español. Los temas, precedidos cada cual de una introducción que explica los problemas concretos que encierran, llevan el siguiente orden: I. El marxismo y la estética; II. La esencia de lo estético; III. La naturaleza del arte; IV. La obra de arte; V. Arte, ideología y sociedad; VI. Arte e historia; VII. Valoración estética y crítica artística; VIII. Realismo y arte moderno; IX. Arte y capitalismo; X. Arte y socialismo; XI. Arte y política. Completan la estructura de

⁵ A. Sánchez Vázquez, "Prólogo", en *Estética y marxismo*, t. I, p. 13.

la obra: bibliografías temáticas de cada tomo; la bibliografía general; datos bibliográficos de los autores seleccionados; un índice de nombre y obras citados, y el índice analítico.

Sánchez Vázquez hace ver que la estética marxista se plantea como problema fundamental el esclarecimiento de su propia relación con Marx y su obra, debiendo apoyarse en la praxis, primordialmente en la actividad artística, creadora de una realidad particular. Su tarea de ningún modo puede reducirse al esquema que recoge los juicios literarios de Marx y Engels, que manifiestan sus preferencias o gustos artísticos. En los fundadores del marxismo no se encuentra un cuerpo de ideas acabado que constituya una estética elaborada, sistematizada. Se encuentran sí, principios a partir de los cuales puede emprenderse la tarea de levantar la construcción orgánica de la nueva estética acorde con su concepción científico-filosófica. De ahí que se imponga la necesidad de relacionar la problemática estética con el marxismo en su conjunto.

Sin embargo, el desarrollo de la estética marxista registra serias dificultades en ese sentido. Desde las que se manifiestan en las posiciones teóricas que no alcanzan a ver en la filosofía de Marx y Engels elementos posibles que sirvieran de base a sus formulaciones estéticas, hasta las que resultan de limitaciones teóricas que vinculan la estética con aspectos parciales desprendidos del marxismo.

En los finales del siglo pasado y principios del actual, Bernstein y Kautsky, dirigentes de la socialdemocracia alemana, que se hacían pasar por los más fieles depositarios del pensamiento de Marx y Engels, con gran autoridad teórica en la II Internacional, no sospecharon siquiera las posibilidades de una estética marxista. Su actividad política reformista y oportunista, y su tendencia teórica a empobrecer y vulgarizar el marxismo reduciéndolo a una estrecha doctrina económica, les impidió percatarse de los principios relacionados con la estética contenidos en la obra de quienes se consideraban discípulos directos. Eso los condujo a recurrir a otras filosofías, buscando salvar el escollo que se les presentaba, principalmente a la de Kant, de quien Kautsky asumió la idea del arte sin contenido ideológico y medio de placer estético.

Otros dirigentes socialdemócratas: Paul Lafargue, Franz Mehring y Rosa de Luxemburgo criticaron el empobrecimiento interpretativo

del marxismo y la indiferencia por los juicios estéticos y literarios de Marx y Engels, pero sin llegar a establecer las relaciones de fondo de las ideas estéticas con el conjunto de la doctrina.

Durante los primeros años de la Revolución Socialista de Octubre, planteada la necesidad de una estética nueva y diferente, sus raíces de sustentación no se buscaron en Marx y Engels, pues los teóricos de ese momento consideraban que los problemas estéticos y literarios abordados por aquéllos, a lo largo de su obra, sólo podían tenerse como referencias ocasionales de carácter personal, subjetivo. En la década de los veinte sus bases teóricas de apoyo fueron generalmente Plejánov, Kautsky, Mehring y Friche; excepcionalmente algunos trabajos buscaban relacionar las ideas estéticas de sus fundadores con el materialismo histórico.

Deteniéndose en la naturaleza social e ideológica del arte como supraestructura, sin comprenderlo como fenómeno social específico, dentro de la concepción del hombre y la sociedad del marxismo, se fueron elaborando teorías que lejos de contribuir al desenvolvimiento de una estética marxista, propiamente, la reducían a un burdo sociologismo e ideologismo que ponía en aplicación mecánica, de manera estrecha, la concepción de Plejánov tendiente a buscar el "equivalente social" de la literatura y el arte. De modo que las obras de arte se tomaban como traducciones de la realidad económica y social a un lenguaje peculiar, descartando en seguida la peculiaridad de ese lenguaje para concentrar toda la atención en su correspondencia con los factores económicos y sociales. La estética así planteada perdía de vista el arte como una supraestructura específica, convirtiéndose en un capítulo del materialismo histórico que aplicaba a la actividad artística las características comunes o semejantes de otras supraestructuras. A ese nivel de sociología del arte, en cuya significación prevalece el aspecto ideológico, la entendieron Friche, Pervérev, Medvédev, entre otros.

En la década de los treinta aparecieron los trabajos de Mijaíl Lifshits⁶ que marcan el inicio de la fundamental búsqueda de víncu-

⁶ De esos trabajos de M. Lifshits se incluye en *Estética marxismo*, t. I, pp. 79-96, "La estética histórica de Marx y Engels", que es parte del prólogo a su recopilación *Marx y Engels sobre el arte*. Moscú, 1967. 2 tt.

los esenciales de las ideas estéticas de Marx y Engels con el conjunto de su doctrina. Se daba con esto un paso importante y bien orientado que sentaba las bases para llevar adelante la empresa, nunca antes alcanzada, de apoyarse en la filosofía marxista para hallar los principios que hicieran posible organizar su estética; sin que ello fuera de por sí suficiente.

Los pretextos de Marx y Engels sobre cuestiones estéticas y literarias, publicadas por primera vez en 1933 por Mijaíl Lifshits, pese al papel que han desempeñado en la destrucción de una estética sociologista vulgar e ideologizante, no constituyen todavía una estética marxista y ni siquiera la columna vertebral de ella. En dichos textos hay que destacar, en primer lugar, los que tienen un valor desde un punto de vista estético general; en segundo lugar, en los juicios literarios de Marx y Engels hay que distinguir los que expresan determinados gustos o preferencias estéticas y los que dan razón de una experiencia artística determinada. Pero, a su vez, hay que tener en cuenta que sus razones no deben ser elevadas al plano de lo absoluto cuando existen hoy otras experiencias artísticas que Marx y Engels, obviamente, no pudieron conocer, pues de obrar así no sólo pondríamos a los fundadores del marxismo frente a la praxis misma, sino también en oposición a la propia naturaleza dialéctica, viva y creadora de su propia doctrina.⁷

Sin desconocer el valor teórico de los materiales recopilados por Lifshits y el aporte de su estudio, que explica el criterio de selección dentro del contexto marxista, Sánchez Vázquez es categórico haciendo ver que los juicios y observaciones de Marx y Engels, aun sistematizados y clasificados, no constituyen por sí solos un cuerpo orgánico de doctrina; una estética marxista. Que las bases de una estética articulada necesaria y esencialmente con la filosofía marxista se encuentran en las tesis fundamentales de su teoría, a saber: su concepción del hombre, de la sociedad y de la historia, de la producción material y espiritual.

Si se pretende hacer de los juicios literarios de Marx y Engels, o de sus preferencias estéticas y gustos artísticos, la base de la estética

⁷ A. Sánchez Vázquez, "Los problemas de la estética marxista", en *Estética y marxismo*, t. I, p. 19.

marxista, se le estaría cancelando toda posibilidad de interpretación científica, convirtiéndola en una estética cerrada o normativa. Sabido es que Marx y Engels demuestran su predilección por el arte clásico y por los escritores realistas del pasado, especialmente por Balzac, y de su tiempo, planteando cuestiones esenciales del realismo y de las consecuencias ideológicas y estéticas que significa la falta de fidelidad del escritor con su realidad.

Marx y Engels muestran asimismo la gran fuerza ideológica del realismo en la realidad burguesa de su tiempo, ya que al representar verazmente las relaciones sociales efectivas, resulta el método más adecuado para desgarrar el velo de las ilusiones convencionales, tejido por la propia burguesía. De acuerdo con esto, el realismo se presenta con una superioridad ideológica y artística frente a los logros desmayados del romanticismo y el naturalismo.⁸

Pero la estética marxista, si ha de ser consecuente con la exigencia de la unidad de la teoría y la praxis, que fundamenta la doctrina de Marx y Engels, no puede contraerse en torno a las expresiones artísticas que gustaban y preocupaban a éstos, sino, más bien, tiene que mantenerse atenta, extender su captación y análisis crítico a las diversas formas en que se expresa la actividad práctica humana específica que es el arte; con mayor razón a todas aquellas posteriores a la época de Marx y Engels.

En respaldo a esta manera de plantear la estética debe tenerse presente que los intereses estéticos de Marx nunca estuvieron limitados a la manifestación de sus preferencias artísticas, que es lo que más se cita y comenta en ese sentido. Su apremio por una nueva y diferente estética va desde sus trabajos de juventud hasta los de la madurez, principalmente en obras como *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*,⁹ *Grundrisse der Kritik der politischen Oekonomie, Historia crítica*

⁸ *Ibid.*, p. 20.

⁹ A. Sánchez Vázquez es autor de una magnífica interpretación acerca de las cuestiones estéticas en los *Manuscritos*: "Ideas estéticas de los 'Manuscritos económico-filosóficos' de Marx", en *Dianoia*. México, FCE, 1961, reproducido en *Casa de las Américas*, núms. 13-14. La Habana; en *Realidad*, núm. 2. Roma, noviembre-diciembre, 1963; traducido al rumano en *Revista de Filozofie*, núm. 2. Bucarest, 1964, y reelaborado en *Las ideas estéticas de Marx*, ed. cit.

de la teoría de la plusvalía, *El capital*, en las que se expone su concepción del hombre que mediante su actividad práctica transformadora produce en determinadas relaciones sociales, entre los extremos contrapuestos de creación y enajenación. Al señalar la explotación a que el hombre como productor está sometido en la sociedad capitalista a través del esclarecimiento de lo que son trabajo enajenado, primero, y plusvalía, después, Marx advierte la contradicción que se da entre el capitalismo y el arte. El capitalismo destruye lo creador que pudiera y debiera contener la actividad práctica del hombre en el trabajo, y en el arte, en cuanto que éste resulta regido por las leyes de la producción material. Siendo el arte una actividad humana esencialmente creadora, necesaria por tanto como afirmación de la subjetividad, al exteriorizarse, objetivándose mediante la transformación de una materia dada, se produce a pesar del sistema capitalista, como tal necesidad. Y es precisamente en el carácter de la necesidad humana de arte en donde radica la fundamentación de la estética marxista, señalada en la obra de Marx, aunque no fuera de manera explícita, ni menos sistematizada.

Sánchez Vázquez fundamenta la estética marxista en cuatro principios medulares del materialismo histórico-dialéctico que se refieren a la concepción del hombre, de la sociedad y de la historia, de la producción material y espiritual, esbozados ya por Marx, en los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, explicados con mayor precisión en *La ideología alemana* y que alcanzan su mayor riqueza en los escritos preparatorios de *El capital*, en la *Historia crítica de la teoría de la plusvalía*, y en *El capital*.

El primero de tales principios es la concepción del hombre como ser práctico, productor y transformador. El hombre transforma la naturaleza exterior y la misma naturaleza humana por el trabajo. Marx hace ver que el hombre es el productor de un mundo de objetos que sólo tienen existencia por y para él. La actividad práctica del hombre, conforme a fines determinados, lo lleva a crear, a producir un mundo humano o humanizado, al mismo tiempo que se transforma, produce o crea a sí mismo. Crea, pues, un mundo que, respondiendo a sus necesidades, adquiere significación humana en la medida en que en él se materializa u objetiva. De tal manera que, reconociendo al hombre como ser práctico, productor o creador, estamos en posibilidad

de comprender el arte como un modo específico de creación, como una forma de trabajo, de praxis humana que mantiene su principio creador, transformando prácticamente una materia dada que así adquiere una forma adecuada al fin, necesidad o función que el objeto producido viene a cumplir. Cuando el hombre se libera de las exigencias práctico-utilitarias del trabajo productor de valores de uso, o al sustraerse de las leyes de producción capitalista, creadora de valores de cambio, principalmente, el arte, resultado de un verdadero trabajo concreto, constituye para el hombre la actividad creadora que expresa una de las formas más altas de objetivación y comunicación de su subjetividad, aun viviendo en un mundo enajenado. La capacidad creadora del hombre, exteriorizada en el arte, por lo mismo, se produce siempre en proceso de renovación e innovación, imposible de agotarse en ninguna de sus manifestaciones históricas concretas. La falta de claridad de esta concepción, advierte Sánchez Vázquez, lleva al dogmatismo y al normativismo en el arte.

El segundo principio es la concepción marxista de la historia, que pone de manifiesto el carácter determinante de la producción material, reconociendo la relación esencial que vincula al hombre con la producción; desarrollada por él no de manera aislada, sino en el conjunto de relaciones sociales determinadas que contrae, dando lugar a las distintas formaciones económico-sociales. "Los mismos hombres que producen objetos materiales, producen también sus relaciones sociales; ellos son asimismo los productores de sus instituciones políticas y sus bienes culturales (científicos, artísticos, etcétera). Las formaciones sociales son productos históricos de la praxis humana en su conjunto, pero se hallan sujetas a cambios internos que son impulsados por la contradicción fundamental de su modo de producción, contradicción que se expresa en la sociedad como antagonismo de clases".¹⁰ El surgimiento, desarrollo y desaparición de las formaciones sociales que integran el proceso de la historia, son el resultado de las relaciones y de la actividad de los hombres, independientemente del grado de conciencia que tengan de los resultados de sus acciones. Pero así como ellos hacen cambiar los sistemas sociales,

¹⁰ A. Sánchez Vázquez, "Los problemas de la estética marxista", en *Estética y marxismo*, t. I, p. 23.

también cambian ellos mismos con tales cambios, modificando necesariamente, con carácter histórico, sus actividades, los fines que buscan materializar en ella y lo que producen material y espiritualmente. Así, al concebir el conjunto de la producción humana en sentido histórico, igual tratándose de fábricas que de instituciones sociales y de objetos culturales en general, el arte, por lo mismo, queda comprendido como elemento de una totalidad social histórica. Y si su modo específico de ser demuestra la característica de rebasar momentos históricos particulares, no con ello abandona su carácter histórico, puesto que al trascender a otros tiempos y realidades históricas afirma su sentido histórico, producto de la praxis de un ser histórico.

El tercer principio que da fundamento a la estética es la concepción marxista de la sociedad constituida por individuos integrados en complejos de relaciones sociales, individuos humanos concretos que, a su vez, producen relaciones sociales distintas; tales, las económicas, políticas, ideológicas, etcétera, concatenadas necesariamente entre sí, de manera que establecen una totalidad social. En esa totalidad, la producción material y las relaciones que la generan y que de ella adquieren los hombres, se convierten en la estructura dominante. Pero las distintas relaciones sociales en su conjunto forman un todo del que no puede separarse con independencia ninguna respecto de las demás. Así, el arte guarda diversos vínculos, históricamente determinados, entre otras, con las relaciones económicas, políticas o ideológicas en general, que intervienen en la totalidad social. El arte es, por tanto, un fenómeno social. Condicionado socialmente en su producción, también por su cualidad de expresividad y comunicación, está destinado al consumo social, a ser gozado, asimilado o compartido por el hombre, en la época y medio social en que se produce, ya en tiempos adelante y sociedades diversas o semejantes. Como fenómeno social que es, el arte responde a determinados intereses sociales, a intereses de clase, y, en tal virtud, forma parte de la supraestructura ideológica de la sociedad, manteniendo una peculiar relación con la ideología.

El cuarto de los principios que Sánchez Vázquez considera necesarios para desarrollar una estética consecuente con los planteamientos de la doctrina marxista es el principio metodológico dialéctico, el cual estudia la realidad como un todo concreto, a la vez que los

elementos que la integran, en su desarrollo. De esa cuenta, el método dialéctico evita caer en el error de confundir una o unas de sus partes con el todo, o de reducir a éste a cualquiera de ellas. Al estudiar la sociedad en su conjunto y la relaciones sociales, las actividades de los hombres y los procesos y resultados de su producción, el método dialéctico nos permite comprender el arte como un elemento de la totalidad social en sus relaciones de influencia recíproca y dependientes de otros elementos que la constituyen; y a las obras artísticas en particular. Procediendo al análisis de la realidad en esas condiciones no resulta admisible, en modo alguno, pretender reducir ninguno de sus elementos a otro: lo ideológico a lo económico, lo artístico a lo político. De ahí que, “por ser un elemento específico, con su estructura propia, el arte no puede ser reducido al todo o a una parte de él como la economía, la política, la religión, etcétera”.¹¹

A través del método dialéctico podemos aprehender el arte como una esfera peculiar en su relativa autonomía, a la vez que las relaciones con las cuales mantiene dependencia; al mismo tiempo de hacer posible “considerar cada obra de arte en particular como un todo concreto y único en el que forma, contenido y materia se hallan en unidad indisoluble, con lo cual carece de sentido el problema de si lo determinante es la forma, o si la primacía la tiene el contenido. Con ello, pierde también su sustento la pretensión de juzgar una obra por valores puramente formales o por las ideas que contiene, así como el empeño de aplicar mecánicamente al arte —con un criterio axiológico— categorías como las de ‘progreso’ o ‘decadencia’ extraídas de otras esferas”.¹² En cambio, la falta de rigor en la aplicación del principio metodológico dialéctico conduce a las deformaciones ideologizantes y sociologistas que tanto han empobrecido la estética marxista.

Al señalar Sánchez Vázquez que la estética marxista se funda en el materialismo dialéctico, sobre todo en los cuatro principios aludidos, advierte que, sin embargo, su contenido no se establece de la simple aplicación de ellos, ni es solamente un aspecto del estudio que aquél realiza de las formas de conciencia social. La estética marxista es una disciplina específica que se hace cargo de las caracterís-

¹¹ *Ibid.*, p. 34.

¹² *Ibid.*, pp. 25-26.

ticas peculiares del hecho artístico, cualesquiera que sean las condiciones histórico-sociales en que se produzca, tomando en cuenta, al mismo tiempo, las relaciones que ese fenómeno social y supraestructural, resultado de una praxis humana específica, mantiene con otros fenómenos sociales y supraestructurales. Por ello es que la estética como teoría tiene su base en la práctica, en la praxis artística. La estética marxista es la teoría de la producción artística, históricamente elaborada que, por eso mismo, teniendo en cuenta la historia del arte, no puede ser normativa, imponiéndole imperativos a la creación artística.

La falta de claridad en la fundamentación de la estética marxista, por una parte, y las condiciones sociales y políticas de la Unión Soviética en su relación contradictoria, antagónica, con el mundo capitalista, por la otra, condujeron a los teóricos y dirigentes políticos soviéticos a la adopción de medidas teóricas y prácticas en la década de los años treinta, que no sólo llevaron a obstaculizar la producción artística, al constreñir su libertad creadora, sino que resultaban contrarias al espíritu del marxismo. Se creaba con ello, por lo tanto, una situación muy distinta a la que prevaleció durante el periodo inicial de la revolución socialista.

En los orígenes de la construcción del sistema socialista con la toma del poder por el proletariado, en la Unión Soviética surgieron nuevas y distintas necesidades derivadas de las radicales modificaciones estructurales que, como tales, demandaban actitudes diferentes que les fueran dando solución. Al conjunto de esas necesidades no podía escapar el arte. La necesidad de un arte nuevo afloraba de las nuevas condiciones sociales en desarrollo y las actitudes para encararlo y producirlo comenzaron a proliferar. Declaraciones, manifiestos, críticas, desacuerdos recíprocos, daban cuenta de corrientes y tendencias artísticas diversas pugnando en la búsqueda de soluciones. Futuristas, constructivistas, realistas, desde sus posiciones producían y discutían abiertamente. "Cultura Proletaria" (Prolet-Kult),¹³ Frente de Escritores de Izquierda (LEF),¹⁴ Asociación Pan Rusa de

¹³ Véase V. Pletnev, "El Prolet-Kult y el arte", en A. Sánchez Vázquez, *Estética y marxismo*, t. II, pp. 213-219.

¹⁴ Véase Vladimir Mayakovsky, "Por qué cosa se bate el LEF", en *ibid.*, t. II, pp. 209-212.

Escritores Proletarios (RAPP), fueron agrupaciones de artistas y escritores que daban impulso al debate. Inquietudes en divergencia que respondían al interés coincidente, surgido de las nuevas condiciones, de romper radicalmente con el arte anterior, creando formas artísticas que correspondieran al contenido diferente de la realidad social que comenzaba a vivirse. Las nuevas formas expresivas encontraron pronto amplia difusión y en las celebraciones del primer aniversario de la Revolución de Octubre obras futuristas, suprematistas, constructivistas, fueron expuestas al público en las calles de Moscú y Leningrado. Importantes artistas de las tendencias innovadoras tuvieron a su cargo puestos prominentes en la dirección de la educación y la cultura artística. Kandinsky redactó el primer programa del Instituto de Cultura Artística de Moscú (*Injuk*) y fue vicepresidente de la Academia de Ciencias y de Artes; Malevich dirigió un instituto similar en Petrogrado, en el cual Tatlin, autor del proyecto de Monumento para la III Internacional, estaba al frente de la sección de estudio de materiales; Chagall fue comisario de Bellas Artes en Vitebsk; Rodchenko intervino destacadamente en los talleres de enseñanza de las artes y técnicas.

En el proceso de confrontación de las concepciones artísticas participaban con profundo interés los dirigentes políticos, encabezados por Lenin, Trotsky y Lunacharsky, preocupados de que el arte al servicio de la revolución cumpliera con la necesidad de ser comprensible para las masas, frente al hecho de que éstas no se identificaban aún con el arte contemporáneo. Las condiciones sociales en las que se desarrollaba la revolución y la sensibilidad y formación cultural de las masas, observa Sánchez Vázquez, hacían más favorable el afianzamiento del realismo,¹⁵ como arte que trataba de reflejar o reproducir la nueva realidad.

Los dirigentes políticos de entonces manifestaban sus preferencias por el realismo. Lenin siempre fue claro en expresar que sus simpatías no eran favorables al arte contemporáneo, pero hacía ver que se trataba de opiniones personales suyas. Pero nunca estuvo en el pensamiento de los dirigentes revolucionarios de los años iniciales

¹⁵ A ese respecto, véase Anatoli Gabo y Antoine Pevsner, "Manifiesto del realismo", en *ibid.*, t. II, pp. 202-206.

de la construcción del socialismo rehuir la discusión del problema y establecer sus opiniones como criterios oficiales. Lunacharsky¹⁶ criticó muchas veces las nuevas expresiones artísticas, considerándolas decadentes y, sin embargo, alentaba las búsquedas formales. El propio Lenin¹⁷ desaprobó resueltamente las concepciones del Prolet Kult, que desde posiciones sectarias pretendía romper con todos los vínculos culturales y artísticos del pasado y fundar la cultura proletaria descartando los antecedentes culturales de la burguesía, pero se opuso decididamente a disolver su organización. Durante la década de los veinte, en ningún momento se recurrió a medidas administrativas para suprimir organizaciones o corrientes artísticas, ni para revestir de carácter oficial una tendencia determinada. La resolución del CC del PCUS de 1925¹⁸ destacaba que en la sociedad de clases no puede haber arte neutro, si bien el carácter de clase en general y de la literatura en particular se manifiesta en formas mucho más diversas que en la política, por lo cual, si el proletariado contaba ya con criterios inequívocos en lo que respecta al contenido político social, en cambio, no contaba todavía con respuestas definidas a las cuestiones referentes a la forma artística. Señalaba que la crítica comunista debe luchar de manera implacable en contra de las manifestaciones contrarrevolucionarias en la literatura, pero advertía al mismo tiempo: "La crítica comunista debe eliminar de su modo de proceder el tono de ordeno y mando". En todo caso, el partido rehusaba adherirse a una corriente artística determinada inclinándose a favor de la competencia libre entre los distintos grupos y tendencias para que así fueran definiéndose las características del arte que mejor respondiera a la época.

La situación cambió radicalmente en la década de los treinta. Como se anotó al principio, la resolución del CC del PCUS de 1932¹⁹

¹⁶ Anatoli Lunacharsky, "Tarea de la crítica marxista", en *ibid.*, t. I, 391-400; "Arte y revolución", en *ibid.*, t. II, pp. 199-201; "Líneas fundamentales del arte desde el punto de vista comunista", en *ibid.*, pp. 380-381.

¹⁷ V. I. Lenin, "Sobre la cultura proletaria", en *ibid.*, t. II, pp. 220-224.

¹⁸ Véase "Sobre la política del partido en el terreno de la literatura" (Resolución del CC del PC [B] de Rusia del 18 de junio de 1925), en *ibid.*, t. II, pp. 225-228.

¹⁹ Véase "Sobre la reestructuración de las organizaciones artístico-literarias" (Resolución del CC del PC [B] de la URSS, del 23 de abril de 1932), en *ibid.*, t. II, p. 234.

y el Primer Congreso de Escritores Soviéticos²⁰ constituyen la imposición de los sectores políticos dirigentes de la Unión Soviética empeñados en hacer prevalecer criterios normativos en la producción artística, ateniéndose a concepciones que subordinan lo estético o consideraciones políticas mediante la intervención del partido en la actividad artística. Se canceló la confrontación de concepciones y tendencias para establecer oficialmente el realismo socialista como método único de expresión. Sendas resoluciones del CC de PCUS de 1946²¹ y 1948²² destacaron la actitud restrictiva. Así, terminaron por implantarse los postulados teórico-políticos de Zhdánov,²³ auspiciados por Stalin, que respondían a las exigencias sociales de un arte que, reflejando las condiciones existentes en el país, contribuyera a crear la nueva realidad. Sánchez Vázquez llama la atención sobre el hecho de que tal posición sostiene fundarse en el artículo de Lenin "La organización del partido y la literatura del partido",²⁴ dado a conocer en 1905, y lo curioso que resulta señalar que en los años veinte ese escrito de Lenin no se invocara para justificar la intervención del partido en los asuntos artísticos, como se ha venido planteando desde 1932 y 1934. En ese sentido, Sánchez Vázquez ofrece una explicación muy esclarecedora:

La mayor parte del artículo citado se refiere a las tareas de la prensa y de la literatura del partido, y, por tanto, a la misión de los escritores miembros del partido que escribían en ella. Con respecto a esa prensa, y a los trabajos publicados en ésta, Lenin condena el "sin partidismo", exige una clara toma de posición y mantiene la necesidad de su subordinación al partido. Se refiere, pues, a la literatura política que aparece

²⁰ Véase Andrei Zhdánov, "El realismo socialista", en *ibid.*, t. II, pp. 235-240.

²¹ Véase "Sobre cuestiones de literatura y arte" (Resolución del CC del PC [B] de la URSS, del 14 de agosto de 1946, acerca de las revistas *Sviezdá* y *Leningrad*), en *ibid.*, t. II, pp. 242-244.

²² Véase "Sobre la música" (fragmento de la Resolución del CC del PC [B] de la URSS, del 10 de febrero de 1948, acerca de la ópera *La gran amistad* de V. Muradeli), en *ibid.*, t. II, pp. 245-249.

²³ Véase A. Zhdánov, "El papel del partido en el dominio de la literatura", en *ibid.*, t. II, pp. 396-402.

²⁴ A. Sánchez Vázquez, *Estética y marxismo*, t. II, pp. 368-372.

en la prensa del partido. Ahora bien, en el marco de este artículo Lenin también se refiere a la literatura propiamente dicha y, con respecto a ella, dice que hay que asegurar la mayor libertad e iniciativa personal, pues la literatura es lo que menos se presta a la nivelación mecánica; pero, al mismo tiempo, subraya que la libertad absoluta respecto de la sociedad es imposible y, con ese motivo, muy en consonancia con los planteamientos clásicos de Marx, traza el cuadro de la literatura mercenaria bajo el capitalismo.²⁵

En la base de sus planteamientos críticos el autor tiene en cuenta, en todo momento, las difíciles circunstancias en que el Partido Bolchevique y el pueblo soviético han realizado la histórica tarea de construir la primera sociedad socialista, en las más duras y difíciles condiciones internas y externas; el atraso cultural de las masas trabajadoras rusas y el papel del partido para sacarlas de ese atraso. Pero al mismo tiempo hace ver que la falta de participación directa de las masas trabajadoras en el gobierno y en el control de sus decisiones llevó a fortalecer la dirección desde arriba, dando por resultado las deformaciones burocráticas del estado, los métodos burocráticos y personales de la dirección que se reflejan en diferentes aspectos de la actividad, de la vida, de los hombres en el desarrollo socialista, incluyendo el arte y la estética. Igualmente, Sánchez Vázquez reconoce que en medio de una política cultural y artística dogmática y normativa se han dado importantes investigaciones teóricas en la estética y valiosas realizaciones en el arte, que buscan reflejar la realidad, desafiando los obstáculos impuestos por las tesis del “héroe positivo”, de la “ausencia de conflictos”, y otras, que tienden a falsear la realidad. Menciona los nombres de Shólojov, Leónov, Gladkov, Olga Berholts, etcétera. Por otra parte, queda claro, con los materiales que recoge el autor y las explicaciones con que los introduce, que fuera de la Unión Soviética en la época de adopción de las concepciones oficializadas, muy importantes marxistas pusieron de manifiesto sus divergencias al respecto. Gramsci²⁶ demostraba mu-

²⁵ *Ibid.*, introducción general, t. I, p. 62.

²⁶ Véase Antonio Gramsci, “Sobre el contenido y la forma”, en A. Sánchez Vázquez, *Estética y marxismo*, t. I, pp 254-255; “Criterios literarios: cultural, artístico y político”, en *ibid.*, pp. 401-404; “Literatura y política”, en *ibid.*, t. II, pp. 388-395.

cha confianza en las posibilidades creadoras del nuevo sistema social; por lo mismo estaba en desacuerdo con un arte creado artificialmente, llevado a expresar un nuevo contenido a través de normas de presión política. Bertolt Brecht²⁷ aceptaba el realismo socialista, pero rechazaba que la nueva realidad pudiera ser enfocada, como se venía haciendo, con los medios expresivos que habían surgido de las condiciones y situación de la sociedad burguesa, lo cual resultaba incongruente, ya que a nuevas y distintas condiciones sociales corresponden métodos y formas expresivos realmente diferentes capaces de captarlas y manifestarlas en su contenido cualitativamente diferente.

En las páginas de *Estética y marxismo* los escritores seleccionados por Sánchez Vázquez van planteando, a manera de confrontación de tendencias y posiciones, diversos problemas de la estética marxista. La naturaleza o esencia de lo estético; la naturaleza del arte; las relaciones entre arte e ideología; las concepciones del arte como reflejo, como diversión, como sistema de signos o lenguaje específico, como actividad práctico-productiva, como actividad práctica y creadora. Entre los estéticos más importantes presentes en el debate figuran: Gramsci, Brecht, Lukács, Lunacharsky, Lifshits, Nedoshivin, Stolovich, Ros, Burov, Caudwell, Della Volpe, Banfi, Kosik, Breazu, Fischer, Althusser, Garaudy, Lefevbre, y otros; muchos de estos autores no eran conocidos en español. También participan escritores no considerados estrictamente como marxistas, que contribuyen de manera muy positiva al enriquecimiento de las consideraciones estéticas que corresponde hacer al marxismo. Y teóricos y dirigentes políticos que en uno y otro sentido han abordado problemas concernientes a la estética marxista. Naturalmente, como sucede con toda antología, habrá lectores que señalen la ausencia de algunos autores o trabajos, o bien que consideren que alguno no debió ser incluido,

²⁷ Véase Bertolt Brecht, "El placer que el teatro nos procura", fragmento de *Kleines Organon für das Theater*, en *ibid.*, t. I, pp. 205-209; "El formalismo y las formas", en *ibid.*, pp. 230-233; "La efectividad de las antiguas obras de arte", en *ibid.*, pp. 330; "Sobre el modo realista de escribir", en *ibid.*, t. II, pp. 59-73; "Novedades formales y refuncionalización artística", en *ibid.*, pp. 161-162; "Del realismo burgués al realismo socialista", en *ibid.*, pp. 250-255.

pero esas apreciaciones, en todo caso, responden a criterios personales. La verdad es que el material que reúne la obra y el sistema con que está organizado son de un valor excelente y definitivo en el estudio de la estética marxista, concebida como una estética abierta, sujeta y dispuesta a la discusión, conforme al espíritu del marxismo. Las concepciones cerradas y dogmáticas recogidas han sido obligadas a la apertura por Sánchez Vázquez en el proceso de confrontación a que las sometió.

ESTÉTICA Y MARXISMO*

GERARDO MOSQUERA

“Esta antología es hija de su tiempo”, dice Adolfo Sánchez Vázquez al inicio del libro. Por varias razones podríamos afirmar también que es hija de la Revolución cubana. La antología se termina en 1969 y aparece al año siguiente, en plena ebullición del pensamiento estético de su autor. A pesar de que en el segundo lustro de los cincuenta había hecho su tesis de grado y publicado un texto sobre problemas estéticos, la reflexión que va a caracterizarlo arranca a inicios de los sesentas y establece una ruptura con sus ideas iniciales, propias del dogmatismo imperante en la teoría y la práctica marxistas. Su primer fruto es el ensayo “Las ideas estéticas en los *Manuscritos económico-filosóficos* de Marx”, publicado en 1961, y reproducido en Cuba al año siguiente.¹

Sánchez Vázquez ha explicado que además del XX Congreso del Partido Comunista de la Unión Soviética en 1956, donde se hizo una crítica interna del stalinismo, fue sobre todo la Revolución cubana el acontecimiento que lo condujo a “romper con aquel marxismo cerrado e intentar practicar un marxismo fiel a los principios del verdadero Marx, que es un marxismo crítico de todo lo existente, como decía Marx, y crítico también de sí mismo”.² Los sucesos en Cuba introdu-

* Texto que se incluiría como prefacio a la edición cubana de *Estética y marxismo*, de Adolfo Sánchez Vázquez que no llegó a publicarse.

¹ A. Sánchez Vázquez, “Las ideas estéticas en los *Manuscritos económico-filosóficos* de Marx”, en *Dianoia*. México, FCE, 1961, pp. 236-258; *Casa de las Américas*, año 2, núms. 13-14. La Habana, 1962.

² Julio Valle-Castillo y Luis Rocha Urtecho, “Adolfo Sánchez Vázquez. Entrevista en Nicaragua”, en *Nuevo Amanecer Cultural*, supl. de *El Nuevo Diario*. Managua, 8 de mayo de 1983, incluido como apéndice en A. Sánchez Vázquez, *Ensayos sobre arte y marxismo*. México, Grijalbo, 1984, p. 200.

ieron por sorpresa una práctica nueva, abrieron vías diferentes e inspiraron en buena medida la utopía de los sesentas, que, si no revolucionó al mundo, sí lo cambió en muchos aspectos. Para el pensador hispanomexicano nuestra Revolución significó

[...] toda una experiencia nueva, una manera nueva de aplicar principios ya conocidos y de hacer una nueva realidad, una revolución con características propias. Y esto me llevó a la conclusión de que había que romper con el cliché, con la camisa de fuerza en la que el marxismo dogmático estaba encerrado. Particularmente este intento de llevar al marxismo por esa dirección, lo realicé sobre todo en el terreno de la estética.³

No es casual el peso que concede en *Estética y marxismo* a textos que expresan las ideas sobre el arte y la literatura en Cuba.

El pensamiento estético de Sánchez Vázquez, y por ende esta antología, son hijos de la Revolución cubana tanto por una inspiración directa como por ser hijos de su tiempo, una época modulada en buena medida por la Revolución. Pero también porque el pensador encontró en Cuba una prueba de sus ideas en la práctica y un diálogo de éstas con la realidad, mutuamente enriquecedor. En sentido inverso, Sánchez Vázquez representó una respuesta y orientación en el plano teórico a una política y una praxis cultural que contradecían lo establecido por el marxismo oficial en los llamados países socialistas.

El socialismo surgió en Cuba desde dentro, y era visto como un desarrollo de la historia revolucionaria del país, en la que participaba una trayectoria de cultura liberal, de vanguardia, identificada con el modernismo desde los años veintes. Aquí se garantizaba la libertad artística, no se implantaba estilo oficial alguno, se mantenía la tradición nacional, se estimulaban los vanguardismos y, en fin, no se producía un corte cultural: la Revolución significaba una evolución, no una ruptura. Todo esto se hacía, como la propia Revolución, de modo natural, sin consultar manuales. En la teoría marxista asequible entonces no existía texto alguno apto para sustentar e iluminar esta práctica espontánea. Y Sánchez Vázquez lo proporcionó. No se ha

³ A. Sánchez Vázquez, *Ensayos sobre arte y marxismo*, pp. 200-201.

destacado suficientemente la importancia de *Las ideas estéticas de Marx*, publicado en Cuba en 1965, que junto con *La necesidad del arte*, de Ernst Fischer, aparecido el año anterior, fueron dos obras clave para el debate ideológico-cultural y la actitud hacia el arte y la cultura en los años de fuego de la Revolución cubana.

Pero además Sánchez Vázquez mantenía un contacto frecuente con la Isla. En febrero de 1964 pronunció una conferencia en La Habana, reproducida de inmediato.⁴ Produjo un gran impacto en toda la intelectualidad que se abría al marxismo pero se preocupaba por la visión dogmática y coercitiva de la estética este-europea.⁵ En 1965 y después en 1968 aparecieron ensayos de importancia,⁶ y en 1971 una significativa introducción de Brecht como “estético del placer”.⁷ El pensador se mantuvo visitando Cuba durante toda la década, participando en jurados y congresos, incluido el famoso Congreso Cultural de La Habana en 1968. No poco de su efectividad en el proceso ideológico venía de la capacidad para llegar a un público más amplio sin ceder rigor, en virtud de su fluido ordenamiento de las ideas, su claridad de exposición, la sobria elegancia de su estilo y su buen castellano. Esto lo agradecemos todos, pero en particular los estudiantes y los no especialistas.

⁴ A. Sánchez Vázquez, “Estética y marxismo”, en *Unión*, año III, núm. 1. La Habana, enero-marzo, 1964, pp. 8-23.

⁵ Como ejemplo de las inquietudes de entonces ver Roberto Fernández Retamar, “Hacia una estética marxista”, en *Unión*, año III, núm. 1, enero-marzo, 1964, pp. 5-7, que introdujo una sección de ese número de la revista dedicada al tema, con textos de Sánchez Vázquez, Aragon, Garaudy, Fischer, Della Volpe y Lukács; “Necesidad de un enfoque marxista del arte”, en *Unión*, año III, núm. 4, octubre-diciembre, 1964, pp. 149-153. En aquellos años *Unión* dedicaba espacio en casi todos sus números a los problemas de estética y marxismo.

⁶ A. Sánchez Vázquez, “El marxismo contemporáneo y el arte”, en *Casa de las Américas*, año 5, núm. 32, septiembre-octubre, 1965, pp. 27-41; “Hacia un concepto abierto del arte”, en *Unión*, año VI, núm. 2, 1968, que fue la primera versión de uno de sus ensayos fundamentales, “La definición del arte”; “Vanguardia artística y vanguardia política”, en *Casa de las Américas*, año 8, núm. 47, marzo-abril, 1968, pp. 112-115.

⁷ A. Sánchez Vázquez, “Notas sobre Brecht, teórico estético del placer”, en *Santiago*, núm. 4. Santiago de Cuba, septiembre, 1971, pp. 145-152. Las notas presentaban una selección de textos del escritor alemán.

Por desgracia, la relación viva entre Sánchez Vázquez y la Revolución cubana se interrumpió en el empalme de los años sesentas y setentas, cuando se fue produciendo un cambio en la política cultural cubana, que se definió por completo en el Congreso de Educación y Cultura de 1971. Este cambio trajo un mayor control estatal sobre la cultura, una seudovaloración política de lo artístico, una proclamación superficial de la identidad nacional y, en general, un dogmatismo de corte soviético en la cultura. Aunque no se implantó un estilo oficial ni se persiguió a los artistas y escritores, muchos fueron marginados de la vida cultural, mientras florecían la mediocridad y el oportunismo, y morían movimientos culturales de gran fuerza, como la cartelística y el cine. Esta situación se extendió hasta principios de los ochentas, cuando fue consolidándose una reapertura cultural, impulsada por la presión de los artistas plásticos jóvenes y la política del Ministerio de Cultura, fundado a fines de 1976. No obstante, los daños y deformaciones de aquella práctica cultural han llegado hasta hoy, y algunos parecen irreversibles.

Aquella década oscura fue una formación teratológica del cambio de política de la Revolución cubana a inicios de los setentas, tras el fracaso de la utopía económica y los movimientos guerrilleros en América Latina. Aunque el socialismo cubano conservó su personalidad y autonomía, abandonó la heterodoxia para entrar en la órbita soviética. Se produjo una muy necesaria reorganización institucional, económica y política del país, realista y guiada por principios racionales, pero se experimentó una influencia demasiado fuerte de la Unión Soviética del “estancamiento”, que brindó un cuantioso apoyo económico junto con ciertos modelos y mentalidades nefastos en sí mismos y en su aplicación a la realidad cubana, sobre todo en la actividad intelectual. En los documentos de la época se hablaba de una vuelta al estudio del marxismo, cuando en realidad lo que se llevó a cabo fue su congelación en la preceptiva soviética. Desapareció el pensamiento crítico y también la revista que llevaba ese nombre —uno de los más importantes espacios de reflexión revolucionaria en español—, los autores oficiales soviéticos invadieron las publicaciones, y en la universidad el marxismo se convirtió en una escolástica aburrida.

Por supuesto, Sánchez Vázquez fue “parametrado”, como se decía entonces a los artistas que eran apartados por no cumplir determinados “parámetros” ideológicos y morales. La segunda edición cubana de *Las ideas estéticas de Marx*, aparecida en 1977 debido a los años de demora en las editoriales, fue su canto del cisne. Por paradoja, en la Unión Soviética y otros países socialistas, desde fines de los años cincuentas avanzaban ideas renovadoras en la estética marxista, que habían influido en el filósofo hispanomexicano y sólo comenzaron a ser conocidas en Cuba como parte de la lucha aperturista de inicios de los ochentas. Y es que en la década oscura se adoptaron las posiciones más oficialistas y conservadoras en este campo, y hasta se propugnó algo el realismo socialista. Sánchez Vázquez volvió a aparecer tímidamente en los ochentas, pero aún encontró escollos una selección de su obra estética preparada por Desiderio Navarro, y quizás ya no se publique debido a la actual situación de las ediciones. La importancia de la vida y obra del maestro, y su solidaridad jobiana con nuestra revolución, fueron reconocidas definitivamente en 1988, cuando se le otorgó la orden Haydée Santamaría.

Este abocetado recuento intenta explicar por qué esta Antología, “hija de su tiempo”, se publica en Cuba fuera de su tiempo, más de veinte años después de su primera edición y a casi diez de la última.⁸ Histórica en su momento, ahora tiene más bien el valor de historia que de pensamiento vivo. Pero esta hija de la Revolución cubana puede dar en Cuba su segunda batalla. Fue tan profundo el hundimiento en el dogmatismo durante la década oscura, que tengo la esperanza de que *Estética y marxismo* ayudará a barrer estereotipos que todavía subsisten hoy, cuando ya son otros problemas los que se discuten en el mundo. Por lo menos sí contribuirá a la crítica sin ambages del stalinismo que, a las puertas del nuevo milenio, aún no ha sido hecha definitivamente entre nosotros.

El valor de la antología en su época resulta incalculable. Fue la primera recopilación de ese tipo en ver la luz, uno de los pocos casos en que el español adelantó al inglés, al francés, al alemán o al ita-

⁸ *Estética y marxismo* ha tenido cinco ediciones en México: 1970, 1975, 1978, 1980 y 1983, todas en Ediciones Era.

liano en el mundo editorial;⁹ puso en nuestro idioma materiales de interés; presentó una estructura muy amplia y cuidadosa, que tocaba de modo sistemático toda la gama de aspectos de importancia... Pero lo más notable fue su contribución a brindar una perspectiva diferente de la estética marxista cuando predominaba, y más aún en nuestra lengua, la concepción dogmático-soviética. Porque aun cuando en el libro tienen voz distintas posiciones históricas, éste se inclina a una visión acorde con los puntos de vista del autor. Su "Introducción general" resulta además un texto imprescindible, que expone y analiza en forma prístina los distintos problemas alrededor de la estética y el marxismo en su época, y presenta la apertura uno de cuyos más destacados protagonistas fue Sánchez Vázquez.

El filósofo hispanomexicano formó parte de una dirección renovadora en la estética marxista, opuesta tanto al sociologismo y al ideologismo como al gnoseologismo que los había enfrentado. Esta última orientación era la predominante entonces, y aunque había roto la limitación del arte a la ideología y la superestructura, limitaba su especificidad y opacaba el papel de lo estético. Lo peor era que servía de sustento teórico a la doctrina del realismo socialista como único arte válido para el marxismo, y a su imposición en la práctica como un estilo canónico, tomado del arte de academia y el realismo decimonónico. El gnoseologismo reducía el arte a la teoría del reflejo, interpretándolo como un pensamiento por imágenes y valorándolo por sus facultades cognoscitivas, normadas por una tipologización literariocéntrica.

Como consecuencia del "deshielo" que siguió al XX Congreso del Partido Comunista de la Unión Soviética, en el segundo lustro de los cincuenta tuvo lugar en la URSS la "ofensiva estética",¹⁰ que cuestionó al gnoseologismo y su trasposición al campo estético de la epistemología marxista, soslayando la especificidad de ese campo. Este

⁹ Son posteriores Barel Lang y Forest Williams, comps., *Marxism and art: writings in aesthetics and criticism*. Nueva York, David McKay, 1972, y la superheterodoxa de Maynar Solomon, comp., *Marxism and art: classic and contemporary essays*. Nueva York, Knopf, 1973, que incluye a Bretton, W. E. B. Dobois, Malraux y Morris.

¹⁰ La estética soviética posterior al gnoseologismo es analizada por V. Tasálov en "Diez años del problema de 'lo estético' (1956-1966)", en Víctor Ivanov, comp., *Problemas de la teoría del arte*. La Habana, Arte y Literatura, 1980, t. II, pp. 306-384.

movimiento puso énfasis en lo específico de la apropiación estética y extendió la reflexión mucho más allá del arte, para abarcar toda la realidad. Su principal fundamento marxista no es la relación base económica-superestructura (como en el sociologismo) o la teoría del conocimiento del materialismo dialéctico (como en el gnoseologismo), sino algunas ideas de los *Manuscritos económico-filosóficos* de Marx, que no fueron publicados hasta 1932. Me refiero al concepto de praxis como trabajo creador, mediante el cual el hombre plasma sus esencias humanas universales. Estas ideas fueron desarrolladas en particular por los pensadores que defendían la concepción “laboral” o “práctico-productiva” de lo estético, con quienes coincidían en buena medida los “sociólogos” llamados así por considerar lo estético como una relación del hombre social con lo exterior a él, postura contraria a la de los “naturalistas”, que lo consideraban una propiedad objetiva de la naturaleza.

La categoría básica de esta línea de pensamiento es la *creación*, opuesta al *reflejo*, que había sido la del gnoseologismo. Aquella categoría define una praxis que transforma lo existente generando una nueva realidad mediante el despliegue y objetivación de riquezas humanas esenciales. Cuando se aplica este concepto al arte, de hecho se rebaja la noción de reflejo, de conocimiento, de objetividad (jerarquizadora del realismo), en favor de otra activa, productiva, que destaca el papel del sujeto individual y social. Esto ofrece un marco más amplio para la valoración del arte moderno, condenado por el gnoseologismo en virtud de su carácter “no realista”, cuestión por otro lado discutible en muchos casos.

Las nuevas concepciones desarrolladas en la Unión Soviética eran acompañadas por otras ideas renovadoras en los llamados países socialistas, y la estética marxista asimilaba el instrumental metodológico de la semiótica —que experimentaba un gran desarrollo en Estonia—, la teoría de la información y otras ciencias que contribuían a un conocimiento más diversificado del arte. Pero todo esto permanecía restringido en su época a la Europa del Este y sus lenguas, donde, además, lo nuevo no era asimilado ni promovido oficialmente. La burocracia ideológico-cultural mantenía, traducía y divulgaba las doctrinas superadas, y este conservadurismo es lo que llegaba a América Latina.

Tal limitación hacía quejarse a José Antonio Portuondo del escaso desarrollo de la estética marxista, y saludar la aparición del primer ensayo de Sánchez Vázquez.¹¹ Pero lo más grave es que aquellos dinosaurios venidos del hielo con sus condenas al “modernismo” y su pontificación del realismo socialista, tenían muy escasa posibilidad de acción en un ámbito donde el “modernismo” era revolucionario en lo artístico, lo político y lo social, y afincaba la identidad de nuestras culturas. En América Latina los críticos marxistas sentían una contradicción entre el arte de vanguardia que defendían y la plataforma teórica suministrada por el marxismo. En realidad carecían de una estética que sirviera de base a sus juicios.

Vemos la importancia del pensamiento de Sánchez Vázquez y lo que significó la aparición de una antología que sistematizaba las reflexiones marxistas sobre todas las cuestiones principales acerca del arte y la estética. Pero el filósofo hispanomexicano no sólo desarrolló de manera propia en nuestro orbe e idioma el marco teórico abierto por Boriev, Burov, Pazhitnov, Stolovich y otros estéticos de la URSS.¹² Su reflexión eludió un desenvolvimiento lógico de la concepción “práctico-productiva” de lo estético que conduce a negar la especificidad del arte, disuelta en una creatividad generalizada en el trabajo, la vida cotidiana y, en fin, en toda actividad del ser humano. Este desarrollo ingenuo provenía de la insuficiente particularización del arte que puede obtenerse en el cuadro de esta concepción, y la consecuente tendencia a una estética de la creación en general. Y es que para Sánchez Vázquez lo primordial es aplicar la nueva concepción para valorar el arte contemporáneo desde una plataforma marxista. La “ofensiva estética” se caracterizó por una reflexión demasiado abstracta, especulativa, a la que inclinaba su misma con-

¹¹ José Antonio Portuondo, “Estética y revolución”, en *Estética y revolución*. La Habana, Unión, 1983, pp. 10-11.

¹² Sobre las ideas estéticas de Sánchez Vázquez puede consultarse Giuseppe Prestipino, *La controversia estética en el marxismo*. México, Grijalbo, 1980; Gerardo Mosquera, “Sánchez Vázquez: marxismo y arte abstracto”, en Juliana González, Carlos Pereyra y Gabriel Vargas Lozano, eds., *Praxis y filosofía. Ensayos en homenaje a Adolfo Sánchez Vázquez*. México, Grijalbo, 1985, pp. 231-252; *Temas*, núm. 9. La Habana, 1986, pp. 23-37; Jorge de la Fuente, “Praxis, ideología y arte en Adolfo Sánchez Vázquez”, en *Temas*, núm. 15, 1988, pp. 53-65.

dición, y de la cual el maestro hispanomexicano no escapó del todo, a pesar de moverse en el sentido contrario. Pero Sánchez Vázquez es el único que aprovechó las posibilidades del nuevo marco teórico para interpretar y valorar el arte y la literatura de vanguardia refiriéndolos a Marx.

Mientras los nuevos estéticos de la Unión Soviética soslayaban la comprensión del "modernismo", o aún lo continuaban atacando como en los viejos tiempos, o un homólogo occidental como Roger Garaudy lo valoraba pidiendo crédito a la teoría del realismo en vez de hacerlo desde la categoría de creación,¹³ Sánchez Vázquez se dirigía en directo a lidiar con la realidad cultural de su tiempo, apartándose del filosofar escolástico. No digo que se convirtiera en un crítico de arte, pues su trabajo transcurre en el nivel de reflexión más general. Pero su estética no flota en el aire ni se encierra en una campana de laboratorio: está en contacto íntimo con la realidad y busca actuar sobre ella. Esto, que debía ser premisa de todo marxista, se convirtió en excepción. El marxismo devino con frecuencia un idealismo *travesti* que intentaba mirar a la tierra con los pies en el cielo, cuando no una religión fundamentalista dictada por mesías todopoderosos, o un cajón de recetas decimonónicas. La estética fue uno de los terrenos donde esto resultó más grave. Sánchez Vázquez reunía una "ortodoxia" y claridad en los principios, un sentido de realidad y una soltura mental para responder a las complejidades de aquélla. Y su personalidad como estético se define por una teoría construida desde la praxis y para ella. Si en la "vieja guardia" hubiera habido muchos como él, la historia del socialismo sería diferente.

Aparte de la importancia histórica de su publicación y enfoque, de su amplitud y sistematicidad, la antología de Sánchez Vázquez posee otros valores paradigmáticos. Uno de ellos lo indica el título mismo: *Estética y marxismo*, no *Estética marxista*. Esto expresa de entrada una posición de principios abierta: se va a discutir y analizar no a decretar. Prevalece el criterio de presentar un índice amplio de autores e ideas que parten o se encuentran en relación con Marx y Engels, sin "extender patentes de pureza" marxista. No se persigue la formulación de una estética como construcción cerrada, sino una visión de dife-

¹³ Véase Roger Garaudy, "Realismo sin riberas".

rentes puntos de vista teóricos de raigambre marxista o vinculados con el marxismo, sobre los diversos problemas planteados por el arte y la estética. Aunque existe un discurso conductor, que evita una recopilación tipo guía de teléfonos, se trata precisamente de un discurso aperturista. La amplitud y pluralismo de la selección contribuyó a la flexibilidad mental en sectores de formación "ortodoxa", y le da cierto frescor.

Ya mencioné lo pormenorizado de la estructura. En este sentido cabe destacar las introducciones escritas por el antologador al comienzo de cada capítulo, que presentan el tema y resumen con precisión y en ocasiones comentan los textos seleccionados. Además de su utilidad informativa y de síntesis alrededor de cada una de las problemáticas abordadas en los diferentes capítulos, constituyen una suerte de desarrollos específicos de la introducción general, que particularizan las posiciones e ideas en ella presentadas. También resulta valiosa la extensa bibliografía temática al final del libro.

Si el propio autor puntualizó mucho en el prólogo que se trata de una "obra de circunstancias", su utilidad hoy será como monumento histórico, y por el excelente panorama de textos clásicos que pone en nuestras manos, por su estructuración de problemas y por la imprescindible "Introducción general". Más allá el libro ya no es el que fue. Insisto en advertir al lector que está muy lejos de tener en sus manos una visión del estado actual del tema abordado, y debe estar atento cuando el antologador presenta la situación de algún aspecto, pues corresponde a 1969, año hasta cuando tienen vigencia las biografías de los autores.

Pero no es sólo el tiempo transcurrido desde la recopilación, sino que la *perestroika* está en el medio! Mucho más allá del surgimiento de nuevos teóricos o de la traducción y difusión de otros, es la nueva época la que envejece a la antología. La crítica radical a la práctica del socialismo a partir del XXVII Congreso del Partido Comunista de la Unión Soviética en 1984, los cambios que se produjeron y las crisis que brotaron desde dentro, exigen del marxismo un autoanálisis muy profundo, al que no escapan los problemas estéticos. Es urgente una crítica marxista del marxismo, cuya paradójica ausencia fue una señal no atendida de su antimarxismo en la práctica, que condujo al estado de cosas actual. Una de las comprensiones fundamentales de

la conciencia del fin del milenio es la imposibilidad de someter la complejidad de lo que existe a la cuadrícula de los monismos y las totalizaciones. Marx y Engels no lo hacían, y el primero se negaba a ser “marxista”¹⁴ porque rechazaba los intentos de convertir sus investigaciones en un sistema, cosa que ni él ni Engels intentaron ni desearon, a pesar de ser alemanes.

Hoy resulta imprescindible un replanteo de muchas cuestiones desde la fuente misma y, sobre todo, un retomar la perspectiva humanista y desalienante del marxismo, cuya negación —consciente o inconsciente— lo ha desvirtuado. En esto la cuestión cultural, dejada de lado en la práctica, tendrá que ser entendida como fundamental, tan importante como la cuestión económica. La transformación de la sociedad y del ser humano fue identificada con el desarrollismo económico,¹⁵ mientras la cultura sólo era abordada como entrenamiento, propaganda o política. Pero no hay revolución verdadera sin revolución en la cultura. Esto lo sabía muy bien el Che, pero aún no es comprendido en toda su envergadura. De ahí que una presentación actual de los problemas de la estética y el marxismo tendría que plantearse a partir de los desafíos que se alzan a la problemática espiritual en la revolución y el socialismo, y estaría conformada en buena medida por las cuestiones que se discuten ahora, en la nueva situación crítica que atraviesa el socialismo, y en sus implicaciones para la teoría.

Sánchez Vázquez viene haciendo la crítica del llamado socialismo real desde la época de esta antología. No es casual que sea uno de los pocos que está contribuyendo a un replanteo teórico del marxismo sin abandonarlo ni disolverlo,¹⁶ y es una de las pocas voces que en el

¹⁴ Federico Engels, “Carta a Konrad Schmidt”, en Carlos Marx y F. Engels, *Obras escogidas*. Moscú, Progreso, p. 714.

¹⁵ Ver una exposición de esta cuestión en Ricardo Cetrulo, “El socialismo real no quebró la racionalidad capitalista”, en *Brecha*. Montevideo, 3 de agosto de 1990, pp. 18-19.

¹⁶ Cf. A. Sánchez Vázquez, “Del Octubre ruso a la *perestroika*”, en *Memoria. Boletín del CEMOS*, vol. II, núm. 17. México, noviembre-diciembre, 1987, pp. 201-210; “La cuestión del poder en Marx”, en *Sistema 92. Revista de Ciencias Sociales*. Madrid, septiembre, 1989, pp. 3-17; “Democracia, revolución y socialismo”, en *Socialismo. Revista de Teoría y Política*, año 1, núms. 3-4. México, octubre-diciembre, 1989, pp. 13-24.

terreno de la reflexión mantiene las banderas del socialismo con nuevas ideas y proposiciones de un marxismo renovado, verdaderamente marxista. Incluso su obra política ha adquirido actualidad al calor de los acontecimientos.¹⁷ Por supuesto, su pensamiento estético evolucionó desde los tiempos de la antología, que pertenece a la órbita de *Las ideas estéticas de Marx*. Esta evolución no es fruto de los cambios a los que me he referido; viene como un proceso interno de su pensamiento, cuya brújula, tan sorprendentemente juvenil y sensible a las exigencias de la contemporaneidad, lo aleja de la especulación abstracta, lo hace valerse cada vez más de la semiótica, y encaminarse fuera del eurocentrismo.¹⁸ Su contribución definitiva será una *Estética* en tres tomos en la cual trabaja, el primero de los cuales aparecerá próximamente.

Como parte del replanteo general necesario hoy en día, una antología de estética y marxismo tendría que incluir capítulos sobre aspectos de gran actualidad, ausentes en este libro. Por ejemplo, resultaría imprescindible uno sobre estética, arte, culturas y antropología (que consideraría a autores como Rasheed Araeen, Boris Bernstein, Homi Bhabba, James Clifford, Jacques Maquet...), para discutir los problemas de la comunicación y la axiología entre culturas diversas, y la particularidad del arte y de lo estético dentro de cada una. Se trata de una discusión crucial tanto por el descuido del marxismo hacia lo étnico —que tan graves problemas ha arrojado en la práctica—, como por la crítica a su teleologismo evolucionista, que, en virtud del conocimiento aportado por la etnología, deberá ceder ante un concepto menos totalizador y eurocéntrico de la historia. Otro capítulo tendría que referirse en específico a la discusión sobre la modernidad y la posmodernidad (Jürgen Habermas, Frederic Jameson...). Debería haber otro más sobre arte y recepción, terreno donde los

¹⁷ Releer A. Sánchez Vázquez, *Del socialismo científico al socialismo utópico*. México, Era, 1975, publicado por primera vez en *Crítica de la utopía*. México, UNAM, 1971; *Ensayos marxistas sobre historia y política*. México, Océano, 1985.

¹⁸ Cf. A. Sánchez Vázquez, *La pintura como lenguaje*. Monterrey N. L., UANL, 1974; "Marx y la estética", "De la posibilidad e imposibilidad de definir el arte", "Socialización de la creación o muerte del arte", "De la crítica de arte a la crítica del arte", todos en su *Ensayos sobre arte y marxismo*.

críticos marxistas alemanes y polacos han realizado contribuciones notables. Resultaría conveniente también un capítulo particular sobre arte, lenguaje y comunicación (Escuela de Tartu, el propio Sánchez Vázquez...).

Es enorme el número de autores que habría que considerar para una antología hecha hoy, y que no figuran en ésta, de Mijail Bajtin a Pierre Bourdieu, de Noam Chomsky a Terry Eagleton, de Juan Acha a Jean Baudrillard, de Hal Foster a Yuri Boriev, de Mario Perniola a Mirko Lauer, de Giuseppe Prestipino a Nicos Hadjinicolaou, de Henryk Markiewicz a Néstor García Canclini... Basta echar un vistazo a los índices de la revista *Criterios* para tener una idea, sobre todo en lo que respecta a lo escrito en lenguas eslavas.

Hasta cierto punto *Estética y marxismo* podría ser complementada en algo en Cuba con varias publicaciones existentes. En primer lugar, con el colosal trabajo de selección, traducción y difusión realizado por Disiderio Navarro en *Gaceta de Cuba*,¹⁹ el *Boletín de la Subsección de Crítica e Investigaciones Literarias de la UNEAC*²⁰ y *Criterios*, algunos de cuyos textos de teoría literaria fueron recogidos en dos volúmenes.²¹ Las publicaciones periódicas han dado a conocer textos de interés, algunos de autores cubanos. Hay selecciones acuciosas de la obra de los "clásicos".²² Se cuenta también con varias recopilaciones, como los cuatro tomos de *Problemas de la teoría de arte*,²³ *La estética marxista-leninista*,²⁴ *La estética marxista-leninista y la creación artística*,²⁵ las tres de autores soviéticos —los títulos son suficientes para expresar el dogmatismo, exclusivismo y pedantería que llevan a considerar lo construido por ellos como la estética marxista—, *La lucha de las ideas*

¹⁹ Ver los números 100, 105, 107, 110, 111, 112, 114, 115, 116 y 120.

²⁰ Ver los números 1, 2, 4, 5 y 7.

²¹ Desiderio Navarro, selec. y trad., *Textos y contextos* I y II. La Habana, Arte y Literatura, 1986 y 1989.

²² C. Marx y F. Engels, *Sobre la literatura y el arte*. Selec. de Jean Fréville, pról. de Mijail Lifschitz. La Habana, Instituto Cubano del Libro, 1972; Vladimir Ilich Lenin, *La literatura y el arte*. La Habana, Instituto Cubano del Libro, 1974.

²³ Víctor Ivanov, selec. y pról., *Problemas de la teoría del arte*, t. I, II, III y IV. La Habana, Arte y Literatura, 1980, 1985 y 1989, respectivamente.

²⁴ Bajo la dirección de M. F. Ovsianikov, La Habana, Arte y Literatura, 1986.

²⁵ Moscú, Progreso, 1980.

en la estética,²⁶ *Estética. Selección de lecturas*,²⁷ y *Revolución, letras, arte*,²⁸ este último con materiales de autores cubanos. También se han publicado o distribuido libros de diversos autores.²⁹

Es necesario señalar algunas limitaciones de *Estética y marxismo* en su propia época. Aunque fue muy valioso divulgar textos de autores de la Europa del Este, algunos traducidos del ruso por el propio Sánchez Vázquez y otros tomados de traducciones publicadas en esos países o en Occidente, lo cierto es que, al desconocer el autor el resto de las lenguas eslavas, se constreñía de entrada la posibilidad de una

²⁶ La Habana, Arte y Literatura, 1980.

²⁷ Jorge de la Fuente, comp., *Estética. Selección de lecturas*. La Habana, Pueblo y Educación, 1987.

²⁸ La Habana, Letras Cubanas, 1980.

²⁹ Entre ellos, Mirta Aguirre, *Los caminos poéticos del lenguaje*. La Habana, Letras Cubanas, 1979; Mijail M. Bajtin, *Problemas literarios y estéticos*. La Habana, Arte y Literatura, 1986; Bertolt Brecht, *El arte y la política*. La Habana, Arte y Literatura, 1985; A. Egórov, *Problemas de la estética*. Moscú, Progreso, 1978; Robert Escarpit, *Sociología de la literatura*. La Habana, Instituto del Libro, 1970; Lucila Fernández y Agustín Fernández, *Política y estética de la época moderna*. La Habana, Ciencias Sociales, 1974; Roger Garaudy, *De un realismo sin riberas (Picasso, Saint-John Perse, Kafka)*. La Habana, Unión, 1964; Arnold Hauser, *Introducción a la historia del arte*. La Habana, Instituto del Libro, 1969; Mijail Jrápchenko, *La personalidad del escritor*. La Habana, Arte y Literatura, 1984; Moisei S. Kagan, *Lecciones de estética marxista*. La Habana, Arte y Literatura, 1984; Mijail Lifschits, *Karl Marx y la estética*. La Habana, Arte y Literatura, 1976; Georg Lukács, *Prolegómenos a una estética marxista. (Sobre la categoría de la particularidad)*. La Habana, Edición Revolucionaria, 1966; Anatoli V. Linacharski, *Sobre cultura, arte y literatura*, selec. y pról. de Desiderio Navarro. La Habana, Arte y Literatura, 1981; Rosa Luxemburgo, *Escritos sobre arte y literatura*, selec. y epílogo de Marlen M. Karalov. La Habana, Arte y Literatura, 1981; Juan Marinello, *Creación y revolución*. La Habana, Unión, 1973; Gerardo Mosquera, *El diseño se definió en Octubre*; Desiderio Navarro, *Cultura y marxismo. Problemas y polémicas*. La Habana, Letras Cubanas, 1986; L. I. Novikova, *Estética y técnica. ¿Alternativa o integración?* La Habana, Arte y Literatura, 1986; José Antonio Portuondo, *Orden del día*. La Habana, Unión, 1979; María Poumier, *Para una fundamentación marxista-leninista de la teoría del realismo; el ejemplo de José Martí*. La Habana, Departamento de Actividades Culturales de la Universidad de La Habana, 1978; Carlos Rafael Rodríguez, *Problemas del arte en la revolución*. La Habana, Letras Cubanas, 1979; Yuri I. Surovtsev, *En el laberinto del revisionismo. Ernst Fischer: su ideología y su estética*. La Habana, Arte y Literatura, 1976; George D. Thomson, *Marxismo y poesía*. La Habana, Instituto del Libro, 1969; Galvano della Volpe, *Crítica del gusto*. La Habana, Arte y Literatura, 1978.

visión completa. Sobre todo si tenemos en cuenta que, según hemos visto, los pensadores que ofrecían alternativas al dogmatismo oficial eran, en general, los menos traducidos y divulgados.

Si nos planteamos una crítica a *Estética y marxismo* en su propio momento histórico, resalta de inmediato la no inclusión de la Escuela de Fráncfort, y en primer lugar de Walter Benjamin. Sin él y sin Theodor Adorno y el *Essay on liberation* de Herbert Marcuse —antologado por Sánchez Vázquez en otra parte—,³⁰ quedan fuera del libro perspectivas de importancia. Choca la ausencia de los alemanes occidentales cuando se ha dicho que en la antigua República Federal Alemana se produjo una “reunión del marxismo y el modernismo”,³¹ lo cual ha sido también un objetivo de la estética de Sánchez Vázquez. Otra ausencia notable es la de Raymond Williams, y quizás las de Alexei Gan o Nikolai Tarabukin (como ejemplos de la teorización de los vanguardistas rusos sobre arte y revolución), de Todor Pavlón (como ejemplo de la teoría del reflejo) y de Moisei S. Kagan. Lamento en particular la de José Carlos Mariátegui, cuyo breve ensayo “Arte, revolución y decadencia” es quizás la primera defensa general marxista del arte y la literatura modernos (1926), anterior en siete años a la de Karel Teige. Esta defensa venía siendo hecha por el peruano desde el comienzo mismo de la década de los veinte, en comentarios sobre obras, autores y tendencias,³² lo cual constituye un caso único en un pensador marxista, y señalaba un horizonte que, por desgracia para el marxismo, quedó trunco.

Mirko Lauer ha hecho otros reparos a la selección de Sánchez Vázquez, desde su posición de construir una estética marxista a partir del método empleado por Marx para analizar la economía, es decir, como una teoría social del arte. Señala su “marcado énfasis en autores y textos especulativos y europeos, y una desatención (acaso comprensible hace más de un decenio) [se refiere al momento en que

³⁰ A. Sánchez Vázquez, comp., *Textos de estética y teoría del arte*. México, UNAM, 1987.

³¹ George Lichtheim, *From Marx to Hegel*. Londres, 1971, p. 130.

³² Ver las recopilaciones José Carlos Mariátegui, *El artista y su época*. Lima, Amauta, 1959; J. C. Mariátegui, *Ensayos literarios*. La Habana, Arte y Literatura, 1980; J. C. Mariátegui, *Obras*. La Habana, Casa de las Américas, 1982. 2 tt.

apareció la antología. G. M.] a las investigaciones culturales marxistas de base empírica y a los incipientes esfuerzos del Tercer Mundo en esta área científica".³³

Estimo, sin embargo, que el antologador hizo un movimiento en ese sentido notable para su época y su formación de índole filosófica, en el cual avanzó después.

Ojalá *Estética y marxismo* sirva en la práctica para abrir el camino hacia la publicación en Cuba de la obra estética de Adolfo Sánchez Vázquez y, lo que sería más importante, de su obra filosófica,³⁴ hasta ahora excluida.³⁵ Un libro fundamental como *Filosofía de la praxis*, que también es *nuestro* aunque lo hayamos ignorado, nos vendría muy bien. El maestro tiene mucho que hacer aún entre nosotros.

³³ Rita Eder y Mirko Lauer, *Teoría social del arte. Bibliografía comentada*. México, UNAM, 1986, p. 291.

³⁴ A. Sánchez Vázquez, *Filosofía de la praxis*. México, Grijalbo, 1980 (1a. ed., 1967); *Filosofía y economía en el joven Marx*. México, Grijalbo, 1982; *Ciencia y revolución*. México, Océano, 1983.

³⁵ Hasta donde sé, sólo se han publicado unos escasos artículos, como A. Sánchez Vázquez, "Praxis y violencia", en *Casa de las Américas*, año 7, núm. 41, marzo-abril, 1967, pp. 5-16; "El punto de vista de la práctica en la filosofía", en *Casa de las Américas*, año XVI, núm. 100, enero-febrero, 1977, pp. 8-17; "El marxismo en América Latina", en *Casa de las Américas*, año XXX, núm. 178, enero-febrero, 1990, pp. 3-14; *Temas*, núm. 20, 1990, pp. 13-26.

SÁNCHEZ VÁZQUEZ: SU APORTACIÓN A LA ESTÉTICA

SILVIA DURÁN PAYÁN

Tengo la fortuna de conocer al doctor Adolfo Sánchez Vázquez desde 1968, año clave para toda mi generación y para el mundo. Ya que haber emprendido el trabajo universitario en este año y en esa década significativa, nos permitió crecer en la revolución sexual con las consecuencias pertinentes y con la filosofía de la transformación. Somos, creo, una generación que nació del optimismo y en el optimismo, porque teníamos la convicción de que podíamos lograr la sociedad que todos anhelamos.

Somos también la generación que logró modificar el tiempo, ya que los jóvenes que nos antecedieron esperaban con ansiedad la llegada de la madurez, el traje, el matrimonio, el perro... Nosotros, a diferencia de ellos, nos negamos a crecer. Somos, como dicen en una estación radiofónica, la juventud que llegó para quedarse.

Hoy, el panorama es muy distinto. Después de los acontecimientos que ocurrieron en esos dos años que estremecieron al mundo, el por-venir se antoja difícil, la transformación lejana y el optimismo se está desvaneciendo. Nuestro tiempo es un tiempo de muertes: la destrucción de la naturaleza, las armas biológicas, el sida, el hambre, etcétera. Las muertes del arte, de la lucha ideológica, del socialismo, de la historia, de Marx y, con él, del futuro. Muertes todas ellas apresuradas, creo, violentadas, ya que, quienes las proclaman lo han hecho demasiado pronto y de manera superficial. Se olvidan de que lo que hoy vivimos tiene una causa objetiva: el capitalismo; un remedio efectivo: la transformación de la causa, y un agente siempre renovado para realizarla: la humanidad.

Yo, por lo que dije líneas arriba, creo en la utopía, padezco de un optimismo incurable y, por lo tanto, creo en el futuro.

Por eso, volver a leer *Las ideas estéticas de Marx* fue un verdadero

placer. Es un texto que descubro con cada lectura, que me enriquece con cada reflexión, que conserva su oportunidad.

Las ideas estéticas de Marx es un libro clave para la teoría, para el pensamiento marxista y para la estética en general.

Volverlo a leer me permitió recordar aquel tono combativo que manteníamos, las viejas polémicas, las llamadas crisis del marxismo, el realismo y la función del arte. Problemas que nos obligaban a mantenernos en guardia, a encontrar mejores argumentos, a distinguir la diferencia y a conciliar con la semejanza. Y es que todos ellos, pese a los diferentes argumentos y parcialidades cometidas, nos llevaban a lo mismo: a la necesidad de construir una sociedad mejor.

En el caso de la estética, los marxistas se dieron a la tarea de hacerla marxista. La mayor parte de sus aportaciones se centraron en una tarea nada fácil en aquellos años, mostrar que el arte es un trabajo, condicionado históricamente y socialmente, que es partidista, que proporciona conocimiento y contiene una determinada ideología.

El problema, para ellos, era doble: primero, tenían que luchar contra las concepciones idealistas dominantes del tiempo, y segundo, una vez entendido que el arte es producto de una determinada sociedad, explicar, como dice Marx, el porqué de su permanencia a pesar de que ese tiempo ya no exista. Los teóricos de la estética marxista, como señala Sánchez Vázquez, se ocuparon de una parte del problema: el condicionamiento social, la ideología y el conocimiento. Olvidaron la autonomía relativa, las formas y la manera específica de la construcción de la realidad artística.

Es cierto que fueron fundamentales sus propuestas para entender el arte de otra manera y tuvieron aciertos como dice Sánchez Vázquez, pero también lo es, que lograron, como lo afirma el doctor, teorías sociologistas, gnosceologistas, puntos de vista reduccionistas.

Esta mirada parcial, esta preocupación por las relaciones del arte con la sociedad, la ideología y el conocimiento, llevaron a los teóricos de la estética marxista a sostener que el arte realista era el arte por excelencia. Así, el realismo se convirtió en el gran mito, en la forma única, en el ejemplo a seguir.

En este campo fue Lukács, sin lugar a dudas, quien aportó más y con mayor calidad. Lukács realiza una división de las artes con base en la concepción del mundo que se refleja o, diríamos nosotros, ex-

presa en la obra. De esta manera, con base en la teoría del reflejo, Lukács establece la diferencia de las distintas artes de su tiempo en: naturalistas, vanguardistas y realistas. La diferencia se establece tomando en cuenta las distintas formas de reflejar el mundo (conocimiento de él) y, por tanto, por la ideología que expresan. Así, las obras calificadas como naturalistas son las que realizan un reflejo inmediato, fenomenológico de la realidad; las vanguardistas, dada su ideología decadente (quiere decir burguesa), son las de corte subjetivista, realizadas a través de un reflejo general y abstracto, y el realismo, ya sea crítico o socialista, era juzgado, por él, como el verdadero arte; ya que desde el punto de vista de Lukács, el arte realista logra un reflejo objetivo de la realidad, se mantiene en la particularidad y expresa, por lo tanto, un partidismo, digámoslo así, revolucionario.

Lukács, me parece, logra una teoría sistemática y coherente sobre la literatura realista y una buena estética parcial y limitada. En *Las ideas estéticas de Marx*, el doctor realiza una crítica a este autor y devela los motivos que lo condujeron a ser, como se le conoce, el padre del realismo socialista, título que responde a su trabajo y también a la crítica de la que ha sido objeto por su dogmatismo.

Lukács incurre en graves problemas en su teoría. Además de los mencionados por el doctor en su libro, mezcla, en su estética, sus preferencias artísticas, sus juicios valorativos y las categorías con las que trabaja como si se tratara de lo mismo. Por otra parte, establece como categoría central de la estética lo particular, categoría que pertenece a la epistemología, no a la estética, de ahí su gnosceologismo.

Sánchez Vázquez realiza en su texto el análisis crítico de las principales propuestas que había sobre estética marxista. Aquí sirva sólo la mención general y breve para mostrar cuál era el panorama de ese momento. El pantano se hacía más denso en la medida en que se quería salir de él a través de las mismas concepciones, tal es el caso de Garaudy y su *Realismo sin riberas*, que en su afán de reconocer y validar obras como las de Picasso, Saint-John Perse, los poetas metafísicos, etcétera, ampliaba al infinito el concepto de realismo. El problema no era la extensión del concepto, el verdadero problema estaba en cerrar las posibilidades del arte a una sola manera de hacerlo y con un concepto limitado del realismo. El problema era no observar lo propiamente artístico.

Sánchez Vázquez, conocido por todos ustedes, marxista, filósofo y poeta, no sólo no era ajeno a los problemas de la estética marxista, sino que constituían parte de sus preocupaciones centrales y por eso, como él mismo ha dicho, se dedicó a conjuntar las ideas que sobre estética y arte se encontraban en los textos de Marx, para clarificar y proponer un camino a la estética marxista que estuviera en directa relación con el espíritu del propio Marx y el carácter esencialmente creador del hombre. Esta teoría, dice el doctor, se encontraba sugerida en los textos de Marx a través de ciertas ideas, opiniones y algunas tesis. Ideas que había que desarrollar creativamente, como afirma Sánchez Vázquez, “para lograr la estética marxista. Una estética que debería de articular y estructurar esas ideas con la profundidad que exigía su entronque esencial con la concepción que Marx tenía del hombre y su doctrina de la transformación revolucionaria de la sociedad”.

Esta teoría, dice Sánchez Vázquez, “sólo podía abordarse en el marco de la concepción filosófica del mundo (de Marx) y partiendo de una recta comprensión del marxismo como el verdadero humanismo de nuestra época [...]”

Y esto fue así, porque el doctor es así. El desarrollo creativo de las ideas estéticas de Marx se convirtió en las bases mismas de su propia propuesta estética, se trata, en verdad, de una teoría personal. Su discrepancia con las propuestas reduccionistas y dogmáticas, muestra su personalidad y su trabajo; ya que el doctor Sánchez Vázquez mantiene una actitud de reflexión continua sobre lo suyo y lo de los demás, en busca de una teoría más completa, abierta, más verdadera que explique, con riqueza, la propia riqueza de la realidad y del arte.

Un filósofo como él, con una gran calidad humana, decide de manera natural, por el humanismo marxista, o mejor dicho, por el Marx humanista, con el que comparte el amor y respeto hacia la humanidad y la creencia de que nosotros, todos los seres humanos, merecemos vivir con dignidad y en una sociedad justa. Por eso, Sánchez Vázquez lee a Marx de esta manera. Un Marx cuya propuesta no se reduce a la economía, un Marx preocupado por el hombre y sus diversas actividades, un Marx que es capaz de hablar del amor, del arte y de la utopía concreta. Su marxismo es, como el marxismo de Marx, el humanismo de nuestro tiempo. Esta concepción que rescata

el pensamiento filosófico de los textos de Marx y su concepción sobre el hombre le permitió crear una propuesta estética capaz de esclarecer y evitar los reduccionismos en los cuales se encontraba el pensamiento estético.

En aquellos años, pese a las diversas crisis del pensamiento marxista, la humanidad, o buena parte de ella, seguía soñando el sueño de los justos, seguía creyendo en el futuro, en la posibilidad de construir un mundo mejor, la sociedad del bien-estar. La democracia vista como elecciones y adquisición de puestos o curules, no constituía un fin y mucho menos en sí mismo. El proyecto era la transformación radical, total y, por esto, era necesario, también, crear la estética marxista.

Así, la tarea de construir una estética marxista se convirtió, en este siglo, en una tarea prioritaria y fundamental. Tarea que, en sus primeros momentos, mostraba los errores antes mencionados. Los ejemplos vivos de los jóvenes países socialistas, los reduccionismos y las políticas culturales seguidas por ellos, mostraban la urgencia de un planteamiento crítico que lograra la teoría y la política acordes con las necesidades de la nueva sociedad. Una teoría que fuera capaz de mantener los mismos principios que Marx había señalado y por los cuales los marxistas luchaban.

Sánchez Vázquez participó en este proyecto de manera brillante con su libro *Las ideas estéticas de Marx*. Logró enfrentar y crear nuevos caminos, sin olvidar los condicionamientos históricos, las relaciones entre el arte y la ideología, la sociedad, la realidad y el conocimiento. La diferencia de su propuesta y la de sus antecesores radica en el hecho de observarlos a partir del arte, de no limitarse a ellos, de recobrar lo específico artístico y, desde luego, la recuperación de un Marx por muchos negado o desconocido; el Marx humanista que deposita en el trabajo creador la esencia del hombre, el Marx que reconoce que el arte es esencial y necesario al hombre, el Marx enamorado de la belleza...

En *Las ideas estéticas de Marx*, Sánchez Vázquez afirma que "el hombre como ser de necesidades y el hombre como ser creador, productor, se hallan en una relación indisoluble. La actividad que hace posible esta relación es una actividad material, práctica: el trabajo humano". El trabajo permite una doble transformación: la creación

de una realidad humanizada y la de su propia naturaleza. El arte, dice Sánchez Vázquez,

[...] responde a la necesidad humana de exteriorizarse, de marcar con la huella del hombre las cosas exteriores [... el arte es] un peldaño superior del proceso de humanización de la naturaleza y del hombre mismo, una dimensión esencial de su existencia, dimensión que se da justamente por la semejanza del arte con lo que para Marx es la esencia misma del hombre: el trabajo creador. Así pues, el arte surge para satisfacer una necesidad específicamente humana; la creación y el goce artísticos caen, por tanto, dentro del reino de las necesidades del hombre.

El trabajo es creación de objetos útiles que satisfacen determinadas necesidades y objetivación o plasmación de fines, ideas o sentimientos humanos en un objeto material, concreto-sensible. El arte eleva a un grado superior la capacidad de expresión y afirmación del hombre desplegada ya en los objetos del trabajo. Por lo tanto, entre el arte y el trabajo no existe opción radical. Los productos del trabajo satisfacen necesidades práctico-utilitarias y a la vez objetivan las fuerzas esenciales del ser humano. “Entre estas dos funciones del producto hay cierta tensión o conflicto que no conduce a la anulación de una en favor de la otra, pero sí a cierto predominio de cualquiera de los dos”. Ya que “la utilidad de la obra artística depende de su capacidad de satisfacer [...] la necesidad general que el hombre siente de humanizar todo cuanto toca, de afirmar su esencia y de reconocerse en el mundo objetivo creado por él”.

De esta manera, Sánchez Vázquez invalidó viejos argumentos idealistas y, nos permitió entender la necesidad del arte, su utilidad y su importancia.

En el texto que hoy comentamos existen otras ideas fundamentales para entender el trabajo artístico. Voy a permitirme tomar ejemplo del doctor y, aunque no me salga una elaboración creativa como la suya, las voy a incluir como fundamento de lo que yo creo.

Empezaré por afirmar que la necesidad de estetizar la realidad, de hermosearla, como dice Bolívar, o ese algo más (excedente de forma), de la que habla el doctor en su libro, es una necesidad humana,

esencial que no se limita a la creación de objetos artísticos. Es una necesidad que permea toda su producción, toda su vida y que acompaña al hombre, desde que podemos hablar de él como hombre.

La función estética está presente en los más diversos objetos: en la lanza, en las vasijas, en los objetos de las iglesias, en los aparatos electrónicos, etcétera. Adornamos nuestras casas, combinamos los colores de nuestra ropa, decoramos la comida, en fin, estetizamos, siempre, nuestro entorno.

El arte es la manifestación privilegiada de esta necesidad de estetizar la realidad. Privilegiada por diversos motivos; primero, la función estética es reconocida, por nosotros, como su función central; segundo, porque habla del hombre de una manera esencial y, tercero, porque hoy es privilegio de una minoría. Los otros, la mayoría, los que no tienen acceso al arte por razones de condición económica y, por tanto, educativa, crean sus propias formas, su propio arte; el llamado arte popular, arte de masas, subarte, etcétera. Entre estas dos manifestaciones existe, a mi entender, una diferencia y una semejanza. En los dos casos se trata de tiempos extra-ordinarios. En el arte popular las historias de los hombres se apegan a lo concreto, a lo ordinario, a lo inmediato. El arte rebasa esa inmediatez, sin descartarla, para hablar esencialmente de lo propiamente humano. El primero, se ocupa de exaltar los sentimientos más cotidianos; con el segundo, podemos gozar de lo sublime.

El arte parte de la realidad para construir otra realidad: la artística. Se trata de una aprensión estética de la realidad que se conforma de acuerdo a las normas artísticas del tiempo, rebasándolas, reformulándolas o creándolas. Su contenido es el contenido humano, se trata de una manera diferente de saber el mundo, manera que no separa lo objetivo de lo subjetivo, lo general de lo singular.

El saber que proporciona el arte no se reduce a la representación realista de la realidad, por eso el realismo no es la única manera de hacer arte. El saber que proporciona el arte es realmente humano y, por eso, traspasa fronteras lingüísticas, teorías objetivas que nos hablan de la realidad en sí, estadísticas o técnicas.

La literatura, por ejemplo, no se detiene en el lenguaje natural ni es un lenguaje de segundo orden. La palabra es sólo el pretexto para construir esa otra manera de hablar sobre el mundo, de saber el mun-

do, de sabernos, que no es sólo racional o exclusivamente racional. En el arte se reconcilian también, las razones del corazón y las del entendimiento.

El arte invade los sentidos, sentidos estéticos desde luego como decía Marx, sentidos humanos que en el observar o en el escuchar se convierten en emoción, una emoción capaz de permitir la reflexión. Se trata, como dice Paz, de la inteligencia de los sentidos.

En este proceso de sabernos realmente humanos, en estas diferentes construcciones de lo humano que hemos hecho a través de la historia, se modifican las formas, se construyen diversos caminos. El hombre aparece en el arte como cazador, como criatura de Dios, como milagro de la naturaleza, como ser superior o como en el arte contemporáneo en total ausencia. Cada una de estas maneras de mostrar lo humano corresponden al sentido que le hemos conferido a los hombres a través de la historia. Hoy, dicen los artistas, el hombre ya no es un objeto digno para el arte. Carece de sentido, es grotesco y absurdo, por eso el arte contemporáneo deshecha ese, su objeto propio, en el sentido que Sánchez Vázquez afirma, y adopta al arte como su tema por excelencia; se trata de una mirada de sí mismo hacia su propio interior.

El arte contemporáneo no respeta las leyes de la belleza de las cuales habla Marx. Y no las respeta porque ese mundo bello, esos hombres bellos, dejaron de existir para el arte cuando éste habló del hombre desde su vida concreta, real. El hombre del arte moderno es un hombre que puede ser también grotesco, feo, cómico, trágico, pintoresco, etcétera, y esto es así ya que así es el hombre. Esta concepción permitió al arte moderno abrir las puertas de la creación artística y los condujo a crear un arte didáctico, que a través del espejo constituido por ellos enfrentara a los espectadores con su propia imagen, para crear la conciencia y la necesidad del cambio.

Las vanguardias, en una de sus tantas paradojas, negaron al arte como creación superior; se trataba de eliminar valores absolutos o los residuos de éstos. Y, al propio tiempo, permitieron que se sacralizara, como nunca, a la actividad artística y a sus productores.

El arte contemporáneo rompió con el proyecto didáctico, con los criterios de belleza y de valor superior. La experimentación tan im-

portante para la creación, se convirtió en un fin en sí mismo. La deshumanización de la que habla el doctor en su texto, se agudizó.

La sociedad y el arte se relacionan de manera necesaria, el arte parte de la sociedad, la implica, la expresa y retorna a ella. Pero también la inventa, la proyecta y sigue sus propias necesidades de construcción y las necesidades de sus espectadores. De tal manera que sociedad y arte no mantienen una relación inmediata o mecánica como afirma el doctor. Se unen y se separan, se implican y se niegan. Se trata de un diálogo vivo donde cada uno tiene sus propios argumentos, sus propias necesidades.

El arte se alimenta de la sociedad de su tiempo y nos hace saber estos diversos sentidos de lo humano por medio de construcciones artísticas. Estas formas, que son formas determinadas de un determinado contenido logran la separación entre lo realmente social y la creación artística.

En la creación artística, en el objeto mismo, lo singular y lo general se funden de una manera peculiar, manera que difiere del resto de los discursos. En el arte, por esta misma razón, conocimiento e ideología, podríamos decir, se encuentran unidos y muestran, en todos los casos, su partidismo. Esta representación del mundo que contiene la obra de arte no corresponde de manera necesaria ni mecánica a la ideología del autor y, en ocasiones, tampoco a la de sociedad que condiciona esa creación. Es más, la historia del arte está llena de ejemplos de obras rechazadas en su tiempo y valoradas en otros tiempos y, también, de obras aceptadas en su tiempo y rechazadas en otro tiempo.

El capitalismo, dice Sánchez Vázquez, es hostil al arte, y lo es siempre ya que niega el trabajo creador, la verdadera libertad de crear. Su hostilidad es necesaria, intrínseca, le pertenece como característica distintiva. Esta condición inherente propicia que el arte producido bajo este sistema (en general) sea, en pocas ocasiones, un verdadero acto de creación humana. Si a esta razón central sumamos la ideología imperante, el mercado artístico, el privilegio a la novedad, la valoración adquirida por medios publicitarios, el subjetivismo, etcétera, no es difícil afirmar que a una sociedad decadente le corresponde

un arte decadente. Sin embargo, esto no es así. Y no es así ya que el arte, el gran arte, el que alude a las fuerzas esenciales del hombre, el que crea la realidad artística, es siempre crítico y transgresor. Las otras obras producidas, también llamadas artísticas, las que dependen de la novedad o de la publicidad, no son obras de arte.

En todo ese material encontramos juegos atractivos, sensaciones agradables, sorpresa por la tecnología usada, juegos formales, etcétera. Ocurre en el arte lo mismo que en todo trabajo: se enajena. Esta analogía se mantiene en la caracterización que hace Marx del trabajo enajenado.

Las relaciones entre sociedad y arte, decíamos, no son mecánicas, pero siempre existe un pero, posibilitan o limitan el trabajo artístico. Como decía Fernández Retamar: si las condiciones no son adecuadas, el país podrá contar con diez grandes artistas, y si con adecuadas, seguramente, el país tendrá quince grandes artistas.

Hoy el capitalismo ha logrado que el arte sea para unos cuantos; que una buena parte de la producción artística sea divertimento o evasión, ha privilegiado el arte por el arte y ha canonizado a los autores que lo legitiman. Hacer un llamado a la conciencia de los artistas es inútil, ya que, aunque no lo quieran, la vida se les cuele en cada palabra, con cada trazo, y esa vida es una vida deshumanizada. Sánchez Vázquez tenía razón.

La estética marxista es hoy un proyecto olvidado, pertenece quizá a los sueños frustrados, a lo que no pudo ser. Sin embargo, hoy la estética debe mucho más de lo que se piensa a aquellos autores, a esa propuesta y a la obra del doctor Sánchez Vázquez *Las ideas estéticas de Marx*. Un libro que ha formado varias generaciones; un excelente libro indispensable para quien quiera saber, entender y hacer estética.

PRAXIS, IDEOLOGÍA Y ARTE

JORGE DE LA FUENTE

La producción teórica de Adolfo Sánchez Vázquez comienza en un momento de profundas y esclarecedoras redefiniciones en el terreno de la estética marxista. Transcurren los primeros años de la década de los sesentas y en los estudios estéticos marxistas los ecos renovadores del XX Congreso del PCUS propician un nuevo acercamiento a la especificidad del arte y a la herencia estética de los clásicos del marxismo que, en muchos de sus aspectos teóricos e ideológicos, había sido ignorada o desvirtuada durante el llamado periodo de “culto a la personalidad”. Los trabajos de Fernando Claudín en España, de Garaudy en Francia, de Fisher en Austria, de Morawski en Polonia, de Della Volpe en Italia, de José A. Portuondo en Cuba y de Adolfo Sánchez Vázquez en México (aún con las inconsecuencias revisionistas que algunos de ellos evidenciaron posteriormente) se incorporan a la misma problemática de destacados teóricos soviéticos “exponentes de la ofensiva estética —según V. Tasalov— para mostrar, desde diferentes ángulos, que la riqueza estética del marxismo no se dejaba encerrar en las fronteras de una poética del realismo socialista.

En el contexto latinoamericano, el triunfo de la Revolución cubana contribuía a demostrar prácticamente que las vanguardias artísticas —como en los años iniciales del glorioso Octubre— no estaban divorciadas por principios de la vanguardia política sino que, por el contrario, la experimentación estética y las búsquedas más audaces en el lenguaje artístico podían y debían integrarse a la expresión de los inéditos cambios históricos que implicaba una revolución social.¹

¹Cf. Gerardo Mosquera, “Sánchez Vázquez: marxismo y arte abstracto” en Juliana González, Carlos Pereyra y Gabriel Vargas Lozano, eds., *Praxis y filosofía. Ensayos en*

En esta atmósfera de apertura teórica e ideológica se inserta el pensamiento estético inicial de Adolfo Sánchez Vázquez cuyas concepciones —según su propio testimonio— están asociadas íntimamente a los cambios socioculturales y, políticos mencionados y, en particular, al estudio del núcleo originario del pensamiento filosófico de Marx: el concepto de “praxis” o práctica social transformadora.² El resultado de esta incursión en los escritos juveniles de Marx fue la publicación del ensayo “Las ideas estéticas en los *Manuscritos filosóficos y económicos* de Marx” (1961), reelaborado e incluido posteriormente como capítulo de uno de los libros imprescindibles de Adolfo Sánchez Vázquez: *Las ideas estéticas de Marx* (1965).

La línea teórica central de estos primeros textos es la reivindicación filosófica y estética del concepto de praxis social como marco teórico-metodológico desde el cual el marxismo debía encarar el estudio de las múltiples relaciones del hombre con la realidad, incluidas las relaciones estéticas. “La gran aportación de Marx a la estética —escribe Sánchez Vázquez— consiste en haber puesto de relieve que lo estético, como relación peculiar entre el hombre y la realidad, se ha ido forjando histórica y socialmente en el proceso de transformación de la naturaleza y de creación de un mundo de objetos humanos”.³

La premisa de que el hombre es ante todo un ser práctico, que en virtud de determinadas necesidades transforma la naturaleza y se autoproduce como sujeto sociocultural, creando un mundo a su

homenaje a Sánchez Vázquez. México, Grijalbo, 1985. También apareció en *Temas*, núms. 6-9, 1986. En este excelente trabajo Mosquera sitúa el contexto histórico y teórico en que aparece la estética de Sánchez Vázquez y, en particular, sus relaciones con la problemática cultural cubana y con el arte más revolucionario que se producía en Latinoamérica. Asimismo, Mosquera establece los contactos conceptuales entre el pensamiento de Sánchez Vázquez y las polémicas teóricas que se desarrollaron en la URSS en los años sesentas.

Un ensayo de Sánchez Vázquez que testimonia los vínculos de su teoría estética con la política cultural cubana es “Vanguardia artística y vanguardia política”, en *Casa de las Américas*, núm. 47. La Habana, marzo-abril, 1968.

² En el escrito “Mi obra filosófica” (que aparece en el texto citado en la nota 1) Sánchez Vázquez expone la evolución de su pensamiento filosófico y estético así como las circunstancias sociales y personales que la enmarcaron.

³ Adolfo Sánchez Vázquez, *Las ideas estéticas de Marx*. La Habana, Edic. Revolucionarias, 1968, p. 50.

medida y escala, conduce a Sánchez Vázquez a la idea de que la asimilación estética de la realidad coincide con el “momento creador”, presente en cualquier actividad humana no enajenada y que el arte, desde su origen, es una forma de “[...] trabajo humano superior que tiende a satisfacer la necesidad interna del artista de objetivarse, de expresarse, de desplegar sus fuerzas esenciales en un objeto concreto sensible”.⁴

La convicción de que el verdadero fin del arte es “[...] afirmar la esencia humana en un objeto concreto sensible”⁵ le da a estos trabajos una carga de antropologismo abstracto, acerca del que posteriormente escribirá el teórico italiano G. Prestipino: “[...] la preferencia concedida por Sánchez Vázquez a los *Manuscritos* implica, en realidad, concesiones sustanciales del autor a una problemática vagamente existencial y a una interpretación humanista más marcada del marxismo”.⁶ Sin embargo, tales limitaciones —reconocidas después por el propio Sánchez Vázquez— no opacaron el significado teórico liberador que tuvo para la estética de aquel tiempo la comprensión del arte como praxis creadora. En particular, las concepciones de Sánchez Vázquez cuestionaban radicalmente las diferentes variantes reduccionistas que bajo el signo del “ilustrativismo estético” tendían a simplificar en la teoría y en la práctica las complejas relaciones entre el arte y la realidad.

Las aproximaciones críticas promovidas por Sánchez Vázquez coinciden en más de un sentido con las posiciones más avanzadas que comenzaron a aparecer en la URSS desde finales de la década de los cincuentas en una “polémica sobre lo estético” que ha sido magistralmente resumida y evaluada por el esteta soviético V. Tsalov.⁷ Por una parte, el frente común de la lucha estaba bien definido; se trataba de cuestionar hasta sus cimientos las posiciones ilustrativistas del formalismo que, al reducir el arte a un modo de conocimiento semejante al científico, perdía de vista que su rasgo esencial es la creación de formas irrepetibles e individualizadas; de una nueva

⁴ *Ibid.*, p. 86.

⁵ *Idem.*

⁶ G. Prestipino, *La Controversia estética en el marxismo*. México, Grijalbo, 1980, p. 106.

⁷ Cf. V. Tsalov, “Diez años del problema de ‘lo estético’”, en *Problemas de la teoría del arte*, t. II. La Habana, Arte y Literatura, 1980.

realidad regida por las “leyes de la belleza”. Por otra parte, las referencias conceptuales que más se utilizaron en la polémica procedían de los *Manuscritos* [...] en donde Marx había expuesto ideas esenciales acerca del proceso creador y de los vínculos entre el trabajo y la humanización. De este modo, las posiciones de los soviéticos Burov, Stolovich, Vanslov, etcétera y las de Sánchez Vázquez, coincidían, al menos, en dos puntos: en la crítica argumentada del “ilustrativismo” y en la sostenida referencia a las ideas del joven Marx. Pero mientras los investigadores soviéticos se ocupaban de la “especificidad de lo estético” para mostrar la unidad de todos los procesos creadores —incluidos los técnicos— con respecto al arte y de ese modo esclarecer el carácter práctico transformador de éste y no sólo su aspecto “reflejo”, en Sánchez Vázquez el problema central del ilustrativismo no era sólo teórico sino que estaba íntimamente relacionado con una orientación política de la práctica artística que sólo legitimaba al realismo —en particular, al realismo socialista— como único arte auténtico. Así, pues, la crítica de Sánchez Vázquez está dirigida directamente contra la comprensión cerrada del realismo como el único método creador que podría justificarse ideológicamente desde las posiciones del marxismo. En el mismo sentido, Sánchez Vázquez se enfrenta críticamente a la idea de que el arte realista es el único que puede expresar los intereses y aspiraciones socioculturales del proletariado y de que los índices para definir el arte auténtico deben proceder del realismo. De aquí su insistencia en fundamentar un concepto abierto del arte, donde el rasgo esencial y específico no sea reflejar verídicamente la realidad, sino producir una nueva realidad que, en tanto realidad creada, adquiere una relativa autonomía que no puede reducirse ni a la información que brinda, ni a la perspectiva ideológica que expresa, independientemente del vínculo genético y funcional que tenga el arte respecto a la realidad extraartística. A propósito de esto, Sánchez Vázquez escribe: “[...] la concepción del arte como forma peculiar del trabajo creador, no excluye su reconocimiento como forma ideológica ni ignora tampoco la función cognoscitiva que puede cumplir, pero no la reduce a su contenido ideológico ni a su valor cognoscitivo”.⁸

⁸ A. Sánchez Vázquez, *op. cit.*, p. 49.

A través del concepto de praxis creadora, Sánchez Vázquez contribuye a superar las falsas dicotomías en las que un determinado enfoque filosófico del arte había situado el problema de sus relaciones con la realidad. Si el arte se entendía sólo como una forma de la conciencia social, como lo subjetivo o lo reflejo frente a la realidad, la dimensión práctico-efectiva del quehacer artístico —y sus aportaciones en cuanto a significado estético y en cuanto a objetivación creadora de valores— quedaba relegada en el análisis. Y fue precisamente la perspectiva de la praxis la que hizo afirmar al teórico soviético V. Tsalov

[...] la especificidad del modo de apropiación estético del mundo, no es una cualidad del “conocimiento” en su esencia filosófica, no es una relación del “reflejo subjetivo del objeto objetivo”. Y por ello, la caracterización de su esencia desde el punto de vista del “problema fundamental de la filosofía” es improductiva, como improductivos son en este caso los criterios puramente filosóficos, los criterios del objetivismo y el subjetivismo.⁹

El contexto de la praxis como modelo explicativo de las peculiaridades del arte y de lo estético provocó un viraje en los términos en que se planteaba el problema: en primer lugar, se desplaza del dualismo implícito que situaba al arte en la esfera de lo subjetivo, considerando la objetividad como mero condicionamiento exterior; y, en segundo lugar, se subraya el papel de la creatividad (objetivo-subjetiva) de “lo estético” como un índice dentro de cuyos marcos era imposible identificar lo auténticamente artístico con alguna de sus tendencias históricas particulares, ya fuera el realismo, el expresionismo o cualquier otra. En este sentido, la esencia del arte no se diluye en determinaciones globales, sino que se define a partir de su especificidad como momento diferenciado de la praxis creadora.

El valor de las concepciones de Sánchez Vázquez acerca del arte fue reconocido tempranamente por José Antonio Portuondo como una alternativa mucho más lúcida que la del “realismo sin riberas” de Garaudy. Porque mientras Garaudy seguía comprometiendo “lo au-

⁹ V. Tsalov, “Diez años del problema de ‘lo estético’”, en *op. cit.*, p. 348.

ténticamente artístico” con el realismo, Sánchez Vázquez, desnaturalizando este concepto en aras de validar las propuestas artísticas de la vanguardia del arte, como expresión de la capacidad creadora del hombre, no se dejaba encerrar en ningún “ismo”. Según Portuondo, este criterio permite superar “[...] la concepción estrecha del realismo como expresión suprema del arte, y de éste como simple reflejo de la realidad que, partiendo de incompletas y mal interpretadas referencias de Lenin, pretendió confundir el quehacer estético con la pasiva función especular que Stendhal asignaba a la novela”.¹⁰

La polémica sobre el realismo que se había convertido para algunos en un modo de justificar a *posteriori* una cierta política hacia el arte, es replanteada por Sánchez Vázquez a partir de una interpretación del pensamiento de los clásicos del marxismo más acorde con el contexto y con las realidades del arte contemporáneo. Al repensar las ideas de Marx en términos teóricos —y no mistificadamente ideológicos— Sánchez Vázquez sitúa el análisis de la ideología en el arte como un problema no necesariamente asociado a la “representación verídica de la realidad” que sin duda, era el talón de Aquiles de los ilustrativistas porque desde este ángulo sólo el realismo era capaz de encarnar “verazmente” la ideología socialista.

En el estudio de la naturaleza ideológica del proceso artístico Sánchez Vázquez toma en cuenta dos argumentos teóricos fundamentales: que el arte forma parte de la superestructura de la sociedad y, en esa medida, en la sociedad dividida en clases, la producción artística se halla vinculada a determinados intereses clasistas y que el artista en tanto individualidad condicionada histórica y socialmente, es portador de posiciones ideológicas que desempeñan un cierto papel en su creación. Pero estas evidencias —apunta Sánchez Vázquez— no deben conducir a la reducción de la obra de arte a sus ingredientes ideológicos, ni a una identificación de su valor estético con el valor social inmediato de las ideas que expresa o que le son atribuidas.

Desde el punto de vista de la ideología, la respuesta de Sánchez Vázquez a la contradicción dialéctica entre el condicionamiento sociohistórico y la autonomía relativa de la obra de arte, se enmarca

¹⁰ J. A. Portuondo, *Orden del día*. La Habana, Unión, 1979, p. 106.

en su concepción de la creación artística como praxis creadora. La expresión de los intereses de clase no se presenta de un modo abstracto o directo en la obra de arte, porque tal expresión, según Sánchez Vázquez “[...] ha de cobrar forma, las ideas políticas, morales o religiosas del artista necesitan integrarse en una totalidad o estructura artística que tiene su legalidad propia”.¹¹ Por otro lado, al referirse a la obra de arte como “lo subjetivo objetivado” Sánchez Vázquez escribe:

El objeto no es mera expresión del sujeto, es una nueva realidad que lo rebasa. Yerran por ello las estéticas psicológicas y sociológicas que hacen de la obra de arte una mera expresión de las ideas, sentimientos o experiencias personales o sociales que el artista aspira a comunicar, pues esos productos de la conciencia tienen que ser formados —objetivados— y, al serlo, ya no están en la obra de arte como existían antes de su formación.¹²

Esta aproximación al problema de lo ideológico en el arte está referida a la relación entre el creador y la obra, y destaca cómo el propio proceso práctico de objetivación o formalización remodela cualitativamente los significados extra-artísticos que el artista asimila de la realidad y que integrados en la obra trascienden la literalidad que le es característica fuera del arte. El papel de la actividad formalizadora en el significado artístico —ignorado tradicionalmente por el “contenidismo” reduccionista— había sido puesto de relieve en los años veintes y treintas por teóricos como el soviético Vigotski y el checo J. Mukarowski, para quienes el valor estético del arte era un elemento integrador vinculado a la formalización inédita y original, no sólo de un contenido de ideas preexistentes sino, ante todo, del contenido formado en el propio proceso creador.

En lo que respecta al plano sociológico general para el estudio de las relaciones entre el arte y la realidad social, Sánchez Vázquez acude a los criterios de Marx y Engels sobre la relativa autonomía de las formas de la conciencia social y, en particular, a las reflexiones de

¹¹ A. Sánchez Vázquez, *op. cit.*, p. 27.

¹² A. Sánchez Vázquez, *Filosofía de la praxis*. México, Grijalbo, 1967, p. 208.

Marx acerca de la perdurabilidad del arte griego más allá de sus fronteras ideológicas y sociales y a la idea del no paralelismo que existe entre la estructura socioeconómica y la producción espiritual. Sintetizando estas ideas, escribe Sánchez Vázquez: "Por su origen de clase, por su carácter ideológico, el arte es expresión del desgarramiento o división social de la humanidad; pero por su capacidad de tender un puente entre los hombres a través del tiempo y las sociedades de clase, el arte muestra una vocación de universalidad".¹³ Esta dialéctica entre lo singular y lo universal no la entiende Sánchez Vázquez en el vacío de una deducción abstracta, sino en el ámbito concreto de la historia, donde lo universal humano sólo puede expresarse a través de un aquí y un ahora, que pone en primer plano la singularidad ideológica y cultural de la asimilación de los valores estéticos universales. Pero lo que sí queda claro es que la historia del arte y el proceso de interinfluencias culturales demuestra que los valores artísticos no son el simple epifenómeno de los valores ideológicos.

Las soluciones teórico-generales que ofrece Sánchez Vázquez al problema de las relaciones entre el arte y la ideología están suficientemente argumentadas, no sólo a través de los autorizados criterios de los clásicos del marxismo, sino también por la única vía realmente demostrativa: el estudio positivo de la práctica artística. Y, precisamente, es la valoración ideológica y estética del arte moderno la que permite a Sánchez Vázquez salir del laberinto "gnoseologicista" sin apartarse de los principios teóricos sostenidos por los clásicos del marxismo. Si para Marx el arte es ante todo una forma de trabajo, un tipo de praxis social conectada genética y estructuralmente con la activa transformación del mundo por parte del hombre, resulta infundado identificar lo artístico con un modo determinado de "representación de lo real".

En el arte moderno, la poética y el contexto de la producción estética varían, pero no dejan de testimoniar la vocación humana de crear lenguajes y realidades originales. En todo caso, la verdadera creación no puede estar contra el hombre en la medida en que afirma y amplía su condición de sujeto activo y transformador. Por otra parte, el proceso artístico, como forma específica de praxis,

¹³ A. Sánchez Vázquez, *Las ideas estéticas de Marx*, p. 27.

expresa una particular dinámica entre lo ideal y lo material, entre lo subjetivo y lo objetivo, en la que es imposible separar las ideas del modo concreto de su objetivación. Siguiendo estas premisas, Sánchez Vázquez critica las posiciones del reduccionismo ideologicista que al desconocer la especificidad de la praxis artística como productora de sentido, considera de manera mecánica que las ideas penetran en el arte sin alterar su cualidad. Siguiendo esta línea de pensamiento, Sánchez Vázquez afirma: "ciertamente, el arte tiene un contenido ideológico, pero sólo lo tiene en la medida que la ideología pierde su sustantividad para integrarse en esa nueva realidad que es la obra de arte. Es decir, los problemas ideológicos que el artista se plantea tienen que ser resueltos artísticamente".¹⁴ En esta cita hay un elemento clave para nuestras reflexiones: la ideología pierde su propia "sustantividad" cuando se integra a la obra de arte. Esta idea es esencial ya que en ella se expresa de un modo metafórico el modo de existencia específico de la ideología en el arte. Para argumentar esta proposición, Sánchez Vázquez introduce una serie de distinciones sobre el "lugar" de la ideología en el arte: la primera distinción es la que existe entre la "ideología como contexto" y la ideología como "ingrediente", es decir, como parte integrante del texto artístico.

En un ensayo sobre el mexicano José Revueltas, Sánchez Vázquez diferencia también la "ideología del autor" de la "ideología de la obra", siguiendo así la misma línea de análisis que emprendieron Marx y Engels en sus estudios sobre Balzac, y que Lenin continuó en sus ensayos sobre Tolstoi. Pero veamos concretamente en qué consiste esta diferencia:

[...] por ideología del autor entendemos la que él comparte, la que preexiste a su trabajo creador independientemente de cómo logra encarnarla en su obra; es la ideología con que se acerca a la realidad y trata de representarla. Por ideología de la obra entendemos la ideología ya formada como aspecto inseparable de ella, la ideología que puede expresar la del autor, desviarse de ésta e incluso contradecirla.¹⁵

¹⁴ *Ibid.*, p. 44.

¹⁵ A. Sánchez Vázquez, *Ensayos marxistas sobre filosofía e ideología*. Barcelona, Océano, 1983, p. 182.

De este modo, Sánchez Vázquez subraya las contradicciones que pueden darse entre las ideas que un artista expresa en su vida pública a propósito de la política, la moral y aun acerca del propio arte, y las ideas que se encarnan en la obra como resultado de un proceso práctico-espiritual de transformación creadora, que el artista no puede dominar hasta sus últimas consecuencias. Se trata de aquella “indeterminación e imprevisibilidad del proceso y del resultado que según Sánchez Vázquez es un rasgo distintivo de la praxis creadora.

El valor metodológico de estas observaciones es decisivo, porque indican lo ilícito de una lectura literal del texto artístico en función directa de la ideología del autor, que es donde la ideología existe en su “propia sustantividad”, y porque establecen la evidencia de que la ideología artística es inseparable de la obra. A propósito de esta última idea, Sánchez Vázquez valora la objetividad de Lenin al analizar el significado de la obra de Tolstoi:

Las ideas de Tolstoi son contradictorias, pero por ser ideas de un artista en su obra, de ideas encarnadas que han recibido una forma, Lenin, por tanto no puede ignorar que cuando habla de la ideología tolstoiana no se refiere a una ideología en estado puro, al margen de la obra. Se trata de una ideología formada que, por consiguiente, sólo se manifiesta en la obra ya producida o creada.¹⁶

Según Marx, no podemos conocer objetivamente a una sociedad por las formas de conciencia que ella exhibe, sino por el modo en que produce y reproduce su vida material. Asimismo, tampoco podemos conocer objetivamente la ideología de una obra por lo que el artista piensa o dice de sí mismo, sino por el modo concreto en que dicha obra produce sus significados.

Las concepciones de Sánchez Vázquez sobre la ideología en el arte están encaminadas también a una crítica del “voluntarismo estético” tal y como fue concebido por Jean-Paul Sartre en su doctrina sobre el compromiso del escritor. No quiere esto decir que la voluntad y las intenciones ideológicas de un artista no jueguen ningún papel en la conformación ideológica de las obras que produce, ya que ésto sería

¹⁶ *Ibid.*, p. 171.

un objetivismo inadmisibile. Lo que Sánchez Vázquez subraya es que la plasmación ideológica no es un acto puramente intelectual o espiritual —como pensaba B. Croce—, sino que está condicionado por un trabajo artístico, por una praxis creadora, que tiene que vencer la resistencia de sus “materiales” físicos y espirituales y, conformar un mundo de significados que en la estructura de la obra recodifican su sentido. No sería ocioso mencionar aquí que el hecho de que la polisemia del arte sea aceptada por teóricos de las más diversas orientaciones estéticas y aun por los propios artistas, indica que el proceso de recepción es entendido, también como una praxis creadora cuyo ejercicio actualiza significados en la obra a veces insospechados en otros contextos. Y es que el receptor reproduce, en cierto modo, el mismo proceso creador. La obra de arte no es un discurso lineal para ser asimilado sino un conjunto de propuestas —y a veces de enigmas— a partir de las cuales el receptor debe construir su propia “lectura” que, al fin de cuentas, no es más que la creación del significado global de la obra. Al parecer, también el voluntarismo ideológico del receptor sería una imposición al verdadero sentido ideológico del arte.

A la distinción entre “ideología del autor” e “ideología de la obra”, Adolfo Sánchez Vázquez añade la noción de “ideología estética” como el espacio conceptual donde se modelan los criterios sobre la esencia y funciones del arte, sobre el valor artístico y las normas estéticas, etcétera. En el ensayo “De la crítica de arte a la crítica del arte”, Sánchez Vázquez escribe: “En realidad, todo crítico hace uso, más o menos reflexivo, de cierta teoría del arte o, por lo menos, de determinada ideología estética acerca de la naturaleza del arte, de su lugar en la sociedad, de sus relaciones con otras esferas de la superestructura política, moral, religiosa, etcétera”.¹⁷

Aunque esta idea se refiere explícitamente al crítico de arte, también es aplicable al artista en la medida en que éste modela en su práctica vital criterios acerca del sentido y las funciones de su obra, de sus vínculos con otras instancias de la sociedad y, en fin, desarrolla una cierta poética que con mayor o menor nivel de conceptualización

¹⁷ A. Sánchez Vázquez, *Ensayos sobre arte y marxismo*. México, Grijalbo, 1983, p. 145.

le permite describir y evaluar la naturaleza y los fines de su actividad. Claro, ésta es una esfera en cierto modo extra-artística ya que, al margen de que pueda objetivarse de un modo u otro en las obras, su forma de existencia es discursiva y, por lo tanto, pertenece a lo que Sánchez Vázquez denomina "ideología del autor".

La introducción de estas nociones diferenciadoras —expuestas también de un modo amplio y riguroso por el inglés T. Eagleton¹⁸— enriquece sin dudas el arsenal teórico de la estética marxista y permite eliminar las reiteradas indefiniciones que un manejo abstracto de "lo ideológico" ha provocado en el estudio de sus relaciones con el arte.

Intentando resumir lo expuesto hasta aquí, nos parece importante destacar tres ideas implícitas en las reflexiones de Sánchez Vázquez a propósito de las relaciones entre praxis, ideología y arte. En primer lugar, la idea de que el arte, como modalidad específica de la praxis social, incorpora de una manera peculiar los "factores ideológicos" que la condicionan. En este sentido, el arte no se considera como un receptáculo semánticamente neutro donde las ideas políticas o morales entran sin modificarse. En segundo lugar, la idea de que la articulación de los diferentes niveles de la praxis artística no puede verse como relación de exterioridad, ya que contenido y forma actúan soldados en un proceso único de producción del sentido. Así, pues, la ideología en el arte es el resultado de una formalización creadora que instaura una nueva realidad, relativamente autónoma respecto a los contenidos ideológicos —y a sus formas respectivas— que se estructuran en otros modos de la praxis social. Y por último la idea de que el análisis acerca del lugar y el papel de la ideología en el proceso artístico no puede contentarse con generalizaciones abstractas, sino que requiere de una tipología que esclarezca el nivel concreto del proceso artístico que se toma en cuenta en cada caso. Porque si nos referimos a las relaciones del arte con la realidad, como concreción del vínculo base-superestructura, el objeto de estudio es distinto al que se establece cuando centramos la atención en el aná-

¹⁸ Cf. T. Eagleton, "Categoría para una crítica materialista", en *Criterios*, núm. 2, abril-junio, 1982.

lisis de la ideología del artista respecto a la ideología de la obra, esto es, cuando el sistema de referencia es el proceso mismo de creación artística. Asimismo, la presencia del factor ideológico en la teoría estética tiene un sentido cualitativo y funcional muy distinto del que puede asumir este factor en la recepción concreta de una obra de arte.

En sus diversos trabajos Sánchez Vázquez insiste en la relativa autonomía del arte y de la creación artística respecto a sus “condicionamientos externos”, sin perder de vista el principio marxista de que todo arte, en última instancia, es expresión de determinados valores ideológicos. La antinomia teórica y práctica de la anterior formulación, es resuelta por Sánchez Vázquez apelando al concepto de “praxis artística” como modelo teórico donde la ideología “está presente y no lo está”: está presente como ideología creada por el arte y no lo está como mero reflejo de formaciones ideológicas extra-artísticas.

En el último epígrafe de este trabajo queremos particularizar las posiciones de Sánchez Vázquez respecto a la relación arte-ideología, indagando acerca del lugar y el significado que le asigna a la ideología en una definición explícita del arte. A riesgo de repetir algunas ideas, nos parece importante esta incursión reflexiva porque, como veremos, Sánchez Vázquez no incluye la cuestión de la ideología en su definición del arte, aunque la presupone implícitamente.

En su ensayo “La ideología de la neutralidad ideológica en las ciencias sociales”, Sánchez Vázquez define la noción de ideología que ha estado presente en sus estudios filosóficos y estéticos, y donde afirma que: “La ideología es: a) un conjunto de ideas acerca del mundo y de la sociedad que, b) responde a intereses, aspiraciones o ideales de una clase social en un contexto social dado, y que c) guía y justifica un comportamiento práctico de los hombres acorde con esos intereses, aspiraciones e ideales.”¹⁹

Aunque desde el punto de vista del contenido de la ideología esta definición apunta fundamentalmente hacia sus elementos cognoscitivos —“conjunto de ideas”— en el referido ensayo no deja de evidenciarse también que la ideología “[...] comprende juicios de valor, recomendaciones, exhortaciones, expresiones de deseo, etcéte-

¹⁹ A. Sánchez Vázquez, *Ensayos marxistas sobre filosofía e ideología*, p. 145.

ra”, es decir, formas implícitas y no argumentadas de entender y valorar la realidad. Sin embargo, como la definición tiene un carácter operativo por cuanto se trata de relacionar dos esferas del saber —la ideología y las ciencias sociales—, los aspectos de la ideología más próximos al quehacer artístico —la implícitez y la no discursividad— quedan fuera de un análisis específico. De aquí que las peculiaridades de lo que podríamos llamar “ideología artística” en la teoría estética de Sánchez Vázquez tengan que ser deducidas, como hemos tratado de hacer hasta ahora, del conjunto de sus referencias a las relaciones arte-ideología. En particular, en la definición de arte propuesta por Sánchez Vázquez existen suficientes elementos como para intentar reconstruir, en forma sintética, lo que sería para este autor la especificidad de lo ideológico en el arte.

En un conocido ensayo, dedicado a la definición del arte²⁰ Sánchez Vázquez pasa revista, críticamente, a las diversas posiciones teóricas e ideológicas desde cuyos presupuestos se ha tratado de delimitar la esencia o lo específico del arte. Después de enumerar las dificultades objetivas para arribar a una definición del arte que recoja los rasgos esenciales que histórica y lógicamente caracterizan a esta forma de la actividad humana, Sánchez Vázquez tipifica dos modos extremos de plantear el problema: el neopositivista, que niega en principio la posibilidad de definir rasgos esenciales en un universo tan heterogéneo como el arte y el del resto de los teóricos que, aun cuando afirman esta posibilidad, se comprometen con una forma de entender la esencia de lo artístico que encierra el concepto hasta el punto de considerar “no artísticas” o de menor valor a obras y tendencias que “realizan” dicha esencia de modo adecuado. En este último caso estarían comprendidas, entre otras, las posiciones tradicionales del marxismo, que consideran el arte sólo como “un reflejo verídico de la realidad”. Evaluando en conjunto estas concepciones Sánchez Vázquez escribe:

[...] en las definiciones tradicionales del arte y en la gran mayoría de las contemporáneas, un rasgo se considera esencial y común respecto a

²⁰ A. Sánchez Vázquez, “De la imposibilidad y posibilidad de definir el arte”, en *Ensayos sobre arte y marxismo*.

todo el arte —en cuanto arte verdadero— sin que, en verdad, pueda extenderse a toda creación artística. Nos encontramos aquí con una generalización ilegítima de un rasgo particular —esencial en un contexto dado— que es elevado a la condición esencial en todo arte, con la consiguiente exclusión de importantes sectores de la praxis artística. El concepto se cierra y entra así en contradicción con la realidad artística misma, ya que ésta se ve cercenada o mutilada.²¹

Frente a lo que considera una falsa generalización que explica lo ilegítimo de un concepto cerrado del arte, Sánchez Vázquez propone un cambio radical en el modo de plantear el problema: “una definición del arte no será cerrada —apunta— si su apertura entra como un rasgo esencial de ella.²² Y es aquí donde el arte aparece, esencialmente como una actividad humana creadora que, a diferencia de la ciencia y del trabajo físico, transforma la materia dada objetivando “ciertas cualidades humanas” —frente al carácter desantropomorfizador de la ciencia— y produciendo formas caracterizadas por su “significación” y “expresividad humanas” —frente al trabajo, en donde lo determinante es la adecuación de la forma a una función utilitaria—. Al margen de los lastres antropologistas presentes en esta definición, nos interesa destacar cómo, a partir del principio de la creatividad, Sánchez Vázquez articula los diferentes componentes esenciales del arte y ofrece un amplio margen para una concepción de la “ideología artística”. En primer lugar, Sánchez Vázquez afirma que el arte es una actividad transformadora que produce su contenido, que no preexiste como tal, sino que se crea en la acción misma de su materialización. De este modo, podemos inferir que el llamado contenido ideológico de una obra artística no se puede reducir ni a las intenciones del autor, ni a los contenidos ideológicos extra-artísticos que le circundan y condicionan, porque la expresión del contenido artístico supone la “creación de los medios expresivos o de comunicación que son inseparables de lo que se comunica”.

Esta comprensión orgánica de la relación forma-contenido y la insistencia en el valor semántico del proceso de formalización, le confiere,

²¹ *Ibid.*, p. 22.

²² *Ibid.*, p. 40.

un marcado carácter dialéctico a las ideas de Sánchez Vázquez que las distancias del tradicional mecanicismo que considera a la forma como un simple revestimiento exterior de un contenido previamente elaborado. La “ideología artística”, desde esta perspectiva, se comunica de un modo creador porque el medio o forma de comunicación —irrepetible en cada obra de arte— es el que produce el contenido ideológico cuya relación es inseparable, tanto del creador, como del contexto. Así, la nueva realidad creada por el arte es al mismo tiempo comunicación de lo plasmado, y en esa medida se interna en un campo de tensiones semánticas no definible sólo en términos de intencionalidad. Y aquí volvemos a la distinción que establece Sánchez Vázquez entre “ideología del autor” e “ideología de la obra”. Claro que no se trata de que, en principio, ambas nunca coincidan; más bien se subraya la posibilidad de que puedan no coincidir.

En segundo lugar, Sánchez Vázquez se refiere a una peculiar relación del arte con la realidad, no sólo porque en cuanto objeto producido se integra a una determinada realidad histórico-social, sino también porque la “realidad circundante” entra en la obra de arte como “realidad reflejada, simbolizada, distorsionada, soñada o negada”.²³ Pero esta “entrada” de la realidad en el arte —anota Sánchez Vázquez—, “[...] implica una transformación de todo ingrediente real como objeto, estímulo, motivación o punto de referencia en la obra de arte”.²⁴ Esta generalización nos confirma el criterio de que la ideología extra-artística, como componente activo de la realidad social, no participa en la estructura artística a no ser de manera transformada, esto es, reelaborada cualitativamente a partir de los procedimientos y recursos específicos del arte.

Como ya hemos apuntado, en las investigaciones teóricas de Sánchez Vázquez hay un intento sostenido de fundamentar el significado que para el marxismo tiene la concepción del arte como un fenómeno social relativamente autónomo. Desde esta perspectiva, el proceso artístico aparece como una realidad diferenciada, como una actividad *sui generis* de cuya especificidad deben partir, teórica y

²³ *Ibid.*, p. 42.

²⁴ *Ibid.*, p. 43.

metódicamente, tanto los enfoques sociogenéticos, estructurales o funcionales, como los enfoques estrictamente estéticos. Y esa lucha por la especificidad del análisis socioestético del arte, que no se diluye en caracterizaciones globales, es la que le permite a Sánchez Vázquez no caer en seductores reduccionismos, aun cuando sus propias concepciones adolecen de unilateralidades como, por ejemplo, no tomar en cuenta con suficiente amplitud los aspectos “etnocéntricos” y contextuales en su definición del arte. En la medida en que Sánchez Vázquez se detiene fundamentalmente en el proceso creativo —más que en el contexto de la producción y de la recepción del arte— pasa por alto algunas peculiaridades funcionales de la estética que son las que actualizan y perfilan los criterios sobre la base de que ciertos objetos son considerados artísticos. Quizás la creatividad —tan emparentada con la originalidad— no sea un rasgo esencial de todo arte en cualquier contexto, sino sólo una característica del arte occidental a partir del Renacimiento, como afirman muchos sociólogos de la cultura.

Pero estas limitaciones presentes en las definiciones del arte de Sánchez Vázquez y, por tanto, en su visión de la “ideología artística”, no descalifican las aperturas que sus puntos de vista suscitaron y suscitan. Lo cierto es que no podemos evaluar una posición teórica al margen de su sentido “dialógico”, es decir, sin tomar en cuenta las concepciones a las que se enfrenta, cuestionándolas total o parcialmente, o relativizando algunas de sus tesis. Y uno de los méritos de Sánchez Vázquez fue el de cuestionar la validez de una tradición que dentro del marxismo había impuesto un modo parcializado de conceptualizar y evaluar el arte, y de entender las peculiaridades de la ideología artística.

El lugar central que la noción de “praxis creadora” ocupa en la teoría estética de Sánchez Vázquez abre un horizonte más flexible para comprender la inagotable capacidad transformadora del arte, el dinamismo y las peculiaridades con que éste se inserta en el ámbito ideológico. Sin duda, la crítica de algunos supuestos de la teoría del arte en Sánchez Vázquez permitirá matizar y enriquecer aún más las concepciones estéticas del marxismo generadas en Latinoamérica; pero lo que también resulta indudable es que este autor se alinea entre los pioneros de una posición renovadora que recupera para el

presente aspectos esenciales de la herencia, rica e inagotable, de los clásicos del marxismo.

En el mundo latinoamericano, el pensamiento estético de Sánchez Vázquez ha contribuido a sustentar, con argumentos válidos, la necesidad de cambios radicales en los modos de producir y consumir la cultura artística, tal y como han sido postulados en las poéticas de lo mejor de nuestras vanguardias artísticas.²⁵ Por otro lado, Sánchez Vázquez nunca ha cuestionado el alto valor gnoseológico e ideológico del “buen realismo”, como algunos desconocedores de su obra opinan. Lo que sí ha sido una orientación constante para este pensador hispanomexicano es la crítica radical a aquellas concepciones del realismo que intentan monopolizar la calidad estética y que suscriben que el arte realista es el único que puede producir una ideología humanista y revolucionaria.

En una entrevista —en Nicaragua, por más señas—, Sánchez Vázquez valoraba las nuevas tendencias en el arte y la literatura latinoamericanos en los siguientes términos: “Creo que todo esto —se refiere a las diferentes variantes del realismo mágico y de lo real maravilloso— confirma nuestra tesis de que la estética marxista no puede ni debe encerrarse en la concepción de una práctica artística determinada, ni en determinado tipo de realismo, porque entonces entraría en contradicción como teoría con la propia riqueza y el desarrollo de la práctica artística”.²⁶ Y ha sido éste uno de los objetivos básicos del ideario estético de Sánchez Vázquez: situar la teoría estética del marxismo a la altura de la complejidad y la riqueza de la práctica artística más actual.

²⁵ Véase A. Sánchez Vázquez, “Socialización de la creación o muerte del arte”, en *Ensayos sobre arte y marxismo*.

²⁶ A. Sánchez Vázquez, “Entrevista en Nicaragua”, en *Ensayos sobre arte y marxismo*.

UN PASEO CON SÁNCHEZ VÁZQUEZ POR EL MUSEO DE LAS PULSIONES

TERESA DEL CONDE

En la percepción estética el sujeto se encuentra con una realidad *más humana* que la que le es familiar. Tal es la tesis central de *Invitación a la estética*, el más reciente libro de este filósofo.

Aludir al libro *Invitación a la estética*¹ de Adolfo Sánchez Vázquez es, entre otras cosas, reflexionar sobre una vocación inquebrantable que involucra inquietudes, diálogos, asociaciones, erudición, posibles soluciones a los problemas del pensar y sobre todo disparaderos que alcanzan todos los campos del espisteme. Ha hecho de su vida una ocupación continua en torno al estudio de las ideas estéticas.

Durante la mesa redonda que se llevó a cabo en el Museo de Arte Moderno con motivo de la presentación del libro mencionado, mi participación fue en buena medida resultado de mis desempeños como discípula de uno de los maestros más sólidos y pertinaces que hemos tenido la fortuna de conocer y tratar varias generaciones de estudiosos en la Facultad de Filosofía y Letras.

No me propuse realizar una síntesis del libro, sabiendo de antemano que Bolívar Echeverría, con su gran capacidad de síntesis y claridad de pensamiento se abocaría a hacerlo. Sánchez Vázquez, teórico marxista, fue en el año 1983-1984 asesor de mi tesis doctoral sobre Freud. Mi trabajo de entonces, publicado (también por Grijalbo) en 1987 lleva el título de *Las ideas estéticas de Freud*, en parangón con su libro sobre Marx, Sánchez Vázquez no consideró incompatible, en modo alguno, asesorar una tesis freudiana, antes bien, le interesó sobremanera hacerlo. Su actitud habla por sí sola: la postura marxista, pregonada "sin jactancia, pero sin humildad", jamás ha sido

¹ Adolfo Sánchez Vázquez, *Invitación a la estética*. México, Grijalbo, 1992.

monolítica, sino abierta. Siguiendo con aquel diálogo, que involucra al psicoanálisis, iniciado hace casi diez años, fue que me permití abundar en mi propio campo durante la mesa redonda a la que aludo, indagando algunos de los planteamientos de Sánchez Vázquez formulados en el libro, planteamientos que coinciden con mis propias inquietudes y proposiciones. Para ello me ayudé no sólo de lo que he leído en éste y en otros libros sobre estética, sino de la manera como he podido introyectarlos y sobre todo del recuerdo de algunas experiencias cotidianas. El presente ensayo es una revisión de aquella participación.

En el capítulo “La necesidad de la estética” el autor formula uno de los problemas que se discuten cotidianamente en las aulas, en las conversaciones con artistas y también específicamente en los museos y centros de producción o promoción artística. Me refiero a lo siguiente: las necesidades del espectador “ingenuo” no son las mismas que las del espectador “cultivado”. La frase quizá es susceptible de enunciarse igualmente de este modo: Las expectativas del posible espectador cerrado no son las mismas que las del posible espectador abierto. Para ilustrar esto me referiré a un acontecimiento concreto.

Hace meses encontré a la directora o regente de una escuela, que acompañada de dos guardianas vigilaba a un numeroso grupo de preadolescentes mujeres, exactamente fuera de la verja del Museo de Arte Moderno. Me enteré de que el grupo esperaba a un camión escolar, demorado en dos horas. Saludé y propuse a la maestra-celadora lo que sigue: “Si las alumnas van a esperar dos horas recargadas en la acera del Paseo de la Reforma, ¿por qué no entran aquí?” Respondió: “Porque la visita programada ya se realizó. Fuimos al zoológico”. Repliqué con amabilidad: ¿No desearían en el largo rato que les aguarda de espera visitar los jardines de este museo y mirar las esculturas o alguna exposición? Como son estudiantes, la entrada es gratuita. Ella inquirió: “¿Y qué se ganaría con eso?”

Vuelvo a Adolfo Sánchez Vázquez en el capítulo mencionado. Evidentemente la celadora escolar no encajaba, como espectadora, en una de las principales interrogantes que al autor le sirven de ejemplo. Es decir, no se trataba de alguien que se preguntara a sí misma:

“¿Me servirá la visita para saber cómo se mira un cuadro o una escultura? ¿Le servirá a estas niñas?”

Se trataba, en cambio, de un sujeto que rechazaba la proposición sin calibrarla siquiera. Posiblemente pensaba que se le invitaba a enfrentarse a una otredad absoluta, inabordable por desconocida.

Después de que la mencionada persona volvió a negarse, ya con alguna tirantez, a que el grupo ingresara, volvió los ojos al rótulo inscrito en el cartel espectacular que le quedaba a la espalda, donde se leía: *Manuel Álvarez Bravo. Los años decisivos*. Preguntó si éste era el Museo Álvarez Bravo. No, le dije, no exactamente, pero se expone una buena selección de sus principales obras y él es uno de los más relevantes artistas de la fotografía, reconocido como tal no sólo en México, sino en todo el mundo. La maestra respondió que no lo conocía y que además no sabía si a las muchachas le serviría ver eso. Terca que soy, yo ya pensaba organizar una votación entre las chicas para constatar si querían o no entrar, pero en ese punto la guardiana me atajó con más firmeza que si fuera un general de división en vez de una maestra de secundaria. Comprendí que el caso estaba perdido. Hora y media después observaba yo incrédula que el grupo seguía ahí muy quieto, ante la vigilancia de las capataces. Las niñas, todas muy tranquilas, vestidas uniformemente con conjuntos de *pants* rojos y tenis blancos hacían un hermoso y *sui generis* espectáculo. ¿Tendría que ver la actitud de la maestra sólo con carencia de necesidades culturales? ¿Yo realicé una *invitación a la estética* que, por ser tal, fue radicalmente rechazada?

Las necesidades estéticas o culturales se van creando a lo largo de la vida, pero también es posible que se generen instintivamente. Hay una curiosidad natural, una *pulsión a la investigación* (dice Freud), que emerge entre los tres y los cinco años de vida del niño. Esta pulsión de saber, no es exclusivamente de origen sexual, pero en sus más primitivos estratos sí tiene que ver con la indagación sexual. Cito a Freud: “A la par que la vida sexual del niño alcanza su primer florecimiento entre los tres y los cinco años, se inicia en él también aquella actividad que se adscribe a la pulsión de saber o de investigar”.²

² Sigmund Freud, “Tres ensayos de teoría sexual” (1905), en *Obras completas*, vol. 7. Trad. de José L. Etcheverry, Buenos Aires, Amorrortu, 1979, p. 176.

La maestra de mi anécdota se negó a que las jovencitas entraran, no porque se encontrara obedeciendo algo así como un mandato divino que hubiese condenado al grupo a visitar el zoológico con exclusión de cualquier otra posibilidad; a mi parecer la negativa ocurrió porque no fuera que las muchachas percibieran algo “indebido” en lo que ahí se mostraba. Eso aun cuando lo que se exhibía correspondería supuestamente a categorías que denominamos estéticas.

La estética, como nos recuerda Adolfo Sánchez Vázquez, abarca todos los campos de la percepción: la naturaleza tanto como el arte en todas sus manifestaciones, y también la ciencia. Una ecuación puede producir emociones estéticas, lo mismo que un silogismo, tal y como Wittgenstein lo señaló.

La percepción estética, apunta Sánchez Vázquez, comporta el carácter concreto, sensible, singular e inmediato de toda percepción.

Yo me permitiría añadir que el bagaje propio, genético y aprehendido, influye radicalmente en la frecuencia e intensidad de la percepción estética. Y que la opción asumida del enfrentamiento estético o la posibilidad de formarse un gusto estético, corresponde a las necesidades culturales y sensibles de cada quien. Estas pueden haber sido fomentadas, reprimidas, o alternativamente fomentadas y reprimidas a lo largo de la vida, pero las experiencias iniciales y las de la pubertad y adolescencia tienen mucho que ver con la disposición o el rechazo a exponerse a la percepción estética de cualquier índole.

En este momento tengo que ejemplificar de nuevo con una experiencia personal. Yo nací y crecí en un ámbito donde todo el tiempo se escuchaba ópera porque el trabajo que mi padre realizaba inmiscuía a una radiodifusora que transmitía música operística. A resultas de ello, no experimento aburrimiento, sino disposición cuando desde los seis o siete años me llevaban al Palacio de Bellas Artes como espectadora de funciones operísticas que a veces eran muy largas. Sin embargo los vástagos de la familia que yo formé no gustan o gustan poquísimo de la ópera, género que les parece anacrónico, aun cuando disfrutan bastante de la música clásica. Aquí interviene una elección que pudiera denominarse generacional o histórica, pero acaso interviene también la débil exposición al género durante la

primera etapa de la vida y el hecho asociativo de una sensación de pérdida, puesto que la susodicha difusora pasó a manos ajenas, ya no auspiciadoras de la ópera.

El capítulo de *Invitación a la estética* que con mayor fruición leí, aparte del capítulo sobre lo cómico, es el del sujeto en la situación estética (capítulo III de la segunda parte). Adolfo Sánchez Vázquez nos dice que el interés perturba, mediatiza o anula la percepción estética. Es decir, que hay grados de percepción estética: a mayor interés extra-estético, menor posibilidad de percepción, estética.

Con todo respeto me permito manifestar que creo casi imposible el que la percepción se encuentre desprovista de interés. "Aquello que es visto (lo que percibimos), se ve dependiendo de cómo sitúa el observador su atención, es decir, de las anticipaciones que desarrolle y de las exploraciones perceptivas que realice", dice Ulric Neisser en *Cognition and reality*.³

No nacemos con una fábula rasa en la cual se van imprimiendo signos susceptibles de ir formando estructuras más o menos delimitadas. Ya hay algunos trazos incididos en esas primitivas matrices y estos trazos atraen otros, como también, simultáneamente pueden repeler la adición de las improntas posteriores. Es como si el esquema de mapa cognitivo que trae cada ser humano al nacer, ya tuviera, en bruto, unos territorios más susceptibles de ser explorados que otros.

La experiencia estética se me presenta a mí, matizada en la mayoría de los casos, con interés... De lo contrario yo analogaría la experiencia estética a la mística, en ésta, nos dicen santa Teresa y san Juan de la Cruz; el ser sale de sí. Algo no muy distinto propone el autor del libro que comentamos cuando dice que "sujeto y objeto se separan de sí mismos, o más precisamente de una parte de su ser, para poder encontrarse en la situación estética [...] El sujeto se separa de su realidad vivida: el objeto de su realidad corpórea como cosa entre las

³ "What is seen depends on how the observer allocates his attention, i. e., on the anticipations he develops and the perceptual explorations he carries out". Citado por Ernst H. Gombrich, en *The sense of order*. The Wrightsman Lectures, Oxford, Phaidon Press, 1980, p. 95.

cosas. Y justamente al comportarse así, el sujeto puede apropiarse el objeto en su riqueza estética".⁴

Esta posibilidad que nuestro autor denomina dialéctica de la identificación y el distanciamiento, a mi se me aparece como una polarización, como una situación ejemplar que en la realidad no puede darse. Del mismo modo no existe la abstracción total ni siquiera en Malevitch o la iconización absoluta, es decir, la reproducción de la realidad, ni en los más acendrados hiperrealistas, como Douanc Hanson, por ejemplo, o bien como la que nos depara José Castro Leñero en la serie de las obras que integran su exposición *La imagen encontrada*. Algunos de sus trabajos engañan al ojo al trasponer otras técnicas con obsesionante exactitud, valiéndose del aereógrafo, pero ni así son totalmente icónicos.

Resulta entonces que para mí la situación, o la percepción estética pura no es alcanzable sino en grados aproximativos. Creo que los seres humanos no nos encontramos compartimentados de modo tal que las pulsiones que proceden de un conglomerado, puedan quedar soterradas totalmente bajo el empuje predominante ejercido por otro conglomerado diferente, que logra saltar a primer plano en el campo de la conciencia.

Debido a que he visto varias veces, en diferentes situaciones, las obras del pintor antes mencionado, es que me permito ahora tomarlas como ejemplo. Durante las visitas al estudio de José Castro Leñero, previas a la selección que finalmente realizamos para la exposición, mi visión de los conjuntos era distinta de la que obtuve una vez que fueron museografiados. Durante algunas de aquellas visitas surgían recuadros, que mi atención tenía relegados a la penumbra, o bien sucedía lo contrario: algo que me había impactado no encajaba ya del todo bien. La observación era concentrada, pero ¿era desinteresada? Ni aunque me hubiera podido despojar de todos mis intereses (cosa imposible), dejaba de actuar cierta mediación: el artista debía quedar complacido con la selección, puesto que él es el que

⁴ A. Sánchez Vázquez, *Invitación a la estética*, p. 141.

más sabe de su asunto, eso por un lado, por otro, yo también tenía que quedar complacida: esto equivale al grado más alto de percepción estética, misma que en todas formas se daba "contaminada" por una pulsión cognitiva, del tipo, "¿qué hay detrás de todo esto?" A lo que se añadía otro ingrediente para nada despreciable: los objetos tenían que ser susceptibles de quedar desplegados en tal forma que hicieran un conjunto sólido y eficaz. Esto último no pude verlo, sino sólo imaginarlo hasta que los museógrafos, de acuerdo a cuidadosos lineamientos establecidos por el artista, levantaron la exposición. El conjunto de la muestra resultó poseer una *gestalt* fuerte, que no podía percibirse como tal durante las visiones sucesivas.

Posteriormente existió la posibilidad de conocer la reacción de otros espectadores no involucrados con el trabajo, ni con la responsabilidad de presentación en una sala de museo, de esta muestra que me está sirviendo de ejemplo.

A mayor habituación de enfrentamiento con productos que, como los que se exhibieron, fueron concebidos con propósitos estéticos por su autor, los comentarios tendieron a mostrar o a manifestar consensos o antinomia, que tienen que ver con experiencias estéticas. El visitante ocasional que entró por casualidad, mostró en no pocos casos disgusto. Propondré algunos ejemplos:

"Admirable el talento, la sensibilidad hacia las cotidianas imágenes de un rostro o de una sombra en la ciudad". (Firma un estudiante de diseño de la ENAP).

"Me gusta su obra. Me lleva a profundidades hermosas. Gracias". (Firma una psicoanalista de la escuela frommiana.)

"Esto está lejos del arte". (Firma alguien que se dice "obrero del siglo XX".)

"*iFantastik!*" (Anota escuetamente un finlandés, secundado por un noruego, aunque no indican sus respectivas profesiones o quehaceres.)

"*A very inspirational combination of media*". (Anotan Jo y Paul, viajeros de vacaciones en México que provienen de Australia.)

Un japonés deja escrito: "*This artis has aptitude for art*". La frase me llama la atención por lo siguiente: el espectador oriental hace distinción implícita entre arte como *metièr* y arte como expresión estética.

Un norteamericano de Maine, en vez de anotar recado dibujó unas figuras a modo de homenaje. El espectador que escribió después dejó testimonio, esta vez dirigido no al artista, sino a mí.

“Enormement hereux que vous n’avez pas invité cet artiste dans votre musée”. (Enormemente contento de que no haya invitado a este artista a su museo).

Otro espectador anotó lo siguiente, sin firmar: “Sean honestos, cabrones, qué hueva”. Se refería a que él creía que algunas de las obras eran fotos o medios mecánicos de reproducción de cuadros famosos.

Exactamente bajo el comentario del anterior se lee: “Qué maravilloso homenaje a la ciudad”.

Hubo también felicitaciones al artista que tal vez se encontraban mayormente matizadas por el atractivo que las comentaristas femeninas experimentaban hacia su persona que por las resultantes del enfrentamiento con las obras, sin dejar de señalar la valía de éstas. Algo así como “mis ojos te dan las gracias”, pero no se sabía exactamente en qué sentido esos ojos se encontraban agradecidos. Posiblemente lo estaban, tanto por la persona del autor como por la obra.

Un famoso filósofo de la historia a quien le gustan las polémicas y es poseedor de vasta cultura humanística y mente lúcida, se pasó hora y media examinando todo. Después, a sugerencia mía, escribió dos renglones: “Sería falso decir que todo me gustó. Escogería tres”. Por cierto dicho maestro prefirió piezas que no forman serie y que no saltan a la vista de primer envite.

El repasar estas cosas me hace mencionar, aunque sea de soslayo, los excelentes capítulos que sobre lo cómico y lo grotesco encontramos en el libro de Sánchez Vázquez “Hay una definición seria de lo cómico”. (El humor siempre ha sido cosa muy seria, dice Sánchez Vázquez, y hay aproximaciones mediatizadas o interesadas, no por ello menos válidas, hacia la estética, me permito decir yo.)

La mediatización tiene que ver mucho con las relaciones de producción y con el consumo de la obra. Así las cosas, un posible *dealer* o galerista que representase al pintor, encontraría que todo es bueno, pero destacaría específicamente a aquellas obras que son propiedad particular del artista y que por tanto no han sido vendidas. Un coleccionista gustará posiblemente más de aquellas obras que son de su propiedad, que las que pertenecen a otros coleccionistas, cosa natu-

ral, porque la percepción de obras inaccesibles, aunque de algún modo familiares e identificables con las que se poseen, se encuentra tamizada de elementos de rivalidad. Para los coleccionistas las piezas que despiertan sentimientos de apetito, son objetos de deseo. La situación o la experiencia estética en todos los casos ofrece ese ambiguo ingrediente que tiene que ver con el deseo ese "oscuro objeto" que Buñuel identificó únicamente con lo femenino, pero que ofrece múltiples direcciones. Aquí entraría el problema de aquello que llamamos "belleza". Ésta, como bien dice Sánchez Vázquez, no es universal, aunque ciertamente por mucho tiempo lo bello se identificó con el concepto de belleza que Winckelmann propuso: la belleza que llamamos clásica, cuyo modelo parte del mundo greco-helenístico. Tampoco se trata solamente de la belleza de la fealdad (el ejemplo predilecto de nuestro autor lo proporciona Goya con el *Saturno devorando a sus hijos*), que de sobra conocemos por haberla experimentado, aunque no se nos haya enseñado en los libros que tal tipo de belleza existe.

Se trata de la libido... como fuente de placer. Las experiencias estéticas se encuentran (aquí sí, como las místicas) matizadas de la sexualidad de cada quien.

Lo que comparto absolutamente, de manera inextricable, con el autor de *Invitación a la estética* en estos terrenos de la percepción, es su adhesión al poder desautomatizador y crítico que ejerce el arte.

Dice Adolfo Sánchez Vázquez: "Al quitar esa marca de familiaridad que hoy mantiene (las imágenes) al alcance de la mano, el sujeto (en este caso tanto el artista como el espectador) recupera su libertad, su poder reflexivo y crítico, su capacidad de aceptar una nueva realidad". En conclusión, en la percepción estética el sujeto "se encuentra con una realidad *más humana* que la que le es familiar". Para Adolfo Sánchez Vázquez el desplazamiento de la realidad vivida a otra, la estética, implica una experiencia más plena y profundamente humana.

INVITACIÓN A LA ESTÉTICA

JUAN ACHA

Este título lo lleva el más reciente libro de Adolfo Sánchez Vázquez, filósofo de valía por sus lúcidos esclarecimientos de difíciles cuestiones estéticas. Se trata de su obra de mayor accesibilidad para los públicos de habla castellana. Por estos entendemos a quienes tengan curiosidad intelectual por tales cuestiones y quieran adquirir una autoconciencia veraz y concreta al respecto, vale decir, deseen conocer las relaciones estéticas que su sensibilidad entabla diariamente con las realidades de su entorno y ocasionalmente con las obras de arte; con mayor razón los historiadores y críticos de éstas, sus obligados lectores; sus productores por lo general se suponen autosuficientes y desdeñan las teorías.

Nos place y enorgullece la aparición de este libro en México. No importa si viene a ser un oasis en medio de ese triste y lamentable desierto de nuestras ciencias del arte, tan ajenas a los enfoques estéticos de que dependen vitalmente. *Invitación a la estética* (1992) trae agua y color al desierto en que dichas ciencias han venido sembrando conocimientos. Pero éstos no retoñaron y terminaron en un hacinaamiento de ramas secas, por falta de savia teórica y estético-filosófica. Hemos producido muchos conocimientos de nuestras artes, pero al calor de criterios anacrónicos y de posturas reaccionarias. Quinientos años después debemos orientarlos a cambiar nuestros modos de ver y de conceptualizar las artes y lo estético.

Lo singular del libro que hoy comentamos, reside en ese maravilloso resultado obtenido por la interacción que Sánchez Vázquez logra entre la voluntad de divulgar sus ideas filosóficas y su hábil manejo de las complejidades que el académico supone inevitables oscuridades de toda estética filosófica. La divulgación del autor consiste en ir esclareciendo de manera certera punto por punto de su

exposición. No sólo esto, sino que en el camino va subvertiendo ideas establecidas, tanto las del hombre común como las de la gran mayoría de los profesionales de la estética y de las artes. Se remite a realidades concretas y éstas son las mejores piedras de toque de teorías y filosofías. La práctica las corrige y ellas guían a la práctica. Estorban, sin duda, la estéril erudicción de las realidades concretas.

Invitación a la estética es un libro claro y ameno, gracias al método de su exposición y a la visión crítica, creadora y cargada de conocimientos, que anima al expositor. En la primera parte, Sánchez Vázquez despliega consideraciones acerca de la necesidad de la estética, de sus objetivos y de sus saberes. Propiamente justifica la necesidad vital de teorizar que tienen todos los ocupados en actividades estéticas, tanto los productores de obras, como sus historiadores y críticos. Destaca la ruptura con la bellomanía que hasta ahora la cultura occidental oficial viene imponiendo. Al definir los objetivos de la estética, Sánchez Vázquez la extiende a muchas otras categorías. La belleza no es la única ni la más importante.

Para el autor, la estética se ocupa de “la apropiación específica de la realidad” y la naturaleza de esta apropiación es histórica y estructural. No hay historia sin estructura y la estructura constituye un sistema de relaciones. Sus raciocinios terminan en el señalamiento de la única salida: la estética científica. Sin ambages afirma: “La estética es la ciencia de un modo específico de apropiarse de la realidad, vinculado de un modo de apropiación humana del mundo y con las condiciones históricas, sociales y culturales en que se da”. Más clara y contemporánea no puede ser la visión del autor.

En la segunda parte del libro de A. Sánchez Vázquez con este título, vemos desfilar diversas consideraciones sobre las relaciones del hombre con el mundo; entre ellas las de producción y consumo estéticos. Aquí el autor se centra en el problema de la carga estética que los humanos les atribuimos a los objetos producidos sin intenciones estéticas. Pone como ejemplos una pintura rupestre, una pila bautismal y una escultura religiosa (La Coatlicue). Lo mismo sucede con las realidades naturales, a las que les adjudicamos o reconocemos méritos estéticos sin tener ellas finalidades estéticas.

También son analizados y explicados los mecanismos de la situación estética. Después de señalar sus condicionantes, el autor penetra en las relaciones mutuas de sus componentes: el objeto y el sujeto, la realidad estética y su consumidor o apreciador. Del objeto son destacadas su potencialidad y efectividad, su existencia física y perceptual, así como su forma y significado. Concretarlo significa para Sánchez Vázquez reconocerle una realidad alejada de todo objetivismo idealista. El objeto es para él parte de la situación estética y “no un ser en sí ni por sí, sino un ser cuyo destino se cumple al ser percibido en su relación con un sujeto individual”. En suma, es cuestión de relaciones.

Después de señalar el papel del sujeto en la situación estética. Propiamente se diferencia la percepción estética de la ordinaria. El sujeto es situado entre el interés y el desinterés, y no se funde con el objeto: se distancia de éste. El distanciamiento de Brecht tiene aquí una aplicación lúcida, si reconocemos que se habla de lo estético en las artes. Hay, nos dice el autor, “una dialéctica de la unión y la separación, de la identificación y el distanciamiento de sujeto y objeto que constituye la naturaleza misma de su relación en la situación estética”.

Las categorías estéticas vienen a ser el tema de la tercera parte de *Invitación a la estética*. Como tales son elegidas la belleza y la fealdad, lo dramático y lo cómico, lo sublime y lo grotesco, cuyas situaciones están dentro de la superación del subjetivismo y del objetivismo estéticos. Con claridad explica las vinculaciones entre las intenciones utilitarias del arte prehistórico y nuestras vivencias estéticas de sus obras. A continuación se estudia cada una de las categorías del objeto dentro de la situación estética.

El autor entra a ventilar las dificultades principales de lo bello como concepto, más su variedad. Sigue con lo feo, tanto en la realidad como en las artes de la Grecia clásica, la Edad Media, el Renacimiento y los tiempos modernos. Lo mismo hace con lo sublime, lo trágico, lo cómico y lo grotesco. El recorrido es ameno muy aleccionador. Lamentamos que el autor no haya considerado importante ocuparse de lo trivial, lo nuevo y lo típico, que asimismo son categorías estéticas.

Ningún buen libro —o muy bueno como éste— escapa, claro está, a divergencias. Una de éstas nos surge ante la afirmación: “Nuestra

relación con lo trágico real no puede ser estética". ¿Se trata acaso de una falta de diferenciación definida entre lo estético y lo artístico? ¿Es posible entonces que éste "no puede ser estética" quiere decir "no puede ser artística"? Nos hacemos estas preguntas, porque lo artístico implica distanciamiento, agrado y espectáculo, aun en lo trágico artístico, mientras lo trágico real será siempre estético por definición y sólo podrá ser artizado. En ningún caso estas preguntas aminoran en nada la valía del libro que admiramos.

**FILOSOFÍA POLÍTICA, ÉTICA
Y SOCIALISMO**

SÁNCHEZ VÁZQUEZ: SU IDEA DEL SOCIALISMO

VÍCTOR FLORES OLEA

Quisiera expresar, en primer término, mi admiración por Adolfo Sánchez Vázquez. Admiración que se deriva de su obra, pero también —y esto desearía recalcarlo especialmente—, de las calidades morales e intelectuales de un hombre que ha sido ejemplar en el desarrollo de su vocación.

Es fácil, en las ceremonias, expresar admiración de circunstancia. Nada más lejano de mi propósito que el empleo ocasional de un sentimiento como éste, que en mí es profundo y motivado por un trato ya de muchos años, originado además por la reflexión obligada sobre la obra y el proceder político de un hombre como Adolfo.

Sobre la persona desearía mencionar algo ya sabido, pero que siempre vale la pena recordar: la reciedumbre de una pieza, la rectitud de las convicciones políticas e intelectuales de Adolfo Sánchez Vázquez, precisamente en un tiempo en que se han combinado tragedias, extremismos intolerantes, radicalismos sin apoyo, tormentas que han destruido mundos y también solicitudes y guiños por parte de una sociedad que prefiere el éxito de superficie a la dedicación intelectual, a la guía de una moral y una política con raíz en la vocación y en la convicción.

La vida de Adolfo Sánchez Vázquez a vuelo de pájaro: de muy joven, entregado a la militancia republicana, en su patria de nacimiento; el exilio después, y su decisión de formarse filosóficamente y de ahondar en el marxismo, como principio explicativo de la historia; su tarea como profesor en la Universidad Nicolaíta de Morelia y después, sobre todo, en esta Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional; y, desde luego, su labor como escritor, que lo ha convertido en uno de los teóricos más importantes, más respetados, del marxismo en esta segunda mitad del siglo que termina.

En este filósofo encontramos la reflexión creativa de un marxismo abierto en un tiempo precisamente de dogmatismos obcecados o de improvisaciones extremistas, que son dos maneras sectarias de rechazar teoría y pensamiento, cultura. Resalta entonces, por parte de Adolfo, la exploración concienzuda de temas simplemente negados o vanalizados por ese marxismo fácil que ha creído saberlo todo, que ha preferido simplificar y deducir partiendo de una doctrina supuestamente acabada en vez de enfrentarse a los problemas con el ánimo de la novedad intelectual, de la investigación y el descubrimiento, como tantas veces lo enseñó el propio Marx. Me refiero especialmente, entre muchos otros aspectos de su obra, a esa parte ya clásica de la misma que es la estética que ha desarrollado desde el punto de vista del marxismo.

Una de las investigaciones más fascinantes que pudieran hacerse de la historia política e intelectual del siglo XX, consistiría en la historia del marxismo, visto no exclusivamente en la sustancia de sus formulaciones sino en su evolución y vínculo con las exigencias de la táctica y la realidad política inmediatas, inclusive de la política más apremiante y pragmática. Veríamos entonces que el “dogma” se transformó muchas veces y que la “verdad última” presentada en cada circunstancia sólo ha sido, a su vez, un producto social. Con una característica: que esa “verdad” frecuentemente fue aplicada por un aparato represor que hoy convertía en traidores a los héroes de ayer y mañana en nuevos héroes a quienes hoy estaban en desgracia.

La obra de Adolfo Sánchez Vázquez estaría en lugar muy distinguido de esa investigación, precisamente como un gran luchador intelectual y político que argumentó en contra de las deformaciones sectarias del marxismo, y que se opuso tajantemente a las bárbaras dictaduras del llamado “socialismo real”.

Sería imposible mencionar siquiera algunos aspectos teóricos y políticos de su vasta obra. Nos referiremos a uno solo, pero de gran significado: las hondas consecuencias que ha tenido para el socialismo y para el pensamiento marxista el colapso de los regímenes del “socialismo real”. Tema esencial por las implicaciones teóricas y políticas —y aún morales y psicológicas— que ese fenómeno extraordinario ha tenido en nuestro tiempo, y que tendrá seguramente en el porvenir de la sociedad humana.

En este filósofo encontramos la reflexión creativa de un marxismo abierto en un tiempo precisamente de dogmatismos obcecados o de improvisaciones extremistas, que son dos maneras sectarias de rechazar teoría y pensamiento, cultura. Resalta entonces, por parte de Adolfo, la exploración concienzuda de temas simplemente negados o vanalizados por ese marxismo fácil que ha creído saberlo todo, que ha preferido simplificar y deducir partiendo de una doctrina supuestamente acabada en vez de enfrentarse a los problemas con el ánimo de la novedad intelectual, de la investigación y el descubrimiento, como tantas veces lo enseñó el propio Marx. Me refiero especialmente, entre muchos otros aspectos de su obra, a esa parte ya clásica de la misma que es la estética que ha desarrollado desde el punto de vista del marxismo.

Una de las investigaciones más fascinantes que pudieran hacerse de la historia política e intelectual del siglo XX, consistiría en la historia del marxismo, visto no exclusivamente en la sustancia de sus formulaciones sino en su evolución y vínculo con las exigencias de la táctica y la realidad política inmediatas, inclusive de la política más apremiante y pragmática. Veríamos entonces que el “dogma” se transformó muchas veces y que la “verdad última” presentada en cada circunstancia sólo ha sido, a su vez, un producto social. Con una característica: que esa “verdad” frecuentemente fue aplicada por un aparato represor que hoy convertía en traidores a los héroes de ayer y mañana en nuevos héroes a quienes hoy estaban en desgracia.

La obra de Adolfo Sánchez Vázquez estaría en lugar muy distinguido de esa investigación, precisamente como un gran luchador intelectual y político que argumentó en contra de las deformaciones sectarias del marxismo, y que se opuso tajantemente a las bárbaras dictaduras del llamado “socialismo real”.

Sería imposible mencionar siquiera algunos aspectos teóricos y políticos de su vasta obra. Nos referiremos a uno solo, pero de gran significado: las hondas consecuencias que ha tenido para el socialismo y para el pensamiento marxista el colapso de los regímenes del “socialismo real”. Tema esencial por las implicaciones teóricas y políticas —y aún morales y psicológicas— que ese fenómeno extraordinario ha tenido en nuestro tiempo, y que tendrá seguramente en el porvenir de la sociedad humana.

En varios ensayos recientes, por ejemplo, "Después del derrumbe: estar o no a la izquierda",¹ o "Socialismo y mercado",² o "Marxismo y socialismo",³ Sánchez Vázquez examina diversos problemas cruciales, entre ellos el de las relaciones posibles entre el "socialismo real" y la genuina tradición socialista y el pensamiento de Marx. Perdóneme Adolfo si cometo alguna prolongación excesiva de sus ideas, pero prefiero resumir según mi entender que recurrir a citas textuales que, por su inevitable brevedad, pudieran aparecer también como deficientes y fuera de contexto, en cuanto a la interpretación de los enfoques más generales.

Para Sánchez Vázquez, los regímenes del "socialismo real" no solamente habrían traicionado los valores e ideales del socialismo tal como lo pensaron Marx y Engels, sino que serían directamente su opuesto. La principal razón: el carácter no sólo antidemocrático sino dictatorial y bárbaro que asumieron esos regímenes. Naturalmente, el doctor Sánchez Vázquez explica algunas de las razones que están en el origen de esa enorme contradicción, alteración: principalmente el hecho de que la revolución bolchevique se produjera en un país atrasado, sin el desarrollo suficiente de las fuerzas productivas, y de que se hubiera pretendido construir el socialismo en "un solo país", cuando se esperaba la revolución mundial.

Pero lo importante es que a esta explicación "objetiva" Sánchez Vázquez agrega un elemento "subjetivo", llamémoslo así, que alude a las condiciones "culturales", "ideológicas" y hasta "personales" en que se produjo la revolución bolchevique. En sus escritos, nos recuerda pertinentemente las polémicas de Lenin con los líderes de la socialdemocracia europea, pero sobre todo las críticas de Rosa Luxemburgo denunciando desde el primer momento los métodos antidemocráticos que asumía la revolución de Lenin, y su desacuerdo con ellos porque traicionaban y negaban la *esencia* democrática del socialismo.

¹ Adolfo Sánchez Vázquez, "Después del derrumbe: estar o no a la izquierda", en *Dialéctica*. México, invierno-primavera, 1992-1993.

² A. Sánchez Vázquez, "Socialismo y mercado", en *El socialismo del futuro*. Madrid, 1991.

³ A. Sánchez Vázquez, "Marxismo y socialismo", en *Nexas*. México, junio, 1988.

Sánchez Vázquez parece aceptar, con razón, que la liquidación de los órganos parlamentarios “burgueses” por los bolcheviques (la oposición a los valores puramente “formales” de la democracia burguesa), ponen ya a la nueva revolución en el camino de la dictadura. Si a esto añadimos que la práctica “autogestionaria” de los *soviets* se subordinó muy pronto a los mandatos del “centralismo democrático” del partido bolchevique, nos encontramos ya con los primeros pasos del camino que definió al régimen durante más de setenta años: el partido sustituyendo a la clase obrera, el comité central sustituyendo al partido y el secretario general entronizándose sobre los órganos de dirección del partido.

Para Sánchez Vázquez, hay determinados valores que definen esencialmente las reivindicaciones del socialismo: la libertad, la verdadera igualdad y justicia, la solidaridad, una democracia en que la sociedad dirija genuinamente la economía y la política. Yo desearía pensar —en la perspectiva que señala Sánchez Vázquez— que los fundamentales valores políticos y sociales de determinadas épocas de la historia del hombre, no pueden simplemente convertirse en “relativos” a un tiempo o a una clase, sino que se convierten en “universales” cuando son aceptados por amplios círculos culturales. Serían así “universales”, por igual, los derechos humanos, el Estado de derecho, la igualdad de todas las personas ante la ley, que ha sostenido la revolución democrática de la burguesía; y también los valores de justicia social, de solidaridad o democracia “autogestionaria” postulados por el socialismo.

Habría que sostener entonces que la historia es una especie de espiral acumulativa en que las conquistas anteriores, cuando expresan genuinamente necesidades de la sociedad humana, no se desvanecen ni pueden ser interpretadas como valores *exclusivos* de una “clase”, trascendiendo entonces, por decirlo así, una época y una determinada forma de producción. En esa espiral acumulativa los valores de las diferentes épocas no son necesariamente efímeros y contradictorios, sino muchas veces complementarios y permanentes: aspecto constitutivo de la cultura de que se trate, de una época, de una específica tradición histórica. Esos valores aparecen en un tiempo y en una circunstancia, pero su acción y significado es más duradero, más extenso.

Por mi parte, pienso que la versión sectaria y excluyente de la historia, que propició cierto marxismo, la que afirma que determinados valores, por ejemplo estéticos, morales o políticos debieran ser negados por el simple hecho de que aparecieron en una sociedad “clasista”, es la raíz misma del dogmatismo y de la interpretación cerrada y liquidacionista de la historia. De allí a la exterminación física de quienes sustentaban diferentes ideas a las enarboladas por el poder —por una cruel dictadura— habría sólo un paso, como ocurrió en los regímenes del “socialismo real”.

Tal vez habría que decir, en comentario al paso, que el término de “socialismo real” es un mero eufemismo; la manera en que los partidarios del stalinismo justificaron como necesario, como único posible, el socialismo que se desarrolló en la URSS, precisamente en las condiciones de un país atrasado y asediado. Puede emplearse el término, en mi opinión, por comodidad del lenguaje, pero advirtiendo las connotaciones negativas y opuestas a la perspectiva de un verdadero socialismo, que tuvo ese socialismo realmente existente.

Adolfo Sánchez Vázquez, de manera muy pertinente, aclara que en la construcción del “socialismo real” los dirigentes soviéticos —especialmente Stalin—, no se “desviaron” del modelo socialista original de Marx y Engels, que por otra parte no existió antes ni después, en ninguna parte. O que Stalin, nos dice Adolfo,

[...] al dirigir la construcción de su “socialismo de cuartel”, siguiera un modelo marxiano —ni siquiera pervertido—, ni tampoco que al construirlo en las condiciones marxianas inexistentes tuviera razón contra Marx. Su “socialismo” despótico era otra cosa que no respondía, en modo alguno, a la utopía marxiana de la nueva sociedad.

Otra cuestión importante que aborda Sánchez Vázquez, y que en mi opinión constituye la médula del progreso político y democrático hoy en día, y de un desarrollo de la sociedad capaz de satisfacer las *genuinas* necesidades del hombre, no aquellas espurias impuestas por la publicidad y por la lógica de la acumulación del capital, se refiere a la discusión entre mercado y planificación, que ha sido parte de la dicotomía sustantiva que enfrenta ideológica y políticamente al capitalismo y al socialismo.

Sánchez Vázquez nos recuerda que, en un modelo “puro”, el capitalismo debería funcionar sobre la exclusiva base del mercado, sin ningún género de intervención estatal. En la práctica, sin embargo, el capitalismo se ha desarrollado con base en innegables apoyos del Estado, tanto para fortalecer la expansión del capital como para moderar los extremos de la acumulación y la pobreza, principalmente a través del Estado benefactor.

Por otro lado, idealmente la planificación corresponde al socialismo; no obstante, Sánchez Vázquez reconoce que una aspiración a la “total planificación”, sin controles democráticos y burocratizada, conduce indefectiblemente al desastre de la ineficiencia económica y del autoritarismo, como lo probaron los regímenes del “socialismo real”, y como lo demostró su derrumbe. A las causas de la catástrofe se sumó, sin duda, la consolidación de una *nomenklatura* que gozó de privilegios intolerables y se apropió, por decirlo así, de los recursos del Estado, manejando como bienes personales esos recursos públicos.

Ante los extremos de ambos modelos, que en sus versiones últimas se tradujeron en un neoliberalismo rapaz y ciego ante las necesidades sociales, y en una “planificación centralizada” ineficiente y autoritaria, dictatorial, Sánchez Vázquez reivindica la idea de un socialismo en que pueda tener su lugar la acción dinámica del mercado y de la iniciativa individual, combinado naturalmente con una planificación general capaz de atender las necesidades de la sociedad, y todo ello con fundamento en un sistema profundamente democrático, en que por definición se acepte el pluralismo y la participación de diferentes tendencias políticas, laborales, económicas.

Aquí, en esta combinación de iniciativa individual y de proyecto, o plan, o regulación económica del Estado, para evitar las más graves desigualdades y asegurar una justa distribución de la riqueza, encuentra Sánchez Vázquez, con razón, las posibilidades actuales de un socialismo con “rostro humano”. Haciendo él, naturalmente, el énfasis debido en un verdadero sistema democrático que asegure no sólo la vigilancia social del desarrollo de la política y la economía, sino que sea capaz de intervenir en su dirección, en la marcha misma de la sociedad en su conjunto y, por supuesto, en la gestión de los centros de trabajo. Una democracia que lo sea al nivel de la sociedad

global, de la nación, y que lo sea también al nivel más específico de las relaciones de trabajo, de las concretas comunidades de interés.

Sánchez Vázquez, por lo demás, insiste pertinentemente en que la perspectiva política de izquierda, la que se asume desde el ángulo del socialismo, no puede minimizar la crítica al capitalismo, precisamente por su negación de los valores humanos y sociales, por su carácter de sistema de explotación y dominación. "No se puede estar hoy a la izquierda —nos dice Sánchez Vázquez—, sin romper con todo lo que ha significado el "socialismo real", pero tampoco si de su derrumbe se saca la falsa conclusión de que el capitalismo no sólo es invencible sino civilizabile como sistema de explotación y dominación".

Hay un énfasis final de Sánchez Vázquez en aspectos nuevos que no puede olvidar la moderna perspectiva socialista. Me refiero a la necesidad de integrar a sus reivindicaciones cuestiones tales como la ecología, las discriminaciones de sexo, etnia o raza, o las luchas en favor de la mujer, no sólo para que alcance una genérica igualdad formal con el hombre sino para otorgarles un contenido concreto en la vida económica, política y social.

Desde luego, nuestro autor insiste en el rechazo a toda forma de hegemonía mundial o a las formas actuales que asume el imperialismo y el colonialismo. Las reivindicaciones del Tercer Mundo ocuparían un lugar fundamental en las luchas de la izquierda, y constituyen antecedentes necesarios para alcanzar, afirma Sánchez Vázquez, "la sociedad más justa, más libre y más igualitaria que llamamos socialismo". La libertad, la igualdad, la justicia y la democracia —nos dice el propio Adolfo— resultan requisitos absolutamente fundamentales del verdadero socialismo. Luchas y valores que no se pueden abandonar ni un instante, ni ceder acerca de ellos "una pulgada de terreno", porque cerraríamos el futuro.

Naturalmente, resulta hoy fácil postular una política, una idea de la sociedad, que recoja tan decididamente las aspiraciones del hombre y la sociedad contemporánea, como ésta que formula Adolfo Sánchez Vázquez. Por eso hablábamos al principio de una admiración al hombre y a la obra que trascienden la circunstancia, que aluden al pensamiento de un gran maestro, a las convicciones de un hombre del final del siglo que es ejemplo de reciedumbre moral y rectitud política.

SOCIALISMO Y MORAL

LUIS VILLORO

“La historia es espejo del hombre” decía Marsilio Ficino. Por eso puede ser tan sorpresiva como el hombre mismo. En el siglo XX ha echado abajo algunas de las creencias de la modernidad que considerábamos más firmes: el progreso lineal hacia formas de sociedad más humanas, el carácter irreversible de los cambios revolucionarios, por ejemplo. El derrumbe inesperado de los regímenes llamados “socialistas” y la unificación del mundo en un sistema económico único dominado por el capitalismo han obligado a revisar muchos esquemas comprensivos de la historia. Pero los acontecimientos sorpresivos suelen invitar a posiciones apresuradas y simplistas, justamente por no poder ser comprendidos por esquemas teóricos previos.

La caída de los “socialismos reales” ha dado lugar a una tesis elemental: estaríamos ante el fracaso del socialismo, el fin de las revoluciones y el triunfo definitivo del capitalismo liberal. Esta tesis supone dos proposiciones: 1) La identificación del socialismo con los sistemas totalitarios burocráticos surgidos de la revolución de octubre. 2) La idea de que la vía hacia el socialismo conduce necesariamente a esos Estados totalitarios.

Esa tesis se acompaña de una segunda afirmación: sólo quienes comparten una posición liberal han sido capaces de comprender la verdadera naturaleza de los “socialismos reales” y de condenarlos. Los pensadores de izquierda habrían sido incapaces de diagnosticar sus males y, por lo tanto, de impedirlos. No sólo el porvenir de la historia, la lucidez también sería panacea del liberalismo.

Pero esas proposiciones simplistas no resisten el más superficial examen. La denuncia crítica del “socialismo real” no fue, en modo alguno, exclusiva de un pensamiento de derecha. La crítica al bolchevismo y a sus consecuencias previsibles, desde la perspectiva misma

del marxismo, tiene una larga historia, desde Kautsky y Rosa Luxemburgo hasta Isaac Deutscher o Rudolf Bahro. Pero aún entre los pensadores que no renunciaron a la herencia leninista, no dejó de haber denuncias del "socialismo real" como un falso socialismo; así se le llamara "Estado obrero degenerado", "capitalismo de Estado" o "socialismo autoritario". Una de las críticas radicales fue la de Adolfo Sánchez Vázquez.

Desde 1981 Sánchez Vázquez caracterizó a los regímenes del "socialismo real" como una forma específica de Estado, distinta tanto del socialismo como del capitalismo, dominado por una nueva clase que posee los medios de producción aunque no su propiedad jurídica. Lejos de ser socialista, esa forma de Estado "bloquea el tránsito al socialismo".¹ La caracterización de los regímenes burocráticos del Este de Europa como no socialistas, parte de una definición de lo que debe entenderse por "socialismo".

Rasgos esenciales del socialismo serían, para Sánchez Vázquez: 1) La abolición de la propiedad privada de los medios de producción y su remplazo por una propiedad social (que no estatal). 2) La devolución progresiva de las funciones del Estado a la sociedad civil; lo cual implica la democratización real de la vida social y la "autogestión creciente" en todos los niveles de la sociedad.² La democracia es consubstancial al socialismo, al grado que —insiste Sánchez Vázquez— "sobre una base económica verdaderamente socialista no puede levantarse una superestructura autoritaria, anti-democrática".³ Esta tesis implica que el socialismo no se determina sólo por la base económica sino también por la tendencia real a remitir a la sociedad funciones usurpadas por el Estado, esto es, la tendencia a lo que hoy podríamos llamar, con Norberto Bobbio, una "democracia ampliada".

La posición de Sánchez Vázquez se aparta de un reduccionismo económico, al poner énfasis en un factor político, "superestructural", independiente: la democracia. Al mismo tiempo, su visión del socialismo está ligada a una ética de valores. El socialismo es un ideal

¹ Cf. Adolfo Sánchez Vázquez, *Ensayos marxistas sobre historia y política*. México, Océano, 1985, p. 110.

² *Ibid.*, p. 138.

³ *Ibid.*, p. 108.

elegido, un programa que da sentido a la acción, por proyectarse hacia valores.⁴ A la concepción determinista predominante en el marxismo, tanto socialdemócrata como bolchevique, se opone así una concepción del socialismo como elección de un ideal ético. Sin embargo, Sánchez Vázquez trata de evitar el escollo del utopismo. El socialismo sería *a la vez* un ideal que elegir y un sistema económico que realizar. Con ello, toca el problema central de la teoría marxista.

En Marx se encuentran dos discursos que se entremezclan pero no se concilian. El más notable es un discurso que pretende ser científico. Versa sobre hechos y se expresa en enunciados sobre relaciones causales. Según ese discurso, el socialismo advendrá necesariamente, como consecuencia del desarrollo del capitalismo. No es un programa ideal sino el efecto de fuerzas sociales en obra.

El comunismo —escriben Marx y Engels en *La ideología alemana*— no es para nosotros una situación que haya que realizar, un ideal al que debe de algún modo ajustarse la realidad. Llamamos “comunismo” al movimiento real que levanta la situación actual. Las condiciones de este movimiento resultan de condiciones que ya existen.⁵

Si esto es así, es claro que la acción política será esencialmente un cálculo de los medios que produzcan necesariamente ciertos efectos. La política es cálculo estratégico.

Pero toda la obra de Marx está atravesada también por otro discurso. La indignación moral recorre sus páginas. Ante la injusticia y la explotación, propone una sociedad emancipada, digna del hombre. Este discurso versa sobre valores. No habla de causas y efectos reales, sino de las condiciones de una sociedad deseable. Forma parte de una moral que no es un simple reflejo de la situación existente, sino corresponde al punto de vista de una sociedad por venir. La acción política responde también a una elección de valores. Es elección moral.

Por desgracia, Marx no ofrece una liga clara entre los dos discursos. De ahí que las interpretaciones marxistas posteriores hayan intentado reducir uno de los dos discursos al otro. La más socorrida

⁴ *Ibid.*, p. 99.

⁵ Carlos Marx y Federico Engels, *Werke*. Berlín, Dietz Verlag, t. I, p. 25.

fue la reducción del discurso moral, valorativo, al discurso pretendidamente “científico”. El socialismo se vio como una “ciencia” y la revolución como la consecuencia de la introducción de esa ciencia en la clase obrera (según la fórmula de Kautsky, tomada por Lenin). En la II Internacional el marxismo toma el cariz de un científicismo determinista. Pero en otra versión distinta, la misma posición “cientificista” prevalece en el bolchevismo. El socialismo se ve como el resultado necesario de utilizar una estrategia correcta. Su “ciencia” debe indicarnos los medios correctos para lograr ese fin. La moral colectiva acaba sometiéndose a la estrategia. Trotsky es quien mejor expone la doctrina bolchevique de la moral: “El fin justifica los medios”.⁶ El socialismo tiene que “construirse”, como un ingeniero construye una presa: es asunto de un cálculo racional basado en el conocimiento de fuerzas reales.

Frente a la interpretación científicista predominante, la insistencia en la elección y realización de valores como un factor independiente, esencial al socialismo, la interpretación de la nueva sociedad como un proyecto ético, fueron vistas como desviaciones “utopistas” y “moralistas”. Así, el marxismo vivió siempre amenazado por caer en dos escollos contrarios: el científicismo y el utopismo.

Sánchez Vázquez vio claramente, este problema. Su posición frente a él sufre una evolución. En un ensayo de 1981, parece sostener aún que el socialismo es un “resultado necesario” de fuerzas históricas, aunque sea también un “ideal” por realizar. Sería “necesario” aunque no “inevitable”.⁷ Cuatro años más tarde es más claro. El socialismo es una “posibilidad real”, pero también una “posibilidad cuya realización es deseable”, por valiosa. No es el resultado inevitable de la dialéctica histórica. “El pensamiento de Marx no exige semejante supuesto —aunque a veces parece afirmarlo— o sea, el supuesto de que el socialismo es el resultado forzoso, inevitable, del desarrollo histórico”.⁸

⁶ León Trotsky, *Su moral y la nuestra*. Barcelona, Fontamara, 1978.

⁷ A. Sánchez Vázquez, “Ideal socialista y socialismo real”, en *op. cit.*, pp. 100 y 110.

⁸ A. Sánchez Vázquez, “En el umbral del siglo XXI: reexamen de la idea de socialismo”, en *op. cit.*, pp. 140 y 145.

Al calificar el socialismo de un "ideal moral" y al rechazar que sea un resultado necesario en una cadena causal, Sánchez Vázquez abre una vía teórica opuesta al cientificismo. Sin embargo, no alcanza a recorrerla.

La nueva vía tendría que presentar el socialismo como una idea regulativa que orienta un programa de acciones. Supone la elección de un fin último deseable para todo hombre en sociedad. No proyecta una sociedad particular concreta, sino un tipo de sociedad en la que se realizarían ciertos valores. Sólo así puede orientar las acciones políticas. Permite, en cada situación particular, elegir ciertos valores y destacar otros. La sección del socialismo sería fundamentalmente un programa de acción en situación, no un cálculo instrumental de medios afines. Los valores tienen que ser preferidos en cada momento y no sólo realizados en la sociedad final. Por eso, el fin no justifica los medios, pues cada medio —orientado por la elección socialista— debe realizar, aunque sea parcialmente, el valor.

Ahora bien, si el socialismo es una idea regulativa, no es derivable de los hechos reales, sino de una exigencia ética. No se funda en una racionalidad instrumental, que calcula la mejor manera de utilizar las fuerzas reales, sino en una racionalidad práctica, o valorativa, que establece las condiciones de una sociedad más valiosa. Entonces, no podría derivarse de ningún hecho histórico, ni siquiera del interés efectivo del proletariado.

Allen Buchanan nos ha presentado una curiosa paradoja: la paradoja del "polisón" (*free rider*).⁹ Consiste en lo siguiente. Supongamos cualquier elección en que está en cuestión realizar un bien general, por ejemplo el socialismo: En ese caso, ¿cuál sería, de hecho, el interés personal de cada individuo frente a esa posibilidad? Buchanan muestra que, si cada individuo actúa maximizando su beneficio personal y minimizando su daño, cada quien elegirá no actuar y dejar que los demás actúen. Nadie elegirá el bien general. La paradoja no puede resolverse si todos actúan conforme a su propio interés personal. Sólo se resuelve si admitimos la posibilidad de actuar por ra-

⁹ Cf. Allen Buchanan, "Revolutionary motivation and rationality", en M. Cohen, T. Nagel y T. Scanlon, eds., *Marx, justice and history*. Nueva York, Universidad de Princeton, 1980.

zones universales, válidas para todo individuo, es decir, si actuamos por la elección de valores deseables para todos y no por puro interés personal, de un individuo, grupo o clase. Y actuar por razones prácticas universales es actuar conforme a una idea ética. Pero entonces el socialismo debería incluir una teoría de las características que debe tener una sociedad si ha de estar dirigida al bien general. No es una teoría de hechos ni de relaciones causales entre ellos, sino de valores y de razones prácticas que justifican su realización. Supone una ética. Y ésta estaría más cerca de Rousseau y de Kant que de Marx.

La historia, con sus sorpresas, nos ha obligado a volver a poner en cuestión muchas de nuestras ideas. Hay que pensarlo todo de nuevo. Creo que, en todo caso, hay una urgencia: reivindicar para el socialismo su carácter de programa moral. Después de todo, lo que hizo que tantos hombres entregaran su vida por ese ideal no fue un cálculo interesado sino la indignación por la injusticia y la esperanza de un mundo fraterno. La idea del socialismo renacerá —así lo creo— como una propuesta fundamentalmente moral.

Los últimos escritos de Sánchez Vázquez, desde 1981, pueden verse como una señal que, sin abandonar la herencia marxista, apunta en ese sentido. Ojalá que estas palabras sean un estímulo para releerlos.

EL RIGOR DE LA CRÍTICA

ALFONSO C. COMÍN

Hacia los años sesentas la filosofía de Louis Althusser se extendió por Europa occidental y más allá del Atlántico como un vendaval inesperado y arrollador. Amplísimos sectores de comunistas militantes y quizá aun más de marxistas al margen de los partidos “herederos” de la III Internacional, alejados de las casas-madres por hastío del *diamat* y de la ortodoxia procedente de Moscú, hallaron en la obra del filósofo francés aire fresco, posibilidad de retorno a las fuentes y una forma peculiar —a veces, algo enloquecida— de afrontar los problemas de la teoría marxista.

El propio Althusser había dado cuenta de su estatuto intelectual en el prefacio al *Pour Marx*,¹ al someter el desarrollo de la teoría marxista en Francia a una implacable autocrítica histórica desde el mismo nacimiento del PCF hasta el periodo del oscurantismo stalinista... y después. En ese prefacio apunta ya lo que considerara su propia responsabilidad; en cierto sentido, recuperar el tiempo perdido “por la teoría”, retornar a las fuentes, a los clásicos, recuperar a Marx y Engels. Más tarde tratará de recuperar también al Lenin filósofo profanado por el impudor stalinista.

Una crisis profunda

A partir de ese momento, Althusser no se ha dado respiro. Su obra ha ido siguiendo un curso tormentoso de búsqueda y de sistematización epistemológica, su lectura de los clásicos y de los acontecimientos políticos (XX Congreso del PCUS, mayo francés de 1968,

¹ Marzo de 1965 edición española, *La revolución teórica de Marx*. Siglo XXI.

crisis del movimiento comunista internacional, eurocomunismo, XXII Congreso del PCF, fracaso de la Unión de la Izquierda en 1978, etcétera) se ha entrecruzado en su obra para dar lugar a una serie de escritos que conducen desde la alegría de lectura de un filósofo en "libertad marxista" a la perplejidad de ciertas maniobras de prestidigitador teórico y a la oscuridad de desviaciones teoricitas que dejan al comunista desarmado ante su mayor responsabilidad: hacer la revolución.

La obra del filósofo marxista español Sánchez Vázquez (antes exiliado y ahora residente en México), *Ciencia y revolución. (El marxismo de Althusser)*, viene a llenar un gran vacío. Por fin nos hallamos ante una crítica seria y ordenada de la obra althusseriana, más allá del enfoque "crítica al estructuralismo de Althusser". Se trata de una obra que traza con claridad los pasos de dicha obra sometiéndolos en cada momento al diagnóstico que "interiormente" exigían en el momento de su producción.

Sánchez Vázquez no se detiene más de lo necesario en lo que ha sido durante algún tiempo uno de los caballos de batalla de la crítica a la obra althusseriana: la famosa *ruptura epistemológica* que permitió a Althusser plantear la "ruptura" entre el joven Marx y el Marx maduro. Y no lo hace porque para él el nudo de la cuestión se halla en otro terreno de mayor envergadura teórica, terreno del que se desprenden las demás cuestiones parciales de la desviación althusseriana: la *desviación teoricitista*, en el "proyecto político epistemológico" del "*primer Althusser*" (en referencia del propio Sánchez Vázquez) en la *supremacía* concedida a la teoría sobre la práctica.

Sin embargo, Sánchez Vázquez sí llama la atención sobre la necesidad de articular la cuestión de la "ruptura epistemológica" con el concepto de *problemática*, íntimamente vinculado a ésta y que en general ha pasado inadvertido por los críticos de la obra althusseriana. Gracias a ellos logra "*pensar la mutación de la problemática teórica contemporánea de la fundación de la ciencia*". Después de desentrañar la importancia de estos conceptos en la obra del filósofo francés, Sánchez Vázquez analiza pausadamente la concepción de ciencia e ideología en la obra althusseriana (o más exactamente la oposición ciencia-ideología en dicha obra) que aparecen en ella en neta oposición.

Política y teoría

Según Althusser, y con base en su interpretación de la concepción en este punto de Kautsky-Lenin, la ideología de la clase obrera sólo puede “liberarse y transformarse” de su sumisión de la estructura de la ideología burguesa gracias a “*algo radicalmente distinto de la ideología, a saber: la ciencia, producida fuera de la clase obrera*” (el subrayado es mío).

A partir de este planteamiento crucial Sánchez Vázquez analiza los temas centrales del primer Althusser, algunos de los cuales hemos comentado más arriba. El conjunto del análisis del primer Althusser queda así reflejado en su intento de ir “*a la política por la teoría*” proceso en el que para el filósofo francés “*la política ocupa un plano inferior*”.

El “*segundo Althusser*” —que según Sánchez Vázquez inicia sus deseos no logrados de rectificación y autocrítica a comienzos de 1968— tratará de ir, por el contrario, “*a la teoría por la política*”. Sometiéndose a sí mismo a una serie de paulatinos intentos de autocrítica —que culminan en su obra de expresivo título “*Elementos de autocrítica*”—, Althusser trata de superar su primer teoricismo y recuperar el norte y guía del marxismo, a partir de la primacía de la lucha de clase.

Sánchez Vázquez una vez más, con bisturí implacable, descubre los puntos neurálgicos de la quiebra althusseriana, las debilidades marxistas del intento autocrítico del *segundo Althusser* y en esa línea la permanencia en él del *primero*.

El análisis brevemente esbozado en estas líneas de los “dos Althusser” permite concluir al filósofo español: “*Teoricismo, por tanto, no superado, no obstante la vigorosa autocrítica de Althusser; ¿insuperable todavía?: la respuesta habrá que buscarla en su obra futura*”.

Artículos en *Le Monde*

Estas líneas cerraban inicialmente las páginas de *Ciencia y revolución* en abril de 1978. El interrogante no había sido en vano. En un *Post-scriptum* a modo de epílogo, Sánchez Vázquez se ve obligado a incorporar unas páginas de “*respuesta abierta*” al “*¿insuperable todavía?*” co-

mo consecuencia del impacto causado en él por la serie de artículos publicados en *Le Monde* por el filósofo francés bajo el título "*Lo que no puede durar en el Partido Comunista*" (publicados con una amplia introducción y algunos documentos anexos por Siglo XXI Editores con el mismo título). Estos artículos son resultado de la reflexión auténtica que Althusser, junto con otros sectores minoritarios del PCF, hicieron del fracaso de la unión de la izquierda en las elecciones francesas de la primavera de 1978. No pocos de los contenidos teóricos del "primer" y "segundo" Althusser desaparecen en este nuevo y vigoroso fustigador del conformismo de que hace gala la dirección del PCF. Surge un nuevo enfoque de las relaciones entre teoría y práctica, con una clara primacía de la práctica al no sólo abandonar, sino criticar la vieja perspectiva *kautskyana* —a la que se había acogido— del "*principio de Importación*" de la teoría en el movimiento obrero. Al referirse a la *conciencia* Althusser dice sin titubeos "*que no viene de fuera, como se dice desde Kautsky*", sino *de dentro, de la lucha de clases*. Así retorna a Marx, para "*quien la conciencia nace de la práctica*" y se refiere a una *práctica* "*que no es simple aplicación de la teoría*" (advertencia nada superflua, subraya Sánchez Vázquez). Una serie de posiciones nuevas y mucho más definidas políticamente caen en cascada en "*Lo que no puede durar en el Partido Comunista*" (la cuestión del centralismo democrático, las relaciones partido-masas, la función de los permanentes en el partido, etcétera). La llamada final de Althusser al PCF es casi patética cuando le exige "*salir de la fortaleza*" y sumergirse entre las masas y sus propios militantes.

El nuevo Sánchez Vázquez

1. Nos ha pasado con el maestro Sánchez Vázquez algo semejante a lo que le sucedió a él con el Althusser de *Lo que no puede durar en el Partido Comunista*. Sánchez Vázquez sostiene en todo momento un juicio muy severo respecto al primer y al segundo Althusser. El Althusser de los *Elementos de autocrítica* no le convence más que el Althusser de *Para leer El capital*. Una misma desviación caracteriza estas dos fases de la biografía filosófico política del autor enjuiciado por *Ciencia y revolución*: la desviación teorcionista, el primado de lo teórico sobre lo práctico. A Sánchez Vázquez le parece que el tercer Althusser, en cambio, hace a un lado definitivamente dicha desviación, con lo cual, el autor de *Ciencia y revolución* siente que por primera vez se establecen coincidencias importantes entre su manera de ver las cosas (o su concepción del marxismo) y los planteamientos althusserianos. A nosotros nos ha ocurrido algo similar. Al artículo "Ideal socialista y socialismo real" de Sánchez Vázquez¹ no sólo lo calificamos sin reserva alguna de ensayo de excelente factura, con el cual coincidimos en no pocos puntos, sino que nos parece más avanzado, en la problemática que trata, que los desarrollos, también significativos, del Althusser de la tercera etapa. Examinemos, pues, las tesis más características del *nuevo* Sánchez Vázquez. En el artículo en cuestión, éste último empieza por analizar el problema de las relaciones entre el "ideal socialista" y lo que, desde Rudolf Bahro, ha dado en llamarse

¹ Adolfo Sánchez Vázquez, "Ideal socialista y socialismo real", en *Nexos*, núm. 44. México, agosto, 1981.

“socialismo real”. El socialismo, en efecto, “siempre ha significado un modelo alternativo de sociedad y, por tanto, una meta a alcanzar”.² Al aseverar Sánchez Vázquez que hay un *ideal socialista*, no pasa por alto lo que Marx y Engels declaran en *La ideología alemana* sobre el comunismo.³ El ideal rechazado por Marx y Engels, e impugnado también por Sánchez Vázquez, “es el que pretende sustentarse en sí mismo, independientemente de las condiciones necesarias para su realización”.⁴ Como simple objetivo al que tiende una aspiración o un sueño, ese tipo de ideal, tan reiteradamente postulado en el socialismo premarxista, es una utopía. Contra el ideal utópico, Marx y Engels, y ahora Sánchez Vázquez, contraponen, con razón, el ideal que surge de la historia misma, como posibilidad no realizada aún pero que puede serlo en el futuro. Desearíamos, al llegar a este punto, hacer un comentario. La *noción de ideal-desprendido-de-la-realidad*, contrapuesto al *ideal-utopía*, nos parece en lo esencial justa. Pero no podemos dejar de lado el hecho de que la historia, que lo real, es susceptible de diversas interpretaciones o “lecturas”, y que a partir de ellas se puede imaginar diversos “ideales” o diferentes vías para acceder a un mismo ideal. La más frecuente, la más argumentada interpretación que de la sociedad capitalista nos presentan los clásicos es, como hemos dicho con reiteración, de carácter *binario*. En consecuencia con ello, la más frecuente, la más argumentada manera de concebir el acceso al *ideal socialista* es el hegeliano trueque de contrarios y el *ideal socialista* mismo como la fase en que, derrotado el capital, se inicia el *proceso de transición* al comunismo. Pero en Marx existe, aunque menos frecuente y menos argumentada, otra “lectura” de la sociedad de clases en general y de la sociedad capitalista en particular que tiene un *status* teórico-práctico muy diferente. En la sociedad clasista, incluido el capitalismo, no sólo existe la clase poseedora (de hecho o jurídicamente) de los medios *materiales* de

² *Ibid.*, p. 3.

³ “Para nosotros —dicen— el comunismo no es un *estado* que debe implantarse, un *ideal* al que haya de sujetar la realidad. Nosotros llamamos comunismo al movimiento *real* que anula y supera el estado de cosas actual”. Carlos Marx y Federico Engels, *La ideología alemana*, Trad. de Wenceslao Roces. Montevideo, Pueblos Unidos, 1959, p. 36.

⁴ A. Sánchez Vázquez, “Ideal socialista y socialismo real”, en *op. cit.*, p. 3.

producción, sino también la *división del trabajo*. Aún más, y de acuerdo con *La ideología alemana*, no nos es dable entender la división entre el trabajo intelectual y el manual, por un lado, y el contraste entre poseedores y desposeídos, por el otro, si no apelamos, genéticamente, a dicho concepto puesto de relieve por Adam Smith y refuncionalizado por el joven Marx. Adviértase que si partimos no sólo de la propiedad privada sobre las condiciones *materiales* de producción sino *también* de la división del trabajo (como lo ha hecho en *La alternativa* R. Bahro), hay la posibilidad, en el contexto del propio marxismo, de rebasar una concepción *binaria y monovalente*, por una *ternaria y polivalente*. Pero dejemos, por ahora, las cosas en este sitio. Hablar de *ideal socialista* le parece justo a Sánchez Vázquez porque con ello se combate el frío cientificismo objetivista y se reivindica la voluntad de lucha y la decisión de acelerar el proceso histórico mediante la intervención de la iniciativa humana. Por eso dice:

La expresión “socialismo científico” es válida si con ella se quiere subrayar que, como movimiento real emancipador y producto histórico de ese movimiento, el socialismo tiene un fundamento objetivo [...] Pero resulta estrecha si se olvida que el socialismo no sólo es el resultado posible y necesario históricamente, sino un ideal por cuya realización vale la pena organizarse y luchar.⁵

Se podría decir, efectivamente, “dime cómo defines el socialismo científico y te diré qué tipo de marxista eres: socialdemócrata o revolucionario, etcétera.” ¿Cuándo puede realizarse el socialismo según Marx y Engels? Cuando, nos dice Sánchez Vázquez, se suman las “condiciones adecuadas”. Y ¿cuáles son éstas? Son “la conciencia de la posibilidad de su realización, la aspiración a realizarlo y la organización y lucha correspondiente”.⁶ Nuevamente queríamos hacer un comentario: la segunda y la tercera condiciones para la realización del socialismo no ofrecen —al menos en este contexto— ningún problema. La primera condición, en cambio, se da en un grado tal de abstracción, por lo que ya hemos aclarado, que se presta a malentendidos.

⁵ *Ibid.*, p. 3.

⁶ *Idem.*

No es lo mismo, en efecto, la “conciencia de la posibilidad” de la realización del socialismo si se parte de una interpretación *binaria* de la sociedad que si se arranca de una concepción *ternaria* de la misma. En el primer caso la “conciencia de la posibilidad” se funda en la estrategia de la *dictadura del proletariado*, en el segundo, en la estrategia de la *dictadura del proletariado manual*; en el primer caso en la *revolución económica*, en el segundo en la *articulación de la revolución económica y la revolución cultural*; en el primer caso en una dialéctica marxista *hegelianizada*, en el segundo en una dialéctica marxista *des-hegelianizada*. Sánchez Vázquez, después de analizar las ideas al respecto en los *Manuscritos* de 1844, hace notar que en *La guerra civil en Francia*, de 1871, y en la *Crítica del programa de Gotha*, de 1875,

[...] se subrayan algunos rasgos esenciales de la nueva sociedad, la comunista, que Marx concibe como alternativa al capitalismo y cuya fase inferior se identifica con lo que llamamos socialismo. En esta fase inferior encontramos: a) la propiedad común, social, sobre los medios de producción; b) la remuneración de los productores conforme al trabajo aportado a la sociedad; c) la supervivencia del Estado a la vez que se inicia, desde el Estado mismo, el proceso de su propia destrucción; d) la apertura de un espacio cada vez más amplio a la democracia al transformar radicalmente el principio de la representatividad, y e) la autogestión social al devolverse a la sociedad las funciones que usurpaba el Estado.⁷

Aclaremos, lo cual tiene presente Sánchez Vázquez a través de todo este escrito, que *ninguna* de estas características aparece en el “socialismo real”: la remuneración de los productores no se implementa de acuerdo a su trabajo, sino que hay un excedente (lo que nosotros denominamos *plusvalía social planificada*) que privilegia a la élite (usamos este eufemismo por ahora) dominante; el Estado lejos de encarar el mecanismo de su destrucción, lleva en sí el proceso de su absolutización o lo que podríamos llamar la “reproducción ampliada” de su poder: brilla por su ausencia la transformación radical del principio de la representatividad y, con él, la apertura de un espacio cada vez más amplio de democracia; el Estado no deja de usurpar las fun-

⁷ *Ibid.*, p. 4.

ciones de la sociedad, lo cual hace imposible la autogestión social. Cómo no va a estar el “socialismo real” en contraposición con el “ideal socialista” si, por ejemplo, en *La guerra civil en Francia*, Marx pone de relieve, de este nuevo Estado, que

[...] inicia su propio desmantelamiento en lugar de autoperfeccionarse, así como el conjunto de medidas (entre ellas la revocabilidad para asegurar la unión constante entre representantes y representados y la *supresión de la burocracia* en cuanto que hace de los cargos públicos su propiedad privada) que tienden a devolver a la sociedad lo que el Estado y la burocracia como “cuerpo extraño y parasitario” le han absorbido y usurpado.⁸

Ahora bien, ¿las características del socialismo enumeradas en *La guerra civil en Francia* constituyen un *ideal-utopía* o un *ideal-desprendido-de-la-realidad*? Sánchez Vázquez nos dice: “La destrucción del Estado, la democracia real y la autogestión social no son [...] rasgos de un modelo ideal, sino rasgos que Marx extrae de la realidad misma dada efectivamente en la Comuna de París”.⁹ No podemos, sin embargo, pasar adelante sin señalar: a) el que, en el intento de destruir revolucionariamente el capitalismo y construir la primera fase del comunismo, se haya transitado y se siga transitando al Modo de Producción Intelectual, no es algo *fatal* pero sí *inevitable*. No es algo *fatal* porque “si se” toma conciencia de la estructuración real de la sociedad capitalista y de sus leyes de tendencia, “si se” advierte el carácter no *binario* y *monovalente*, sino *ternario* y *polivalente* de esta sociedad, existe la posibilidad, en un proceso revolucionario, ininterrumpido, de salvar (o saltar) el MPI y construir el socialismo. Pero es *inevitable* la aparición del MPI si no se toma conciencia de dicha estructuración de sus leyes de tendencia. El movimiento revolucionario mundial del siglo XX (y no se diga del siglo XIX) no es consciente, en general, de la conformación clasista *real* que presenta la sociedad capitalista y no ha caído en cuenta (por la ausencia de una teoría rigurosa del cambio social contemporáneo) que la eliminación del capital privado arroja, si no fatalmente, sí de manera inevitable la

⁸ *Idem.*

⁹ *Idem.*

configuración de una nueva formación social que, no siendo capitalista, no es tampoco *ni socialista ni régimen de transición al socialismo*. Volveremos más adelante sobre este tema y sobre las diferencias entre lo fatal y lo inevitable; b) en el supuesto caso de que se hubiera consolidado la Comuna de París —lo que no pudo suceder— y, con ello, se hubiese intentado realizar plenamente las características enumeradas por Marx (y que constituyen al parecer la esencia de la primera fase de la sociedad comunista), somos de la opinión, en contra de toda la ortodoxia marxista, Althusser incluido, Sánchez Vázquez incluido, que mientras la puesta en marcha de los puntos *a*, *b*, *d*, y *e* no significarían crear el socialismo (a continuación veremos por qué) la realización del punto *c* resulta, en este contexto, simplemente imposible. En efecto, la implantación del punto *a* (pese a ser una forma de propiedad más avanzada que la que priva hoy en día en los llamados países socialistas) no sería el tipo de propiedad específicamente socialista: socialismo no es igual a *socialización* (formal), no es igual a la propiedad *social* de los medios *materiales* de la producción. No es igual a la organización *consejista* o *soviética*. ¿Por qué? Porque si, para combatir la idea o la realidad de la estatización de los medios de *producción* y de la *gestión burocrática “por arriba”*, se defiende la *comunalización de los medios de producción* y la *gestión social “por abajo”* (y no se menciona en todo ello la necesidad de subvertir la división del trabajo, la necesidad de no quedarse en una *concepción de la democracia como democracia puramente formal* y la necesidad, en fin, de asumir la idea y la práctica de democracia en el sentido de *democracia manual*), entonces se está defendiendo una línea de acción *antiburocrática*, sí; pero no *antitecnocrática*. En relación con el punto *b*, tampoco sería socialista, a nuestro modo de ver las cosas, pagar *a cada quien según su trabajo* (o según el trabajo aportado a la sociedad). En efecto, si como quiere Marx (de acuerdo con la Comuna de París), a los burócratas se les remunera de manera igual a un obrero medio, el criterio para distribuir el nuevo valor generado *no beneficiaría, desde luego, a los burócratas, pero sí a los hombres de ciencia, a los técnicos, a los obreros altamente calificados* porque el trabajo *complejo “vale” más que el simple, el intelectual más que el manual, el indirecto más que el directo*. La fórmula de *a cada quien según su trabajo*, más su aditamento (dejado de lado por los países “socialistas” que existen) de *no ofrecer remu-*

neraciones especiales a los funcionarios, es una fórmula, por consiguiente, no *anti-intelectualista*, sino tan sólo *antiburocrática*, en una palabra, es una forma de *asalarización tecnocrática*. No dejamos de tener en cuenta, desde luego, que el régimen socialista *necesita* el trabajo de ciertos burócratas y de ciertos técnicos, y que, por tal razón, se precisa en ocasiones pagarles un salario especial. Pero esto es un problema coyuntural y táctico. No es, no debe ser, interpretado como el *criterio general de remuneración de los países socialistas*. En lo que alude al punto *d*, o sea la transformación del principio de representatividad y la apertura, así, de un espacio cada vez más amplio de democracia, tampoco nos parece socialista. El que los dirigentes puedan ser removidos por las bases en todo momento, es un principio avanzado, una formulación, de nuevo, antiburocrática, pero no antitecnocrática. Se podrá sustituir a los “malos” burócratas por elementos que provienen de “las masas”; pero, ya que en éstas priva la *división del trabajo*, salvo algunas excepciones (de trabajadores ignorantes manipulados o manipulables) generalmente se elegirá a “elementos cupulares” de la base, a individuos que fungen como “vanguardia solapada” de los consejos u otras organizaciones populares. La nueva tecnocracia sustituirá a la vieja burocracia e iniciará su proceso de burocratización... Respecto al punto *e*, o sea, a la necesidad de devolver a la sociedad las funciones que usurpaba el Estado, resulta lo mismo: la llamada *autogestión social*, si no se vincula con la *revolución cultural*, deviene una consigna tecnocrática. Los puntos *a*, *b*, *d* y *e* son avanzados frente a un régimen burocrático. Representan, por así decirlo, la rebelión de los economistas, los técnicos y los productores (apoyados en cierto *populismo antiburocrático*) contra los políticos a la vieja usanza. Pero implican, al mismo tiempo, una nueva usurpación. Son depositarios no de la *democracia del proletariado manual*, sino de la *democracia intelectual-tecnocrática*. En relación, por último, con el punto *c*, esto es, con el que asienta la necesidad de crear un Estado que cargue en sus entrañas su propia destrucción, resulta, en el contexto en que se presenta, como *franca y decididamente utópico*. Un Estado que sería, por las razones aducidas, la encarnación de una fracción de la clase intelectual (la tecnocracia), por más que —al menos por una etapa— represente intereses antiburocráticos, no podrá llevar en sus entrañas las simientes de su extinción. Primero (y ello tiene

que ver con el carácter *ternario* de la sociedad capitalista) porque el Estado sigue poseyendo la *determinación externa* de ser un instrumento de la *clase intelectual* en su conjunto y de su fracción hegemónica (en este caso la tecnocracia) en particular. Segundo (y ello tiene que ver con el carácter *polivalente* de la sociedad moderna) porque el Estado sigue encarnando la *determinación interna* basada en el hecho de que el ejercicio reiterado del poder engendra intereses. Pero volvamos a Sánchez Vázquez.

2. Tras de Marx y Engels, ha habido dos vías que se han lanzado a la búsqueda del socialismo: la *reformista socialdemócrata* (compuesta por lo que hemos llamado *partidos-sumisión*) y la *revolucionaria* (integrada cuando menos por un *partido-destrucción*: el bolchevique). La primera, dice acertadamente Sánchez Vázquez, “disocia lo que el socialismo tiene de ideal y de producto histórico necesario: como ideal, se reduce a una aspiración moral o deseo de justicia; como producto, es resultado de la necesidad histórica (económica) que lleva inexorablemente a integrar el capitalismo en el socialismo”.¹⁰ La segunda, la vía revolucionaria, conduce en 1917 a los marxistas revolucionarios al derrocamiento del zarismo y el régimen burgués. Esta sociedad tal como existe hoy en la URSS es llamada *socialismo real* y, para distinguirla de otras que se atienen al mismo modelo pero que se encuentran a la zaga es nominada también *socialismo desarrollado*. Según los teóricos oficiales soviéticos (Ponomariov, Semionov, etcétera) el socialismo existe en la URSS desde mediados de la década de los treinta, y el socialismo desarrollado desde la segunda mitad de los sesentas. Para los ideólogos soviéticos entre socialismo y comunismo no hay separación: “a medida que se perfecciona la sociedad socialista desarrollada tiene lugar también su transformación gradual en comunista. Y en este proceso se encontraría precisamente hoy la sociedad soviética”.¹¹ La existencia de ciertos elementos positivos, que enumera, no le impiden a Sánchez Vázquez

[...] reconocer, en contraste con el cuadro triunfalista, casi idílico de sus ideólogos, otros aspectos de la vida política y social realmente existen-

¹⁰ *Idem.*

¹¹ *Ibid.*, p. 5.

tes, es saber: el productivismo predomina sobre los valores humanistas proclamados: una densa red de privilegios aleja cada vez más la igualdad social: las libertades proclamadas se han vuelto formales cerrando el paso a las libertades reales; la inexistencia de una democracia efectiva socialista, bloquea el paso de la administración estatal a la autogestión social; el Estado al reforzarse y autonomizarse cada vez más, lejos de iniciar el proceso de autodestrucción, usurpa más y más, las funciones de la sociedad civil hasta hacerla casi inexistente; el Partido, como Partido único, fundido con el Estado, sigue ostentándose como vanguardia sin una verdadera legitimación popular.¹²

Sánchez Vázquez, después de presentarnos esta sobria y realista descripción de lo que sucede en la URSS, hace notar que tanto en el *socialismo real* en general cuanto en el *socialismo desarrollado* en particular “difícilmente podrían reconocerse los rasgos esenciales que Marx trazó” respecto a ese *ideal-desprendido-de-la-realidad* que es el socialismo.¹³ Esta es la razón que lo lleva a preguntarse por la forma en que debe caracterizarse a esa sociedad y por el criterio a seguir para proceder a dicha caracterización. “No puede aceptarse, en primer lugar, el criterio pragmático de llamar socialista a una sociedad porque así lo declaren la Constitución del Estado, el Programa del Partido o sus ideólogos autorizados”.¹⁴ Ello equivaldría, en efecto, a juzgar a esa sociedad no por lo que es en realidad, sino por lo que dice ser o por lo que es idealmente. Tampoco se trata de juzgarla como un modelo ideal al margen de las circunstancias históricas en que “ha tenido lugar el proceso de transición al socialismo” (cerco imperialista, grado de desarrollo de las fuerzas productivas, etcétera). “Pero ningún marxista tratará de zafarse de este apriorismo o idealismo cayendo en el extremo opuesto del empirismo o el pragmatismo”.¹⁵

3. Si excluimos el punto de vista oficial de los *ideólogos* de los

¹² *Ibid.*, p. 6.

¹³ *Idem.*

¹⁴ *Idem.* “No estamos de acuerdo, por esta razón, dice Sánchez Vázquez, con Umberto Cerroni cuando afirma: ‘Son socialistas los países que se trazan constantemente un programa de tipo socialista’”, U. Cerroni, *¿Crisis del marxismo?* Roma, Riuniti, 1978, p. 76, *Ibid.*, p. 12.

¹⁵ A. Sánchez Vázquez, “Ideal socialista y socialismo real”, en *op. cit.*, p. 6.

regímenes “socialistas” —por no corresponder a la realidad social a la cual exaltan e idealizan— tres son, de acuerdo con nuestro filósofo, las caracterizaciones fundamentales a que pueden ser reducidas las diversas opiniones que se han vertido sobre la naturaleza del *socialismo real*: unos dicen que se trata de un *Estado obrero degenerado*, otros de una *sociedad capitalista peculiar* y otros más de una *sociedad socialista autoritaria*. Veamos los juicios que le merecen a Sánchez Vázquez cada una de estas respuestas. Expongamos a continuación el punto de vista de nuestro pensador y terminemos este capítulo con un punto en el que se externen nuestras observaciones sobre la toma de posición de éste último. *¿Estado obrero degenerado?* Esta tesis, que arranca del Lenin de 1920, y que se halla elaborada teóricamente en lo esencial por Trotsky hace cuarenta años, es reafirmada actualmente en los trabajos de Ernest Mandel.

La tesis acerca de la sociedad soviética como “Estado obrero burocráticamente degenerado” se basa en el carácter social del sistema de propiedad: los medios de producción son propiedad de la sociedad por intermedio del Estado. De este sistema de propiedad se desprende que los obreros constituyen la clase dominante.¹⁶

Para Mandel, la burocracia, el pivote central de la degeneración sociopolítica de los Estados obreros, no es una clase social, “sino un cáncer parasitario en el cuerpo del proletariado”.¹⁷ Desde que esta burocracia ejerce el poder en la URSS, “lo que existe realmente es un Estado obrero degenerado que atasca o congela el proceso de transición del capitalismo al socialismo”.¹⁸ Ante la pregunta por la duración de este régimen de transición “congelado”, los trotskistas arguyen que “se trata de un fenómeno históricamente transitorio que durará hasta que la clase obrera —con una revolución política que no afecta al sistema de propiedad ni a la naturaleza obrera del Estado— ponga fin al dominio de la burocracia y libere al Estado y a la socie-

¹⁶ *Idem.*

¹⁷ Ernest Mandel, “Por qué la burocracia soviética no es una clase dominante”, en *Monthly Review*. Barcelona, diciembre, 1979.

¹⁸ A. Sánchez Vázquez, “Ideal socialista y socialismo real”, en *op. cit.*, p. 6.

dad de sus degeneraciones burocráticas".¹⁹ Los críticos actuales a esta posición como Sweezy, Paramio y el propio Sánchez Vázquez, objetan con razón "la apreciación legalista, jurídica y no real del sistema de propiedad estatal por parte de Mandel, rechazan sus argumentos sobre el carácter obrero del Estado soviético y sus tesis de la burocracia como suplente provisional de una clase obrera dominante".²⁰ *¿Sociedad capitalista peculiar?* "Una segunda respuesta, sostenida sobre todo por Charles Bettelheim, caracteriza a la URSS como un capitalismo de Estado o sociedad capitalista de tipo peculiar con dos clases fundamentales: la burguesía estatal y el proletariado".²¹ Según Bettelheim las leyes de la acumulación capitalista son las que determinan el empleo de los medios de producción. "Los planes económicos no serían más que la cobertura para las leyes de la acumulación capitalista y la burguesía de Estado —nueva clase dominante y explotadora que detenta la propiedad real sobre los medios de producción— sería a su vez la que ejerce el poder político".²² Sánchez Vázquez está convencido de que Bettelheim, apoyándose en un concienzudo y erudito estudio histórico sobre la lucha de clases en la URSS, "trata de apuntalar con una firme base teórica la endeble y ligera tesis maoísta de que en la sociedad soviética se ha restaurado el capitalismo".²³ Contra la posición de Bettelheim, Mandel, con el cual se solidariza Sánchez Vázquez en este punto,

[...] sostiene que las leyes del movimiento del capital no determinan la dinámica de la economía soviética y que un rasgo esencial del sistema económico capitalista, la producción generalizada de mercancías (extendida por tanto a los grandes medios de producción y a la fuerza de trabajo) no se da en la sociedad soviética.²⁴

De igual modo, en la Unión Soviética ha desaparecido la competencia generada por la pluralidad de capitales y, con ella, la palanca

¹⁹ *Ibid.*, p. 7.

²⁰ *Idem.*

²¹ *Idem.*

²² *Idem.*

²³ *Idem.*

²⁴ *Idem.*

característica del crecimiento capitalista. Istvan Mészáros, tras de enumerar las siguientes características esenciales del capitalismo: producción: para el intercambio, fuerza de trabajo tratada como mercancía, aspiración al beneficio como fuerza reguladora fundamental de la producción, mecanismo de la constitución de la plusvalía en forma económica, sustracción privada por los capitalistas de la plusvalía constituida y tendencia a una integración global, por medio del mercado mundial, a un sistema de dominaciones y subordinación económicas, afirma que “sólo subsiste en las sociedades posrevolucionarias la constitución de la plusvalía pero con la diferencia fundamental de que se regula política, no económicamente”.²⁵ Por eso, concluye Sánchez Vázquez, “es difícil sostener que la sociedad soviética sea una versión peculiar del capitalismo”.²⁶ *¿Sociedad socialista autoritaria?* Una tercera respuesta, sostenida por Adam Schaff, afirma que la base económica de esta sociedad es socialista, mientras que su superestructura política es autoritaria. Este desfase entre la base y la superestructura sería el fundamento de lo que llama Schaff la “alienación de la revolución”. “Schaff parte del concepto marxiano de ‘formación económica de la sociedad’ [...] que se refiere a la base económica y no al sistema global de la sociedad”.²⁷ Antes de analizar la segunda parte de la cuestión (el carácter de la superestructura), Sánchez Vázquez objeta a Schaff “su tesis de que el carácter socialista de las relaciones de producción, o sea de la base económica, pueda determinarse simplemente por la abolición de la propiedad privada sobre los medios de producción y la clase de los capitalistas”.²⁸ Por otro lado, ¿cómo puede hablarse de una sociedad socialista que ha excluido de su superestructura política la democracia y ha devenido autoritaria? Schaff no elude la cuestión: reconoce que la noción del socialismo incluye la forma democrática, pero cree que es utópico exigir la perfección del concepto. Reconoce, en efecto, “que la

²⁵ Istvan Mészáros, “La question du pouvoir politique et la théorie marxiste”, en *Il Manifesto, Pouvoir et opposition dans les sociétés postrevolutionnaires*. París, Seuil, 1978, p. 136.

²⁶ A. Sánchez Vázquez, “Ideal socialista y socialismo real”, en *op. cit.*, p. 8.

²⁷ *Idem.*

²⁸ *Idem.*

forma democrática sería la 'superestructura adecuada' o 'deseada' pero admite que es posible que exista una 'formación económica socialista de la sociedad' con una superestructura autoritaria".²⁹ Ante la pregunta de cómo es posible que pueda darse, en los países llamados socialistas, semejante relación entre la base económica y la superestructura política, Schaff arguye que una misma formación social es susceptible de adoptar formas superestructurales o sistemas políticos diversos: monarquías y repúblicas, etcétera. Schaff extiende este criterio a las sociedades en las que sobre una base económica socialista se alza una superestructura que, aunque debiera ser democrática, puede ser autoritaria. Le asiste la razón a Sánchez Vázquez cuando hace notar que

[...] a la tesis de Schaff había que oponer [...] que la democracia no es un componente utópico o una tendencia simplemente "deseada" del socialismo sino un elemento efectivo, como demostraron las experiencias históricas de la Comuna de París, en 1871, y los *soviets* en los primeros años de la Revolución de Octubre; por otro lado, la tesis de la relación *base económicamente igual-superestructuras políticas diferentes* bajo el capitalismo no permite sacar las consecuencias que saca Schaff para la sociedad socialista.³⁰

¿A qué se debe tal cosa? A que, nos explica con toda justeza nuestro filósofo,

[...] la diversidad de formas políticas sobre una misma base económica, no significa [...] que no sean formas de una misma dominación de clase: la de la burguesía [...] Bajo el socialismo, la misma base económica puede admitir, ciertamente, diversas formas políticas a través de las cuales ejercerá su dominio la clase obrera, pero no puede admitir formas no democráticas (poder de una élite o una nueva clase) que usurpen o excluyan ese dominio.³¹

²⁹ *Ibid.*, p. 9.

³⁰ *Idem.*

³¹ *Ibid.*, p. 10.

Tras de la crítica que Sánchez Vázquez endereza contra la concepción de que en la actualidad *existe el socialismo* (Ponomariov, Semionov, etcétera), contra la idea de que es un *Estado obrero degenerado* (Mandel), contra la noción de que se trata de un *capitalismo peculiar* (Bettelheim) y contra la caracterización de esa sociedad como un *socialismo autoritario* (Schaff), Sánchez Vázquez llega a la siguiente conclusión: “El *socialismo real* no es realmente socialista; tampoco puede considerarse como una sociedad capitalista peculiar. Se trata de una formación social específica surgida en las condiciones históricas concretas en que se ha desarrollado el proceso de transición —no al comunismo, como había previsto Marx— sino al socialismo”.³² ¿Cuál es la razón de que, en este proceso de transición, mediante el cual pensaba crearse, si no el comunismo, sí el socialismo, se haya generado una “formación social específica” o una “sociedad de nuevo tipo”? Sánchez Vázquez aventura esta posible explicación: “En cuanto a las condiciones históricas que dieron lugar a esta nueva formación social, subrayaremos que en ellas surgió la necesidad de fortalecer al Estado y que ese fortalecimiento se tradujo en una autonomización cada vez mayor”.³³ Tras de este intento de esclarecer cómo lo que debía ser un *semi-Estado* (Engels), o un Estado que ya no lo es en el sentido estricto del término, se convierte en un *super-Estado*, Sánchez Vázquez añade que en el *socialismo real*, “Estado y partido se funden, con ello se funden los intereses particulares de la burocracia estatal y la burocracia del partido”.³⁴ Al poder político de esas dos burocracias, que tienen respectivamente “en propiedad real” al Estado y al partido, aunque no posean la propiedad jurídica, corresponde el poder económico *de hecho*: se apropian de los medios de reproducción y recaudan la plusvalía. Sánchez Vázquez llega, pues, a la penetrante concepción de que “por el lugar que ocupa la burocracia en las relaciones reales de producción constituye no sólo una élite política dominante sino una nueva clase”.³⁵ Aunque ciertamente hay antecedentes históricos, que no pasaron inadvertidos a Marx y Engels,

³² *Idem.*

³³ *Idem.*

³⁴ *Idem.*

³⁵ *Idem.*

de apropiación colectiva de los medios de producción por la clase dominante (tal el caso de la Iglesia), no hay, a decir verdad, “precedentes históricos de que un grupo social se constituya en clase después de haber conquistado el poder, pero así sucede en la historia real con esta formación social”.³⁶ ¿No habrá, sin embargo, la posibilidad de que esta *nueva formación* involucone al capitalismo? Sánchez Vázquez es de la opinión, que nosotros suscribimos sin reservas de que la conversión de la propiedad estatal de los medios de producción en propiedad privada, se halla excluida, pues ello acarrearía destrucción de la burocracia como clase. Pero también, “la transformación de la propiedad estatal en verdadera propiedad social y la transformación en una dirección democrática y pluralista, minaría el *status* social dominante de la burocracia estatal y el partido”.³⁷ Sánchez Vázquez remata la afirmación precedente, con la contundente aseveración, que hacemos nuevamente nuestra, de que “sus intereses no están en una verdadera involución (restauración del capitalismo) ni en una verdadera evolución (hacia la propiedad social y la forma política democrática) sino en el inmovilismo político y social”.³⁸ ¿Qué es, en suma, el *socialismo real*? Nuestro articulista lo define incisivamente como “una formación social específica poscapitalista, con su peculiar base económica y superestructura política específica, que bloquea hoy por hoy el tránsito al socialismo”.³⁹ Repárese, pues, y antes de seguir adelante, que para Sánchez Vázquez, el *socialismo real*: 1) no es socialista; 2) tampoco es capitalista; 3) se trata, más bien, de una formación social específica que ni es capitalista ni tiende a involucionar al capitalismo ni es socialista ni tiende a evolucionar al socialismo; 4) es, en consecuencia, un nuevo tipo de sociedad que se caracteriza por su “inmovilismo político y social”; 5) lejos, entonces, de ser un régimen de transición al socialismo (de lo que hemos llamado de “transición a la transición”) es un sistema que hoy por hoy “bloquea el tránsito al socialismo”. En la última parte del artículo “Ideal socialista, socialismo real” Sánchez Vázquez, en el parágrafo que se inti-

³⁶ *Idem.*

³⁷ *Ibid.*, p. 11.

³⁸ *Idem.*

³⁹ *Idem.*

tula *La crítica al socialismo real*, hace interesantes observaciones que se relacionan con la ubicación de la misma en el contexto de la lucha de clases en general y de la lucha de clases en el Tercer Mundo en particular. Aludiendo, en efecto, a la necesidad de detectar el enemigo fundamental de la clase obrera en nuestro mundo y, a partir de ello, diseñar una justa e *impostergable política de alianzas*, hace notar Sánchez Vázquez que, en los países capitalistas, “la lucha por el socialismo pasa prioritariamente por la lucha contra el capitalismo, el capital monopolista o el imperialismo. Ahora bien, la prioridad de esta lucha principal no excluye la necesidad de la crítica del *socialismo real*”.⁴⁰ ¿En qué se basa esta necesidad de enjuiciar, como parte imprescindible del proceso de emancipación de la clase obrera, el *socialismo real*? En la convicción que posee Sánchez Vázquez de que, “aunque históricamente pueda explicarse por una serie de condiciones históricas que pueden esclarecer su necesidad pero no su inevitabilidad, el *socialismo real* constituye hoy un modelo válido de nueva sociedad”.⁴¹ Eso, por un lado. Por otro,

[...] no se puede admitir la idea —dice acertadamente Sánchez Vázquez—, de un socialismo auténtico (con propiedad social y forma política democrática) que sería privativo de los países desarrollados en tanto que el *socialismo real* (con propiedad estatal y formas políticas autoritarias) constituiría la perspectiva para los países del Tercer Mundo, condenados a prolongar su subdesarrollo de hoy con su subdesarrollo socialista de mañana.⁴²

La cuestión no se reduce a un cambio de modelo dentro del *socialismo real*, sino de comparar el *ideal socialista* (pero ideal no utópico sino *ideal-desprendido-de-la-realidad*) con el *socialismo real*, para denunciar que este último no es socialista. Denuncia que es una pieza esencial para la lucha por el auténtico socialismo, ya que no “faltan quienes no sólo quieren cambiar de caballo sino de camino. Lo que

⁴⁰ *Idem.*

⁴¹ Nosotros decíamos “su inevitabilidad, pero no su fatalidad”. Después volveremos sobre esta diferencia en apariencia puramente terminológica.

⁴² *Idem.*

está en juego en este caso es el camino del socialismo, o sea, la confianza que suscita su credibilidad".⁴³

No hay que dejarle, pues, la crítica del *socialismo real* a los reaccionarios.

El adversario de clase está empeñado —subraya nuestro filósofo— en desacreditar el objetivo socialista recurriendo a todos los medios: calumnias, tergiversaciones, pero también a las experiencias más negativas del *socialismo real*. Así hemos visto cómo los "nuevos filósofos" tratan de descalificar no sólo el *socialismo real* sino la idea, la posibilidad misma de socialismo. Por eso, dicen que todo lo negativo de ese socialismo —y para ellos todo es negativo— se encuentra ya en Marx. Concepción, por supuesto, falsa, pues las ideas no hacen la historia y la práctica no sólo existe por la teoría; pero, sobre todo, concepción profundamente ideológica, reaccionaria, desmovilizadora.⁴⁴

Sánchez Vázquez redondea su idea respecto a la crítica del *socialismo real*, haciendo notar en frase lapidaria, que esta crítica "se hace necesaria aquí precisamente para recuperar el ideal socialista con todo su potencial emancipador y movilizador".⁴⁵

4. El artículo de Sánchez Vázquez es un espléndido escrito. Y lo es, entre otras, por tres razones esenciales. En primer término porque encarna en él una radical diferenciación respecto a lo que hemos llamado marxismo doctrinario. Una de las formas más habituales de operar de este marxismo adocenado, ideológico y francamente pernicioso es que si reafirma sin cesar sus denuncias contra el régimen capitalista, calla respecto a lo que ocurre en los países "socialistas"; si es crítico respecto al capitalismo, es acrítico en relación con el MPI, si es *revolucionario* en relación con el capitalismo y el imperialismo, es, en el mejor de los casos, *reformista* en relación con el *socialismo real*. El artículo de Sánchez Vázquez pertenece a ese grupo de libros, documentos, ensayos, que forman parte de lo que nos gustaría llamar el *marxismo desenajenado o en vías de desenajenación*. Este marxismo se diferencia del *marxismo doctrinario* en que lleva a cabo de manera

⁴³ *Idem.*

⁴⁴ *Idem.*

⁴⁵ *Idem.*

simultánea tres operaciones: a) pone en marcha de manera incesante, y de modo cada vez más profundo, la crítica del sistema capitalista mundial y la fase de desarrollo en que se encuentra, b) realiza sin cesar, y de manera cada vez más penetrante la crítica del MPI (aunque le dé diversos nombres y lo conciba en diferentes grados de profundidad) y la fase de desenvolvimiento en que se halla, y c) intenta reubicarse constantemente, en cada fase significativa de su proceso teórico-político, respecto al asedio de la ideología y los peligros de distorsionamiento, lo cual no tiene otro sentido que el de aplicar el marxismo al marxismo o ejercer, no de modo fortuito sino de manera sistemática, el autoconocimiento. En segundo término, porque es un texto que reviste una especial importancia en nuestro medio: en el México de los ochentas. No nos podemos extender demasiado en este sitio para explicar con detalle lo que significa que en un país como el nuestro empiecen a aparecer ensayos como el que comentamos. Baste con señalar que si en un lugar del mundo ha predominado el *marxismo doctrinario*, ha sido en nuestro país; si en alguna nación los marxistas hemos dejado que la crítica a los países "socialistas" la lleve a cabo la reacción o el liberalismo es en México; si en algún lugar ha predominado el *marxismo enajenado* —y el maniqueísmo que le es inherente— ha sido en la izquierda nacional. El artículo "Ideal socialista y socialismo real" sale al paso a estas deformaciones por medio del prestigio intelectual de su autor, de su sólida y coherente argumentación, de su audacia teórica, de su valentía política. Es, en cierto modo, un verdadero acontecimiento teórico-político el que un pensador como Sánchez Vázquez, maestro de varias generaciones de marxistas mexicanos, y cuya tendencia filosófica tardó mucho tiempo en diferenciarse de la *ortodoxia* y el *marxismo doctrinario* (en este sentido juegan un papel importante, como *escritos de transición*, los nuevos capítulos que incluyera Sánchez Vázquez en la última edición de la *Filosofía de la praxis*), se pronuncie críticamente, con toda decisión, contra el carácter socialista de los países que constituyen el llamado *socialismo real* y airee, por así decirlo, la atmósfera viciada del marxismo ideológico que predomina en nuestro medio ambiente. En tercer término porque es un ensayo que, en la biografía teórico-política del autor, juega un papel especial. Se asemeja, si se nos permite decirlo de ese modo, a la segunda fase, auto-

crítica, de Althusser. Se podría decir que el artículo "Ideal socialista y socialismo real" es algo así como los *Elementos de autocrítica* de Sánchez Vázquez. Una autocrítica que se halla en *estado práctico*. No importa, en ese sentido, que Sánchez Vázquez no haga explícito en su texto el cambio de terreno, la transformación, la revolución de las ideas que ha sufrido o mejor gozado su concepción teórico-política del pasado en comparación con la presente. Pero el vuelco autocrítico está presente ahí. Y lo está con la misma honestidad intelectual con que, de acuerdo con Sánchez Vázquez, Althusser inició su proceso autocrítico (que aunque no pudo cuajar en el segundo Althusser, según Sánchez Vázquez, sí lo hizo en el tercero).

El artículo que comentamos tiene una de sus partes más elocuentes en la crítica breve, pero acerada y vigorosa, a cuatro posiciones o pronunciamientos sobre la naturaleza de los países del *socialismo real*:⁴⁶ la *burocrática-ideológica*, la del *Estado obrero degenerado*, la de *capitalismo peculiar* y la del *socialismo autoritario*. Creemos que en el texto debería haberse subrayado, sin embargo, que las diferencias de caracterización entre la trotskista (o de Mandel) y la de Schaff son diferencias de detalle: en ambas se habla de una superestructura *que no corresponde* a la estructura (en última instancia *socialista*). Si tomamos en cuenta tal cosa, podemos dividir en dos grandes apartados las caracterizaciones de la esencia de los países socialistas: A. Los que afirman la existencia del carácter socialista de estos países. Y que se subdividirán en A1. Los que lo hacen de manera apologética (Ponomariov, Semionov, etcétera) y A2. Los que lo hacen de manera crítica, con evidentes reservas (Mandel, Schaff). B. Los que niegan la existencia del carácter socialista de estos países. Y que se subdividirían en B1. Los que lo caracterizan como un *capitalismo peculiar* (Bettelheim) y B2. Los que lo consideran una nueva formación social

⁴⁶ Estamos en desacuerdo, aunque es un punto de detalle, con esta denominación de *socialismo realmente existente* porque se presta a malos entendidos. Tan es así que no sólo los críticos de los países "socialistas" lo emplean, sino asimismo, y sobre todo últimamente, también lo usan los apologistas de los regímenes del Este (por ejemplo: en la crítica del PCUS al Partido Comunista Italiano de principios de 1982). Creemos más acertada la utilización del término (aunque sea una noción puramente indicativa) de *socialismo realmente inexistente*.

(Sánchez Vázquez). Hay, pues, una contradicción principal entre A y B y dos contradicciones secundarias: entre A1 y A2 y B1 y B2. Creemos que le asiste la razón a Sánchez Vázquez al ubicarse a favor de B en contra de A. Eso por un lado. Y que también tiene la verdad de su lado cuando se pronuncia, por otro, a favor de B2 en contra de B1. Somos de la opinión de que su análisis se hubiera enriquecido notablemente de haber tomado en cuenta no sólo, como representante de B1 a Bettelheim y como representante de B2 a su propia posición. B1 (la caracterización de la URSS como una forma peculiar de capitalismo o capitalismo de Estado) tiene una larga trayectoria histórica que comprende a la izquierda alemana, Holanda e Italia, etcétera.⁴⁷ B2 (la caracterización de la URSS como una nueva *formación social*) posee también antecedentes muy significativos: B. Rizzi, J. Burnham, etcétera. Pero esto, si bien es una limitación, no va en demérito de nuestro articulista, el cual, al parecer, sólo quiso aludir a defensores contemporáneos de las posiciones mencionadas. Quizás convenga subrayar, antes de pasar a otro punto, que, aunque entre A y B hay una contradicción antagónica, la contradicción entre B en su conjunto y A2 es menor que la existe entre B en su conjunto y A1, en virtud de que mientras A2 reconoce que en los países llamados socialista no impera del todo el socialismo, o se hallan en una *etapa de transición al socialismo*, A1, en cambio, considera al MPI como socialista plenamente, tanto en su estructura cuanto en su superestructura. Algo más. Si se supone —como creemos que lo hace Sánchez Vázquez y como nosotros lo hacemos— que la contradicción entre A y B ya está teóricamente dirimida a favor de B y que incluso la contradicción entre B en su conjunto y A2 está superada a favor de B (Rizzi y Mattick, por ejemplo, tienen razón frente a Trotsky), ello quiere decir que la contradicción de nuestra época, la contradicción que debe ser analizada minuciosamente, tanto en su contenido teórico cuanto en sus implicaciones políticas, es la contraposición (secundaria si la comparamos con la antítesis de B con A) entre B1 y B2. Antes de pasar adelante hagámonos esta pregunta ¿dónde ubicar a Althusser? Althusser no es un

⁴⁷ Y en nuestro medio un artículo significativo: el del “Capitalismo colectivo estatal” de Guillermo Rousset, *Autogestión*, núm. 6.

defensor de A1. Está en desacuerdo con la interpretación burocrático-ideológica, oficialista, de los países "socialistas". Tampoco es un defensor de B2. Está en oposición (dado su binarismo recalcitrante) de la interpretación de la naturaleza de los países llamados socialistas como conformando una nueva *formación social*.

La pregunta está, en consecuencia, si se le puede ubicar en A2 o B1. Nuestro punto de vista es que aunque oscila entre A2 y B1 se inclina más en fin de cuentas a B1. El último Althusser está más cerca, en efecto, de Bettelheim que de Trostsky o Mandel.

Sánchez Vázquez, decíamos, caracteriza la naturaleza del *socialismo real* como una nueva *formación social*. *Nueva formación* que no se confunde ni con el capitalismo ni con el socialismo; que no es un *régimen de transición*, ni al comunismo (como quieren los ideólogos de A1) ni al socialismo pleno (como quieren los ideólogos de A2); que se reconfigura como sociedad de clases y de lucha de clases. Sociedad donde detenta la propiedad de los medios de producción la burocracia en el poder (aunque la forma jurídica hable de una propiedad social de ellos) y en que los obreros, campesinos, etcétera, se hallan excluidos de dicha apropiación. Sociedad donde la explotación del hombre por el hombre, lejos de haberse erradicado, asume nuevas formas y peculiaridades que no pueden ser identificadas con los mecanismos propios del régimen capitalista. Sociedad, en fin, cuya conformación no coincide por más que se quiera con el *ideal-desprendido-de-la-realidad* del socialismo descrito por Marx. El núcleo central de estas afirmaciones abre una nueva perspectiva en la producción teórico-política de Sánchez Vázquez. Creemos que las implicaciones de su nuevo modo de abordar las cosas repercutirán en toda su concepción filosófica. Estamos conscientes de que esto es el inicio de un nuevo derrotero, en el cual ha comenzado a dar los primeros pasos; y además que se trata de un proceso irreversible. El artículo de Sánchez Vázquez es un espléndido escrito, afirmábamos. Pero tiene algunas limitaciones, lagunas y errores que conviene tener presentes, para intentar perfeccionar nuestro conocimiento de los regímenes de ese "socialismo realmente inexistente" que nosotros designamos MPI. Veamos algunos de estos problemas.

A. La burocracia, según Sánchez Vázquez, no sólo constituye una élite dominante sino una clase. No hay, añade, "precedentes histó-

ricos de que un grupo social se constituya en clase después de haber conquistado el poder, pero así sucede en la historia real de esta formación social”. Sin insistir en los méritos de este planteamiento, abordemos ahora sus limitaciones. En sentido estricto, la burocracia del MPI no es una clase sino una función. Una *función directivo-reguladora* que presupone una estructura posibilitante (monopolio de medios *intelectuales* de producción) y que opera mediante una serie de *funciones específicas*, entre las que conviene destacar, además de las represivas, las económicas, las sociopolíticas y las ideológicas. Hagamos, pues, este esquema:



Nos gustaría hacer una comparación, una metáfora que aclare la relación entre estas esferas. Así como una máquina posee una fuerza motriz, un aparato transformador de la energía y una máquina-herramienta, “la fuerza motriz” de la burocracia es el *monopolio de ciertos medios intelectuales de producción*, el “aparato transformador de la energía” la *apropiación del poder estatal* por parte de la burocracia (con poder decisorio) y la “máquina-herramienta” las *funciones específicas* emanadas del Estado. Dicho de otro modo: *ciertos intelectuales se adueñan del poder y, a través de éste, ejercen las funciones específicas del Estado moderno*. Adviértase que no son los obreros, ni los campesinos, ni los artesanos, quienes hacen o pueden hacer tal cosa, por una razón obvia: para ocupar un sitio en la *función directivo-reguladora* es indispensable poseer ciertos medios *intelectuales* de producción. Sin estos, no es posible llevar a cabo, a través del Estado (y el *despotismo articulado* que supone), la acción de la “máquina herramienta” (o las *funciones específicas*) sobre la sociedad civil. Las *funciones específicas* nos remiten, pues, a la *función directivo-reguladora*, y ambas tienen su condición posibilitante, su raíz, su estructura, en la existencia de la *clase intelectual*. Condición necesaria, pero no suficiente, como hemos acla-

rado con anterioridad. *Necesaria* porque sin un cierto *caudal de conocimientos* no es posible formar parte de la élite en el poder. No suficiente, porque además de esos medios *intelectuales* de producción, entra en juego la *lucha por el poder* que no es otra cosa que la expresión de una sociedad jerarquizada en cualquiera de las instancias del cuerpo social. En efecto, en una sociedad en que se han estatizado los medios *materiales* de producción y, por consiguiente, en la que se erradica la posibilidad de recaudar una plusvalía a partir de un título de propiedad privada, la única manera de acceder al poder estatal y a la *propiedad colectiva de clase* la hallamos en la propiedad o posesión de medios *intelectuales* de producción. Si, como decíamos, las funciones estatales (las directivo-reguladoras y las específicas) nos remiten a su estructura posibilitante, ésta última nos lleva a un *enfoque histórico*. Es falsa la tesis, a nuestro modo de ver las cosas, de que la clase dominante de la nueva formación social sea contemporánea de ésta, como es falso suponer que la clase burguesa nació con el capitalismo. Nuestro punto de vista, en contra de la tesis de que hay una especie de "generación espontánea" de la clase dominante de la nueva formación social, es la reafirmación sin taxativas de que *en el seno de lo viejo se genera lo nuevo* lo cual, aplicado al tema en cuestión, significa que la *clase intelectual*, que es la clase dominante en el MPI, se generó por vez primera, no en este régimen, sino en el capitalismo. La clase intelectual moderna es, como la clase obrera, hija del capitalismo. Existe en y por las relaciones de producción capitalistas. Es, además, una clase *dominada* por el capital, aunque *dominante*, en sentido técnico-funcional, respecto al trabajo físico. Se precisa, entonces, no homologar a la clase intelectual que existe en el capitalismo y la que existe en el MPI. En el primer caso, al igual que todo el *frente laboral*, es una clase sojuzgada; en el segundo caso, una clase dominante. Al desarrollo histórico que conduce a la clase intelectual de ser una clase dominada y dispersa a ser una clase dominante, lo hemos denominado el *proceso de sustantivación de la clase intelectual*. Y a la revolución anticapitalista que da luz verde a la conformación del MPI, *revolución proletario-intelectual*, esto es, una revolución hecha *por* los obreros y campesinos, *contra* el capital privado, *para* la clase intelectual en su conjunto y su sector tecnoburocrático, etcétera, en particular. Sánchez Vázquez asienta que, aunque no hay precedentes históricos de que un

grupo social —la burocracia— se convierta en clase, así ha sucedido, sin embargo, “en la historia real de esta formación”. Pero aquí conviene hacer ciertas precisiones. En primer término, hablar de lo que era un grupo (en el capitalismo) se convierte en clase (en el *socialismo real*) es plantear las cosas de manera abstracta y que se presta a malentendidos. ¿Cuál es la razón de ello? Muy simple: la burocracia “socialista” no es la burocracia del capitalismo, al menos en su cúspide. Entre una burocracia y otra no hay continuidad, sino ruptura. No es que, en una etapa, la misma burocracia haya sido *grupo* y en otra clase. No. La burocracia “socialista” ha llegado al poder desplazando a la burocracia subordinada a la burguesía. La primera no ha conquistado nunca de manera paulatina el Estado burgués, sino que lo ha destruido. La prehistoria de la burocracia socialista no es la burocracia burguesa sino el partido marxista-leninista o los grupos revolucionarios anticapitalistas. Si se va al fondo de las cosas, *la prehistoria de la burocracia del MPI no es otra que la clase intelectual* o, para ser más exactos, el sector *para sí* de la clase intelectual agrupada en los *partidos-destrucción*. En segundo lugar, aunque resulta indudable que una parte —a veces muy numerosa— de antiguos burócratas se reacomoda en el Estado de la nueva formación social, resulta importante dejar en claro que: a) no son los que ocupan los lugares centrales de mando, sino que juegan un lugar de subalternos de la nueva cúpula estatal y b) pueden funcionar como burócratas o técnicos (en una palabra, ser *funcionarios*) porque desde la época prerrevolucionaria poseían los medios *intelectuales* de producción que les permitían desempeñar ciertos roles dentro del aparato estatal, aunque subordinados, en aquel momento, a los intereses globales de la autocracia zarista o del régimen burgués liberal. Se podría objetar la afirmación de que la clase dominante del llamado *socialismo real* sea la *clase intelectual* con la aseveración del que hay intelectuales que se hallan en la oposición (como en los levantamientos de Hungría, Checoslovaquia, Polonia, etcétera). Pero este argumento confunde, a nuestro entender, la *dominación de clase* con la *hegemonía de una de sus fracciones*. En el MPI la clase dominante es clase intelectual, aunque no todos los sectores de esta clase se encuentren ubicados en la élite superior del poder político. La hegemonía la puede tener la burocracia, la tecnocracia, la tecnoburocracia, el aparato militar, etcétera, de la misma

manera que, en el capitalismo, aunque el Estado exprese los intereses de la clase burguesa en general, representa, al propio tiempo, los intereses del grupo burgués hegemónico en particular. Digámoslo así: frente a los asalariados, expresa los intereses del capital tomado en su conjunto, y frente a los sectores no hegemónicos del capital representa los intereses de la élite (por ejemplo monopólico-financiera como en México) dominante. Lo mismo ocurre en el MPI. El Estado expresa los intereses de la clase intelectual tomada en conjunto ante el trabajo manual de la sociedad, y encarna los intereses del sector dominante de la clase dominante (los burócratas, los técnicos, los militares, etcétera) ante las fracciones no hegemónicas de la clase intelectual. De la misma manera que, en coyunturas especiales, los sectores no hegemónicos de la clase burguesa (no sólo la pequeña-burguesía sino algunos burgueses no monopólicos, etcétera) pueden oponerse a la capa dominante de la clase capitalista, fracciones no hegemónicas de la clase intelectual pueden luchar, en determinadas circunstancias, contra los segmentos todopoderosos de la clase intelectual.⁴⁸

B. Sánchez habla de que la entronización en el poder de la *burocracia-clase* presupone dos exclusiones. Está *excluida* la involución al capitalismo y está *excluida* la *evolución* al socialismo. Esta es, a no dudar, una de las partes más lúcidas de su artículo. Nosotros querríamos añadir tan solo una cosa. Las *dos exclusiones* tienen su fundamento en la estructura definitoria de la clase social que sirve de soporte al Estado del MPI. La clase intelectual, en efecto, tiene diferencias esenciales con el capital, por un lado, y con el trabajo manual, por otro. Es verdad que carece de medios de producción *materiales*. Razón esta por la cual su revolución, la revolución proletario-intelectual, consiste en expropiar a los expropiadores *materiales*. *Toda involución al capitalismo se halla, en este contexto, excluida*. Pero posee

⁴⁸ ¿Cómo demostrar que en el MPI la cúpula del Estado, la burocracia en el sentido estricto de la expresión, expresa los intereses de toda la clase intelectual, los opositores incluidos? Haciendo notar que las cosas ocurren de manera análoga a la forma en que lo hace el Estado burgués frente a los asalariados. Esta defiende la propiedad privada de los medios *materiales* de la producción. Aquél la propiedad privada de los medios *intelectuales* de la misma. El Estado del MPI es, pues, un Estado que combate todo "sueño" de subvertir la división del trabajo, todo intento de revolución cultural.

medios *intelectuales* de producción. Razón esta por la que su revolución, consistente en expropiar a los expropiadores *materiales*, dismantela rápidamente toda organización obrero-campesina (como los *soviets*, los sindicatos, etcétera), que pueda hacer peligrar sus privilegios sociopolíticos y económicos. *Toda evolución al socialismo se halla, en este contexto, también excluida.* En un sentido amplio de la expresión, burocracia se identifica con *clase intelectual* porque todos los intelectuales trabajan para el Estado —el único patrón— y son, entonces, burócratas. Pero este sentido es demasiado general y se presta a confusiones. Preferimos hablar, por ende, de la burocracia en sentido estricto, entendiendo por ésta el sector hegemónico en el aparato estatal, el Estado Mayor de la clase intelectual integrado por el conjunto de *burócratas* (género en el cual pueden agruparse, según el caso, los burócratas en cuanto tales, los técnicos, los militares, etcétera) que poseen poder decisorio. La burocracia de la nueva formación social *no es, para nosotros, una clase, sino una fracción de clase: un segmento, el cupular y decisivo, de la clase intelectual.* Varios autores, entre ellos Sánchez Vázquez, consideran a la burocracia en sentido estricto como una clase porque piensan —y en ello hay una supervivencia de la concepción *binarista*— que tal burocracia es dueña, si no jurídicamente, sí de hecho de los medios de producción. Conviene, sin embargo, aclarar que la forma en que el Estado de la nueva formación social detenta las condiciones materiales de la producción difiere no sólo de lo que habitualmente se entiende por *propiedad* (que es un concepto jurídico en el que se conjugan economía y derecho) sino también de lo que se entiende por *posesión* (que es un concepto que alude a la mera apropiación de un bien cualquiera). Tanto a la posesión como a la propiedad (posesión sancionada jurídicamente) les son inherentes el que el bien monopolizado es *enajenable*: se puede vender o cambiar por otro bien. Podemos hablar de propiedad, o mejor, de posesión de los medios de producción por parte de la burocracia en la nueva formación social, en un sentido que difiere, por ende, del tradicional. La burocracia no puede deshacerse o vender o cambiar los medios de producción. No puede enajenarlos al capital extranjero ni puede privatizarlos. ¿En qué sentido, entonces, continúa siendo una posesión, aunque una posesión *sui generis*? En el de que representa un control de los medios de pro-

ducción, una administración de los mismos y una centralización del *trabajo excedente* de toda la colectividad. Esta *posesión fáctica* tiene por consiguiente, un *carácter usufructuario*. Si hablamos de un *centro burocrático*, que es el que planifica la *función directivo-reguladora*, ¿qué ocurre con los intelectuales que no forman parte de dicho centro? ¿Por qué denominar clase dominante a toda la clase intelectual, cuando algunos intelectuales (técnicos o militares, por ejemplo) pueden, en ciertas coyunturas, formar parte de una *periferia* excluida de la cúpula que toma las decisiones esenciales? Nos parece que la clase intelectual es, en el MPI, la clase dominante porque si el sector hegemónico posee *directamente* en el sentido *usufructuario* de la expresión, los medios de producción, la *periferia intelectual* los posee *indirectamente*. Expliquemos esto. La razón de esta *posesión indirecta* no está sólo en el hecho de que ciertos intelectuales ejercen, en comparación con el control decisivo que lleva a cabo el sector hegemónico, un control derivado y subalterno de los medios de producción, sino en el hecho de que, aunque la “tajada de león” del nuevo valor producido va a parar a las bolsas de los grandes burócratas, una parte importante —sueldos y salarios de excepción— beneficia al trabajo intelectual en su conjunto *en comparación* con la remuneración que en términos generales obtiene el trabajo manual. Se podría argüir —nosotros lo argumentamos en el pasado— que el trabajo intelectual, por ser más complejo por término medio que el trabajo manual, debe ser pagado de manera más elevada que éste último, en general más simple. Pero este criterio, burgués, no rige ni puede regir en el MPI. En la nueva formación social *la fuerza de trabajo no tiene valor, en el sentido mercantil, capitalista, de la expresión*. En el capitalismo el trabajo *indirecto*, en general, vale más que el *directo*, el *complejo* más que el *simple* y el *intelectual* más que el *manual* no por un afán de justicia o de injusticia, sino por *razones mercantiles*. La división entre salario y plusvalía, trabajo necesario y trabajo excedente, valor de la fuerza de trabajo y trabajo, se realiza en y por el mercado. Y la división entre plus-salario y minus-salario, respondiendo al trabajo indirecto, complejo e intelectual, por un lado, y al trabajo directo, simple y manual, por el otro, se realiza también en y por el mercado. *Pero el mercado, la sociedad de mercado, es sustituida, en el MPI, por la sociedad planificada*. El papel que juega en el capitalismo la esfera mercantil del intercambio,

lo juega en el MPI la planificación. La división entre *trabajo necesario* y *trabajo excedente* no se debe, pues, a razones mercantiles sino a la política económica del régimen. Si, entonces, el Estado destina al trabajo intelectual, en general, una remuneración mayor (para no hablar de otros privilegios) que al trabajo manual, se convierte con ello en defensor de toda la clase intelectual. Al remunerarse al trabajo intelectual con una parte de la plusvalía social planificada (PSP), aunque no sea la parte más cuantiosa (y parezca coincidir con el salario que, en términos capitalistas, correspondería a un trabajo intelectual complejo), se revela el *centro burocrático-intelectual* como el *poseedor directo* y la *periferia intelectual* como un *poseedor indirecto*, en el sentido usufructuario, de los medios de producción.

C. Suscribimos la caracterización que nos brinda Sánchez Vázquez sobre el *socialismo real* como una nueva *formación social*. Creemos, sin embargo, que conviene emplear no sólo este concepto, sino el de *modo de producción*. La distinción marxista entre *modo de producción* y *formación social*, cara a Althusser, Poulantzas, Balibar y otros, nos ayuda a comprender las diferencias entre el tipo de sociedad que se ha incubado tras la revolución anticapitalista y el grado de desarrollo que presenta. El *modo de producción* es una abstracción científica que recoge y sistematiza los elementos, inherentes a un régimen socioeconómico, que lo definen estructuralmente *a diferencia* del sistema que lo antecede y del que lo sucede desde el punto de vista histórico. El modo de producción hace abstracción del espacio y el tiempo. Su propósito no es detectar las peculiaridades del régimen en cuestión, sino la esencia del mismo. Si hay, en el MP, una correcta asimilación epistemológica de los elementos que caracterizan a un determinado sistema social, dicha categoría nos puede servir para identificar (en todas aquellas sociedades que, independientemente de la forma particular que presente su desarrollo, comprenden tal estructuración), la configuración esencial a que dicho MP hace referencia. En *El capital*, por ejemplo, nos encontramos un examen del MP capitalista, examen que nos permite advertir si una sociedad es, a diferencia de los regímenes precapitalistas o poscapitalistas, capitalista *en su esencia*. La *formación social*, en cambio, es una noción que no opera en el mismo grado de abstracción. Es un concepto concreto que alude, sin hacer a un lado el espacio y el tiempo, a la estructuración específica

que presenta una nación determinada en un momento dado de su desenvolvimiento histórico. El concepto de FS es, por ende, un concepto subordinado al de MP. Sólo si se ha esclarecido la esencia conformativa de una sociedad —con la posibilidad de extender ese conocimiento a todos los casos en que reaparezca tal conformación— es posible apreciar las diferencias de desarrollo, de madurez, etcétera, de un sistema. El examen, entonces, de la sociedad mexicana del año de 1982, aunque implica el esclarecimiento previo del *MP identificador*, es un análisis de la FS. La diferencia, a que aludía Sánchez Vázquez (al comentar a los ideólogos soviéticos) entre *socialismo (incipiente)* y *socialismo desarrollado*, implica dos cosas: la caracterización general de esos sistemas como *socialistas* y la apreciación de un grado diverso de desarrollo. Nosotros creemos que todos los países llamados socialistas son partícipes de una misma esencia y deben ser considerados como expresiones de un idéntico MP. No se trata, desde luego, de un supuesto MP socialista (o MP comunista en su fase transitiva). Se trata del *MP intelectual*, de un MP en el que, independientemente del espacio y el tiempo, se recogen y sistematizan los elementos que definen estructuralmente a este régimen *a diferencia* del capitalismo y del socialismo. Pero hay “socialismos” y “socialismo”, MPI incipientes o MPI desarrollados. Si aludimos, por consiguiente, no a la configuración esencial del sistema, sino al grado de desarrollo y las peculiaridades nacionales e históricas que presenta, hacemos referencia a la FSI. En efecto, en tanto FS, la URSS ha transitado de su *etapa incipiente* (pero ya plenamente estructurada), que puede ubicarse alrededor de 1936 (fecha en que se promulga la nueva constitución) y su *etapa desarrollada* que rige desde la década de los sesentas. Nosotros hemos hablado, en otro sitio, de una fase *austera* y otra *lucrativa* de la FS soviética.⁴⁹ Pero lo más importante de esto, es poner de relieve que, en tanto *desarrollo desigual y combinado*, todos los países del “campo socialista”, aun definiéndose dentro del MPI, viven diferentes etapas de desarrollo, y son, por ende, formaciones sociales articuladas de modo específico en esta etapa de

⁴⁹ Cf. “El modo de producción soviético”, en *Revista Nueva Política*, vol. II, núm. 7, 1979.

desarrollo de todo el sistema. En este sentido, creemos que no basta considerar a la URSS como un MP *sui generis*, o una formación social diferenciada (de esencia *intelectual*) sino que se requiere mostrar que no es una formación social simplemente ante las otras, igual a las otras, sino que, por el tipo de relaciones que objetiva respecto a las demás, debe definirse como imperialista. No imperialista, es claro, como fase superior del capitalismo. No imperialista en el sentido de las teorías de Hilferding, Hobson, Bujarin o Lenin. Ni siquiera en el de Rosa Luxemburgo. Se trata del *intelectual-imperialismo*. Lo mismo que sucede con el MP capitalista (en el sentido de que tanto el *centro* como la *periferia* son, en lo esencial, capitalistas; pero el primero explota y domina a la segunda), ocurre con el MPI (tanto la URSS como las otras naciones de su campo son “socialistas”; pero la primera, como centro que es, explota y domina a los países de su esfera de influencia). No tenemos la oportunidad de examinar en este sitio el *modus operandi* del *intelectual-imperialismo*. Baste señalar, a reserva de tratar este importante tema en otro sitio, que el *intelectual-imperialismo* no se identifica ni con el *imperialismo capitalista* ni con la *política exterior que tendrá un país verdaderamente socialista*.

D. El paso de un MP a otro no es algo fortuito. No es un accidente, por ejemplo, que el MP que se gestó al destruirse el sistema económico-social del feudalismo haya sido el capitalista. El tránsito de un MP a otro *es necesario*. La Revolución francesa no podía haber engendrado, independientemente de los deseos, las ideas o los engaños de quienes hicieron la revolución, un MP intelectual o la fase inicial del MP comunista. La Revolución francesa inevitablemente tenía que conducir, como condujo, al MP capitalista. La razón de ello estriba en que el proceso histórico no genera cualquier cosa, sino única y exclusivamente lo que puede generar o, dicho de otra manera, única y exclusivamente lo que, surgido embrionariamente en el seno de lo viejo, se realiza en el nuevo orden una vez que la historia se ha encargado de hacer añicos el MP precedente o el sistema que le servía de envoltura. Hay que distinguir, sin embargo, entre la *teoría de la revolución social* y la *forma específica, históricamente condicionada, en que se realiza*. Esta distinción, propia de un proceso de cambio, corresponde a la diferenciación entre MP y FS. *La teoría de la revolución* (el esclarecimiento, por ejemplo, de si se trata de una revolución democrático-burgue-

sa o proletario-intelectual) opera como un *concepto indentificador* de la índole del cambio. La *forma en que se realiza* alude a la manera particular que, en el espacio y el tiempo, tuvo lugar el proceso. La *teoría de la revolución* es una abstracción científica que se refiere a la *mutación del tiempo* (la revolución democrático-burguesa nos habla, verbi-gracia, de la sustitución del tiempo feudal por el tiempo burgués). La forma en que se realiza, en cambio, es un concepto concreto que alude al *tiempo de la mutación*, a la conformación singular de un proceso de cambio. La teoría de la revolución, como mutación del tiempo, indica la *estructura* del cambio de estructuras; la *forma en que se realiza*, como tiempo de la mutación, hace referencia a la *historia* del cambio de estructuras. Quienes arguyen que los países “socialistas” de hoy en día son *regímenes de transición*, ya que, como lo demuestra el paso del feudalismo al capitalismo, el cambio de estructuras no se da de golpe sino que puede durar siglos, confunden, a nuestro entender, la *mutación del tiempo* (que ya ha tenido lugar) con un *tiempo de la mutación* extrapolado: la supuesta transición al socialismo. Pero dejemos aquí las cosas. Sánchez Vázquez dice, recordemos, que el *socialismo real* es “una formación social específica surgida en las condiciones históricas concretas en que se ha desarrollado el proceso de transición (no al comunismo, como se había previsto Marx, “sino al socialismo”. Y a continuación se pregunta: “¿cuál es la razón de que, en este proceso de transición, mediante el cual pensaba crearse, si no el comunismo, sí el socialismo, se haya generado una nueva formación social específica?” Sánchez Vázquez responde a su interrogante aludiendo a las “condiciones históricas” que son, para él, las responsables de que, “pensando” crearse el socialismo, se haya generado una nueva formación social: necesidad de fortalecer el Estado, identificación de Estado y partido, apropiación fáctica de los medios de producción por parte de la burocracia, etcétera. Este pasaje, a pesar de varios elementos de verdad indiscutibles que presenta, es susceptible de una *lectura historicista*. Parecería que la presencia de ciertas “circunstancias históricas” fueron la causa de que el “ideal del socialismo” deviniera en los hechos no en *socialismo* sino en una *formación social imprevista*. Afirmación que implicaría su reverso: la desaparición de esas “circunstancias” debería traer consigo la gestación, no de la formación social burocrática, sino el socialismo. Pero la verdad

es que se trata, de acuerdo con la *teoría de la revolución* que hemos propuesto, de una revolución *proletario-intelectual*. No nos encontramos, hoy por hoy, en el *tiempo de la mutación*, sino en la *mutación del tiempo*. Es claro que, de acuerdo con la *historia* del cambio de estructuras, el arribo a la nueva formación (a lo que denominamos MPI) se hizo *a través de un régimen de transición*: pero la transición que tuvo lugar (desde 1917 hasta 1936 aproximadamente) no fue una transición al socialismo, ni mucho menos al comunismo, sino de transición al MPI. Claro que las “condiciones históricas” concretas influyen poderosamente en el carácter peculiar del nuevo orden creado: pero ellas determinan no la *estructura* del cambio de estructuras, sino la *historia* del cambio de estructuras. Determinan, no la *mutación del tiempo*, sino el *tiempo de la mutación*. Tan es así que la *historia* de la URSS se ha repetido, porque se tenía que repetir, *en todos los países llamados socialistas*. En verdad, no había escapatoria. El MPI era inevitable. Una última cosa: creemos incorrecto asentar que hubo una etapa —la Revolución soviética— en que se desplegaban “las condiciones históricas concretas” en que se tenía lugar el proceso de transición al socialismo, y mucho menos suponer que se daban dichas condiciones porque “se pensaba” crear el socialismo. La historia se mueve, en términos generales, a espaldas de los propósitos, deseos y pensamientos de los agentes revolucionarios. Ello ocurrió en la revolución *democrático-burguesa*. Ello ha vuelto a suceder en la *proletario-intelectual*.

E. Sánchez Vázquez opina que el *socialismo real* puede explicarse “por una serie de condiciones históricas que pueden esclarecer su necesidad pero no su inevitabilidad”. Nosotros creemos que, hasta hoy, el paso del capitalismo al MPI no sólo ha sido necesario, sino inevitable. Aún más: creemos que seguirá siendo inevitable durante mucho tiempo. La razón de su *necesidad* estriba en que el tipo de revolución que está a la orden del día, independientemente de lo que se “piense crear”, es la *proletario-intelectual*. La razón de su *inevitabilidad* reposa en que los agentes revolucionarios (el proletariado manual especialmente) no es consciente de las leyes de tendencia revolucionarias que se desprenden de la configuración *ternaria* de la sociedad capitalista. Carece, en una palabra, de la teoría adecuada para llevar a cabo la revolución socialista. Desconoce la *necesidad* y no es, por tanto, libre. El paso del capitalismo al MPI (que, hasta este mo-

mento, ha sido necesario e inevitable), *no es fatal*. Y no lo es porque, en el preciso instante en que los obreros y campesinos en lucha, hagan suya la teoría de la revolución socialista (que no puede ser sino *revolución articulada*) y, parejamente a ello, detecten con precisión cuáles son sus enemigos y en qué orden hay que combatirlos, el socialismo será no sólo un *ideal-desprendido-de-la-realidad*, sino un régimen concreto de transición al comunismo.

F. Nuestro articulista hace notar que, en lo que se refiere a la caracterización del socialismo real, debe rechazarse tanto el apriorismo o idealismo, cuanto el empirismo o el pragmatismo. No tienen razón quienes tratan de juzgarlo “como un modelo ideal al margen de las condiciones históricas” ni quienes llaman a estos regímenes socialistas porque así lo declaran la Constitución del Estado, el Programa del Partido o sus ideólogos autorizados. La pretensión de superar al apriorismo y el empirismo nos parece justa. Pero lo esencial no reside en la declaración metodológica de hacerlo, sino en la *vinculación efectiva* entre el *ideal-desprendido-de-la-realidad* y la *realización del mismo*, y esto sólo es posible si, y sólo si se ha conquistado una *teoría de la revolución socialista*. Teoría que presupone el conocimiento de la sociedad capitalista, de su configuración *ternaria y polivalente*, de sus leyes de tendencia y de su ser mismo como *incubadora espontánea* de las premisas de la *revolución proletario-intelectual*. Si, y sólo si se reconocen tales elementos ínsitos en el modo de producción capitalista, es posible superar las concepciones aprioristas o empiristas que, no sólo metodológicamente, sino políticamente perjudican la marcha al socialismo. Sánchez Vázquez está cerca de dar, a nuestro modo de ver las cosas, con esta ruta. Su nueva posición no sólo implica un nuevo punto de vista, sino la necesidad de revisar, repensar, refuncionalizar muchos de sus planteamientos precedentes. Las limitaciones que hallamos en Sánchez Vázquez se derivan del hecho de que, cuanto intenta salirle al paso a la “desviación burocrática” echa mano de soluciones que, si bien son avanzadas y denunciadoras (algo así como el “ala izquierda” de la concepción intelectualista) no dejan de apelar a soluciones (antiburocráticas, sí, pero *formales*: *soviets*, separación de Partido y Estado, etcétera) que, por no advertir la existencia de la *clase intelectual* y sus implicaciones, terminan por ser *tecnocráticas*. El hecho de cerrar filas con la teoría ortodoxa de Marx, con la práctica

de la Comuna de París, con la independencia de los *soviets* (a la Krons-tadt), con la autonomía relativa de los sindicatos etcétera, son cosas muy positivas. Pero, ya lo hemos dicho, como Sánchez Vázquez no denuncia el *enemigo fundamental* de los trabajadores manuales (que es no sólo la burocracia, sino toda la *clase intelectual*) presenta una solución *tecnocrática*. Pero no es sólo un problema de Sánchez Vázquez. También lo es del propio Marx. Sólo si interpretamos el marxismo de modo abierto, no como doctrina, no como dogma; sólo si rescata-mos el pensamiento del propio Marx respecto al papel de la *división del trabajo* en la conformación de la sociedad de clases (de acuerdo con *La ideología alemana*), nos es posible transitar hacia una *ciencia de la historia* que, abandonando su *acumulación originaria teórica*, opere normalmente sobre la base de entrever con claridad, aunque sea de manera muy general por ahora, el camino real de la emancipación del trabajo y, con él, de la enajenación general de la humanidad.

Conclusiones

Epistemología y socialismo es un comentario crítico del artículo de Sánchez Vázquez “Ideal socialista y socialismo real” que, aunque fue escrito después de *Ciencia y revolución*, se relaciona estrechamente con la polémica en general y con el problema de las relaciones entre la epistemología y el socialismo en particular. Sánchez Vázquez ha dado aquí un vuelco teórico. Ha abandonado los clichés, los dogmatismos, las telarañas. Ha ido, incluso, allende los planteamientos políticos más avanzados de Althusser. Su tema —el de la naturaleza de los llamados países socialistas— se despliega en el examen, no por breve menos profundo, de las posiciones oficiales de la burocracia (para las que el *campo intelectual* es un *campo socialista* sin más), las tesis trotskistas (para las que el MPI no es sino un Estado obrero degenerado), las tesis de Bettelheim (para quien el “socialismo” es una forma particular de capitalismo) y las formulaciones de Schaff (para el que los regímenes tecnoburocráticos son regímenes de socialismo autoritario). Para Sánchez Vázquez —que hereda, en esto, el pensamiento de Rizzi, Burnham, etcétera— los países del Este no son ni socialistas ni capitalistas, sino que constituyen una nueva formación

social, en que la burocracia se configura como clase social dominante y explotadora. Sin dejar de reconocer lo avanzado de este planteamiento, sobre todo en nuestro medio, nosotros lo enjuicamos con cierto detalle, destacando, junto con lo verdaderamente positivo, algunas limitaciones que le son inherentes. Limitaciones que emanan, ante todo, de tres elementos que no toma en cuenta Sánchez Vázquez: la consideración de que la burocracia (que es una función, etcétera) implica una estructura posibilitante; la observación de que la clase dominante en los regímenes tecnoburocráticos no surge por generación espontánea sino que hinca sus raíces generativas en el sistema capitalista (de acuerdo con el principio de que en el seno de lo viejo se genera lo nuevo) y la convicción de que sin la RA —que sintetiza la epistemología y el socialismo— no es posible caracterizar en toda su profundidad a la sociedad moderna (capitalista e intelectual) y vislumbrar la salida.

CARTA A ADOLFO SÁNCHEZ VÁZQUEZ

ETIENNE BALIBAR

París, 26 de septiembre de 1979

Estimado amigo y camarada:

Quiero decirle en primer lugar que recibí su libro *Ciencia y revolución* a comienzos del verano lo que le agradezco vivamente. Lo he leído con gran interés pues se trata de una discusión apretada y exigente como todos nosotros la deseamos. Pero no me toca a mí hacer cumplidos y por esta razón no digo más sobre este punto.

Creo que estamos de acuerdo al *identificar* ciertos puntos delicados en torno a los cuales gira el problema que suscitan los textos de Althusser, particularmente la cuestión del concepto de ideología. Como usted sabe también, no siempre estamos de acuerdo en la manera de tratarlos.

Esto se debe esencialmente a que, a mi modo de ver, las dificultades que arrostra la posición de Althusser tienen su fuente ante todo en las *dificultades mismas de la posición de Marx* que no son de ninguna manera coherentes. He ahí por qué no veo por mi parte dificultad alguna en reconocer que las formulaciones de Althusser presentan numerosas contradicciones, tomadas una a una, antes y después de su "autocrítica". Toda la cuestión consiste en saber si el "recorrido" en su conjunto que resulta de ello es *nulo*. Tengo la impresión de que, voluntariamente o no, usted deja esta impresión.

Al parecer, usted cree que Althusser habrá alcanzado al fin una posición satisfactoria cuando haya (hipotéticamente) *renunciado* por completo (sin más) a sus tesis iniciales y usted casi se asombra de que no lo haga más aprisa. De la misma manera, en su *Post-scriptum*, encuentra "inesperado" el análisis de *Lo que no puede durar en el PCF*.

Yo no digo que no haya ahí ninguna dificultad, incluyendo en ella

las cuestiones de la teoría revolucionaria y del partido, pero lo que me sorprende a la vez es que siendo como es usted un observador agudo de la historia del marxismo y del movimiento obrero europeo de los últimos años no tome en cuenta en absoluto, al parecer:

- 1) los *efectos directos o indirectos* de los trabajos de Althusser sobre toda una serie de trabajos teóricos, análisis concretos (históricos, económicos epistemológicos) y discusiones políticas (países socialistas, “crisis del marxismo”, etcétera) que, en buena parte, han esclarecido el sentido de ellos;
- 2) toda la serie de *intervenciones políticas precedentes* de Althusser (desde mayo de 1968 hasta el XXII Congreso del PCF) que son por lo menos contradictorias si no con todas sus tesis teóricas sí con cierta imagen que se ha querido dar de su “teoricismo”.

Más precisamente: no estoy de acuerdo con el modo como usted opone éste a lo que dice Althusser sobre el funcionamiento de los partidos comunistas como el PCF, en el sentido de que lleva a la “apropiación de la teoría” por el grupo dirigente, pues esta “apropiación” conduce en línea recta a la esterilización e incluso a la supresión de la teoría, que es lo que *ha dicho* siempre Althusser en todas las formas posibles. La cuestión “filosófica” de las relaciones entre *teoría y práctica* no se confunde, por tanto, con la de la *organización del partido* y sobre todo con la del “estatuto prioritario” que el leninismo-stalinismo asigna a la teoría (como usted lo sugiere en la página 202), puesto que precisamente “esta teoría” no tiene nada de científica...

Estoy completamente de acuerdo en que la tesis de la *importación* “desde fuera” de la ciencia al movimiento obrero no puede ser mantenida como tal, pero pienso que las contradicciones de Althusser en este punto son esencialmente en el fondo, las del propio *Lenin*, e insisto en pensar (como por otra parte lo piensa Althusser) que, sea lo que sea lo que él haya creído, incluso cuando “torció el bastón”, *Lenin nunca le dio exactamente el mismo sentido que Kautsky*, cuyo intelectualismo no compartía (me refiero con esto al análisis que usted hace en las páginas 34-36).

Por otra parte, cuando usted cita en la página 185 la célebre fórmula de Fidel, reconozco totalmente su gran valor revolucionario

(acentuado aún más por las *circunstancias* en que fue pronunciada, dada la política que seguía entonces el movimiento comunista internacional con respecto al movimiento revolucionario de América Latina), pero creo que en el uso que usted hace de ella (definir lo que es una “ciencia revolucionaria”) hay una pura *petición de principio*, dado que toda la cuestión que plantea el marxismo no es la de saber lo que él *debe ser*, sino lo que es efectivamente y lo que ha sido con relación a los movimientos revolucionarios de los últimos cien años.

Como usted ve (y le ruego me excuse la brevedad de estas observaciones), continúo campando en “nuestras” posiciones. Espero que no se moleste por ello.

CARTA A ETIENNE BALIBAR

ADOLFO SÁNCHEZ VÁZQUEZ

México, D. F., 13 de junio de 1980

Querido amigo y camarada:

Como le anunciaba en la carta que le envié hace algunos días, le escribo ésta para abordar de un modo especial el punto que quedaba pendiente.

Empiezo por agradecerle muy sinceramente el interés con que ha leído mi libro *Ciencia y revolución. (El marxismo de Althusser)* y de lo cual es claro testimonio el conjunto de observaciones que, en torno a él, me hizo oportunamente. Aprecio asimismo su reconocimiento de que “se trata de una discusión apretada y exigente como todos nosotros la deseamos”. Cierro aquí yo también los cumplidos para pasar inmediatamente a sus observaciones críticas.

Respecto a la primera cuestión que me plantea: la de si el recorrido de Althusser en su conjunto es nulo, mi respuesta es: *no*. Y esta respuesta a mi juicio se desprende del libro mismo; se podría documentar con la importancia que atribuyo a su “proyecto político-epistemológico”, a su aportación a la crítica de un marxismo dogmático, fosilizado, a su llamada de atención frente a la inflación “humanista” del marxismo (sin que esto obligue a tener que aceptar su “antihumanismo teórico”), a su empeño en rescatar la cientificidad del marxismo y, finalmente —*last but not least*— a su insistencia en considerar y reconsiderar el problema fundamental de las relaciones entre la teoría y la práctica.

Lo que critico —y no es poco— es que en esta legítima empresa althusseriana la práctica no haya encontrado su debido lugar. Y no porque no ponga en relación la teoría y la práctica sino porque en el primer Althusser hay un primado abierto de lo teórico en tanto que

en el segundo, el que se autocritica, no se logra establecer una conexión intrínseca o esencial entre una y otra.

Que aquí hay un problema no resuelto, el propio Althusser es uno de los primeros en reconocerlo; intenta resolverlo es cierto, pero a mi modo de ver insatisfactoriamente porque su autocritica deja intactas algunas de sus tesis iniciales (y ahí está el meollo de la cuestión). Pero no por ello considero nulo el balance de su obra ya que siguen en pie las aportaciones antes señaladas a las que hay que agregar la carga positiva —subrayada en mi libro— que va incorporando en su proceso autocrítico. En una entrevista que me hizo el periódico mexicano *Unomásuno*,¹ he confirmado públicamente este punto de vista acerca de la importancia de la obra de Althusser dentro del pensamiento marxista actual.

Los artículos de *Le Monde* de los que se ocupa mi *Post-scriptum* se inscriben en el proceso crítico althusseriano y, por tanto, no deben considerarse como un análisis “inesperado”. Reconozco que esto es cierto y que, en consecuencia, hay que tomar en cuenta sus “precedentes intervenciones políticas”; sin embargo, sigo pensando que la posición que adopta Althusser en esos artículos ante una práctica política y una forma organizativa involucra posiciones teóricas que contradicen sus tesis iniciales y no sólo cierta imagen de su teorismo. Pienso que, en este terreno, su autocritica no ha ido mucho más lejos de lo que se desprende de sus “precedentes intervenciones políticas”. Cierto es también que esta autocritica con su llegada a un “punto de no retorno” no se encuentra en el texto explícitamente y que, por tanto, mientras Althusser no rompa su silencio en este punto, podría pensarse que él no cree haber ido tan lejos como yo he pensado en mi *Post-scriptum*.

En el haber de Althusser están también —hay que admitirlo— los efectos de sus trabajos en una serie de investigaciones, análisis concretos y discusiones. En la citada entrevista he dicho sin rodeos: “Su importancia [de la obra de Althusser] es fácilmente perceptible no sólo en los méritos intrínsecos de la obra, sino en las repercusiones teóricas y práctico-políticas de sus escritos”. Si en mi libro no he tocado esta cuestión es por la propia limitación temática que me

¹ *Unomásuno*. México, 30 de abril de 1979.

impuse: examinar la obra de Althusser en su conjunto y en su movimiento en torno a un problema central, el de las relaciones entre la teoría y la práctica; además, porque no me he propuesto analizar —si vale la expresión— el althusserismo (lo producido en el camino abierto por L. A. y en el cual figuran prominentemente y con fisonomía propia aportaciones como las suyas (de E. B.)). Naturalmente, en el haber de Althusser no cargaremos los efectos de las intervenciones de toda una legión de repetidores que, en nombre de él, convierten sus tesis en verdaderos dogmas.

En una de sus observaciones críticas, expresa su desacuerdo con mi modo de oponer el “teoricismo” (obviamente, las comillas no son mías) de Althusser a lo que él dice sobre el funcionamiento de los partidos comunistas como el PCF, que lleva a la “apropiación de la teoría por el grupo dirigente”, apropiación que —como ha dicho el propio Althusser— lleva incluso a la supresión de la teoría.

Lo que al parecer se me objeta es que exista una relación (de oposición) entre cierta concepción de la teoría (el teoricismo sin comillas) y la práctica de su apropiación por el grupo dirigente. Ahora bien, la experiencia histórica de los partidos comunistas —y, en particular, la del partido que durante decenios ha constituido el modelo— nos dice que a esa apropiación o supresión se llega, en unas condiciones históricas dadas, a partir de una concepción de la teoría: aquella que entra con todo el peso de su autosuficiencia en relación paralela con la práctica. Esta concepción supone a su vez la del acceso de los militantes a la teoría a través de los canales que les brindan los que la poseen (intelectuales y/o grupo dirigente). Así, pues, el problema de la forma de organización como relación específica entre militantes y dirigentes se plantea forzosamente.

Estoy de acuerdo con que “la cuestión filosófica de las relaciones entre teoría y práctica no puede ser confundida con la de la organización del partido [...]” Sin embargo, en cuanto que se aborda esa cuestión de un modo histórico-concreto, ambas cuestiones sin confundirse no pueden ser separadas. Dicho en otros términos, el teoricismo conlleva la tesis de la apropiación privada de la teoría y requiere una organización en la que se asegure esa apropiación. Una forma organizativa en la que los militantes participen en la elaboración teórica a partir de la práctica, es a su vez incompatible con seme-

jante teoricismo y apropiación. No es casual por ello que al impulsar Althusser su proceso autocrítico (su rescate del papel de la práctica) se vea obligado a impugnar cierta forma de organización, justamente la del partido que, con su verticalismo, asegura la apropiación de la teoría (o más exactamente lo que se hace pasar como tal) por los dirigentes.

Dos palabras sobre la teoría de la conciencia de Lenin y Kautsky. Ciertamente, no se trata de una coincidencia total de uno y otro y los matices tienen que contar, pero lo que nos interesa subrayar es que Lenin hace suya la teoría kautskiana de la importación de la conciencia socialista y de que a esta conciencia sólo accede la clase obrera —dice Kautsky y reitera Lenin— no por sí misma sino por una instancia exterior a ella. Naturalmente, habría que admitir —lo que olvidan Kautsky y Lenin— diversos niveles de conciencia y posibilidades distintas de acceso a ella por parte de la clase, pues la indistinción en ambos casos puede alimentar tanto el teoricismo como el espontaneísmo.

Por último, llegamos al problema medular: el del marxismo como ciencia revolucionaria. Al aceptar esta caracterización —propia del marxismo clásico y asumida por Althusser—, hemos pretendido precisarla en un doble e insoluble sentido: como ciencia que sirve a la revolución y como ciencia que por su servicio revolucionario se ve determinada por la revolución misma. ¿Por qué sería esto una “pura petición de principio”? Nuestra precisión se hace necesaria, pues en nombre de la autonomía de la “práctica teórica”, se podría reducir la relación entre los dos términos al primer sentido dejando fuera el segundo. Sólo la relación intrínseca, esencial, entre ambos términos hace del marxismo una ciencia revolucionaria y no una ciencia (positiva) entre otras. ¿Significa esto considerar el marxismo por lo que debe ser y no por lo que es efectivamente? Ciertamente, es en su relación con la práctica, con los movimientos revolucionarios, donde el marxismo pone a prueba lo que es: como ciencia que sirve a la revolución y como ciencia que se alimenta de ella. Tanto si se le reduce a un marxismo “académico” como si se hace de él un simple practicismo o tacticismo, deja de servir a la revolución y de servirse de ella. Pero aquí no tenemos una contradicción entre lo que el marxismo es y lo que debe ser sino entre lo que es el marxismo —teórica

y prácticamente en su relación con los movimientos revolucionarios— y lo que en la academia o en los partidos “marxistas” burocratizados pasa por tal.

Conclusión final: cada uno de nosotros se mantiene en sus posiciones fundamentales. ¿Sería preferible que uno se viera obligado a disolver sus posiciones en las del otro? El rechazo de la posibilidad de diverger entre marxistas y la exigencia de que una posición desaparezca en la opuesta, es lo propio de una experiencia histórica que el marxismo ha pagado muy caro teórica y prácticamente y que, por tanto, no debe volver. Creo que estamos de acuerdo en que semejante monolitismo ideológico es incompatible con la naturaleza misma del marxismo como ciencia revolucionaria. Lo cual no excluye que, con el mismo derecho que Althusser reconsidera sus posiciones bajo el impacto de la crítica y de la práctica, Balibar y yo podamos reconsiderar las que mantenemos hoy, ahondando o superando nuestras divergencias. Admitir esto significa simplemente reconocer la necesidad y la fecundidad de la discusión y la crítica entre marxistas para poder así atender al movimiento de lo real y contribuir a impulsarlo por una vía revolucionaria.

CONTRA UNA CATERVA DE ENCANTADORES

MANUEL S. GARRIDO

...y viendo cómo están las cosas... a las viejas costumbres no les encuentro ninguna razón de ser. Lo que me falta sobre todo es una costumbre nueva que vamos a instituir sin tardanza: la costumbre que establece que en cada situación nueva se reflexione de nuevo...

Bertolt Brecht, *El que dijo no*

Lo que presento al lector constituye una exposición determinada de ciertas reflexiones que me ha suscitado la obra de Adolfo Sánchez Vázquez, *Ciencia y revolución*, enfrentada al marxismo de Althusser,¹ reflexiones necesarias que, a mi juicio, constituyen una exigencia de la realidad misma de América Latina, la que, a su vez, resulta determinante del proceso que convierte a las obras en cuestión en una necesidad en nuestro continente.

Se trata de la exaltación de *un aspecto*, si se quiere subsidiario, que nos remite, sin embargo, a *pensar otra vez* cuestiones "conocidas" como el marxismo, su filo crítico productivo fundamental, la costumbre (entendida como *seguidismo* estéril y como impedimento de la rectificación), el teoricismo (deformación del pensamiento de Marx), la unidad dialéctico-materialista de teoría práctica, el centralismo democrático en su versión stalinista burocrática (deformación del pensamiento de Lenin), la ciencia de Marx en su función fecundadora de la mera conciencia (ideológica, política, filosófica) de la revolución, o sometimiento (como diría Lenin) de la espontaneidad a la teoría, o la necesidad de la ciencia para la revolución social, la reali-

¹ Adolfo Sánchez Vázquez, *Ciencia y revolución*. (*El marxismo de Althusser*). Madrid, Alianza Editorial, 1978.

dad “teórica” desarrollada por las organizaciones revolucionarias de nuestro continente que no rebasa un cierto saber empírico, la recuperación del debate necesario, perdido, extraviado por ahí: cierta crítica de la felicidad en el reposo del pensar, que se establece en el partido a partir del acuerdo absoluto: felicidad aristotélica que consiste en *no hacer ni hacerse problemas*, y que comporta un culto cuyo dios es la pasividad o la contemplación (a veces colindante con el oportunismo).

Siendo la obra de Althusser —como escribe Sánchez Vázquez— producto que ha de ser pensado desde la crisis abierta por el llamado *stalinismo*, sucede que tampoco se puede dejar de pensar la obra misma de Sánchez Vázquez en relación con el poststalinismo, con las dificultades “subjetivas” de los revolucionarios de nuestra América, y con una crítica al dogmatismo.

(Conviene tener presente que el término “stalinismo” encubre una realidad que no se reduce a la persona de Stalin: su muerte no ha significado una salida natural del peligro. En rigor, aludimos a una *desviación* que implica *investigar* sus causas reales; una investigación marxista que no reduce la investigación a un individuo aislado, sino que la plantea a partir de las contradicciones de un *periodo* determinado del movimiento obrero).

Reivindicar una cuestión fundamental

Digamos que, literalmente, cuando uno *menos piensa* es presa fácil de la *costumbre*; porque en ese caso uno se ha dejado absorber (de acuerdo con la felicidad en el reposo de la *Ética nicomaquea*) por el sentido común, la opinión pública —a la que Marx, desde la filosofía de la praxis, nunca hizo concesiones, según escribe en *El capital*. Al fin y al cabo, *El capital* es una reflexión: una *reflexión teórica* rigurosa que, asumida desde una posición de clase revolucionaria, no retrocede ante la conciencia espontánea, generalmente dominada por la ideología burguesa (Lenin); más bien se realiza como *ruptura* con el sentido común, la costumbre dominante, y su autor es así *el que dijo no*, en un momento determinado, a la economía política burguesa. He aquí ya el filo crítico-productivo del pensamiento de Marx, que inau-

gura la fecundidad del desacuerdo y lo establece como elemento fundamental de su doctrina revolucionaria: signo de *vitalidad* antes que corrupción enfermiza; a tal punto, que Lenin jamás dejó de considerarlo, inclusive, en el interior del partido, condenando de un modo explícito el “espíritu de seguidismo” originario de la *costumbre* (con razón sostiene Rodney Arismendi que “seguir a Marx, Engels y Lenin supone enfrentar *en concreto los nuevos fenómenos* [...] materializar la idea de que el marxismo-leninismo es *guía para la acción*”).²

Está claro que no se trata de la crítica como oposición vacua (reivindicación de la crítica como pura hostilidad), sino como actitud (gozable) que desemboca en la feliz solución teórico-práctica de los problemas; una actitud necesaria que define el carácter científico y revolucionario del marxismo y cuya consistencia radica en la *producción* como en Brecht la actitud crítica ante un árbol frutal se realiza en el *injerto* (actividad humana interventora, transformadora y productiva); y ante la sociedad, en la revolución, mientras que en el plano teórico-práctico de la actividad política, la crítica *produce* acuerdos, que no es lo mismo que *tomar decisiones*, al margen del problema concreto (como dice Lenin) y de una *discusión real* que presupone y necesita desacuerdos (éstos son inevitables si la premisa de la discusión es lo real con todas sus contradicciones); pero, sobre todo, la crítica produce rectificaciones, desde que la crítica del *error* en política es investigación de lo que el error “esconde”; y no el reconocimiento (concesión formal) del “acontecimiento” que lo revela; al fin y al cabo, *comprender* la historia —escribe Marx— exige buscar detrás de las máscaras, los jefes y los discursos (*El 18 Brumario*).

Recordemos que el subtítulo de *Materialismo y empiriocriticismo* dice “crítica sobre una filosofía reaccionaria”; corriente que se dio, sin embargo, en importantes miembros del partido de Lenin, como *desacuerdos*, después de la derrota de 1905. Frente a ella, la crítica de Lenin es también un desacuerdo, sólo que al no rehusar la discusión, al abrirle campo a la disensión adversaria en filosofía (con sus consecuencias políticas), se obliga a elaborar, por partida doble, una precisión entonces necesaria del pensamiento de Marx y Engels, inclusive a propósito de los antepasados ideológico-teóricos de Bogdanov,

² Véase la revista *Plural*, núm. 92. México, mayo, 1979.

Bazarov y Chernov, entre otros; y un ejercicio de la crítica orientada ya en una pauta productiva (de raigambre científica), en función de ciertas rectificaciones que tuvieron su 1917.

Pero la *costumbre habitual* (praxis fetichizada) es capaz, por ejemplo, en nuestro mundo compuesto ya de *puertas y cerraduras*, de imponer que éstas se acepten como verdaderas entidades naturales, ajenas a la actividad social de los hombres, al margen de toda crítica (supresión), en el *más allá*, del lado *santo* de una opresión real *no-santa*. Como el *Edipo* de Sófocles, que procesa un castigo ejemplar de orden divino, incuestionable, a quien transgrede la *costumbre* (normas de vida fundamentales) de la sociedad a la que pertenece. Ubicada en el *más allá* de lo real, la *costumbre* se asume, pues, en su aspecto acrítico, emocional, estéril, infecundo, místico, mágico, idealista, reaccionario: pretende asegurar la continuidad (y, por esa vía, el éxito, como en la magia); difícilmente la rectificación, y nunca la ruptura.

Hablando de la costumbre de *puertas y cerraduras* —verdadero testimonio de una vocación histórica de autodestrucción del hombre— éste no puede vivir sino bajo siete llaves; por temor —no digamos ya al tigre o a la serpiente o al caballo salvaje—, sino a su prójimo (como a sí mismo). *Puertas y cerraduras* con su hechizo cotidiano están ahí, y pocos se han atrevido (muchos se atreverán todavía) a derribarlas. Sin embargo, contra ellas no opera aún ni el *arma de la crítica* (exigida por Marx) porque la costumbre las consagra; ni la *crítica de las armas* (Marx), porque están consagradas. Mientras tanto, hasta el partido revolucionario asimila *naturalmente* esta costumbre: recordemos que frecuentemente se invita a los militantes a “estudiar” las *conclusiones* de un debate que ya está *cerrado* (si el estudio exige debates, discusiones, desacuerdos y acuerdos nuevos, ¿de qué “estudio” se trata si una *puerta hermética* separa al *estudio real* de sus premisas?); en rigor, se invita a *no-pensar*, a *no-discutir*, a *no-debatir*, a través de un proceso *formal* de “estudio”: polémica escolástica que despoja al marxismo del debate que lo caracteriza.

Pero nuestra aspiración (como revolucionarios) es otra, al menos así lo hemos sostenido siempre: ciencia y revolución, es decir: una *reflexión teórica nueva* (reivindicación no sólo del pensar, sino también de la posición de clase desde la cual se asume esa actividad) en función de la destrucción de las costumbres consagradas en la histo-

ria; de la construcción de la libertad del hombre real; después de todo, sólo una sociedad de *iguales* (digo: sin explotados ni explotadores), y sólo un partido revolucionario puede permitirse el desacuerdo, el filo crítico-productivo de la praxis; sociedad (y partido) que *debe* derrotar al *espíritu de seguidismo* (herencia de una sociedad opresiva) que conduce la disensión al sanatorio. Estamos, pues, en una actitud crítica de la formulación *magia y repetición* (y todas sus consecuencias), desde que decimos *ciencia y revolución*.

La obra (de Althusser y Sánchez Vázquez) que aquí comentamos,³ extendiéndonos hacia una reflexión que pretende *agregar algo* a su texto explícito, tiene en su contenido menos explícito el mérito de plantear aquella reivindicación fundamental del pensamiento clásico: la de la *crítica*.⁴ Y de paso, aunque sin mencionarlo siquiera, una ruptura espléndidamente realizada con la concepción aristotélica que *deposita* la verdad en el espíritu de los hombres por la tradición o la costumbre, los sabios, la mayoría, el sentido común, la autoridad política: verdad que instituye un *voto de silencio*: no contradecir a ninguna de esas autoridades; pero que de hacerlo constituye una verdad *in-creíble*: así es como lo increíble (escribe Barthes) procede de lo prohibido, de lo peligroso. Entonces los desacuerdos se convierten en extravíos, en culpas, y las culpas en pecados (por eso el castigo); los pecados en enfermedades (de aquí el sanatorio) y las enfermedades en monstruosidades (lo que justifica la marginación). Hablemos un poco de literatura en este sentido: tan sólo un espíritu dogmático (es decir, reaccionario, seguidista o mágico) se puede oponer a que la obra de Neruda se nos presente como un hecho *nuevo* ahora, exigiendo una (*otra*) reflexión también *nueva*, contra la costumbre (mítico-religiosa del *Génesis*) que quisiera embalsamarlo ya, y convertirlo desde ahora en pieza de museo, en un clásico ("clásico" en su raigambre burguesa, ahistórica e ineficaz, mudo en nuestro tiempo):

³ Véase mi concepción del comentario en "Violencia sobre la ideología", en *Plural*, núm. 91. México, abril, 1979.

⁴ No es casual, pues, que el mismo Sánchez Vázquez, al examinar la obra de Karl Korsch, la destaque en ese mundo de ebullición que sucede a la Revolución de Octubre, "Impregnado de un espíritu crítico que no se prosternaba ante ninguna autoridad [...]" Cf. Karl Korsch, *Marxismo y filosofía*. Pról. de Adolfo Sánchez Vázquez. México, 1977.

condenarlo sólo al pasado. Aquí, en literatura, la crítica es lo único que permite mantener vivo al poeta; así como en filosofía —lo mismo que en política— sin crítica no hay rectificación (Althusser).

Un mérito oportuno incuestionable

Digamos que el de Sánchez Vázquez es un mérito cuya oportunidad resulta incuestionable, y por lo menos tiene diez años: desde que al comienzo de los años setentas, esboza sucintamente en la introducción a su *Estética y marxismo* la tesis que implica investigar la raigambre marxista clásica de Bertolt Brecht. Estoy seguro que así, del mismo modo como no escapa la comprensión de la poética de Brecht y su praxis artística en lo que es su determinación por dos hechos histórico-concretos clave, que el mismo Brecht se encarga de advertir: 1) el desarrollo del fascismo en Alemania y su explotación de los sentimientos (contra el pensamiento racional crítico) del hombre, y 2) un debilitamiento del momento racional, teórico, científico, del marxismo en ese periodo, así tampoco dejará de comprenderse hoy la necesidad de Brecht en América Latina, sugerida por aquella fecunda y escueta tesis de Sánchez Vázquez. Sucede que ni el fascismo ni la ausencia de una reflexión teórico-científica rigurosa entre los revolucionarios de América Latina es cosa del pasado. Al contrario, es un *problema* de hoy. No está por demás decir que Brecht plantea al arte una función para que el lector o el espectador desarrollen un *trabajo racional* en ruptura con las apariencias, se diviertan (gocen) *pensando por cuenta propia* con el objeto de llegar a comprender, por una parte, la esencia de las leyes que rigen el desarrollo social (así como lo subraya Engels en su *Ludwig Feuerbach*); y, por otra, el papel del conocimiento científico en la transformación revolucionaria de la sociedad. Ésta es la importancia insoslayable de la reflexión de Sánchez Vázquez hace un decenio (a la hora de ciertas victorias resonantes en América Latina), en la que no está ausente la estrecha vinculación que establecen ciencia y revolución, teoría y praxis.

Mérito oportuno entonces, cuando culminaba un periodo complejo de luchas políticas en América Latina, en el cual la *emoción* y la *imitación*, que es repetición (como la costumbre del seguidismo

y el seguidismo de la costumbre), tendieron a reemplazar al pensamiento teórico-científico-crítico en la acción revolucionaria (recorremos, como advierte Sánchez Vázquez, que la línea "foquista" de Debray se apoyaba en un discurso más literario que científico de lo real; un discurso en el que el principio mágico de la *imitación* fue fundamental). Y oportuno ahora, cuando América Latina muestra resultados nuevos (no menos concretos): derrotas graves, contraofensiva imperialista real, fascismo real, sobre todo en Sudamérica; y, por otra parte, tendencias a *suprimir* burocráticamente los errores, o a aceptar algunos como *concesión* aislada, antes que a examinarlos en su concreción.

Estamos, pues, obligados a *pensar* (de nuevo) una situación nueva; contra toda tendencia tradicional a disminuir al adversario, o a sobreentender lo que no conocemos en su realidad; contra la creencia mística de que estamos defendidos por la historia, o por *especialistas* que ya pensaron por *todos*.

Ciencia y revolución constituye una obra que puede ser entendida —desde que su contenido explícito abre discusión en el marxismo y entre marxistas— como provocación al espíritu que rehusa discutir, a la pereza mental y física, al espíritu que rechaza o reprime la crítica, el estudio, el trabajo teórico, con lo cual no hace más que permitir la continuidad, o sea: impedir toda rectificación; fortalecer, en cambio, un sistema —ya no de principios— sino de costumbres mágico-religiosas procesadas históricamente en nuestra América con los resultados que tenemos a la mano. Un sistema cuya solidez se demuestra cuando es puesto en discusión: genera desconfianza en el osado militante y cuando es transgredido: obliga a sancionar su osadía.

Enterrar el pasado (sus contradicciones, nuestras responsabilidades: errores, debilidades, insuficiencias), sobre todo después de una derrota, es por ejemplo alejarse de la vida y de la lucha real; convertir al futuro en un fetiche, sin ninguna consistencia verdadera: *práctica religiosa* que, en última instancia, suprime la praxis: elemento determinante de la reflexión hacia el futuro; mientras se fetichiza, en cambio, una praxis vacua que está siempre *por venir*. He ahí que vivimos de esperanzas, dejando "con toda tranquilidad al *futuro*" la resolución de los problemas. ¿Será necesario volver a Kautsky y a la severa crítica de Lenin al respecto?

Reivindicar la teoría, tarea estratégica vital

Ciertamente la obra de Althusser, incluidas sus reflexiones decisivas en *Le Monde* de abril de 1978 (decisivas porque con ellas "Althusser alcanza un punto de no retorno a su teoricismo anterior",⁵ como la obra misma de Sánchez Vázquez que asume su crítica, no pueden sino ser pensadas a partir de la crisis del marxismo abierta por el llamado *stalinismo* y lo que hoy es el poststalinismo: determinación real que ha tenido la virtud de replantear los grandes temas del pensamiento de los clásicos, como es el de las relaciones entre teoría y práctica. Está claro que esto implica *pensar de nuevo* muchos problemas, lo que no debe asustar a nadie, ya que ésta es la raíz del pensamiento de Marx (y, ciertamente, la explicación del *leninismo* y de la grandeza de Lenin que aborda, a partir de Marx y Engels, una *nueva realidad* que los clásicos no conocieron): *pensar teóricamente* todo lo real y todo lo teórico en función de su transformación revolucionaria.

"Lo que nos debe asustar (escribe Lenin) es el *espíritu de seguidismo* y la *falta de vida* que descomponen al partido del proletariado";⁶ nos debe asustar el culto a la espontaneidad estéril que no conoce la teoría o que renuncia a ella en nombre de la "práctica".

Se trata, pues, de *volver a leer* (sin espantarse) la obra de los clásicos, aunque esta necesidad se enfrente al revisionismo, sin duda un peligro y un riesgo (que, como se sabe, corrió y realizó Althusser, al menos hasta abril de 1978); pero también es indudable que tales riesgos hay que asumirlos, porque de lo contrario nos enfrentaremos indefensos a las deformaciones *oficializadas* del marxismo-leninismo; después de todo —insistamos con Lenin—, "no hay una sola situación política que no vaya acompañada de *peligros* para la ideología revolucionaria", sobre todo "si no hay una concepción del mundo acabada *en el nivel de la ciencia*", porque en ese caso "entonces es *peligroso* participar en huelgas (tener aliados) [...] inclusive *leer* las valiosísimas historias de la Revolución francesa de Jaurés o Aulard".⁷

⁵ A. Sánchez Vázquez, *Ciencia y revolución*, p. 205.

⁶ Cf. Vladimir Ilich Lenin, *La dictadura democrática revolucionaria del proletariado y de los campesinos*.

⁷ *Idem*.

Está planteado un esfuerzo tras la recuperación de la unidad del estudio científico de la realidad objetiva con la práctica revolucionaria, sobre todo cuando esta última resulta estrepitosa, dramática, trágicamente derrotada por un enemigo, no sólo más fuerte, sino más *sabio* en la tarea de construir su fuerza social e ideológica contrarrevolucionaria. Esto quiere decir que es la realidad la que exige recuperar la importancia de la actividad teórica *en* la praxis revolucionaria (¿es necesario destacar más aún el valor de la crítica de Sánchez Vázquez a Althusser respecto de la distinción *absoluta* entre "objeto real" y "objeto de conocimiento"; así como las implicaciones negativas de la noción de "*práctica* teórica?"); trabajo (el teórico) que no sólo concibe como objeto al adversario, o a una realidad "exterior" a los revolucionarios (como si los revolucionarios pudieran examinar lo real como entidad objetivo-natural que no los compromete); sino que constituye como objeto de reflexión teórica-crítica al partido mismo; a su actuación práctica y a sus consideraciones teóricas (o las que pasaron por tales) y que no consiguieron la victoria.

Por eso digo que exaltar el *futuro* (enterrando el pasado) escamotea la importancia de la ciencia en la praxis revolucionaria (en verdad, lo que se *entierra* es la filosofía de la praxis y el leninismo); digamos que no sólo se oculta la responsabilidad de los revolucionarios en la derrota (olvidando que es la revolución la que engendra la contrarrevolución: Marx, confirmado por Lenin medio siglo después); la práctica es absurdamente lanzada al espacio sideral y la ciencia al sótano.

Si pensamos, por ejemplo, desde el punto de vista de la ciencia revolucionaria (que al dogmatismo se le presenta como "haciéndole el juego al enemigo"), varias interrogantes saltan a la vista a propósito del proceso chileno de 1970 a 1973: ¿dónde está el estudio científico, producido por la Unidad Popular, o sus partidos marxista-leninistas, que permita *explicar* y *comprender* qué sucedió *concretamente* en Chile? ("lo concreto es concreto porque es síntesis de múltiples determinaciones"),⁸ ¿por qué los revolucionarios no estuvieron en condiciones de defender la revolución en el plano militar? ¿Cómo se engendraron históricamente las desviaciones de derecha? ¿De dón-

⁸ Cf. Carlos Marx, *Grundrisse*.

de vinieron estas tendencias y en virtud de qué relaciones las asimilaron las organizaciones revolucionarias del proletariado? ¿Por qué no supo *a tiempo* la militancia de base que realmente no había (el día del golpe) con qué defender la revolución, mucho menos su integridad física personal? ¿Por qué se ocultó esta cuestión *vital*? ¿Cómo se engrandaron estas actuaciones en las direcciones políticas?

Está claro que la explicación *política* de estos problemas no es la explicación y la comprensión *científica* de los mismos; sin embargo, seis años después de la *derrota*, sin un *análisis concreto de la situación concreta* ¿cómo podemos estar seguros de que han desaparecido las condiciones reales que determinaron nuestros errores y desviaciones recientes? ¿O acaso basta con *reconocer* (verbalmente o por escrito en un discurso o en un informe) que hubo tales acontecimientos? Supongo que “es más grave *no examinar* un error que cometerlo” (Lenin); y que “no basta con decir que el pueblo se vio sorprendido [...] porque con eso no se aclara el enigma. Quedaría por *explicar* cómo tres caballeros de industria *podieron sorprender*, y reducir a cautiverio, *sin resistencia*, a una nación de treinta y seis millones [...]”.⁹

Digamos, por lo tanto, que sólo considerando *objetivamente* el *conjunto* de las relaciones mutuas de *todas* las clases, sin excepción, que forman una sociedad, y considerando el grado objetivo de su desarrollo y de sus relaciones con otras sociedades, podemos comprender y explicarnos sus fenómenos reales, y trazar, por lo tanto, la táctica acertada de la clase de vanguardia.

“Generosos y confiados, los militantes pueden olvidar muchas cosas. Pero cuando se les trata como peones, para llevarlos a una derrota en una lucha a la que se han entregado con cuerpo y alma, entonces *quieren saber*”. Ciertamente es quemante esta reflexión de Althusser. Y, sin embargo, no tanto; él tiene en vista lo que fue una “simple” *derrota electoral*; los chilenos, en cambio, la derrota de un proceso revolucionario en marcha que costó y cuesta la vida de millares de combatientes (muchos de los cuales *preguntaron a su debido tiempo* y obtuvieron como respuesta una plegaria de *confianza* en la dirección o una recriminación al “ultraizquierdismo” de la pregunta).

⁹ Cf. C. Marx, *El 18 Brumario*.

Recuperar el ejercicio de la actividad teórica-científica en la praxis revolucionaria no constituye, pues, una exquisitez burguesa; sino un imperativo en América Latina, que no sólo contribuye al éxito de la revolución, sino también a preservar la vida de los revolucionarios: inada menos! la premisa de la revolución. Aun a riesgo de parecer masoquistas, estamos obligados a recordar que en 1971-1972, a través de su secretario general y al responder a la cuestión de “una cierta debilidad del partido en el plano de la elaboración teórica”, el PC de Chile sostiene que “*no hemos tenido suficiente tiempo*” para el trabajo teórico, porque “la vida política de Chile, la lucha de clases es muy activa [...] y nos obliga a un quehacer diario, tremendo, a una *ocupación cotidiana* de toda nuestra gente”.

Entonces el trabajo teórico, ¿no tiene nada que ver con la lucha de clases y la revolución proletaria? ¿Qué significa verdaderamente *no tener tiempo* para las cuestiones teóricas si —al decir de Lenin— *sin teoría revolucionaria no hay acción revolucionaria*? ¿Qué clase de práctica es esa que *no deja tiempo* para la elaboración teórica necesaria? En rigor, “no tuvimos tiempo” para *pensar los problemas* concretos de la revolución. Mejor dicho: “no tener tiempo” encubre una de nuestras más graves desviaciones, la que acabó por desvincular la teoría y la praxis.

Digamos que si la noción de *práctica teórica* (empleada y acuñada por Althusser) es significativa de una negociación de las diferencias y de las relaciones entre teoría y práctica (como las concibe el marxismo clásico), radicar, en cambio, la teoría en la práctica como un momento *interno* de la praxis (la teoría en estado “práctico”; o la práctica como *teoría aplicada*) conduce de plano a negar también el estatuto específico de la teoría y de sus relaciones y diferencias con la praxis, reducción que comporta concebir la teoría como expresión *directa* de la práctica revolucionaria.

Ciertamente he citado a Luis Corvalán; pero estoy lejos de “culpar” al secretario general del PCCH, puesto que aquí tampoco se necesita un individuo para explicar una desviación que se engendró más allá (o más acá) de su actuación personal, si bien no al margen de ella, y de la del conjunto del partido y del movimiento obrero.

En América Latina los revolucionarios habremos de conquistar, restablecer rigurosamente (no menos creativamente) el pensamiento

de Marx, Engels y Lenin acerca de la importancia de la cuestión teórica. Está claro —ni duda cabe— que la sociedad humana no es un hormiguero (Cardoza y Aragón); Marx señaló justamente esta diferencia en los *Manuscritos* de 1844 cuando advertía que el hombre es capaz de prefigurarse *mentalmente* los resultados de su actividad práctica; y Engels la confirmó cuarenta años más tarde: “Todo lo que es racional en su mente humana se halla destinado a ser un día real, por mucho que choque todavía con la aparente realidad existente” (*Ludwig Feuerbach*). Está en juego, pues, el reconocimiento explícito de que el hombre tiene —aunque dentro de ciertos límites— la capacidad para avanzar y potenciar sus elaboraciones teórico-críticas más allá de las condiciones práctico-sociales existentes. Tesis fundamental del pensamiento clásico que Sánchez Vázquez reivindica también desde el título mismo de su obra que alude justamente a la *ciencia* (como elaboración teórica que —a partir de las premisas de la realidad— proyecta un *nuevo* mundo de orden superior, que no existe, pero que podrá existir) y a la *revolución* (práctico-política) capaz de realizarlo. Esto es ciencia y revolución: conjunción dialéctico-materialista de teoría y praxis. Digamos que recuperar el *status* científico de la actividad teórica comporta, al mismo tiempo, restablecer el lugar de la teoría en la praxis real; así como la praxis no se ve reducida a una mera *aplicación* de lo que entonces pasa por “teoría”. En suma: desmontar no sólo al teoricismo, sino también al pragmatismo.

Del teoricismo de Althusser a la apropiación de la teoría, a la importancia de la práctica

La costumbre del seguidismo y el seguidismo de la costumbre ponen en tela de juicio al revolucionario en su condición de tal. Más aún, aquella verdadera *mala* costumbre encubre, tras su comportamiento ideológico extraño a la ideología revolucionaria, una deformación de los principios leninistas del *centralismo democrático* y de la *disciplina*, de graves consecuencias para la teoría y para la práctica. En efecto, el espíritu de seguidismo conduce a formar un tipo de militante que rehusa (renuncia en esa inconsciencia que es el seguidismo)

a *pensar por sí mismo* (Marx), en función de *su* experiencia, al análisis de los problemas; al respecto es aleccionador el espíritu con que Lenin *exige pensar* a sus camaradas de base, porque “puede que me equivoque”. Mientras que, por otra parte, aquel revolucionario deformado contribuye a degradar la práctica revolucionaria.

En este terreno, el leninismo constituye un vigoroso combate contra la pasividad que convierte al centralismo democrático en una verdadera *centralización del saber* en la dirección, y a la base en *aplicadora* de una verdad superior, indiscutible, incuestionable (lo mismo que hace a los dirigentes entidades también incuestionables e indiscutibles, sacralizadas, en cuanto son todo el saber). Está claro que la práctica “no es simple aplicación de la teoría” y que ésta es una advertencia nada superflua de Sánchez Vázquez; sobre todo si consideramos que Lenin —después de la revolución de 1905— confirma de una manera dramática que “la práctica, como siempre, *ha precedido* a la teoría”. Adviértase que la práctica *no es* ya la teoría; y que tampoco la práctica descarta o reemplaza a la actividad teórica; en rigor, Lenin sostiene que es el fundamento de la necesidad de la teoría, lo que significa también que *en* la práctica radica el fundamento de la necesidad que exige rescatarla ora de la degradación pragmatista, ora de la elevación teorícista.

Veamos completa la idea de Lenin; ella aportará nuevos aspectos para el análisis: “El cambio de las condiciones objetivas de lucha —que exigen pasar de la huelga a la insurrección— lo ha *sentido* el proletariado *antes* que sus dirigentes”. Esto no sólo confirma la tesis materialista de la prioridad de la práctica como elemento determinante de los procesos teóricos y su desarrollo; indica también que, si bien la práctica política revolucionaria *siente* los cambios que se operan en la realidad objetiva, en medio de la lucha de clases, ella *no comprende por eso* qué relaciones concretas se han modificado; sin embargo, plantea como exigencia necesaria una actividad teórica capaz de concebirlos y explicarlos en su concreción, como guía para la acción futura, bajo nuevas condiciones; indica, por lo tanto, que si la práctica produce efectos que atañen a la teoría, también la teoría produce efectos prácticos; he aquí, pues, una relación no casual (externa) entre teoría y práctica, sino sobre todo intrínseca, necesaria. Aún más: el pensamiento de Lenin es capaz de indicar incluso una

distinción entre el *proletariado* (movimiento obrero) y sus *dirigentes* (el partido), y que el partido juega el papel de mediador entre la teoría y la práctica, sin olvidar que, “como siempre, la práctica *precede* a la teoría”; o que “el proletariado ha sentido (el cambio) *antes* que sus dirigentes”.

Está claro que la teoría no es el producto *directo* de la práctica política revolucionaria (la ciencia es una actividad *especial*, a juicio de Marx y Engels); pero es evidente que ella no se produce al margen del movimiento obrero o de la lucha de clases. De aquí que la necesaria reivindicación de la teoría como “tarea estratégica vital” (Sánchez Vázquez) no puede desembocar en una degradación de la práctica o en una elevación de la teoría. Con esta cuestión tiene que ver precisamente la desviación teorícista de Althusser, a la que llega tras su esfuerzo meritorio y justificado de defender al marxismo-leninismo de todo empirismo y pragmatismo. Lo interesante es que también con esto tiene que ver el punto de “no-retorno” a ese teorícismo anterior que el mismo Althusser alcanza con sus reflexiones de abril de 1978. En efecto, una crítica a la versión burocrática del centralismo democrático establecido por Lenin le permite apreciar el teorícismo o cierto *status* prioritario de la teoría (las direcciones políticas), o lo que pasa por tal, que se alberga tras el verticalismo no-democrático del partido como *apropiación de la teoría por los dirigentes* ante un movimiento de base —práctico— que se reduce a *aplicar* una verdad en la que participa de un modo *formal*. Crítica que en Althusser significa restablecer, en su propia concepción de las relaciones entre teoría y práctica, el pensamiento clásico.

No está por demás recordar que Lenin escribe desde el exilio, es decir, como persona que no está de cuerpo presente (sino como *ausente*, dice él mismo) en los problemas prácticos concretos (“una salvedad importantísima”), lo cual lo conduce a formular sus apreciaciones teóricas (como *dirigente*) con un sentido provisional en extremo agudo y consciente (“puede que me equivoque”), reservándose “el derecho a cambiar de opinión” cuando consiga ponerse al corriente “por algo más que ‘por los papeles’”; una vez que pueda “cambiar ideas con los camaradas de trabajo” que están al frente de los problemas reales.

Sin embargo, el centralismo democrático de raigambre leninista,

cuya necesidad es incuestionable para asegurar la *unidad de acción* del partido (sin suprimir los debates y las disensiones en la elaboración de su política), se transforma, bajo determinadas condiciones, en un mecanismo burocrático cuyo fin es fortalecer ya no la *unidad viva del partido con las masas*, sino la adhesión acrítica, incondicional, de la base a la dirección, fenómeno que en su consistencia dogmática comporta una doble separación: entre la dirección y la base, y entre teoría y práctica.

De aquí la necesaria reivindicación —de la más pura estirpe leninista— del valor de las reflexiones de los militantes, de su participación efectiva en la elaboración de las grandes cuestiones de su capacidad para *pensar por sí mismos*, a partir de su experiencia real; reivindicación que, por una parte, puede ser asumida como crítica del *cielo*, y que —al decir de Marx— no es más que la crítica de la *tierra*.

Digamos que desde Galileo tenemos la certeza de que la materia de los cielos y la tierra es, en esencia, la misma; que el mundo ha devenido homogéneo, que la luna y las estrellas son una tierra; que la tierra es una estrella; que el cambio, la corrupción, el movimiento no privilegia nada más al “abajo” (la tierra); sino que el mundo, otrora inmutable, incorruptible, de los cielos (“el arriba”) también se mueve lo necesario para pensarlo en su realidad susceptible de abolición.

Volvamos a lo nuestro: la crítica *del más allá* de la verdad es ahora impulso vivo para conquistar la verdad *del más acá*; justamente lo que “*desengaña al hombre para que piense y actúe en la realidad como un hombre desengañado y que ha entrado en razón*”.¹⁰ Mientras que, por otra parte, como en el *Galileo* de Brecht, la investigación del *cielo* (los dioses), esa nueva mirada a las *estrellas*, conduce al establecimiento de la conjunción dialéctica del *arma de la crítica* con la *crítica de las armas* (teoría y praxis); a esa concepción que Marx afinara de un modo admirable en las “Tesis XI sobre Feuerbach” (lastrada, sin embargo, por la versión dogmática del centralismo democrático en nuestro tiempo). En este terreno emerge, justamente, como necesaria reivindicación, el pensamiento de Marx y Lenin: implica una defensa de la filosofía de la praxis (Marx) y una recuperación de la unidad real

¹⁰ Cf. C. Marx, *Introducción a la crítica...*

—ya no *formal e hipócrita*— del partido (Lenin). Tal vez esta actividad no sea la más heroica en la lucha revolucionaria; sin embargo, me parece incuestionablemente sensata; una tarea teórica eminentemente política.

Contra una caterva de encantadores

¿Cuántas veces se ha dicho que la realidad en América Latina es ficción y que la ficción ha sido la única realidad? Esta es una idea que pensada positivamente significa que lo que hemos tenido hasta aquí como una *teoría* de lo real constituye un discurso más literario que científico: *ficción*, mito de una realidad que jamás hemos aprendido en su esencia, sino en su apariencia; aquel nivel *visible* de los hechos donde reinan el azar y la casualidad: nunca los procesos, las leyes del desarrollo histórico-social. De aquí que, al decir *teoricismo* en América Latina (entendido como apropiación de la teoría por los dirigentes), importe destacar un cierto matiz capaz de indicar que en nuestro caso “la teoría” es todavía un saber empírico; un saber que, si bien permite solucionar los problemas *inmediatos* del movimiento, no asegura, en cambio, su *porvenir*. Doble sentido de una sola preocupación que registra ya el *Manifiesto*, que destaca Lenin, y que ilustra admirablemente el proceso chileno. ¿En qué pensaba Neruda cuando dijo en Estocolmo (en 1971! que “de la argamasa *de lo que hacemos*, o queremos hacer, *surgen* más tarde *los impedimentos* de nuestro propio y futuro desarrollo [...] *los fantasmas* de nuestra propia *mistificación* [...] una *limitación tan exagerada* que matamos lo vivo en vez de conducir la vida a desenvolverse y florecer”?

Recordemos también que en el presente más inmediato nos contamos todavía hechos “increíbles” (increíbles en el sentido que se dice que un niño es *increíble*) y con ello confirmamos asombrados lo que se denomina el *surrealismo* de nuestra América *increíble*: con dictaduras *increíbles* y una historia *increíble*. Pero ¿qué tienen de increíble Pinochet o Somoza o la intervención de la CIA en Chile? Esto no es un mito; aquí no cabe asombrarse ni llorar; sin embargo, desde el nivel abstracto (idealista burgués) de los hechos en su nivel visible, en el cual existe el “Hombre”, en el contexto de ese humanis-

mo, Pinochet (que es un ser humano) es increíble; y la lucha de Nicaragua, "fratricida": desde luego estamos otra vez en el *más allá* de la verdad, donde Pinochet es hermano de Salvador Allende, *fuera* de la realidad, *por encima de la lucha de clases* (por encima de lo que define a Pinochet como un ser humano *concreto*, y no como un *fantasma* humano, propio de la concepción renacentista), en el azar y la casualidad (condenados por Engels); por encima de los procesos reales. Estamos en una de aquellas viejas-malas costumbres seudorrevolucionarias; en un contexto donde no han entrado ni la ciencia ni la revolución y que convierte a los revolucionarios en "cándidas víctimas del engaño de los demás y del engaño propio mientras no aprendan a discernir *detrás* de todas las frases, declaraciones y promesas morales, políticas, religiosas y sociales, los *intereses* de una u otra clase".¹¹

Con razón la ciencia de Marx no pertenece al reino de la *visión* (de los ojos), sino al del pensamiento racional que comprende y se explica el movimiento de lo real (sus procesos de relaciones objetivas), que el simple mirar no capta mientras permanece en la visión (repetición) de-lo-mismo; trabajo que pone en discusión las evidencias más claras, porque su tarea es desmontar lo visible, donde se manifiestan mitos y fantasmas.

Esto es lo que enseña el marxismo de Adolfo Sánchez Vázquez a través de una obra que remite a la de Althusser y cuya confrontación productiva, en el seno del marxismo y entre marxistas permite pensar que estamos obligados a desarrollar siempre un espíritu científico, teórico-práctico revolucionario, visto que entre los hombres y las cosas del mundo real, y entre los hombres y los hombres, inclusive entre los revolucionarios, *andan una caterva de encantadores que todas las cosas mudan y truecan, y las vuelven según su gusto y según tienen la gana de favorecernos o destruirnos (El Quijote)*.

¹¹ Cf. V. I. Lenin, *Las tres fuentes*.

CIENCIA Y REVOLUCIÓN: EL MARXISMO DE ALTHUSSER

MAGDALENA GALINDO

Desconfiada por vía de la nacionalidad mexicana y, también, por mi aportación personal, acostumbro leer los textos con un signo de duda que intenta indagar la veracidad de las afirmaciones del autor que leo. En el caso de Adolfo Sánchez Vázquez, me sucede exactamente lo contrario. Mi confianza en su sabiduría me obliga a acudir a sus textos. Sólo necesito consultar sus estudios para averiguar la verdad o falsedad de un planteamiento, el sentido riguroso de un término o la solución de un enigma.

Tal actitud de mi parte no obedece, como podría pensarse, sólo a una simpatía personal, sino a la experiencia reiterada de encontrar en sus estudios (y en sus clases de filosofía), una ortodoxia marxista que no da gato por liebre, aunada a una capacidad creativa que lo aleja del manual de marxismo-leninismo. En el libro *Ciencia y revolución. (El marxismo de Althusser)*, Sánchez Vázquez emprende una de las tareas más urgentes para los filósofos marxistas: la crítica del teórico francés con mayor influencia sobre las ciencias sociales de América Latina. Esta influencia se expande, ya sea directamente, por la lectura de sus propios textos, o bien a través de sus numerosos discípulos como Poulantzas o la Harnecker. Esta última ha confeccionado un pequeño manual de introducción al marxismo que ha alcanzado treinta y dos ediciones y que se ha convertido en la mayor fuente de confusión para los estudiantes. Harnecker ha establecido definiciones de la mayoría de las categorías marxistas y en un afán simplificante ha desembocado en la falta de rigor y aun en la falsedad. En especial, en la afirmación que sostiene que el modo de producción capitalista es una abstracción que no se realiza "pura" en ninguna formación social, sino se trata de un "ideal". Esta mala interpretación de Marx, para la que, por cierto, Harnecker no encuentra ninguna cita que la

apuntale, rompe con un principio metodológico fundamental del marxismo, es decir, la relación entre la teoría y la práctica y deja entrar, aunque vergonzantemente al idealismo.

En el caso de Poulantzas, otro discípulo de Althusser que se ha puesto de moda en América Latina, el error se expresa en una explicación de la sociedad que recurre, más que al marxismo, al concepto de estructura utilizado en la corriente estructuralista, es decir, como una red de relaciones o, en este caso, como una combinación de esferas (la económica, la política, la ideológica) que nunca logran integrarse, en el pensamiento de Poulantzas, en una totalidad social. Igualmente, la historia se concibe, no como un proceso, sino como una sucesión de momentos estáticos (la determinada combinación de las esferas) que, nuevamente, se filia más bien con el concepto de diacronía del estructuralismo que con la concepción del materialismo histórico.

El problema es que tanto Althusser como sus discípulos se presentan a sí mismos como marxistas y, aprovechando la ignorancia o las lagunas culturales de sus lectores, han conducido a la confusión. En este sentido, cobra especial relevancia el trabajo crítico de Sánchez Vázquez, quien, desde una perspectiva profundamente marxista, pone al descubierto las inconsecuencias de Althusser. Aunque Sánchez Vázquez considera al francés dentro del campo del marxismo, demuestra que sus textos padecen de un teoricismo que rompe con uno de los postulados (si no el más) importante de la filosofía marxista: la unidad de la teoría y la práctica.

Mostrando una honestidad intelectual a toda prueba, que ya quisiera Althusser para un día de fiesta, Sánchez Vázquez analiza cronológicamente los textos del francés y va acotando los cambios en su planteamiento provocados por las sucesivas autocríticas. No se equivoca Sánchez Vázquez, al elegir como hilo conductor de su estudio la relación entre la teoría y la práctica, pues el teoricismo que padece Althusser ha sido precisamente, el origen de los errores que, desde el punto de vista del marxismo, aparecen en su obra.

Sánchez Vázquez empieza por criticar el concepto de ideología suscrito por Althusser, quien la define como una visión deformada de la realidad que tiende a cohesionar a la sociedad y que se impone a las clases dominadas. Sánchez Vázquez argumenta que no sólo

existe la ideología de la clase dominante, sino también la ideología de la clase obrera. En seguida demuestra el teoricismo de Althusser, quien ha derivado de su propia definición de ideología, la necesidad de que la ciencia sea llevada desde fuera al movimiento obrero, pues la clase por sí misma es incapaz de forjar la teoría revolucionaria, ya que, según Althusser, se encontraría siempre bajo el influjo de la ideología dominante. Sánchez Vázquez demuestra el teoricismo implicado en estas afirmaciones al analizar el concepto de "problemática" tomado por Althusser de Jacques Martin y el de corte epistemológico tomado de Gaston Bachelard. Por medio de este análisis, muestra que en Althusser el concepto de ideología y la explicación del surgimiento de la ciencia del materialismo histórico se mueven en un terreno puramente teórico y marcan una separación tajante con la práctica.

Sánchez Vázquez demuestra, igualmente, cómo el teoricismo de Althusser vuelve a manifestarse en su concepción de la práctica teórica y en su definición de objeto real y objeto de conocimiento. Crítica, en especial, la autonomía que concede a estos dos campos:

Al considerar que la distinción de objeto teórico y objeto real es tan absoluta que se hace imposible la relación de adecuación (o reproducción) entre ambos objetos, Althusser cae forzosamente en una posición que recuerda aquella que los neokantianos proclamaban, hace ya varias décadas, con términos casi idénticos: "el conocimiento es construcción, no reproducción".

En seguida Sánchez Vázquez estudia lo que él llama la autocrítica en acto de Althusser, es decir, modificaciones a su teoría de las cuales sólo algunas son reconocidas como una rectificación a su teoricismo anterior. Sin embargo, Sánchez Vázquez demuestra que el intento althusseriano por restaurar la importancia de la praxis, se queda sólo en el aspecto exterior y que, al negar la categoría de verdadero o falso a la filosofía, le veda la relación con la ciencia. A su vez, al excluir a la praxis como criterio de validación de la ciencia y sólo recurrir a un criterio intrateórico, deja incólume el teoricismo y embrolla las relaciones entre la teoría y la práctica. Sánchez Vázquez concluye: "La entrada de la política por la vía estrecha epistemológica no anula el

teoricismo anterior ni puede anularlo mientras la función de deslindar lo científico de lo ideológico siga ocupando el primer plano”.

Y más adelante:

Si teoricismo significa primado de la teoría sobre la práctica, ese primado permanece en la obra de Althusser al cabo de su esfuerzo auto-crítico, pues su intento de hacer presente la lucha de clases en la teoría no logra restablecer la verdadera unidad de teoría y práctica. Y no puede ser restablecida, ciertamente, si de la teoría (como filosofía) se descarta el conocimiento, o si de la ciencia, como esfera de la teoría, se excluye su vinculación con la práctica.

Terminado el ensayo de Adolfo Sánchez Vázquez, Althusser publicó una serie de artículos en *Le Monde* por los que nuestro autor añadió un epílogo a su texto, ya que considera que en esta serie, al fin, Althusser restablece la relación entre la teoría y la práctica. Naturalmente, Sánchez Vázquez afirma que sería necesario que Althusser continuara esta línea reconocida en las notas de *Le Monde*.

Escrito en una prosa directa y precisa, el estudio de Adolfo Sánchez Vázquez cumple, con brillantez, con la tarea de mostrar el verdadero contenido de la teoría althusseriana y, al ir al fondo del asunto, constituye una crítica demoledora desde el punto de vista del marxismo. Cuidadoso, como corresponde a la honestidad intelectual de Sánchez Vázquez, el ensayo nunca falsea el pensamiento de Althusser, ni siquiera en beneficio de la polémica. Esta actitud, al final, se convierte en un arma con mayor fuerza, pues el rigor del mexicano (por adopción) contrasta con los enredos del francés.

LA FILOSOFÍA MORAL Y POLÍTICA DE SÁNCHEZ VÁZQUEZ

JOSÉ MARÍA GONZÁLEZ GARCÍA

“Hacer política significa actuar para transformar el mundo. En la política, por tanto, está contenida toda la filosofía real de cada persona, en la política está la sustancia de la historia y para el individuo que ha alcanzado la conciencia crítica de la realidad y de la tarea que le espera en la lucha para transformarla, está toda la sustancia de su vida moral”.¹ He querido comenzar mi conferencia con estas palabras de Togliatti, referidas a Gramsci, y recogidas por Adolfo Sánchez Vázquez en su artículo “Togliatti o la política como sustancia de la historia”, porque pienso que resumen perfectamente la trayectoria vital del propio Sánchez Vázquez como intelectual, como profesor y también como político práctico. Su praxis, su modo de actuar para transformar el mundo, su forma de hacer política, han basculado siempre entre el compromiso político directo y el trabajo más silencioso y a largo plazo en la renovación intelectual del marxismo como filosofía.

Normalmente hay cierta tendencia a pensar en la esterilidad de la docencia e investigación universitaria: largos y penosos años de estudio pueden ser rápidamente cubiertos por las tinieblas del olvido. Pero, ciertamente, no ha sido así en el caso del profesor Sánchez Vázquez. A lo largo de estos días, tendremos ocasión de oír hablar de su influencia en la filosofía latinoamericana. Y hoy yo quiero decir una palabra sobre su incidencia entre los estudiantes españoles que llegamos a la universidad a finales de los sesentas cuando todavía no era posible vislumbrar el final del largo túnel de la dictadura franquista.

Siempre que he leído las páginas de la “Autobiografía intelectual”

¹ Adolfo Sánchez Vázquez, “Togliatti o la política como sustancia de la historia”, en *Ensayos marxistas sobre historia y política*. México, Océano, 1985, p. 67.

de Sánchez Vázquez me han llamado la atención sus observaciones sobre aquella mítica Universidad que él conoció, la Universidad Central de Madrid (hoy Complutense) en vísperas de la Guerra civil. En sus propias palabras:

[...] los estudios de filosofía se encontraban entonces bajo la égida de Ortega y Gasset, quien entendía la empresa de renovar España europeizándola por su inserción en el pensamiento alemán: Husserl, Scheler, Heidegger y, junto a él, su propia filosofía raciovitalista. Sin embargo, de este pensamiento alemán estaba por completo ausente el de este alemán que se llamó Carlos Marx. El marxismo era ignorado por completo en aquella Facultad, cosa que, por otra parte era normal entonces en casi todas las universidades europeas. En consecuencia, en aquella Facultad, en mis años de estudiante de filosofía, jamás conocí en carne y hueso a un profesor marxista.²

Resulta obvio decir que durante décadas fue imposible encontrar el tipo de profesor que a Sánchez Vázquez le hubiera gustado tener. Y también nosotros, los estudiantes de los sesentas y los setentas, tuvimos que refugiarnos, como él, en ser autodidactas en cuestiones de marxismo. Pero contamos con una gran ventaja: pudimos utilizar como objeto de discusión crítica y a veces apasionada los libros que él mismo había ido escribiendo.

Así, su *Filosofía de la praxis* primero y su *Ética* más tarde, junto con artículos como “La ideología de la neutralidad ideológica en las ciencias sociales” y libros como *Las ideas estéticas de Marx* o *Ciencia y revolución. (El marxismo de Althusser)* se convirtieron en punto de referencia fundamental para promociones y promociones de estudiantes obligados al autodidactismo y a la discusión del pensamiento de Marx al margen de las aulas universitarias.

Posiblemente nunca se pueda conocer el número exacto de los “discípulos anónimos” de Adolfo Sánchez Vázquez. Yo mismo he sido uno de ellos. Sólo he podido conocerle personalmente hace dos años cuando la FIM le tributó en Madrid un merecido homenaje. A partir

² A. Sánchez Vázquez, “Mi obra filosófica”, en Juliana González, Carlos Pereyra y Gabriel Vargas Lozano, eds., *Praxis y filosofía. Ensayos en homenaje a Adolfo Sánchez Vázquez*. México, Grijalbo, 1985, pp. 436-437.

de entonces, he tenido ocasión de tratarle en contadas ocasiones: en el II Congreso Hispanomexicano de Filosofía Moral y Política, de nuevo en la FIM en una conferencia suya sobre el realismo en Lukács y, por último, en la ciudad de México, donde tuve recientemente la oportunidad de charlar con él en la UNAM y en el local conocido popularmente entre profesores y estudiantes mexicanos como su “oficina”: el café-librería “El Ágora”. Pero no voy a extenderme en referencias a la relación entre el café o los cafés y la literatura, la filosofía o la política. Sólo recordar que sin el diálogo, —y los cafés-librerías o librerías-cafés han sido un buen cauce para estimular la conversación— toda la filosofía occidental quedaría casi reducida a la nada.

Así pues, me dispongo a hablar de la filosofía moral y política de Sánchez Vázquez sin más mérito que el de considerarme a mí mismo como representante —supongo que bastante indigno, pero eso no me toca a mí decirlo— de ese vasto conjunto de “discípulos anónimos” que han seguido desde España su producción filosófica. Porque si el exilio ha sido un desgarrón y una herida que no cicatriza en la vida de muchos exiliados, también ha significado para los que nacimos en esta tierra bastantes años después, la añoranza y la búsqueda de los maestros que nunca pudimos tener. Está por hacerse el balance de las aportaciones de Sánchez Vázquez a la cultura política del anti-franquismo. Muchos jóvenes estudiantes de filosofía de entonces, cansados de lo que se nos ofrecía oficialmente como filosofía, buscábamos ávidamente en sus libros contenidos diferentes que pudieran ampliar nuestra cultura marxista.

Creo que toda la obra de Sánchez Vázquez está transida de tensión *ética* y tiene una intención *política* que va más allá del pragmatismo ciego al que parecemos condenados hoy.

Su libro de *Ética* intenta, de una manera expresa, estar a la altura de las circunstancias históricas y políticas de una juventud que en el año 1968 buscaba impulsar la vía de las transformaciones políticas y sociales imprescindibles para una profunda renovación moral de la sociedad y de los propios individuos. Para esto era necesario un libro que se saliese de los cauces más tradicionales de enseñanza de la ética, centrados por aquel entonces bien en la búsqueda de una ética especulativa al margen de las morales históricas, bien en el análisis del lenguaje moral, bien en una concepción del marxismo excesiva-

mente dogmática y ortodoxa. Las circunstancias en que se escribe el libro hacían más necesaria aún la búsqueda de nuevos cauces. En palabras del autor:

[...] corría ya 1968, año en que, en varios países europeos y en uno hispanoamericano —México—, la juventud estudiantil se rebela contra los valores y principios caducos y, más allá de las aulas, da algunas lecciones de política y muchas de moral. Abandonar la especulación y vincular el pensamiento moral a la vida no era, en aquellos días, una simple exigencia teórica, sino un requerimiento práctico, impuesto por las nuevas opciones políticas y morales que se abrían paso en diversos países y que en España eran compartidas también, en las condiciones más opresivas, por el movimiento universitario bajo el franquismo.³

Quisiera destacar, además de esta vinculación con la vida real, algunos elementos del pensamiento ético de Sánchez Vázquez: la conexión con su *Filosofía de la praxis*, la búsqueda de los fundamentos sociales e históricos de la moral, la concepción dialéctica de las relaciones entre individuo y sociedad y, por último, las relaciones entre ética y política, tema sobre el que vuelve una y otra vez en escritos posteriores, pero de una manera especial en “Notas sobre las relaciones entre moral y política” contenido en sus *Ensayos marxistas sobre historia y política*.

Pienso que es necesario leer la *Ética* de Sánchez Vázquez teniendo como trasfondo su *Filosofía de la praxis*. Toda ética filosófica, como teoría del comportamiento moral humano, parte necesariamente de una concepción filosófica del hombre. Sánchez Vázquez parte de una concepción del hombre como ser social, histórico y creador. “La conducta moral —afirma— es propia del hombre como ser histórico, social y práctico, es decir, como un ser que transforma conscientemente el mundo que le rodea; que hace de la naturaleza exterior un mundo a su medida humana, y que, de este modo, transforma su propia naturaleza”.⁴ Y ésta es la concepción del hombre que encontramos en la *Filosofía de la praxis*, donde llega a la conclusión de que

³ A. Sánchez Vázquez, *Ética*. Barcelona, Crítica, 1978, pp. 7-8.

⁴ *Ibid.*, p. 30.

la categoría de praxis “es central para Marx, en cuanto sólo a partir de ella cobra sentido la actividad del hombre, su historia, así como su conocimiento. El hombre se define, ciertamente, como ser práctico. La filosofía de Marx cobra así su verdadero sentido como filosofía de la transformación del mundo, es decir, de la praxis”.⁵

La *Filosofía de la praxis* es un libro clave en la producción filosófica de Sánchez Vázquez. Es una obra seminal que germinará en sus planteamientos en torno a la *estética* —la obra de arte como fruto de la praxis creadora del hombre— y también en torno a la *ética* concebida como teoría del comportamiento moral de los hombres en sociedad. La praxis es la categoría central en la redefinición no dogmática del marxismo en su triple dimensión de proyecto, crítica y conocimiento. Sánchez Vázquez ha cumplido con creces su pretensión de “contribuir al desarrollo de un marxismo vivo, antidogmático, que conjugue los tres aspectos antes señalados: como *proyecto de transformación*, como *crítica* de lo existente y como *conocimiento*. En suma, de un marxismo que corresponda a su naturaleza originaria: como teoría que sirva al proceso de transformación del mundo.”⁶

El hombre es, pues, un ser histórico, que se hace o autoproduce constantemente a sí mismo. La moral es un hecho histórico, precisamente porque es un modo de comportarse de un ser que es histórico por naturaleza. Y la ética, como estudio científico de la moral, ha de tener en cuenta que la moral cambia históricamente. Frente a las concepciones ahistóricas que ven a la moral como algo dado de una vez y para siempre, es necesario comprenderla en su historicidad. Frente a los ahistoricismos de toda laya, basados en concepciones que ven a la divinidad o a la naturaleza biológica del hombre o a una supuesta esencia humana eterna e inmutable como origen de la moral, es necesario comprender el origen histórico de ésta y su variabilidad de una sociedad a otra. “La moral vivida efectivamente en la sociedad cambia históricamente de acuerdo con los virajes fundamentales que se operan en el desarrollo social”.⁷ Y precisamente por su carácter histórico, es posible postular la necesidad de una nueva

⁵ A. Sánchez Vázquez, *Filosofía de la praxis*. México, Grijalbo, 1967, p. 145.

⁶ A. Sánchez Vázquez, “Mi obra filosófica”, en *op. cit.*, p. 443.

⁷ A. Sánchez Vázquez, *Ética*, p. 52

moral para una sociedad en la que se suprima la explotación del hombre por el hombre: una moral que suponga la realización efectiva del principio kantiano que exhorta a considerar al hombre siempre como un fin y no como un medio.

Junto con la incardinación histórica de la moral, Sánchez Vázquez acentúa, con razón, su carácter social. A lo largo de toda su *Ética* aparece este carácter social de la moral, visible en la fuerza de los hábitos y las costumbres que se imponen sobre los individuos, pero también en la conciencia moral más íntima. La conciencia, al ser propia de hombres reales que se desarrollan históricamente, es también un producto social e histórico; es algo que se desarrolla en el curso de la actividad práctica y social de los hombres. Y como producto histórico-social, la conciencia moral de los individuos se encuentra sujeta a un proceso social de desarrollo y de cambio.⁸

La moral implica, pues, una relación libre y consciente entre los individuos, o entre éstos y la comunidad. Pero esta relación se halla también socialmente condicionada, justamente porque el individuo es un ser social o nudo de relaciones sociales. El individuo se comporta moralmente en el marco de unas condiciones y relaciones sociales dadas que él no ha escogido, y dentro también de un sistema de principios, valores y normas morales que no ha inventado, sino que le es dado socialmente, y conforme al cual regula sus relaciones con los demás, o con la comunidad entera.

En conclusión, la moral tiene un carácter social en cuanto que: a) los individuos se sujetan a principios, normas o valores establecidos socialmente; b) regula sólo actos y relaciones que tienen consecuencias para otros y requieren necesariamente la sanción de los demás; c) cumple la función social de que los individuos acepten libre y conscientemente determinados principios, valores o intereses.⁹

Y sin embargo, este carácter social de la moral por el que el individuo siente sobre sí la presión de lo colectivo, no le lleva a Sánchez Vázquez a postular ninguna determinación absoluta que niegue la libertad de los individuos. Y ello porque parte, acertadamente, de

⁸ *Ibid.*, p. 175.

⁹ *Ibid.*, p. 68.

una concepción dialéctica de las relaciones entre individuo y sociedad. Por un lado afirma la influencia de la sociedad sobre el individuo al hablar del carácter social de la moral, de los hábitos y costumbres y de la propia conciencia individual. El hombre es, pues, un producto social. Pero, por otro lado, afirma también el papel del individuo en el comportamiento moral aunque este papel varíe histórica y socialmente. A pesar del peso de lo colectivo, el proceso histórico parece caracterizarse por una elevación del grado de conciencia y libertad personal en el comportamiento moral. Esto implica, por tanto, una participación más libre y consciente del individuo en la regulación moral de su conducta, y una disminución del papel de la costumbre como instancia reguladora de ella.¹⁰ No se puede olvidar el papel y el peso de los ingredientes subjetivos (decisión, responsabilidad personal...) pues en definitiva son los hombres concretos los que hacen la historia si bien en circunstancias históricas y sociales no elegidas por ellos, como diría Marx. La sociedad es un producto de la actividad, de la praxis cotidiana de los individuos.

Y estas dos proposiciones —la sociedad como producto de la acción de los individuos y el individuo como producto de la sociedad— sólo adquieren su verdadero sentido cuando se afirman conjuntamente. En concreto, la moral tiene un carácter social por el que se impone a los individuos singulares, pero el acto moral, como acto consciente y voluntario del individuo, supone la participación libre del sujeto en su realización. El individuo, a pesar de todos sus condicionamientos, no puede dejar de ser responsable de sus actos y decisiones.

De esta manera, puede formular la siguiente definición:

La moral es un sistema de normas, principios y valores, de acuerdo con el cual se regulan las relaciones mutuas entre los individuos, o entre ellos y la comunidad, de tal manera que dichas normas, que tienen un carácter histórico y social, se acaten libre y conscientemente, por una convicción íntima, y no de un modo mecánico, exterior o impersonal.¹¹

¹⁰ *Ibid.*, p. 70.

¹¹ *Ibid.*, p. 81.

Por último, quisiera referirme al complejo problema de las relaciones entre moral y política. Sánchez Vázquez parte de la afirmación de que:

[...] política y moral son dos formas de comportamiento que no pueden identificarse. Ni la política puede absorber a la moral, ni ésta puede reducirse a la política. La moral tiene un ámbito específico al que no puede extenderse sin más la política [...] Pero, a su vez, la política tiene un campo específico que impide que sea reducida a un capítulo de la moral.¹²

Así pues, moral y política se encuentran en una tensión permanente que en cada caso hay que resolver. No es posible renunciar a actuar moralmente en aras de la política, lo que nos conduciría al “realismo político”, ni podemos excluirnos de la política en aras de un moralismo que renuncie a “mancharse las manos” por utilizar la conocida expresión sartreana. Este moralismo abstracto que acaba reduciendo la política a la moral ha conducido en más de una ocasión a la condena de la política para refugiarse en la esfera pura, incontaminada y privada de la moral. El resultado es la impotencia política, la incapacidad real para intervenir en los asuntos públicos.

Por su parte, el realismo político ha llevado a separar completamente la moral y la política, justificando a ésta cínicamente por sus resultados sin tener en cuenta la inmoralidad de los medios a que haya de acudir para conseguirlos. El realismo político acaba conduciendo inevitablemente a la búsqueda del poder por el poder como fin en sí y justificando todo tipo de arbitrariedades.

Tal vez la postura de Sánchez Vázquez se acerque bastante al intento de síntesis que Max Weber plantea en su famosa conferencia “Politik als Beruf” entre *ética de convicciones* y *ética de responsabilidad*. Weber, después de criticar los acentos unilaterales en una de las dos éticas, afirma:

Es, por el contrario, infinitamente conmovedora la actitud de un hombre *maduro* (de pocos o muchos años, que eso no importa), que siente

¹² *Ibid.*, p. 90.

realmente y con toda su alma esta responsabilidad por las consecuencias y actúa conforme a una ética de responsabilidad, y que al llegar a un cierto momento dice: “no puedo hacer otra cosa, aquí me detengo”. Este sí es algo auténticamente humano y esto sí cala hondo. Esta situación *puede*, en efecto, presentárenos en cualquier momento a *cualquiera* de nosotros que no esté muerto interiormente. Desde este punto de vista, la ética de la responsabilidad y la ética de la convicción no son términos absolutamente opuestos, sino elementos complementarios que han de concurrir para formar al hombre auténtico, al hombre que *puede* tener “vocación política”.¹³

Me parece que en este texto queda claro que la moral política defendida por Weber busca una síntesis de responsabilidad y convicciones. Sólo cuando se dan juntas puede tener “vocación por la política” y se puede estar capacitado para poner la mano en la rueda de la historia.

Así pues, frente al pragmatismo sin convicciones ni principios es necesario reivindicar hoy ese tipo de político que tiene principios fuertemente arraigados y presenta su dimisión cuando sus convicciones le impiden “ir más allá”. Sólo mediante una apuesta responsable por las convicciones podemos salir del triste y trágico oportunismo sin principios que impregna nuestra vida política. Oportunismo recubierto de pragmatismo y responsabilidad que acaba renunciando una tras otra a todas las convicciones para quedarse con la única convicción del poder por el poder.

Se hace necesario recuperar las viejas y sabias palabras del Kant de *La paz perpetua* que afirmaba: “yo concibo un político moral, es decir, uno que considere los principios de la prudencia política como compatibles con la moral; pero no concibo un moralista político, es decir, uno que se forje una moral *ad hoc*, una moral favorable a las conveniencias del hombre de Estado”.¹⁴

La moral, para Sánchez Vázquez, no puede reducirse a la política ni abdicar ante ella. De hecho, históricamente la moral ha servido a la política de diversos modos:

¹³ Max Weber, “La política como vocación”, en *El político y el científico*. Madrid, Alianza, 1984, p. 176.

¹⁴ Emanuel Kant, *La paz perpetua*. México, Porrúa, 1977, p. 237.

a) cuando se adelanta a la política desbrozando el terreno que ha de ocupar este último (la supresión de una injusticia social es primero, en el tiempo, una reivindicación moral, antes de ser una reivindicación política revolucionaria; la moral precede aquí a la política cuando ésta es todavía impotente); b) cumpliendo una función crítica en beneficio de la política que parte de la crítica radical (teórica y práctica) de lo existente; en este sentido, la crítica y denuncia de la inmoralidad de la sociedad burguesa por el socialismo utópico constituyó —históricamente— una aportación significativa a la política revolucionaria socialista; c) ejerciendo su función crítica sobre la actividad política misma cuando ésta, en nombre de las exigencias tácticas, recurre a medios que entran en contradicción con los fines liberadores que la moral no puede dejar de tener presentes.¹⁵

En política es necesaria la crítica del presente para no rendirse ante la inevitabilidad de lo dado. Y desde este punto de vista es precisa una cierta anticipación imaginativa y por qué no decirlo, también utópica. En *Del socialismo científico al socialismo utópico*, Sánchez Vázquez escribe:

La empresa de Marx y Engels de poner el socialismo sobre una base científica y no utópica, sigue siendo legítima [...] Sin embargo, si la revolución es una praxis creadora y, por tanto, implica siempre una incursión en lo inesperado, en lo incierto, y, en parte, en lo imprevisible, cierta anticipación imaginativa ahí donde el conocimiento y la previsión científica basada en él se detiene, es inevitable e incluso necesaria. Lo utópico apunta entonces a un posible, irrealizable hoy, tal vez realizable mañana, pero a condición de que lo posible tenga cierto arraigo en lo real.¹⁶

La crítica del “realismo político” como coartada para el conformismo y para olvidar las exigencias más radicales de cambio social se ha mantenido como una constante del pensamiento de Sánchez Vázquez. Así, hace tan sólo dos años, escribía:

¹⁵ A. Sánchez Vázquez, “Notas sobre las relaciones entre moral y política”, en *Ensayos marxistas sobre historia y política*, pp. 96-97.

¹⁶ A. Sánchez Vázquez, *Del socialismo científico al socialismo utópico*. México, Era, 1975, p. 77.

Se siembran ilusiones nocivas acerca de la posibilidad de realización del socialismo, cuando, ante la ausencia de una perspectiva de cambio estructural —como sucede en Europa occidental— se considera que el “realismo” aconseja integrarse en el sistema, participar en la gestión gubernamental, compartir incluso las responsabilidades militares en la defensa de los “valores occidentales” y, de este modo, estar en mejores condiciones para arrancar posiciones al Estado burgués que faciliten el tránsito al socialismo. Independientemente de que no existe experiencia histórica alguna de que la participación gubernamental de ese género haya minado el poder burgués y de que, a partir de ella, se haya despejado el camino a una sociedad sin explotación ni dominación, lo cierto es que las conquistas sociales alcanzadas no pueden considerarse una solución duradera en el marco del sistema. Y ello sin contar con las consecuencias que tienen para sus pueblos y, en general para la humanidad, la integración en uno de los bloques militares actuales y, en especial, el que encabeza la potencia capitalista más agresiva. Al contribuir por otro lado a dar una solución capitalista a los graves problemas del sistema en una época de crisis profunda y generalizada, con los consiguientes sacrificios de la clase obrera, los partidos socialdemócratas y los que todavía siguen llamándose socialistas (en Francia, Italia, España, etcétera) se convierten de hecho en gestores del capitalismo aunque tratan de avivar ilusiones sobre el socialismo.¹⁷

No quisiera terminar esta conferencia sin referirme a algunas de las lecciones recibidas del profesor Sánchez Vázquez. Con el texto que acabo de leer nos demuestra su juventud, al darnos todavía hoy lecciones de moral y de política. Pues como diría Aranguren, yo tampoco sé si el poder corrompe siempre, pero desde luego, inevitablemente hace envejecer a aquellos que lo detentan.

Pienso que, entre lo que hemos de aprender de Sánchez Vázquez se encuentra su honestidad y compromiso intelectuales, su búsqueda de un pensamiento crítico y antidogmático, y su confianza en la razón.

Tal vez el texto que mejor resume la honestidad intelectual y la coherencia con unos ideales mantenidos durante tantos años contra

¹⁷ A. Sánchez Vázquez, “En el umbral del siglo XXI: reexamen de la idea del socialismo”, en *Ensayos marxistas sobre historia y política*, p. 147.

viento y marea sean las palabras de la conclusión del “*Post-scriptum* político-filosófico a ‘Mi obra filosófica’”, escritas en 1985 precisamente con la intención de hacer balance de los ideales que han inspirado su vida entera. Su balance es el siguiente:

Muchas verdades se han venido a tierra, ciertos objetivos no han resistido el contraste con la realidad y algunas esperanzas se han desvanecido. Y, sin embargo, hoy estoy más convencido que nunca de que el socialismo—vinculado con esas verdades y con esos objetivos y esperanzas— sigue siendo una alternativa necesaria, deseable y posible.

Sigo convencido asimismo de que el marxismo —no obstante lo que en él haya de criticarse o abandonarse— sigue siendo la teoría más fecunda para quienes están convencidos de la necesidad de transformar el mundo en el que se genera hoy como ayer no sólo la explotación y la opresión de los hombres y los pueblos sino también un riesgo mortal para la supervivencia de la humanidad. Y aunque el camino para transformar ese mundo presente hoy retrocesos, obstáculos y sufrimientos que, en nuestros años juveniles no sospechábamos, nuestra meta sigue siendo ese otro mundo que, desde nuestra juventud, hemos anhelado.¹⁸

En un país como el nuestro, donde por desgracia abundan tanto los “demócratas de última hora” autoproclamados como “demócratas de toda la vida”, donde el transformismo político y el oportunismo están a la orden del día, y donde tantos apuestan siempre por el caballo ganador aun por encima de sus convicciones más íntimas, resulta reconfortante encontrarnos con un hombre fiel a sus ideas y convicciones.

Fidelidad y coherencia personal que no supone dogmatismo, que suele ser en muchas ocasiones la moneda con que se paga la adhesión a unos ideales. Pienso que el *rechazo del dogmatismo* y la apertura al análisis crítico de la realidad es otra lección que debemos aprender de Sánchez Vázquez. El autor de *Filosofía de la praxis* ha desarrollado un *marxismo crítico* a dos niveles: crítica de la realidad social, polí-

¹⁸ A. Sánchez Vázquez, “*Post-scriptum* político-filosófico a ‘Mi obra filosófica’”, en J. González, C. Pereyra y G. Vargas Lozano, *op. cit.*, p. 469.

tica y económica, pero crítica también del propio marxismo, de sus esclerotizaciones dogmáticas y de las codificaciones stalinistas.

Quisiera terminar citando unas palabras de “Fin del exilio y exilio sin fin”. Es éste uno de los artículos más sinceros, literariamente más bellos y políticamente más agudos escritos sobre el exilio. En él, Sánchez Vázquez, señala primero la desgarradora y dolorosa situación del individuo arrojado fuera de su país, y la tensión entre echar raíces en una nueva tierra o pensar siempre en volver cuando la vuelta es imposible por obvias razones políticas. Más adelante describe la contradicción y el desgarramiento que le embarga cuando las razones objetivas que le enviaron al exilio desaparecen y puede ya volver. Y concluye:

Entonces el exiliado descubre con estupor primero, con dolor después, con cierta ironía más tarde, en el momento mismo en que objetivamente ha terminado su exilio, que el tiempo no ha pasado impunemente, y que tanto si vuelve como si no vuelve, jamás dejará de ser un exiliado.

Puede volver, pero una nueva nostalgia y nueva idealización se adueñarán de él. Puede quedarse, pero jamás podrá renunciar al pasado que lo trajo aquí pero sin el futuro ahora con el que soñó tantos años.

Al cabo del largo periplo del exilio, escindido más que nunca, el exiliado se ve condenado a serlo para siempre. Pero la contabilidad dramática que se ve obligado a llevar no tiene que operar forzosamente sólo con unos números: podrá llevarla como suma de pérdidas, de desilusiones y desesperanzas, pero también —¿por qué no?— como suma de dos raíces, de dos tierras, de dos esperanzas. Lo decisivo es ser fiel —aquí o ahí— a aquello por lo que un día se vio arrojado al exilio. Lo decisivo no es estar —acá o allá— sino cómo se está.¹⁹

Profesor Sánchez Vázquez: creo que debemos agradecerle de corazón su haber sabido “cómo estar” aquí y ahí, allá y acá. Sinceramente, muchas gracias.

¹⁹ A. Sánchez Vázquez, “Fin del exilio y exilio sin fin”, en *Ensayos marxistas sobre historia y política*, p. 167.

LA ÉTICA DE SÁNCHEZ VÁZQUEZ

ALFONSO PERALTA

La publicación de la *Ética* de Adolfo Sánchez Vázquez, catedrático de la Facultad de Filosofía y Letras, ha venido a llenar un vacío muy notorio en la enseñanza de esa materia en las escuelas de educación media y preparatoria. Desde los textos de F. Larroyo (1937) y de E. García Máynes (1949), que, ciertamente, resultan ya anticuados y carentes de interés como para impartir un curso de ética a la “altura de los tiempos”, quizá por los excesos dogmáticos, escolástico-axiológicos de estos filósofos, no teníamos noticia de ninguna obra que diera una visión global de los problemas éticos con la seriedad y el rigor de este breve tratado que ahora nos presenta Sánchez Vázquez.

Para su autor, ampliamente conocido por sus notables contribuciones en el campo de la filosofía marxista: *Ideas estéticas de Marx* (1965) y la *Filosofía de la praxis* (1967) esta obra resulta menos fundamental, desde el punto de vista de su desarrollo ideológico, que las dos anteriores, y es en cierta manera el resultado de la puesta en acción de concepciones ya logradas a través de muchos años de investigación y enseñanza.

Esto no quiere decir que estemos ante una obra menor. Del hecho de encontrarnos ante una obra que no marca un hito en la evolución intelectual de un filósofo, no puede desprenderse legítimamente que carezca de importancia. La *Ética* de Sánchez Vázquez es más bien lo contrario. No una mera “investigación”, según suele entenderse superficialmente el quehacer filosófico en nuestro medio, sino una obra de madurez en la que se combinan la sencillez de la exposición —de cosas que se han pensado varias veces—, un estilo sobrio y ameno que en ningún momento hace “concesiones” para hacer digerible la lectura, y se atiene netamente a la resistencia que ofrece una materia como la ética, cargada de prejuicios y aún en proceso de fundamentación.

A estos méritos formales es preciso añadir otros que son menos evidentes. El tratado de Sánchez Vázquez expone sistemáticamente los principales problemas de la ética hasta el punto en que cada capítulo es “autosuficiente”, es decir, que puede entenderse sin recurrir a los demás, funcionando así como obra de consulta preciosa para los interesados; además, resuelve acertadamente esa exposición lógica recurriendo constantemente a las ilustraciones y ejemplos, que no deben entenderse como recurso formal, sino que tienen origen en la esencial historicidad de los conceptos morales, tal como lo plantea el autor.

Un punto que, por último, debe destacarse como tema central de la *Ética* es el esfuerzo por responder —en el curso de sus once capítulos— a una cuestión fundamental sobre la que gira el debate de cualquier disciplina humanística en la actualidad: ¿cómo estatuir una ética rigurosamente científica? De otra manera: ¿cuáles son las condiciones que debe llenar la ética para transformarse en una ciencia?

Para responder esta pregunta es necesario saber, en primer lugar, si tal ciencia tiene un objeto de estudio propio, delimitado. El tema de la ética, dice el autor, es la moral entendida en un doble aspecto: como actividad humana histórica y social. La moral o “conjunto de normas aceptadas libre y conscientemente, que regulan la conducta individual y social de los hombres” es una forma de la *práctica humana*, un producto histórico que varía entre época y época, desde la comunidad primitiva hasta la sociedad burguesa, y en su conjunto representa el *factum* de la ética. La *Ética* trata de explicar este fenómeno histórico que es la moral y recurre necesariamente a otras disciplinas que se ocupan también de la conducta humana como la psicología, la sociología, la economía política y la antropología, obviamente en cuanto que la moral implica el momento de la interiorización y la subjetividad del acto (psicología), porque la moral como todo producto ideológico tiene una base material sobre la que se erige (economía), en razón de su carácter indisolublemente social que se origina ni más ni menos que en la naturaleza social del hombre (sociología), y en virtud de que tiene su origen histórico en sociedades desaparecidas, siendo relativa a modos de vida social específicos (antropología).

En seguida deben tomarse en cuenta sus relaciones con la historia

y la filosofía. De sus vínculos con la historia, Sánchez Vázquez nos traza en el capítulo III un análisis magistral. El sentimiento moral se encuentra ya en la comunidad primitiva; la moral individual sólo aparece con la división de la sociedad en clases, y, con ella, el dualismo moral entre explotadores y explotados que caracteriza todo el desarrollo histórico posterior. Sin mencionar abiertamente la aplicación de la dialéctica marxista, el autor de la *Filosofía de la praxis* traza con sencillez y hondura las relaciones entre las distintas formaciones económico-sociales y el tipo de moral clasista que les corresponde. Es su carácter social, clasista, lo que nos explica el porqué de la moral de la nobleza feudal con toda su hipocresía, de la moral individualista-económica del capitalista burgués, e incluso en dónde radica la posibilidad de sentar las bases para una moral verdaderamente humana, universal, sin degarramientos, en la que no exista la explotación del hombre por el hombre: en la abolición de la sociedad dividida en clases.

Respecto a las relaciones entre ética y filosofía —que especifican la posibilidad de hacer de la teoría sobre la moral una ciencia—, el maestro Sánchez Vázquez propone el rechazo de todo intento de hacer de tal disciplina una *filosofía moral*, especulativa y normativa que obstaculizaría una justa comprensión de los problemas de la moral. Esto no quiere decir que la ética sea una disciplina autónoma absoluta. La ética, igual que toda ciencia, guarda una estrecha relación con la filosofía, pero con una filosofía “vinculada estrechamente a las ciencias”, que no “pretenda deducir la solución de los problemas éticos de principios absolutos”. Una filosofía científica que contribuye en la solución de las cuestiones éticas centrales —el problema de los valores, la dialéctica libertad-necesidad, la historicidad de la moral, etcétera— en cuanto que nos da una “visión total del hombre como ser social, histórico y creador”: la filosofía marxista.

Ahora bien, el estatuto científico de la ética, al que nos han acercado sus relaciones con las ciencias anteriores, es aún más peculiar. En realidad, de las relaciones ética-psicología, ética-sociología, y aun con el derecho, la política y la economía, se desprende la irreductibilidad de la conducta moral a cualquiera de estas disciplinas como podría sostener un psicologismo, un sociologismo, o un economicismo más o menos simplistas y vulgares. Para hablar de moral, en rigor

es necesario plantear a fondo el problema de su esencia. Es decir, hacer un análisis riguroso del *hecho moral*.

La definición de la moral nos da los aspectos esenciales de esta forma de comportamiento humano y combina un plano doble en el que se especifica su carácter objetivo: el *normativo*, constituido por las reglas o normas que enuncian algo que debe ser; el *fáctico*, que lo constituyen "ciertos actos humanos que se dan efectivamente, es decir, *que son*, independientemente de como estimemos que debieron ser". La relación entre ambos planos es dialéctica, uno implica al otro, pero de una manera especial: lo normativo existe para ser realizado, lo cual no quiere decir que se realice necesariamente; postula una conducta que se considera debida, es decir, que debe realizarse, aunque en la realidad efectiva no se cumpla la norma. La esencia de lo moral se busca, pues, en ambos planos, y para ello, será necesario analizar el "comportamiento moral de los individuos a través de los actos concretos en que se manifiesta". Dicho de otra manera, la búsqueda de la esencia de la moral postula la necesidad de hacer un análisis a fondo de la estructura del *acto moral*.

La *estructura del acto moral* se da en cinco partes: a) *Motivo del acto*, vale decir, aquello que impulsa al hombre a perseguir determinado fin; b) *Conciencia del fin*, entendiendo por ello la anticipación ideal del resultado que se pretende alcanzar; c) *Decisión de realizar el acto*, la voluntad que acompaña inseparablemente la elección de un fin entre otros, de un deber entre varios deberes; d) *La selección de los medios*, mediante los que se realiza un fin, y e) *La plasmación del fin*, su realización objetiva que incluye las consecuencias del acto realizado, y nos da propiamente su carácter social. Esta estructura forma una totalidad en la que cada uno de sus aspectos cobra realidad, significado moral, solamente en relación con el todo. Así, por ejemplo, la legitimidad de una motivación no determina todavía la moralidad del acto pues "no siempre el agente puede reconocerla claramente". Igualmente la elección de un fin, o la selección de un medio para realizar un fin, si se hace aisladamente no tiene sentido moral, si el acto no se realiza. En todo caso es necesario plasmar el fin, objetivar nuestra conducta, de tal modo que se llegue a un resultado que podemos *medir moralmente* al ponerlo en relación con una norma o con un sistema de normas de una comunidad histórico-social determinada.

En suma, el acto moral presenta un doble aspecto: *subjetivo* (motivo, conciencia y decisión personal) y *objetivo* (empleo de medios seleccionados, resultados y consecuencias del acto).

Pero todo esto no basta todavía para determinar la esencia del hecho moral. La estructura del acto supone en varias partes una cuestión que hasta ahora no se ha planteado. No basta relacionar un acto con la norma correspondiente para hablar de conducta moral; no puede hablarse de moral propiamente sin plantear el problema de la responsabilidad, puesto que "actos morales sólo son aquellos en los que podemos atribuir al agente una responsabilidad no sólo por lo que se propuso realizar, sino también por los resultados o consecuencias de su acción". Esto nos lleva directamente al problema de la libertad y la necesidad, ya que la responsabilidad moral se da cuando existe la libertad de opción y decisión.

En torno a este problema, históricamente se han dado tres posiciones: 1) el determinismo absoluto; 2) el libertarismo, también absoluto, y 3) dialéctica de la necesidad y la libertad.

La primera corresponde a los mecanicistas del siglo XVIII, con Laplace y el Barón d'Holbach a la cabeza. La libertad no existe pues todo lo que sucede en el mundo está determinado causalmente. Toda acción humana es efecto de causas anteriores y aun si admitiéramos que el hombre actúa por su propia determinación, ello no anularía los resultados finales de su acción, que están predeterminados. Esta posición termina por anular cualquier posibilidad de los actos morales, y concluye afirmando que el hombre es una parte de la "mecánica celeste".

La otra posición, el libertarismo, supone que el hombre y su voluntad forman una esfera absolutamente libre e independiente de la determinación causal, paradójicamente desemboca en absurdos parecidos. Si no hay coacción, si una acción humana no responde a una necesidad, puede realizarse éste o aquel acto, o sencillamente no realizarse ninguno. Es claro que tampoco aquí puede hablarse de responsabilidad moral. ¿Qué es lo que sucede?

Sucede que ambas posiciones extrapolan dos aspectos que deben armonizarse. Eso es lo que hace la última posición que examina Sánchez Vázquez, representada históricamente por Spinoza, Hegel y Marx, los filósofos dialécticos por excelencia. Todos ellos coinciden en que

la libertad es la necesidad hecha conciencia. Pero Spinoza plantea el problema sólo desde su aspecto teórico, el hombre es “liberado en el plano del conocimiento” aunque siga “encadenado en su relación efectiva, práctica, con la naturaleza y la sociedad”. Hegel da un paso adelante al plantear este problema en relación con la historia. *La libertad es también la necesidad comprendida* que se realiza cada vez con mayor amplitud según discurren las aguas del río de la historia. Mas esta historia es la del Espíritu, no la del hombre concreto real. Hegel tiene las mismas limitaciones que Spinoza.

Para Marx y Engels, que asumen plenamente los aspectos planteados por los dos filósofos anteriores, la libertad se concibe como práctica, o “transformación del mundo sobre la base de su integración”. La libertad no “excluye la necesidad sino la supone necesariamente, así como su conocimiento y la acción en el marco de ella”.

Con todos estos elementos podemos comprender en su totalidad la naturaleza del hecho moral. El plano en que hemos de buscar la realización de los actos morales está dado por las relaciones que el hombre mantiene con la naturaleza y los demás hombres, es decir, en la entraña misma de la historia. En el sentido del sujeto —pues sólo cabe hablar de moral desde el punto de vista del hombre— hay que admitir una estructura objetiva de lo moral que ha quedado así claramente definida. Ahora podemos dar razón de los actos morales, y la definición de moral que nos había adelantado Sánchez Vázquez: “el conjunto de normas aceptadas *libre y conscientemente*, que regulan la conducta individual y social de los hombres”, cobra su pleno significado.

En la segunda parte de su obra, a nuestro juicio un poco más floja que la anterior, el autor se enfrenta al problema de la esencia del valor, en una perspectiva marxista. Los valores son realizaciones humanas que suponen un sustrato material, una primera naturaleza sobre la que se levanta como una segunda naturaleza. Su interpretación de la teoría del valor en la economía marxista le basta para poner en su sitio a las teorías subjetivista y objetivista. Los valores no son hechos psíquicos o propiedades internas que se deriven de un sujeto individual, ni esencias inmutables u objetos independientes a toda actividad humana. Los valores son en y por el hombre, entendiéndolo por éste un ser social, práctico y creador.

En el apartado sobre la obligatoriedad moral se discuten prolijamente las teorías modernas sobre el deber. Cuando el hombre actúa, cuando elige este acto moral en lugar de aquel otro, qué es lo que le determina u obliga moralmente. Las teorías de la obligación se dividen en deontológicas y teleológicas, según entiendan que el deber se realiza por sí mismo —radicado ya sea en el acto o en la norma— o que el deber se cumple por los fines que nos permite realizar (egoísmo y utilitarismo). Todas estas concepciones —dice Sánchez Vázquez— tienen el defecto de concebir al hombre abstracto, al margen de la historia y la sociedad, y concluye afirmando: “la obligatoriedad moral entraña, en mayor o menor grado, una adhesión íntima, voluntaria y libre de los individuos a las normas que regulan sus relaciones”, que, por tanto, la obligatoriedad es función de *las necesidades sociales*.

El último problema que aborda Sánchez Vázquez es el de la justificación de lo moral. Frente a los que han cuestionado el carácter objetivo de los juicios morales, por ejemplo, Hume y su argumento célebre de la “guillotina” que, en esencia, sostiene que es imposible deducir el *ser del deber ser*, lo fáctico de lo normativo, es necesario hacer una incursión en los dominios de la *metaética*. En moral, además, sólo es posible superar el relativismo, el comportamiento humano más frecuente, si se da solución al problema crucial de la variedad de los juicios morales y su diversidad de época en época. El relativismo se supera mediante cinco criterios de justificación moral: el social, el de la práctica, el lógico, el de la ciencia, y el dialéctico. Con esto, la cuestión principal que nos ha planteado la *Ética* es, a saber, cómo fundar una teoría científica de la moral, llega a su conclusión final. De las relaciones entre la ética y estas disciplinas especiales: la lógica, la filosofía del lenguaje y la epistemología, puede derivarse que nuestra ciencia tiene serios fundamentos que exigen investigaciones encaminadas en este sentido.

Sólo agregaremos que el planteamiento general que desarrolla el profesor Sánchez Vázquez es legítimo e innovador con respecto al método de enseñanza de esta disciplina en las universidades del país. En algunos puntos, aparentemente menos esenciales como aquello de que el “estado es factor de realización de la moral”, habría que discutir con el autor, ya que consideramos que el Estado, por esencia, aun

admitiendo que es punto de apoyo en la realización moral, en las sociedades de clase —en las únicas que existe— opera más bien como impedimento para la realización de una moral que incluya un número cada vez mayor de individuos.

Ello, naturalmente, sin la intención de menospreciar una obra que consideramos sobresaliente, y según hemos visto en muchos sentidos valiosa, que viene a enriquecer la extensa bibliografía moral de nuestro tiempo.

LA FILOSOFÍA POLÍTICA EN SÁNCHEZ VÁZQUEZ, ANTES Y DESPUÉS DEL DERRUMBE DEL “SOCIALISMO REAL”

SAMUEL ARRIARÁN

La categoría de lo imposible no ha sido estudiada con la atención que se merece. Sirvió de pretexto para subrayar que lo posible es el único objeto de constantes investigaciones. En verdad, la sabiduría y la reflexión se desviaron de lo imposible... En verdad, lo imposible no puede ser definido.

Georges Bataille

La filosofía política de Adolfo Sánchez Vázquez constituye una de las pocas interpretaciones coherentes que podemos hallar hoy, que nos ayudan a comprender las grandes transformaciones sociales de nuestro tiempo. Sus contribuciones principales apuntan a esclarecer especialmente el funcionamiento político e ideológico de la sociedad contemporánea. Este esclarecimiento resulta fundamental para desarrollar una práctica política transformadora en las nuevas condiciones del capitalismo. Cabe destacar también aquellos aportes teóricos sobre la crisis del marxismo, el origen, desarrollo y colapso del “socialismo real”. En relación con esto, Sánchez Vázquez sostiene que tal fenómeno se puede entender no como el fin del socialismo (lo cual equivaldría al fin de la utopía o al “fin de la historia”) sino como el fin de un intento particular de realizar históricamente el socialismo. Pero además de ofrecernos una interpretación sobre la crisis actual del marxismo, la filosofía política de Sánchez Vázquez (fiel al espíritu de Marx, y no a la letra) es también una guía de acción para la izquierda después del derrumbe del “socialismo real”. En este sentido es que hoy revalora la utopía.

Para quienes han seguido la trayectoria del pensamiento político de Sánchez Vázquez, tal revaloración seguramente resulta una sorpresa. Pero esto no tiene por qué sorprender si se tiene en cuenta que

su reflexión filosófica siempre ha ido a contra corriente. No es casual que la revaloración que hoy nos propone se da cuando después del derrumbe del "socialismo real" el discurso dominante de la Academia, de los medios masivos de comunicación e incluso de casi todos los sectores de la izquierda, se proclama que "ahora sí, y de una vez por todas" Marx y el marxismo han muerto. En tales condiciones reafirmar la utopía socialista resulta un argumento contundente para rechazar esos planteamientos.

Pero ¿cómo desarrolló Sánchez Vázquez esta concepción? No se puede decir que surgió de manera intempestiva sino que fue producto de una elaboración de más de veinte años. En este ensayo nos proponemos rastrear algunos momentos clave de esos años. Quizá comprendamos que su escepticismo inicial hacia la utopía se debió a cierto ambiente intelectual y filosófico que condicionó la política de la izquierda. Esto explicaría que su filosofía política *antes* del derrumbe del "socialismo real" se caracterizara por una acentuación en la racionalidad científica. No podía ser de otra manera dado el ambiente ideológico de la época dominado por planteamientos idealistas de filósofos como Adorno, Agnes Heller o Habermas.

Mientras que hoy, *después* del derrumbe y visto que fracasaron también muchas filosofías cargadas de un positivismo exacerbado (como la filosofía analítica y el estructuralismo) no puede extrañar que haya un acentuamiento en la utopía. En lo que respecta al marxismo, vemos también que la racionalidad científica podía derivar en una concepción instrumentalista de la razón (para mantener en el poder a la burocracia, en nombre del socialismo). De ahí que sea necesario para Sánchez Vázquez acentuar el carácter utópico que incluya valores humanistas, de dignidad, libertad, igualdad, solidaridad, democracia y derechos humanos.

Para Sánchez Vázquez, un proyecto político de emancipación requiere entonces, necesariamente, de la utopía, de una racionalidad valorativa, ya que tal proyecto no se deduce simplemente de un conocimiento (aunque no puede prescindir del ejercicio racional):

La racionalidad instrumental no puede dejar de ser valorativa. No puede aceptarse la reducción de la razón a puro instrumento, ya que su uso no escapa a un marco intelectual con ciertos valores. Ciertamente es

que el interés y los fines y valores que generan no se fundan científica o racionalmente. Pero la realización de fines y valores exige una serie de posibilidades, condiciones y medios que han de ser conocidos o descubiertos racionalmente. Un proyecto político de emancipación responde a necesidades, intereses y no se deduce de un conocimiento, ni este es garantía de su realización. Y, sin embargo, no puede prescindir del ejercicio racional en que consiste ese conocimiento.¹

Como ha hecho notar Eric Hobsbawm el derrumbe del “socialismo real” marcó el final de una época en la que la historia del mundo se movió alrededor de la Revolución de Octubre. Durante más de sesenta años todos los gobiernos occidentales y las clases dominantes fueron puestos en jaque por el espectro de la revolución social.²

Probablemente lo que motivó a la generación de Sánchez Vázquez a adherirse al “marxismo-leninismo” fue la idea de que los bolcheviques consideraban a octubre como la primera fase de la revolución mundial que derrocaría al capitalismo. No sólo en España sino en muchos países las primeras generaciones de comunistas se unieron a lo que creían era un ejército para luchar y ganar esa revolución. Poco sabemos de la vida de Sánchez Vázquez durante aquellos años, salvo lo que él mismo nos cuenta: “En aquellos años de la República, nuestros sueños de militante se poblaban de banderas rojas y Palacios de Invierno; lejos de ellos estaba la realidad que se avecinaba y que en julio de 1936 tendría un nombre y un cuerpo: la Guerra civil”.³

Ya estando en México, sabemos que seguía siendo militante del PCE. En 1957, a raíz de un conflicto se manifestó contra el autoritarismo, el dogmatismo, el centralismo y la exclusión de la democracia interna:

¹ Comentarios sobre la ponencia “Razón y sociedad” de León Olivé. Seminario de Problemas Científicos y Filosóficos. México, UNAM. (Sesión del 26 de mayo de 1994). Inédito.

² Eric Hobsbawm, “Adiós a todo aquello”, en Robin Blackburn, comp., *Después de la caída. El fracaso del comunismo y el futuro del socialismo*. México, UNAM, 1994.

³ Adolfo Sánchez Vázquez, “*Post-scriptum* político filosófico a ‘Mi obra filosófica’”, en Juliana González, Carlos Pereyra y Gabriel Vargas Lozano, eds., *Praxis y filosofía. Ensayos en homenaje a Adolfo Sánchez Vázquez*. México, Grijalbo, 1985, p. 448.

La vieja solución dada a nuestro conflicto afectó seriamente a mi actividad práctica, militante; desde entonces prometí ser sólo un militante de filas y consagrarme sobre todo a mi trabajo en el campo teórico. Más que nunca se volvía imperioso para mí repensar los fundamentos filosóficos y teóricos en general de una práctica política que había conducido a las aberraciones denunciadas en 1956 en el XX Congreso del PCUS.⁴

Así, Sánchez Vázquez por su misma experiencia personal inició su filosofía política intentando explicar la burocratización de los países socialistas. En una entrevista de Valeriano Bozal, afirma que por esos años se sintió estimulado por los planteamientos antidogmáticos que se hicieron en algunos países como la Unión Soviética.⁵

Hacia 1971, año en que publica *Del socialismo científico al socialismo utópico*, Sánchez Vázquez tuvo cierta seguridad de que la burocratización de los países socialistas estaba relacionada con la ausencia de democracia. Al estudiar a Marx y comprender que no pueden separarse el socialismo y la democracia, señaló que:

[...] la organización de por sí no es garantía de verdad ni de revolucionarismo, y que el partido no sólo no siempre tiene razón y toma a veces una decisión injusta, sino que puede burocratizarse, aislarse de las masas, negar la democracia en su seno y llegar así a cometer, incluso contra sus propios miembros, las mayores aberraciones.⁶

Para Sánchez Vázquez era necesario criticar la concepción misma de partido comunista como aquel que siempre es el educador pero no el que puede ser educado. Para fundamentar esta crítica, se dedicó a un estudio profundo y sistemático sobre la historia del marxismo y del movimiento obrero internacional. En un ensayo publicado en 1981 llegó a la conclusión de que en los países de la Europa del

⁴ *Ibid.*, p. 464.

⁵ Entrevista de Valeriano Bozal, en *Triunfo*, núm. 716. Madrid, 16 de octubre de 1976, p. 37.

⁶ A. Sánchez Vázquez, *Del socialismo científico al socialismo utópico*. México, Era, 1975, p. 61.

Este, la falta de democracia caracterizaba no sólo el funcionamiento interno del partido comunista, sino también el del propio Estado y la sociedad.⁷

Según Sánchez Vázquez, en el "socialismo real" nunca hubo socialismo ya que nunca existió propiedad social, común, de los medios de producción sino sólo la propiedad estatal de éstos. ¿Cuál era entonces la verdadera naturaleza de esos países? Para Sánchez Vázquez eran sociedades poscapitalistas, es decir, ni socialistas ni capitalistas, sino sociedades bloqueadas en su transición al socialismo. Si se trataba sólo de sociedades bloqueadas, lo que se necesitaba entonces era encontrar salidas.

Esto implicaba necesariamente ver cómo dentro de los partidos marxistas podía darse el "derecho de tendencia", entendida ésta como agrupación temporal, no orgánica, de un grupo o sector de militantes en torno a una plataforma común de ideas. Sólo así poniendo en primer plano la democratización interna se podía asegurar una justa relación de dirección y base que, al dejar de ser unilateral, garantizara la posibilidad de que las bases participaran en la elaboración y aplicación de la línea política.

A fines de la década de los ochentas y ante la serie de fracasos de la izquierda en Europa y América Latina, Sánchez Vázquez concentró su reflexión en el clasismo, el economicismo y el revolucionarismo como posibles causas. De ahí pasó a plantear que las luchas de la izquierda socialista no podían guiarse por las tesis tradicionales sobre el agente histórico, el papel de la clase obrera, de los intelectuales, del partido, etcétera. Estas tesis, según él no tenían valor si no se tomaban en cuenta las nuevas realidades de la sociedad contemporánea. En este sentido había que hacer una estimación positiva de las luchas nacionales, étnicas, feministas, ecologistas, pacifistas, estudiantiles, de los cristianos progresistas, etcétera. Los fracasos de la izquierda se debían a la deficiencia del conocimiento teórico. Lo que había que hacer entonces era destacar la racionalidad científica del marxismo para fundamentar teóricamente el esfuerzo práctico por

⁷ Véase A. Sánchez Vázquez, "Ideal socialista y socialismo real", en *Ensayos marxistas sobre historia y política*. México, Océano, 1985.

la transformación social. Ya en su *Filosofía de la praxis*, Sánchez Vázquez veía que la conciencia revolucionaria se frenaba al quedar atrapada en una conciencia instintiva, espontánea, puramente empírica. Era necesario por tanto, pasar a una conciencia superior, a una comprensión científica de la realidad. Sin esta comprensión científica, la práctica política sólo podía derivar en un empirismo ciego. Para Sánchez Vázquez, las consecuencias inmediatas de la falta de una fundamentación racional se traducían inevitablemente en fracasos del movimiento de izquierda. Una adecuada articulación entre teoría y práctica, podían en cambio derivar en triunfos políticos. Tan es así que afirmó: "Una línea política revolucionaria justa no puede establecerse de un modo arbitrario, por azar o intuición, sino racionalmente, apoyándose en un conocimiento de la realidad y en las fuerzas sociales correspondientes".⁸

Como ejemplo de un movimiento fracasado por una inadecuada concepción teórica, Sánchez Vázquez ponía el caso del "foquismo" latinoamericano:

Como línea de acción revolucionaria a partir de un foco militar, surge en América Latina con una serie de experiencias guerrilleras teorizadas en 1967 por Regis Debray en su trabajo *¿Revolución en la revolución?* Como puede verse claramente en este texto, la línea "foquista" se apoyaba en un análisis más literario que riguroso de la realidad, de acuerdo con el cual se daban ya las condiciones de la revolución en una serie de países latinoamericanos. La línea de acción no tenía por base un estudio certero de la correlación y conflicto de clases, de la base económica correspondiente, de la correcta relación de los medios legales e ilegales de lucha ni de sus aspectos militares y políticos.⁹

Al plantear que la práctica política de la izquierda requiere un conocimiento científico de la realidad y de las fuerzas sociales correspondientes, Sánchez Vázquez planteaba la necesidad de romper los

⁸ A. Sánchez Vázquez, *Ciencia y revolución. (El marxismo de Althusser)*. Madrid, Alianza, 1978; México, Grijalbo, 1982.

⁹ *Ibid.*, p. 116.

clichés teóricos del “marxismo-leninismo”. Según él, la teoría es concebida aquí como un conjunto de verdades que sólo cabe aplicar mecánicamente a una situación concreta pero jamás como resultado de un trabajo creador. Por esta razón señalaba la necesidad de elaborar nuevas categorías de análisis.

En el caso, por ejemplo, de la Revolución nicaragüense Sánchez Vázquez señala que “no puede negarse el papel que el marxismo ha desempeñado en ella, pero de un marxismo impregnado de sandinismo. Es decir, de un marxismo que, al hacer suya la reivindicación nacional, ha tenido que superar el reduccionismo de clases y el economicismo característicos del marxismo-leninismo”.¹⁰

Quizá en ningún otro trabajo de Sánchez Vázquez se encuentre un rechazo tan claro al “marxismo-leninismo” como en su ponencia “Democracia, socialismo y revolución” presentada en Managua en julio de 1989. En esta ponencia el autor sostiene que en América Latina la izquierda revolucionaria sólo tardíamente ha reivindicado la necesidad de la democracia (en un continente donde hubo total negación de la misma). Según Sánchez Vázquez, la cultura política de esta izquierda se debería más a su apego a Lenin que a Marx. Se contraponen así la idea de dictadura del proletariado, no en el sentido de Marx sino de Lenin, es decir, como poder no sujeto a ninguna ley. Esto explicaría la tradición autoritaria del marxismo-leninismo en América Latina.

La sobrevivencia de esta tradición, incluso en el marxismo europeo, ha llevado a algunos autores como Ludolfo Paramio a sostener la tesis del mito socialista. Se caracteriza a la revolución por su naturaleza autoritaria y se infiere que todo proyecto revolucionario sólo puede conducir a la negación de la democracia.

Según Sánchez Vázquez, cada vez era más frecuente oír opiniones en ese entonces (1980) que tendían a ver un nexo fatalista entre democracia y revolución, una especie de relación incompatible. Ya no se decía que se trataba de coyunturas históricas que eclipsaban temporalmente la revolución sino que por su naturaleza autoritaria, por

¹⁰ A. Sánchez Vázquez, “Marxismo y socialismo hoy”, en *Nexos*, núm. 126. México, junio, 1988.

su consecuencia lógica, el socialismo implicaría una negación de la democracia. Se planteaba así la inutilidad del proyecto liberador ya que toda revolución implicaba derivar en una serie de males.

Para Sánchez Vázquez una cosa era admitir que la revolución no sea factible en circunstancias determinadas, pero otra cosa es descalificarla por razones ideológicas. Estando así, en este tipo de reflexiones sobrevino el fenómeno de la *perestroika* y el derrumbe del "socialismo real".

Hasta 1985, año en que publica "Reexamen de la idea de socialismo", Sánchez Vázquez criticaba diferentes opciones utópicas como las de Agnes Heller, Adorno y Habermas.¹¹

Pero no será sino hasta finales de 1987 cuando Sánchez Vázquez proponga su propia opción que (visto desde hoy, 1995) también resultó utópica. Esa opción que en ese momento no parecía utópica estaba representada en el impulso renovador surgido en la propia Unión Soviética. Para Sánchez Vázquez, la *perestroika* significaba un poderoso esfuerzo liberador ya que intentaba democratizar el partido, el Estado y la sociedad. Nunca antes se había vinculado esfuerzo tan radical para restablecer la relación entre la democracia y el socialismo.¹²

Pero Sánchez Vázquez tampoco se hacía muchas ilusiones sobre la posibilidad de que con la *perestroika* se llegara a restablecer el vínculo entre la democratización y el socialismo. Por eso es que señalaba su desacuerdo con quienes la caracterizaban como una revolución. Para Sánchez Vázquez, no podía ser una revolución ya que ello significaba dos cosas: 1) la transformación de la propiedad estatal en propiedad social, y 2) la transformación del poder político en poder popular.

Hoy sabemos que lo que impidió realizar estas dos cosas fueron tres contradicciones fundamentales:

¹¹ Cabe mencionar otros trabajos de Sánchez Vázquez previos al derrumbe, como "Marx y la democracia", en *Sistema*, núm. 57. Madrid, noviembre, 1983, y "Once tesis sobre socialismo y democracia", en *Sistema*, núm. 83. Madrid, marzo, 1988.

¹² A. Sánchez Vázquez, "Del Octubre ruso a la *perestroika*", en *Boletín del CEMOS*, núm. 17. México, noviembre-diciembre, 1987.

- 1) En primer lugar, la incompatibilidad entre el modelo político del socialismo (basado en el monopartidismo) y el modelo pluripartidista.
- 2) En segundo lugar, la incompatibilidad entre la economía de mercado con la economía socialista.
- 3) En tercer lugar el desarrollo de una poderosa burocracia incompatible con todo tipo de democracia.

Estas contradicciones explicarían las causas históricas del fracaso de la *perestroika*. ¿Cómo intentó resolver Gorbachov cada una de estas contradicciones? En relación con la primera, pretendió en nombre de un socialismo verdaderamente democrático, la formación de un parlamento con posibilidad de convocar a elecciones libres. En ese sentido, intentó limitar la actividad del partido único, reformando la constitución para flexibilizar su dirección autoritaria. Esto significa que abrió las posibilidades del pluripartidismo. Pero si permitió la apertura, ¿por qué ello no derivó en una mayor democracia? ¿por qué sucedió lo contrario? Para Sánchez Vázquez, las fuerzas y los grupos que afloran durante la apertura de una sociedad no son en absoluto sólo aquellos que pugnan por una mayor democracia:

Al reformar el sistema, la *perestroika* rompía con su inmovilismo y abría, justamente por su carácter democrático y antiburocrático, la posibilidad de transitar, en nuevas condiciones hacia el socialismo. Pero abría también otras dos posibilidades: a) la de volver a un régimen autoritario que sería una nueva versión del sistema que se pretendía desmantelar (semejante involución es la que buscaba la vieja "nomenclatura" con el golpe de Estado, de agosto de 1991, que fue rechazado categóricamente por una sociedad que no quería perder los frutos de la democratización llevada a cabo por la *perestroika*, y b) la de encaminarse hacia una economía de mercado generalizado que, en las condiciones ruinosas del país, y dado el terrible costo social que impondría a la población, sólo podía asemejarse a un capitalismo salvaje.¹³

¹³ A. Sánchez Vázquez, "Después del derrumbe: estar o no a la izquierda", en *Sistema*, núm. 108. Madrid, 1992.

Según la explicación de Gorbachov la introducción de la economía de mercado quería conjugarse con la economía socialista. En este sentido se buscaba hallar formas de ingresar divisas abriendo las fronteras de la URSS a los capitales extranjeros con el propósito de salir del estancamiento comercial y financiero. Ciertamente esto no era un objetivo que se había planteado desde el inicio de la *perestroika*. Esto lo reconoce Gorbachov:

[...] sólo ahora cuando hemos adquirido cierta experiencia practicando las nuevas formas de gestión, avanzando por la vía de las reformas económicas y aprobando una serie de leyes muy importantes, como las de propiedad, el arriendo, la tierra, etcétera, es cuando podemos empeñarnos en acometer el paso a la economía de mercado.¹⁴

En relación con la tercera contradicción (la existencia de una inmensa burocracia) el mismo Gorbachov señala que:

Desde la “derecha” nos advierten que la clase obrera está descontenta y exige que “se imponga el orden” y que se “proteja al socialismo”. Con ello se pretende frenar la *perestroika* y, a la primera oportunidad, volver al viejo sistema de ordeno y mando, incluso aunque hubiera que introducir en él algunos cambios. La constatación de este hecho no es fruto de elucubraciones de despacho o de análisis abstractos. ¡No! Todo el mundo puede ver sus manifestaciones en los más diversos campos de la vida social, en la actividad cotidiana de la gente. En el seno del partido tales opiniones impiden la renovación del mismo, su transformación en la verdadera vanguardia política de la sociedad. Y ello influye sobre la marcha de la *perestroika*.¹⁵

Así, entre el 19 y 21 de agosto de 1991 un grupo de altos burócratas del partido intentó un golpe de Estado. Aunque este golpe no tuvo éxito, sin embargo marcó el comienzo de una serie de acciones que

¹⁴ “Acelerar la *perestroika*. (Informe político de M. Gorbachov en el XXVIII Congreso del PCUS del 2 de junio de 1992)”, en M. Gorbachov, *Memoria de los años decisivos (1985-1992)*. México, Planeta, 1993, p. 249

¹⁵ “La *perestroika* amenazada” (19 de agosto de 1989), en M. Gorbachov, *op. cit.*, p. 239.

acabaron con la *perestroika*. De manera tal que el 25 de diciembre de 1992, Gorbachov se vio obligado a renunciar al cargo de presidente de la URSS. Una de las razones principales fue la situación creada a partir de la Comunidad de Estados Independientes, lo cual contradecía totalmente la propia propuesta de Gorbachov de promover una Unión de Estados Soberanos (que consistía en que los asuntos de interés general deberían ser dirigidos por el centro en común acuerdo con las repúblicas).

Al optarse por la Comunidad de Estados Independientes, todos los asuntos de interés general pasaron a ser asuntos de cada república. Lo grave de esta opción es que se dejó a cada república la coordinación de la defensa estratégica. Esta situación estableció riesgos muy serios de guerra, al extremo de que los nacionalistas comenzaron a hablar de una posible guerra civil en la que todos sentiríamos la amenaza nuclear ("un día muy pronto podremos recordar con melancolía los días cuando las armas nucleares estaban bajo el control de dos superpotencias").¹⁶

Después de los sucesivos derrumbes en Polonia, Alemania, etcétera, Sánchez Vázquez desarrolló la siguiente conclusión:

[...] el objetivo socialista o la utopía de "otro socialismo" se ha hecho añicos al hundirse el "socialismo real" [...] el desmantelamiento del "socialismo real" y las reformas económicas y políticas emprendidas bajo el signo de la *perestroika* difícilmente podrían permitirnos afirmar hoy que la proa de la nave soviética se enfila hacia un verdadero socialismo.¹⁷

Para Sánchez Vázquez después del derrumbe del "socialismo real" las banderas del socialismo dejan de estar a la vista en el horizonte estratégico de las fuerzas sociales y políticas. Esto significa que en los hechos, ya nadie se plantea sustituir el capitalismo por el socialismo. Ni en los países europeos, ni en América Latina donde sólo caben políticas de saneamiento o depuración de la democracia formal. La

¹⁶ Eric Hobsbawm, *op. cit.*, p. 109.

¹⁷ A. Sánchez Vázquez, "¿De qué socialismo hablamos?", en *Dialéctica*, núm. 21. México, invierno, 1991, p. 8.

gravedad de la crisis ¿significaba que la pérdida de vigencia era definitiva? Nada de ello. Ciertamente que lo que el fracaso de la *perestroika* evidenciaba una vez más era la imposibilidad de avanzar hacia una verdadera sociedad socialista. Pero esto no significaba que se cerraran para siempre todas las salidas. En posteriores ensayos, vimos que para Sánchez Vázquez, la supuesta pérdida de vigencia no podía ser considerada definitiva sino sólo temporal:

El derrumbe del “socialismo real”, ha afectado profundamente a 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 vuelve intempestivo y mortecino en un mar de sinceros desencantos, 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 de “socialista” se admite la bondad del socialismo como proyecto o idea, pero no en la práctica.

En otro de sus últimos escritos Sánchez Vázquez rebatió esta última idea de que a la izquierda, después del derrumbe del “socialismo real”, sólo le quedaba admitir la bondad del socialismo como proyecto o idea, pero no en la práctica (tal como planteaban autores como Habermas).¹⁸

Para Habermas el derrumbe del “socialismo real” significa el fin del socialismo y de Marx.¹⁹

Sánchez Vázquez ha señalado que es absurdo deducir que del fracaso de una experiencia histórica particular (el “socialismo real”) tengamos que abandonar el pensamiento de Marx. No se trata tampoco de eludir la crítica a Marx (en forma parcial o total), lo cual im-

¹⁸ “La filosofía de la praxis” (ensayo destinado a la *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía*, Madrid, en prensa).

¹⁹ Véase Jürgen Habermas, *La necesidad de revisión de la izquierda*. Madrid, Tecnos, 1991.

plicaría pasar por alto la importancia de la crisis del “socialismo real” (algo así como subestimarla o no relacionarla con el pensamiento de Marx). Pero tampoco se trata de caer en el falso dilema que plantea Habermas: si reconocemos que Marx estuvo equivocado (en su “hipótesis productivista”), queda claro que entonces se puede aceptar la inviabilidad del socialismo como meta. Los argumentos expuestos por Habermas para criticar a Marx y al socialismo resultan pues muy inconsistentes. Por un lado, el problema de la pérdida de vigencia de Marx va más allá de la caída del “socialismo real” ya que tiene que ver fundamentalmente con el papel de los medios de comunicación de masas que difunden la creencia de que dicha caída equivale a la inviabilidad de todo proyecto socialista o marxista en general (cuando en realidad se trata sólo del fracaso de un proyecto particular, es decir del “socialismo real”).²⁰

Para Sánchez Vázquez la izquierda no puede contentarse con un “retiro a posiciones morales” ni pensar que la vigencia del marxismo podía estar en función del derrumbe del “socialismo real”. Esta vigencia tampoco podía estar determinada por la deformación ideológica impuesta por los medios masivos de comunicación.

Para Sánchez Vázquez después del derrumbe, estar o no a la izquierda, no podía significar admitir la bondad del socialismo sólo como idea, pero no en la práctica. Ello equivaldría a aceptar el marxismo sólo como un ideal. Es ideal y algo más. La política de izquierda requiere llevarlo a la práctica. No puede basarse sólo en actitud moral. De manera que ante la pregunta ¿qué significa hoy estar a la izquierda?:

El criterio sigue siendo ciertos valores universales —libertad, igualdad, democracia, solidaridad, derechos humanos— cuya negación, proclamación retórica o angostamiento han sido siempre propios de la práctica política de la derecha. Pero estos valores tienen que ser asumidos por la izquierda, en cada situación real, con un contenido concreto, efectivo. Justamente porque estos valores han sido negados por el sistema que se presentaba como socialismo, la izquierda tiene que

²⁰ Para la crítica de Sánchez Vázquez a Habermas véase también su ponencia “La filosofía al final del siglo xx”. Congreso Nacional de Filosofía, Chihuahua, 1991.

deslindarse de él, en la medida en que por su concepción del mundo, estrategia, modelo de sociedad y formas organizativas, ha contribuido a justificarlo y mantenerlo.²¹

Para Sánchez Vázquez, no por deslindarse de los errores del “socialismo real”, la izquierda puede renunciar o suavizar a la crítica del capitalismo existente que niega esos valores. De manera tal que no se puede estar hoy a la izquierda sin romper con todo lo que ha significado el “socialismo real” pero tampoco si, de su derrumbe, se saca la falsa conclusión de que el capitalismo es invencible.

Los últimos trabajos de Sánchez Vázquez se relacionan con el problema del fin de la modernidad y de la utopía.²² Tomando en cuenta la ideología de que el capitalismo es invencible se llega a la conclusión del fin de la historia. “Fin de la historia” significa así fin de la utopía. Para Sánchez Vázquez hay necesidad de recuperar la dimensión de la utopía. No hay fin del socialismo ni fin de la utopía.

En conclusión, se podría decir que la filosofía política de Sánchez Vázquez se caracterizó antes del derrumbe del “socialismo real” por una acentuación justificada en el conocimiento científico antes que en la utopía. Después del derrumbe la acentuación se ha invertido. ¿Significa esto que hay en él ahora una ruptura con la ciencia? Nada de ello, ya que no hay contradicción irresoluble ni ambas son fatalmente incompatibles. En todo caso se podría decir mejor que ellas dependen de las circunstancias históricas. Cuando el ambiente filosófico se halla dominado por planteamientos utópicos radicales (que llevan a fracasos políticos por un voluntarismo extremo), es necesario recuperar la racionalidad científica. Y cuando el ambiente se carga hacia un racionalismo cientifista puramente instrumental, hay necesidad de recuperar la utopía. Al tomar en cuenta la determinación

²¹ A. Sánchez Vázquez, “Después del derrumbe: estar o no estar a la izquierda”, en *op. cit.*

²² Este tema ya lo estuvo manejando desde hace muchos años en relación con la filosofía de la posmodernidad. Véase ponencia en la UNAM “El debate sobre la posmodernidad”, Jornadas de Otoño, Facultad de Filosofía y Letras, 1988. Véase también “Radiografía del posmodernismo”, en “Sábado” núm. 584, supl. de *Unomásuno*. México, 18 de febrero de 1989.

de estas circunstancias, la filosofía política de Sánchez Vázquez confirma su antidogmatismo, su flexibilidad y su "siempre estar atento a los cambios de la realidad".

Más que una ruptura, hay pues una continuidad y una coherencia en esa filosofía política, ya que ha destacado (antes y después del derrumbe del "socialismo real") la necesidad de una práctica política con una verdadera orientación de izquierda. Hoy en día cuando autores como Norberto Bobbio llaman la atención sobre el fenómeno de la pérdida de referencias sobre lo que es izquierda y derecha y urge a los intelectuales a definir sus posiciones²³ esto nos puede motivar a revalorar esa filosofía política ¿qué es la filosofía política de Sánchez Vázquez sino una constante y permanente reflexión sobre la necesidad de una cultura de izquierda socialista? Ni en México ni en América Latina tal cultura existe. Por esta razón la filosofía política de Sánchez Vázquez continuará vigente durante muchos años.

²³ Véase Norberto Bobbio, *Derecha e izquierda*. Madrid, Taurus, 1995.

IDEOLOGÍA Y FILOSOFÍA

EL CONCEPTO DE IDEOLOGÍA EN SÁNCHEZ VÁZQUEZ

LUIS VILLORO

La filosofía marxista puede verse desde dos aspectos. Por una parte, es un pensamiento crítico y libertario. A la vez que desmitifica las ideologías opresoras, puede orientar a una práctica social que conduzca a una liberación real. Pero también suele convertirse ella misma en ideología. Aparece como una concepción del mundo y de la vida, que presenta un punto de vista sobre todos los problemas filosóficos. Ya no es reflexión crítica de las creencias recibidas, sino doctrina que inculca creencias; como tal, se considera en oposición a todas las demás filosofías. Puede entonces dejar de cumplir una función liberadora, para asumir la de encuadrar a las mentes en una doctrina indiscutida.

Quien accede al marxismo suele verse obligado a optar por uno u otro de esos dos aspectos. Si elige el primero, tenderá a asumir del marxismo sus armas críticas (de las ideologías, del capitalismo) o su fundamentación teórica de una práctica liberadora; no aceptará, en cambio, encuadrar su pensamiento en una doctrina totalizadora, ni verá en el marxismo un punto de vista válido para tratar todos los problemas filosóficos. Si opta por el segundo aspecto, se considerará a sí mismo "marxista", aceptará su filosofía como la doctrina verdadera, en oposición a cualquier otra, cuyas proposiciones no pueden menos de aceptarse globalmente. Una y otra elección son difícilmente compatibles. Sin embargo, algunos filósofos marxistas han intentado conservar ambos puntos de vista: el marxismo podría ser, a la vez, reflexión crítica e ideología. Sánchez Vázquez es uno de ellos.

Sánchez Vázquez comparte una concepción del mundo marxista-leninista, más aún, es un notable conocedor e intérprete de ella. La considera, ante todo, como una filosofía de la praxis social. El marxismo es, para él, una concepción del mundo y de la sociedad que le

ofrece un punto de vista determinado para considerar cualquier problema filosófico. Sin embargo, su pensamiento no deja de ser crítico. Su lenguaje es el de la argumentación, el análisis, la reflexión en busca del rigor. Jamás reemplaza el argumento por la opinión partidaria ni el examen personal por la cita ciega. Se niega a considerar el marxismo como un sistema cerrado y, por consiguiente, tampoco se limita a condenar, sin comprender, las filosofías ajenas. Por el contrario, pocos marxistas han hecho un esfuerzo semejante por tratar con justicia las concepciones contrarias.

Esta unión, en su obra, de los dos aspectos del marxismo, se refleja en su idea de la filosofía. La filosofía sería, para él, a la vez ideología y crítica de la ideología, conjunto de ideas acerca del mundo, guía de la acción y reflexión sobre la validez de cualquier conjunto de ideas. Su postura filosófica remite, así, a su concepción de la ideología. Por ello y por responder a mi propio interés intelectual, tomaré ese tema como objeto de discusión.

La única forma de darle su lugar al pensamiento ajeno no es la alabanza hueca, sino el esfuerzo por volver a pensarlo por cuenta propia. Lo cual implica discutirlo, contrastarlo con las propias ideas, controvertirlo, si es preciso. Esa es la única manera de tomar en serio una reflexión filosófica, y si alguna filosofía merece, en nuestro medio, ser tomada en serio es justamente la de Sánchez Vázquez. Procedamos pues a discutirla.

Sánchez Vázquez maneja un concepto "amplio" de ideología. "La ideología es: a) un conjunto de ideas acerca del mundo y la sociedad que: b) responde a intereses, aspiraciones o ideales de una clase social en un contexto social dado y que: c) guía y justifica un comportamiento práctico de los hombres acorde con esos intereses, aspiraciones o ideales".¹ La ideología queda definida por su relación con intereses de una clase social, no por su relación con el conocimiento. Se trata pues de un concepto "sociológico" de ideología, es decir, de un concepto definido por sus relaciones sociales, y no de un concepto "gnoseológico", que definiría la ideología en función de su verdad,

¹ Adolfo Sánchez Vázquez, *Ensayos marxistas sobre filosofía e ideología*. Barcelona, Océano, 1983, p. 145.

falsedad o falta de justificación. Un concepto sociológico de ideología es neutro respecto de su valor de conocimiento. El contenido de una ideología —dice Sánchez Vázquez— “no es necesaria o totalmente falso; puede ser verdadero o contener elementos de verdad”.² Por otra parte, se trata de un concepto muy amplio, porque puede aplicarse a *todo* conjunto de creencias que respondan a intereses de clase.

Sánchez Vázquez discrepa así de un concepto “estricto” de ideología, que sólo se aplicara a *ciertas* creencias cuya verdad estaría distorsionada por la función social que cumplen. Ese concepto “estricto” de ideología contendría, en su definición, una caracterización gnoseológica y no sólo sociológica: porque se referiría a su justificación insuficiente. ¿Cuál de esos dos conceptos es el de Marx? Sánchez Vázquez sostiene que el primero. Pero esta afirmación es, por lo menos, discutible. Es cierto que el concepto amplio de ideología puede remitirse a un texto muy citado del “Prólogo” a la *Contribución de la crítica de la economía política*, pero, hasta donde tengo conocimiento, en ningún otro texto de las obras de Marx ni de Engels se encuentra ese sentido de “ideología”. Por el contrario, en todos sus demás escritos, Marx y Engels sostienen un concepto “estricto” de ideología. Se refieren con él a un conjunto especial de creencias no justificadas suficientemente, que responden a intereses de clase. Ese concepto tiene una función teórica: explicar una forma de error (en terminología de Marx: de “falsa conciencia”) por una motivación o por una función social.³ Es, en realidad, Lenin (y, por su influencia

² *Idem.*

³ En “El concepto de ideología de Marx y Engels”, incluido en el libro colectivo *Ideología y ciencias sociales*. México, UNAM (Coordinación de Humanidades, 1979), intenté mostrar cómo en las obras de Marx y de Engels sólo puede fundarse un concepto estricto de ideología. En otro ensayo, “El concepto de ideología” (*Plural*, núm. 31. México, 1974), ya había propuesto una definición de “ideología”, en la que traté de precisar ese concepto, con una caracterización a la vez sociológica y gnoseológica. Mi definición se formulaba en estos términos: “Las creencias compartidas por un grupo social son ideológicas si y sólo si: 1) Esas creencias no están suficientemente justificadas; es decir, el conjunto de enunciados que las expresan no se funda en razones objetivamente suficientes. 2) Esas creencias cumplen la función social de promover el poder político de ese grupo; es decir, la aceptación de los

la mayoría de los autores “marxistas-leninistas”) quien empleó el término en ese sentido amplio. Al abandonar el sentido restringido que el término tenía en Marx, Lenin pudo aplicarlo a creencias verdaderas y habló así de “ideología proletaria” o aún de “ciencia ideológica”.

Pero la filiación histórica del concepto es de importancia secundaria. Cualquier autor tiene el derecho de estipular para sus conceptos la definición que le parezca más adecuada. Lo que importa juzgar es si esa definición ayuda a comprender y a explicar mejor los problemas para resolverlos. Para decidir la aceptación de uno u otro concepto de ideología, hay que examinar cuál de ellos resulta más útil como instrumento teórico. Discutiré pues la concepción de ideología de Sánchez Vázquez en relación con tres problemas clásicos, a los que se enfrenta cualquier teoría de la ideología.

El problema de la justificación de la ideología

Muchos autores que emplean un concepto puramente sociológico de ideología, caen con facilidad en una seria dificultad: si toda creencia está socialmente condicionada, todas están distorsionadas por factores sociales o bien todas son válidas sólo en relación a un grupo o clase social. Pero esta conclusión nace de una falacia: la confusión entre el condicionamiento social de una creencia y la justificación de su verdad. Sánchez Vázquez no cae en ese error. Mantiene una distinción precisa entre justificación (o “validación”, en sus términos) y función social. La validez cognoscitiva (verdad o probabilidad) de una creencia no depende del hecho de responder a un interés de clase.

enunciados en que se expresan esas creencias favorece el logro o la conservación del poder de ese grupo”. La nota (1) menciona una característica gnoseológica: las creencias ideológicas tienen una justificación insuficiente, aunque no sean necesariamente falsas; la nota (2) registra una condición social, en términos de la función que cumplen las creencias. El concepto de ideología que utiliza Carlos Pereyra en “Ideología y ciencia”, artículo incluido en *Ideología y ciencias sociales*, coincide en gran medida con el anterior.

Es indudable que la ideología condiciona la aceptación o el rechazo de una teoría social o económica, como lo atestigua fehacientemente la citada teoría de la plusvalía de Marx. Pero su validez cognoscitiva es independiente de la ideología implícita en esa aceptación o en ese rechazo. En este sentido carece de base hablar de ciencia “burguesa” o ciencia “proletaria”, aunque lo hayan hecho así en el pasado, tergiversando el marxismo, los teóricos del *Prolet-Kult*, o cierta interpretación jdanoviana (staliniana) del materialismo histórico.⁴

En otros términos: los intereses sociales condicionan la aceptación o rechazo de una creencia por motivos, pero no inciden en la validez de las razones que la justifican.

El criterio de validación (o justificación) de una creencia —sostiene Sánchez Vázquez— es la práctica, y éste “no es ideológico, como no lo son tampoco [...] los conceptos, métodos y técnicas que, a nuestro modo de ver, permiten comprender la práctica y aplicar ese criterio”.⁵ Lo que contribuye a validar una teoría “es la práctica científicamente comprendida y no su expresión ideológica”.⁶ La ideología, por lo tanto, no forma parte del proceso de justificación. La justificación de un conjunto de creencias y su función social responden a problemas distintos.

El concepto amplio de ideología, que utiliza Sánchez Vázquez, al no incluir la falsedad o justificación insuficiente de las creencias ideológicas, no contrapone ideología a conocimiento. Este puede responder a intereses de clase sin dejar de ser verdadero. “Ideología verdadera” o “ideología científica” no serían conceptos contradictorios.⁷

Sin embargo, la situación es ambigua. En otro artículo del mismo libro, Sánchez Vázquez parece aceptar una oposición entre ideología y conocimiento.

La filosofía —escribe— no sólo es ideología, también tiene cierta relación con el conocimiento. Algunas filosofías contienen elementos de verdad, o tienen la pretensión de afirmar algo verdadero acerca del

⁴ A. Sánchez Vázquez, *Ensayos marxistas sobre filosofía e ideología*, p. 158.

⁵ *Ibid.*, p. 131.

⁶ *Idem.*

⁷ *Ibid.*, pp. 145-147.

hombre, de su relación con la naturaleza o de las relaciones de los hombres entre sí. Y esos elementos válidos de una filosofía perduran más allá de la ideología que la informa.⁸

Aquí “ideología” se contrapone a “conocimiento”, de manera que se excluyen. Conforme a una definición “sociológica” de ideología, como la empleada por Sánchez Vázquez, sin embargo, los “elementos de verdad” de una filosofía no tienen porque estar “más allá” de la ideología, forman parte de ella misma. Se dirá que se trata de una parcial imprecisión, frecuente en todo filósofo, aun en el más consistente. Tal vez. Pero la inconsistencia podría revelar también una dificultad de la definición amplia de ideología de la que se percató Sánchez Vázquez.

El conocimiento no es un proceso individual, que puede darse aislado de un contexto social. Está condicionado por ese contexto y, por lo tanto, por las ideologías (verdaderas o falsas). Sánchez Vázquez está lejos de descuidar este punto. Si bien la ideología no forma parte del proceso de validación del conocimiento, sí “contribuye a fijar el espacio que en ella ocupa el saber (o conocimiento)”, así como “el modo de ocuparlo”.⁹ Esto vale tanto para la filosofía como para la ciencia. La ideología marca los límites que puede alcanzar una filosofía o su forma de interpretar el mundo.¹⁰ Por otra parte, la ideología condiciona a la ciencia en varios sentidos: establece su punto de partida, selecciona sus temas, sus problemas y sus métodos e, incluso, impone su marca en el significado de los conceptos científicos.¹¹ Sánchez Vázquez logra así precisar la relación de la ideología con la ciencia, de una manera, en mi opinión, correcta: las ideologías no forman parte del proceso de justificación del conocimiento, pero sí de las condiciones que enmarcan y hacen posible ese proceso. Pero, al hacer esto, no se percató de estar usando “ideología” en un sentido más restringido del que había partido. En efecto, sólo tiene sentido hablar de la ideología como “marco” o “límite” del conocimiento (o de la ciencia), en la medida en que ella misma no es conocimiento.

⁸ *Ibid.*, p. 78.

⁹ *Ibid.*, pp. 133-134.

¹⁰ *Ibid.*, p. 134.

¹¹ *Ibid.*, pp. 152-153.

Si el conocimiento es una creencia suficientemente justificada, tiene sentido decir que *otras* creencias “fijan el espacio” del conocimiento, si esas creencias no forman parte del conocimiento, es decir, si ellas mismas no tienen el mismo grado de justificación (aunque no sean necesariamente falsas). Pero entonces aceptamos que la ideología, a diferencia del conocimiento, está constituida por creencias insuficientemente justificadas y pasamos del concepto amplio de ideología a otro más estrecho. En suma, en la medida en que utilizamos el concepto de ideología para explicar las limitaciones del conocimiento (o de la ciencia), tenemos que distinguir entre ambos conceptos. Pero entonces ya no nos sirve el concepto amplio de ideología, tenemos que entender ésta como un conjunto de creencias que, aparte de tener una función social determinada, se diferencian del conocimiento en no estar suficientemente justificadas. Es lo que hace el mismo Sánchez Vázquez, sin decirlo expresamente, al contrastar conocimiento e ideología. Porque sólo un concepto más estricto de la ideología, que incluya una característica gnoseológica y no sólo sociológica, puede servir para explicar cómo la ideología falsea o limita el conocimiento. Este punto se verá más claro, espero, al tratar el siguiente problema.

El problema de la demarcación entre ciencia e ideología

La dificultad principal de un concepto amplio de ideología es no ofrecer un criterio claro para distinguir entre ciencia e ideología.

La demarcación entre esos dos conceptos presenta dos aspectos: 1) el criterio para caracterizar la ciencia frente a la ideología, de manera de poder reconocer las proposiciones científicas frente a las ideológicas, y 2) el problema de la disciplina que establece ese criterio: ¿los enunciados que caracterizan la ciencia frente a la ideología son ellos mismos científicos o ideológicos?

Empecemos con el primer aspecto. De acuerdo con la definición de Sánchez Vázquez, la ciencia y la ideología sólo podrían demarcarse por el tipo de intereses a los que una y otra responden. Mientras la ideología responde a los “intereses particulares de una clase social”, la ciencia respondería a un interés general. En efecto, si la

ideología se define como “un conjunto de ideas [...] que responde a los intereses de una clase social”, sólo queda una alternativa: o bien *todas* las creencias responden a los intereses particulares de una clase social y *todas* son ideológicas (con lo cual no hay demarcación entre ciencia e ideología), o bien hay *algunas* creencias que responden a un interés general y podemos distinguirlas de la ideología (éstas serían las científicas). Por mi parte, suscribiría a esa distinción. Comparto con Sánchez Vázquez la idea de que la ciencia no es desinteresada; no hay ciencia contemplativa. El interés al que responde la ciencia es garantizar que nuestra práctica se adecue a la realidad, corresponde, por lo tanto, a cualquier individuo de la especie humana; podríamos hablar de un “interés general”. Ese interés no se opone *necesariamente* a los intereses particulares de una clase o grupo. En muchos casos pueden ambos coincidir; en otros, en cambio, el interés particular de una clase puede oponerse al interés general; entonces, la ideología se opone a la ciencia.

Sin embargo, esta distinción no puede servirnos para establecer, en cada caso concreto, una demarcación *precisa* entre ciencia e ideología. En primer lugar, ¿cómo determinar con precisión, respecto de una creencia o conjunto específico de creencias, si responde a un interés particular o a un interés general? Lo propio de la mistificación ideológica es justamente presentar un interés particular *como si* fuera un interés general; aceptar que una creencia específica es expresión de ese interés general siempre dará lugar a la sospecha de sucumbir a la falsa generalización ideológica. Para tener seguridad de que una creencia responda a un auténtico interés general, tendríamos que proponer criterios teóricos más seguros.

En segundo lugar, responder a un interés general no sería una nota exclusiva de la ciencia, porque podrían, en principio, existir creencias no científicas que expresaran también un interés general. Pensemos en muchos conocimientos que constituyen formas de sabiduría, en creencias morales, estéticas, o precientíficas que, sin estar fundadas al modo de las proposiciones de la ciencia, no podemos excluir, por principio, que respondan a un interés general, propio de todo hombre. No podemos reducir, a *priori*, todas las creencias que responden a un interés general a sólo las científicas. Hacerlo sería compartir un tosco y dogmático científicismo.

Para establecer una demarcación más precisa entre ciencia e ideología, podemos acudir a conceptos gnoseológicos y hablar de formas de justificación. Las ideologías consistirían en creencias insuficientemente justificadas que, además, cumplen cierta función social; la ciencia es un tipo de creencias objetivamente justificadas. Pero, entonces pasaríamos, una vez más, a un concepto estricto de ideología.

Además, podemos preguntar: ¿la noción de “justificación objetiva” es, a su vez, ideológica o científica? Esta pregunta nos lleva al segundo aspecto del problema: ¿desde qué punto de vista se establece la demarcación entre ciencia e ideología? ¿Los enunciados que sirven para caracterizar una y otra, pertenecen ellos mismos a la ciencia o a la ideología?

Nos encontramos aquí con un dilema. Si el criterio de demarcación lo establece la ciencia, parece que habríamos de admitir una ciencia “pura”, no contaminada ni condicionada ideológicamente, susceptible de asumir una posición objetiva para establecer criterios de cientificidad. Sería la tesis de la “neutralidad ideológica” de la ciencia, que Sánchez Vázquez, con razones que comparto, rechaza.¹² Entonces, si no admitimos un tercer término entre ciencia e ideología, no cabe más que admitir que la demarcación la realiza la ideología misma.

Para Sánchez Vázquez, la filosofía que analiza ciencia e ideología, es a la vez ideológica y científica. “No sólo se relaciona con la ideología en cuanto convierte a ésta en objeto de análisis, crítica o revisión, o traza frente a ella una línea de demarcación, sino también en cuanto que ella misma es ideológica.”¹³ El carácter ideológico de la filosofía explica su pluralidad histórica. Sin embargo, también tiene relación con la ciencia. Las diversas filosofías pueden unificarse “en la medida en que comparten un núcleo racional científico”.¹⁴ Es, sin duda, una reflexión filosófica la que establece la demarcación entre ciencia e ideología, pero ella misma es ideológica. Por lo tanto, el problema de la demarcación se transfiere ahora al interior de la filosofía misma. Es claro que sólo podría establecer un criterio de

¹² *Ibid.*, pp. 156-164.

¹³ *Ibid.*, p. 127; véanse también las páginas 78-79 y 122-123.

¹⁴ *Ibid.*, p. 126.

demarcación convincente un tipo de filosofía que pueda apelar a criterios válidos de justificación. Así,

[...] no cualquier filosofía puede asumir la tarea de crítica y demarcación de las ideologías, sino sólo aquella que, consciente de su propio carácter ideológico y apoyándose en una teoría científica de la ideología, está en condiciones de eliminar sus efectos perturbadores y, de esta manera, enfrentarse crítica, objetiva y fundamentalmente a otras ideologías.¹⁵

Sánchez Vázquez no se refiere aquí, me parece, a una doctrina o concepción del mundo determinada, sino a la filosofía considerada como actividad crítica que examina la verdad o falsedad de los enunciados y establece criterios de validez; en efecto, sólo una reflexión de este tipo podría determinar lo que es conocimiento y trazar una demarcación entre éste y las creencias no fundadas. A mi juicio, Sánchez Vázquez tiene razón frente a Ferrater Mora cuando afirma que esa actividad no es ella misma ciencia. En efecto, se trata de una reflexión previa a la ciencia, puesto que establece sus límites, y no forma parte de ella, puesto que sus enunciados no están incluidos en ninguna teoría científica. Pero, frente a Sánchez Vázquez, podríamos preguntar si esa reflexión filosófica puede calificarse, al igual que las concepciones filosóficas del mundo, como ideología. Dos razones abogarían en contra de esa tesis.

Primera. Para determinar las condiciones del conocimiento, a modo de establecer una demarcación entre conocimiento científico y otras creencias, la reflexión tiene que acudir a criterios de justificación (de "validación") claros. Ahora bien, si es proceso de validación no es él mismo ideológico —como sostiene con razón Sánchez Vázquez— no se ve cómo el enunciado de esos procesos lo sería. O admitimos que los procesos de validación son ideológicos —lo que invalidaría la tesis de que la ideología no interviene en ellos— o tenemos que aceptar que los criterios para juzgar la validez de una creencia no son, ellos mismos, ideológicos. La demarcación entre

¹⁵ *Ibid.*, p. 124.

ciencia (o conocimiento en general) e ideología no puede hacerse más que en una reflexión que determine, cuándo y cómo los enunciados cumplen con criterios de validez; ahora bien, esa operación, si bien no forma parte de la ciencia misma, tampoco puede calificarse de ideológica; de lo contrario, el proceso mismo de justificación (y, en consecuencia, la verdad o falsedad de una creencia) sería ideológico. Sólo una reflexión no ideológica puede efectuar una crítica de la ideología, si por "crítica" entendemos justamente el examen de la validez de los enunciados ideológicos a la luz de su pretendida justificación.

Segunda razón. La filosofía en cuanto reflexión crítica de las ideologías no corresponde sólo al interés de una clase o grupo. Al igual que el conocimiento en general, satisface el interés general de la especie. En efecto, si establece los límites del conocimiento y su distinción frente a las creencias no fundadas, si juzga sobre la justificación de cualquier creencia, no pertenece al conjunto de creencias que están al servicio exclusivo de una clase, sino al de aquellas otras que, como la ciencia misma, pueden servir a cualquier hombre para guiar por la realidad su práctica.

En consecuencia, la demarcación entre ideología y ciencia la realiza una reflexión filosófica. Esta no es ciencia, sin duda, pero tampoco puede ser ideología. Nos vemos llevados así a aceptar creencias que no se reducen necesariamente a esas dos categorías. Sólo porque Sánchez Vázquez no admite más que dos grandes clases de creencias, las científicas y las ideológicas, se ve obligado a colocar la reflexión crítica entre estas últimas. Una definición estricta de ideología salva, en cambio, el dilema. En esa definición, ideología sólo se refiere a ciertas creencias insuficientemente justificadas, al servicio de intereses particulares. De ella forman parte muchos enunciados de las diferentes concepciones filosóficas. Pero, ¿cómo no admitir otras creencias que, sin ser científicas, no podemos tampoco mostrar que cumplan con esas notas? El universo de creencias es más amplio que nuestros rígidos conceptos; hay un amplio abanico de creencias respecto de las cuales no podemos demostrar que sean científicas ni ideológicas. Lo cual nos lleva a nuestro último problema.

El problema del “panideologismo”

Toda definición “amplia” de ideología tiene una tendencia “totalizante”. Se inclina a concebir toda creencia como ideológica, con la sola excepción, en algunos casos, de las creencias científicas. Pero existen muchas creencias no científicas que tampoco podemos demostrar que sean ideológicas.

Pensemos, en primer lugar, en ciertas creencias morales y estéticas. Sánchez Vázquez acepta que algunas no son reducibles a ideologías. Muchas ideas contenidas en una obra estética —escribe— “por haber recibido una forma artística, rebasan su *status* meramente ideológico”; su validez no depende de “sus elementos ideológicos progresistas, como una crítica simplista pudiera hacer creer”.¹⁶ Igual en la ética, Sánchez Vázquez sostiene la posibilidad de “una moral verdaderamente humana, es decir universal”, en la que desaparecen los intereses antagónicos.¹⁷ Una moral semejante no responde a intereses particulares sino a un interés general. Luego, concluimos nosotros, no sólo los enunciados científicos, sino también algunos evaluativos expresan creencias no ideológicas, que corresponden a un interés general.

La posibilidad de creencias no ideológicas se plantea también en otro campo; en el de un pensamiento que no tiene por función mantener un *status* social sino romperlo o transformarlo. Frente al pensamiento que reitera un dominio existe un pensamiento disruptivo, una de cuyas formas es el pensamiento revolucionario. ¿Es éste también ideológico?

Sánchez Vázquez polemiza con Althusser. Este último sostiene dos tesis: entre ciencia e ideología no hay tercio excluso y toda creencia ideológica es necesariamente deformante. Si aceptamos esas proposiciones, la ideología revolucionaria tendría que ser también deformante y sólo cabría un pensamiento liberador: el de la ciencia. Sánchez Vázquez rechaza esa concepción. No reproduciré aquí su polémica. Sólo me interesa subrayar dos conclusiones que le dan la razón. 1) La concepción de Althusser no deja lugar para un pensamiento liberador

¹⁶ *Ibid.*, pp. 172-173.

¹⁷ A. Sánchez Vázquez, *Ética*. México, Grijalbo, 1969, p. 46.

que no sea científico; implica, pues, un “cientificismo” radical. 2) Althusser no puede distinguir, en el seno de la sociedad burguesa, entre una ideología proletaria, liberadora, y una ideología dominante; todo pensamiento no científico tendría necesariamente una función reiterativa del sistema de dominación.¹⁸

Frente a esa concepción, Sánchez Vázquez sostiene que no sólo en la ciencia hay lugar para un pensamiento liberador. Al no incluir en su concepto de ideología su función deformante, como hace Althusser, puede admitir la existencia de ideologías verdaderas. La ideología puede tener dos funciones: dominio o liberación.¹⁹ Un pensamiento de liberación, lejos de conducir a una representación deformante de la realidad, puede acceder a una visión de las relaciones humanas “clara y racional”.²⁰

En mi opinión, la razón en esta polémica asiste a Sánchez Vázquez: las creencias que tienen una función liberadora no se reducen a ciencia. Pero el problema es ahora: ¿son esas creencias necesariamente ideológicas? Sánchez Vázquez difiere en muchos puntos de la concepción de Althusser, pero coincide con ella en uno: no admitir un tercer término entre creencias ideológicas y científicas. Si existe un pensamiento libertario no reducible a la ciencia, tiene que ser ideológico. Su respuesta se inscribe en una concepción “totalizante” de ideología.

Pero cabe, en principio, otra alternativa: frente al científicismo de Althusser: admitir un concepto más restringido de ideología, que sólo se refiere a creencias insuficientemente justificadas (no necesariamente falsas) que cumplan una función específica en favor del poder de una clase o grupo social. Habría un conjunto muy amplio de creencias no científicas que no cumplirían con una u otra de esas dos condiciones.

Elegir entre una u otra alternativa no es una cuestión puramente semántica; muchas cuestiones semánticas ocultan problemas reales. En mi opinión, la segunda alternativa ofrece varias ventajas.

¹⁸ A. Sánchez Vázquez, *Ciencia y revolución. (El marxismo de Althusser)*. México, Grijalbo, 1983, pp. 36-37 y 43.

¹⁹ *Ibid.*, pp. 42-43.

²⁰ *Ibid.*, p. 40.

1. Describe mejor la realidad. Mezcladas con creencias ideológicas, existen muchas creencias no científicas respecto de las cuales no es posible demostrar que respondan a un interés específico de clase; se trata tanto de creencias precientíficas sobre el mundo como de valoraciones. En realidad, son pocas las creencias que una investigación social puede mostrar como expresión de intereses de clase. El concepto amplio de ideología supone, sin demostración posible, que todas las creencias están en ese caso.

2. Puede comprender mejor el pensamiento disruptivo. En realidad, un pensamiento disruptivo o liberador del dominio puede incluir varios tipos de creencias: junto con las que responden a un pensamiento ideológico, al servicio de una clase explotada, puede haber otras que expresan un interés general y resultan de un pensamiento científico o de una reflexión filosófica; pero también puede haber creencias morales y políticas, que no forman parte de una teoría científica ni tampoco pueden ligarse con certeza a un grupo social específico. Un concepto restringido de ideología no prejuzga sobre el grado de justificación, ni sobre la función social de un amplio abanico de creencias. Admite que ni todo conocimiento es científico, ni todo lo que no es ciencia es necesariamente ideológico.

3. Pero creo que la ventaja más importante de un concepto restringido de ideología es salvarnos de un peligro: el "panideologismo". Los conceptos de ideología de Althusser y de Sánchez Vázquez son distintos, pero coinciden en un aspecto: *todo* lo que no es ciencia es ideología. Esta postura puede dar lugar a varias actitudes:

Primero: la politización de toda creencia. Toda creencia es vista bajo el prisma del interés de clase o de su función política. Nada escapa a esa perspectiva. Cualquier opinión moral, religiosa, al igual que cualquier descripción del mundo sufre ese juicio. Lo cual no tendría demasiada importancia si el juicio político no estuviera cargado, a su vez, de una valorización decisiva. Así, toda creencia, de cualquier tipo, tiende a caer bajo un dictamen absolutorio o condenatorio. Toda creencia no revolucionaria corresponde, por ello mismo a una ideología contraria y, por ende, condenable. Tanto Lenin como Sánchez Vázquez vieron, sin duda, este peligro. De ahí las advertencias de éste último, que ya reseñamos, sobre la posibilidad de ideas estéticas o morales que rebasen un *status* ideológico. Pero es claro que

un concepto amplio de ideología, como el leninista, no suministra armas para evitar ese peligro, sino, por el contrario, lo induce.

Segundo. Otro peligro ligado con el anterior, es la generalización al conjunto de creencias de un individuo, del juicio emitido sobre una creencia particular que se muestre ideología. Con otras palabras, el concepto amplio de ideología induce a razonar en esta forma: si ciertas creencias de un individuo responden a una ideología, todas las demás serán igualmente ideológicas. Se tenderá así, por ejemplo, a calificar de "reaccionarias" o "conservadoras" todas las creencias de una persona, con tal de haber mostrado que una de sus opiniones políticas lo es. Por el contrario, cualquier opinión de un grupo "revolucionario" tenderá a juzgarse igualmente revolucionaria y verdadera. "Globalización" del concepto de ideología que sirve, obviamente, de arma ideológica.

Tercero. Es claro que las dos tendencias anteriores conducen a la intolerancia. Quien se considera a sí mismo partícipe de una ideología "libertaria", tenderá a considerar cualquier creencia opuesta, que no sea científica, expresión de una ideología de signo contrario; por lo tanto, condenable. Más aún, bastará con mostrar que una creencia ajena tiene una función ideológica, para que piense que todas las creencias, morales, artísticas, religiosas de esa persona están teñidas del mismo signo ideológico, y son igualmente rechazables. La "panideologización" de todas las creencias no científicas conduce a la intolerancia frente a las opiniones disidentes. Está emparentada, por tanto, con una actitud dogmática.

Entendámonos. No afirmo que Sánchez Vázquez tenga esa posición ni que llegue a esas conclusiones. Por el contrario, he señalado su esfuerzo por darle un lugar a las creencias artísticas, morales y filosóficas que no pueden reducirse a simple ideología, y por admitir, en muchos casos, valores "no ideológicos". Pero la cuestión no es el uso específico que una persona da a un concepto, sino las tendencias a que ese concepto da lugar por su contenido mismo. Es un hecho que el concepto amplio de ideología ha propiciado la tendencia a la "panideologización" y su consiguiente intolerancia.

El "panideologismo", es decir, la idea de que *todas* las creencias corresponden a intereses particulares al servicio de clases sociales en lucha, no se encuentra en Marx. Fue introducido por Lenin y gene-

ralizado durante la época stalinista. Refleja la práctica política del bolchevismo y su proclamación de una "guerra ideológica" contra todos los disidentes de sus ideas, así fueran otros revolucionarios. El paso del concepto estricto de ideología a ese concepto omniabarcante, es paralelo al tránsito del marxismo como un pensamiento crítico y libertario a una concepción global del mundo que se pretende verdadera. La reflexión de Marx sobre las creencias colectivas se limitó a mostrar los supuestos injustificados de ciertas ideas y a explicar su aceptación por su función social al servicio de un sistema de dominio; develó así una forma peculiar de falsedad filosófica y política; pero jamás concibió que su propio pensamiento diera lugar a *otra* ideología contraria, sede ésta de una verdad. Las "guerras ideológicas" eran lo más ajeno al talante crítico de su pensamiento.

Así, la ampliación del concepto de ideología a todas las creencias acompaña la conversión de la filosofía de Marx en una doctrina ideológica sistematizada, susceptible de ser utilizada al servicio, no sólo de la liberación, sino también de un nuevo poder opresor, constituido sobre las cenizas de la revolución. Sin embargo, la fuerza del pensamiento disidente de Marx es tal que, aún en el interior de la doctrina "marxista-leninista", sin ponerla en cuestión, algunos pensadores pueden ejercer una actividad crítica genuina, para evitar la coagulación definitiva de la doctrina. He creído poder interpretar la concepción de ideología de Sánchez Vázquez como parte de un intento semejante. Por un lado, su aceptación del concepto amplio de ideología se encuentra dentro de la filosofía marxista-leninista aceptada. Por el otro, su distinción entre proceso de validación y condicionamiento social, su concepción de la validez de la ciencia, y aún de algunas ideas artísticas y morales, más allá de un *status* ideológico, su rechazo del cientificismo y, sobre todo, su renovación de un pensamiento de la praxis libertaria, dan testimonio de la posibilidad de mantener, dentro de la fidelidad a la doctrina establecida, la llama del ejercicio crítico.

LA CRÍTICA DE LA IDEOLOGÍA EN LUIS VILORO

ADOLFO SÁNCHEZ VÁZQUEZ

Entre los problemas a los que Villoro ha dedicado más atención a lo largo de su obra, está el de la ideología. En uno de sus primeros trabajos se advierte ya esa atención desde el título mismo: *El proceso ideológico de la Revolución de Independencia*.¹ Se trata de un estudio histórico en el que se examinan las corrientes ideológicas más importantes en la lucha por la Independencia, y su transformación en el proceso de ella. Aunque Villoro no emplea aquí con frecuencia el término "ideología", éste le sirve para designar el conjunto de ideas políticas y religiosas de las clases medias y grupos propietarios criollos, aunque habla también de la "ideología insurgente". En todos estos casos, ve esas ideas como expresión de intereses de grupos sociales o clases, y hace derivar esos intereses de la posición social que ocupan. Se maneja así un concepto de ideología, aún no teorizado, en el que el peso principal recae sobre la determinación social de las ideas.

La teorización del concepto la lleva a cabo más tarde en dos ensayos en los que traza su perfil con una precisión que no podía darse en su estudio histórico primerizo. Se trata de los titulados "Del concepto de ideología", de 1974, y "El concepto de ideología en Marx y Engels", de 1979.² En una obra posterior, de 1982, encontramos un análisis riguroso de dos conceptos esenciales para su concepción de la ideología: los de creencia y justificación por razones.³ Por último,

¹ La primera edición de este libro, con el título de *La Revolución de Independencia*, es de 1953.

² Ambos textos se incluyen en el volumen: *El concepto de ideología y otros ensayos*, FCE, México, 1985.

³ Se trata del libro *Creer, saber, conocer*. México, Siglo XXI, 1983.

este asedio a la ideología termina —al menos por ahora— con su ensayo “El concepto de ideología en Sánchez Vázquez”.⁴

Desde el lugar relevante que ocupa esta temática en la obra de Villoro, se justifica sobradamente que nos ocupemos de ella cuando se trata —lo diremos con sus propias palabras— de “dar su lugar a un pensamiento ajeno [...] lo cual implica discutirlo”.⁵ Pero mi atención a este aspecto de su obra se justifica aún más y se vuelve obligada cuando su pensamiento en este tramo se cruza con el mío y lo somete a una aguda y seria crítica, sin que hasta ahora, por diversas circunstancias, yo haya tenido la ocasión de responder a ella con la detención y el cuidado que merecía. Veamos, pues, la crítica de Villoro a mi concepto de ideología, desde la concepción que él sustenta.

Marxismo e ideología

Tratándose de la ideología, no se puede dejar de reconocer lo que, en este campo temático, se debe tanto a Marx y Engels como al marxismo que arranca de ellos. Puede afirmarse sin exageración que sólo a partir de Marx y Engels contamos con explicaciones racionales de la génesis, naturaleza y función social de los sistemas de ideas que llamamos ideologías. Aunque Destutt de Tracy ya había empleado el término en un sentido positivo como “ciencia de las ideas” y Napoleón lo había arrojado, con un ademán despectivo, al rostro de los ideólogos por volverse de espaldas a la realidad, corresponde a Marx y Engels la tesis de que la conciencia y sus productos no existen ni se desarrollan en forma autónoma, ya que se hallan condicionados socialmente.

La atención de Marx desde sus obras de juventud: *Crítica de la filosofía del Derecho, de Hegel, Manuscritos económico-filosóficos* de 1844 y *La ideología alemana*, no es casual en modo alguno. Es necesaria

⁴ Forma parte del volumen de Juliana González, Carlos Pereyra y Gabriel Vargas Lozano, eds., *Praxis y filosofía. Ensayos en homenaje a Adolfo Sánchez Vázquez*. México, Grijalbo, 1985, pp. 189-205.

⁵ Luis Villoro, “El concepto de ideología en Sánchez Vázquez”, en J. González, C. Pereyra y G. Vargas Lozano, *op. cit.*, p. 190.

para él desde un punto de vista teórico y práctico. Teórico —aunque no haya desarrollado una teoría de las ideologías, sino más bien la crítica de una ideología concreta, burguesa— ya que la ideología y las instituciones en que se encarnan forman parte de la totalidad social. Y práctico en cuanto que la ideología dominante, burguesa, en la que concentra su atención, enmascara, mistifica la realidad que se trata de transformar (“Tesis XI sobre Feuerbach”). Quiere esto decir que la problemática de la ideología, que Marx inaugura, es consustancial al marxismo que arranca de él. Pero ¿de qué estamos hablando puesto que sus variantes, en un sentido u otro, se remiten a él? Dada la diversidad de marxismos existentes, el término resulta hoy un tanto ambiguo. Baste recordar que se ha hablado de un marxismo “frío” y otro “caliente” (Bloch); de un marxismo “científico” y otro “ideológico” o “humanista” (Althusser); de un marxismo “crítico” y otro “científico” (Alvin Gouldner), así como de un marxismo “científico” y “revolucionario” (Colletti). Podríamos alargar la lista de marxismos que oponen, en cada caso, dos aspectos mutuamente excluyentes.

El concepto de ideología que se adopte dependerá del modo como se conciba el marxismo. Ciertamente, el “científico” —o más bien “cientifista”— definirá la ideología por su oposición a la ciencia, oposición que se dejará a un lado al poner en primer plano la función social, crítica y liberadora, de la ideología de una clase revolucionaria. El marxismo, al que vinculamos nuestra concepción de la ideología, es el que comprende, en unidad indisoluble, tres aspectos: 1) un proyecto de emancipación que se justifica en: 2) la crítica radical de lo existente, que tiene por base a su vez: 3) un conocimiento de lo que, existiendo, se aspira a transformar. La debilidad de los marxismos, antes mencionados, radica en la separación o exclusión de los aspectos que, a nuestro juicio, se dan necesariamente unidos.

La visión que tiene Villoro del marxismo subraya, sobre todo, dos de los tres aspectos señalados: el “crítico y liberador”,⁶ considerados en su unidad, ya que se trata de una crítica desmistificadora que orienta “una práctica social que conduce a una liberación real”.⁷ Aunque Villoro no señala expresamente el tercer aspecto que hemos

⁶ *Ibid.*, p. 189.

⁷ *Idem.*

mencionado, a saber: el del marxismo como conocimiento de la realidad por transformar, nada hay en su texto que permita atribuirle la ignorancia de que esa práctica social, orientada por la crítica desmistificadora, tiene por base un conocimiento de la realidad sujeta a esa mistificación: A esta visión del marxismo que, con las precisiones apuntadas, consideramos compatible con la nuestra, Villoro contrapone con razón la que pierde su filo crítico y se convierte en una concepción totalizante del mundo y de la vida, perdiendo también con ello su función liberadora. Se borran así los dos aspectos —el 1 y el 2— que hemos considerado propios del marxismo, pero también el tercero: como conocimiento de la realidad. Todo esto conviene, ciertamente, a la versión “marxista-leninista” que ha dominado, como doctrina institucionalizada del partido y del Estado, en las sociedades de la Europa del Este hasta el derrumbe del “socialismo real” y asumida incondicionalmente, durante decenios, por el movimiento comunista mundial. Con respecto a esta versión del marxismo, en la que éste —como dice Villoro— deja de ser un pensamiento crítico y libertario, he compartido desde los años sesentas y setentas con otros intelectuales marxistas una actitud cada vez más crítica, tanto en el terreno de la estética y de la filosofía como con referencia a sus concepciones y prácticas políticas. Sin embargo, aunque Villoro matiza su afirmación con ciertos reconocimientos que me honran y estimulan, sitúa mi marxismo “en el interior de la doctrina ‘marxista-leninista’”⁸ aunque también dice algo que, al parecer, contradice su afirmación anterior: “La considera [esa doctrina], ante todo como una filosofía de la praxis social”.⁹

⁸ En el terreno de la estética me he opuesto a la doctrina y la práctica del “realismo socialista” de la llamada estética “marxista-leninista”, desde mi primer libro, *Las ideas estéticas de Marx* (1965); mi *Filosofía de la praxis* (1ª ed., 1967; 2ª ed., corregida y ampliada) se sitúa en una posición crítica y opuesta con respecto a la metafísica materialista y la concepción totalizante del mundo, del *dia-mat* soviético; en el terreno político y social he cuestionado, desde la década de los setentas, la pretendida naturaleza socialista de las sociedades del “socialismo real” y he impugnado ciertos principios leninistas sobre el partido, el Estado, la conciencia de clase y la dictadura del proletariado que las inspiraban y justificaban (cf. los textos recogidos en: *Ensayos marxistas sobre historia y política*. México, Océano, 1985).

⁹ L. Villoro, “El concepto de ideología...”, en J. González, C. Pereyra y G. Vargas Lozano, *op. cit.*, p. 190.

Llegamos así a la confrontación de dos concepciones de la ideología que entrañan, a su vez, una apreciación distinta del lugar que ocupa dentro del marxismo. Ahora bien, si éste es —sin agotarse en ella— reflexión crítica, se trata de ver si, siendo semejante reflexión, puede considerarse asimismo ideología. Villoro rechaza la tesis de los marxistas, entre los que yo me incluyo, de que el marxismo sea “reflexión crítica e ideología”. Naturalmente, esto implica un concepto de ideología que impide que ambos términos puedan conjugarse. En verdad, no cabe aceptar y rechazar su conjunción con el mismo concepto de ideología. El que utiliza Villoro es un concepto “restringido” como conjunto de creencias condicionadas de manera social, pero calificadas gnoseológicamente como falsas o insuficientemente justificadas. El que asumimos nosotros es un concepto “amplio” que ya hace tiempo formulamos con esta definición: “La ideología es: a) un conjunto de ideas acerca del mundo y la sociedad que: b) responde a intereses, aspiraciones o ideales de una clase social en un contexto social dado, y que: c) guía un comportamiento práctico de los hombres acorde con esos intereses, aspiraciones e ideales”.¹⁰ Se trata de un concepto “amplio” que, al no restringirse gnoseológicamente, puede aceptar en su seno el “restringido”, lo cual significa a su vez que si bien el concepto de Villoro excluye la amplitud del nuestro, nosotros por el contrario no rechazamos que ciertas ideologías de clase respondan a ese concepto “restringido”.

No se trata, por supuesto, de una cuestión puramente semántica o teórica. Aunque Villoro dice que “la aceptación de uno u otro concepto de ideología” es importante para ver “cuál de ellos resulta más útil como instrumento teórico”, no se trata para él de un problema simplemente teórico, ya que la ampliación del concepto puede traer como consecuencia que sea “utilizada al servicio, no sólo de la liberación, sino también de un nuevo poder opresor”.¹¹ La cuestión, pues, no es de poca monta: si nos subimos al flaco caballo conceptual de la ideología, podemos caminar hacia la liberación; si, por el con-

¹⁰ “La ideología de la ‘neutralidad ideológica’ en las ciencias sociales”, en el volumen *Ensayos marxistas sobre filosofía e ideología*. Barcelona, Océano, 1983, p. 145.

¹¹ L. Villoro, “El concepto de ideología...”, en J. González, C. Pereyra y G. Vargas Lozano, *op. cit.*, p. 297.

trario, cabalgamos en el ancho, corremos el riesgo de servir a la opresión. Así pues, hay que escoger el caballo más adecuado para llegar a la meta de la liberación, que a ambos interesa, cuestión por tanto no sólo teórica, sino práctica.

La filiación histórica del concepto

Así pues: ¿concepto “restringido” o “amplio” de ideología? Al responder a esta cuestión y decidirla en favor del primero, Villoro no desdeña “la filiación histórica del concepto” en Marx y Engels, al que ya había dedicado un documentado y riguroso —aunque discutible— ensayo. En su nuevo texto, reafirma la tesis de que Marx y Engels entendían por ideología conciencia falsa, invertida o deformada de la realidad, con la particularidad de que esa falsedad o deformación, determinada por un interés, de clase, cumple la función social de enmascarar o mistificar la realidad social para servir así a ese interés. No nos proponemos seguir a Villoro en este recorrido histórico no sólo porque, como él dice, la filiación histórica de un concepto es de “importancia secundaria”,¹² sino también porque hacerlo exigiría un estudio detenido de este concepto no solo en Marx, Engels y Lenin, sino también en su evolución posterior dentro y fuera del marxismo. Con todo, y ateniéndonos ahora al ensayo que concentra nuestra atención, hay que reconocer que el concepto de ideología en Marx no es sólo sociológico, sino gnoseológico. Y que en él predomina el restringido de “conciencia falsa”, aunque Villoro admite que en Marx se encuentra también un concepto amplio de ideología que puede documentarse con el pasaje correspondiente del “Prólogo” de 1859, a la *Contribución a la crítica de la economía política*.¹³

¹² *Ibid.*, p. 192.

¹³ En ese pasaje dice Marx: “Hay que distinguir siempre el cambio material ocurrido en las condiciones económicas de producción, que pueden comprobarse con la exactitud propia de las ciencias naturales, y las formas jurídicas, políticas, religiosas, artísticas o filosóficas, en una palabra ideológicas, en que los hombres cobran conciencia de ese conflicto y luchan por resolverlos” (cita y trad. de L. Villoro en “El concepto de ideología en Marx y Engels”, *op. cit.*, p. 79).

Pero, en verdad, el concepto de ideología como “conciencia falsa” o “invertida” es el que predomina en Marx. Que apenas se haya ocupado de la ideología en sentido amplio y, menos aún, que no haya distinguido con precisión sus dos conceptos, puede entenderse si se reconoce que Marx se interesaba ante todo por una forma concreta de ideología: la burguesa de su tiempo. Y puede entenderse asimismo si se reconoce que Marx no ha elaborado la teoría de las ideologías que exige el materialismo histórico como teoría de la totalidad social, de la que es parte integrante la supraestructura ideológica, y cuyos rasgos fundamentales se cruzan precisamente en el prólogo antes citado. Así pues, lo que encontramos en Marx no es una teoría de la ideología, sino la crítica de una forma histórica de ella: primero, como crítica de la religión y la filosofía, y después —en su madurez— como crítica de la economía política (*El capital*). La ideología se presenta, una y otra vez, como conciencia deformada de la realidad, aunque no siempre falsa en su totalidad, ya que como claramente se pone de relieve en su crítica de la economía clásica, burguesa, hay elementos científicos, verdaderos, que Marx no deja de señalar. Y en el *Manifiesto comunista* se halla implícito un concepto amplio de ideología, entendida como “clara visión de la marcha y los resultados generales del movimiento proletario”, visión teórica, o conciencia verdadera de la realidad, a la que el proletariado llega espontáneamente y que no hay que confundir con la visión teórica de esa realidad, elaborada de manera científica y justificada racionalmente por sus teóricos, como Marx y Engels.¹⁴

Ahora bien, dejando a un lado la “filiación histórica del concepto”, pasemos a la confrontación de los dos conceptos —“restringido” y “amplio”— de ideología que respectivamente Villoro sostiene y critica. Y abordemos esa confrontación en el mismo terreno que él propone: el que ocupan los tres problemas que considera “clásicos de cualquier teoría de la ideología”,¹⁵ a saber: el de su justificación, el de la demarcación entre ciencia e ideología y el de “panideologis-

¹⁴ Sobre la distinción entre conciencia de clase y visión teórica científica, cf. Adolfo Sánchez Vázquez, *Filosofía de la praxis*. Grijalbo, 1980, pp. 353-356 y 361-363.

¹⁵ L. Villoro, “El concepto de ideología...”, en J. González, C. Pereyra y G. Vargas Lozano, *op. cit.*, p. 193.

mo". Examinemos, pues, por separado, aunque se vinculan estrechamente, estos tres problemas.

La justificación de la ideología

Al abordar el problema de la justificación de la ideología, Villoro se atiene a su definición de ella como conjunto de creencias insuficientemente justificadas, en el sentido de que "los enunciados que las expresan no se fundan en razones objetivamente suficientes".¹⁶ Aunque en otro pasaje afirma que este concepto sólo se aplica "a ciertas creencias cuya verdad estaría distorsionada por la función social que cumplen",¹⁷ subraya que su "justificación" no significa "necesariamente falsa". Una vez descartada la falsedad como atributo necesario de la ideología, queda abierto el camino para que incluya creencias verdaderas, si bien no fundadas en "razones objetivamente suficientes". Pero, si se admite que comprende creencias falsas o verdaderas, aunque insuficientemente justificadas, es innegable que la ideología —en sentido restringido o amplio— tiene que ver con el conocimiento, pero en una forma distinta de la ciencia, toda vez que esa relación se halla condicionada por su génesis y función social, no así por lo que toca a la validez de los enunciados correspondientes. Desde el punto de vista gnoseológico, la validez de un enunciado ideológico, o de una ideología, es independiente de su condicionamiento social, del interés de la clase o grupo social al que sirve o de la función social que cumple. Es verdadero o falso con independencia de su génesis, servicio o función. Y esto se aplica tanto a la ley de la caída de los cuerpos como a las leyes del modo de producción capitalista. La validez cognoscitiva de un enunciado ideológico está sujeta al criterio de verdad propia de todo conocimiento: el de su racionalidad práctica. El enunciado es válido si se funda en razones objetivamente suficientes, comprobadas en la práctica, y no lo es en caso contrario. Entonces, la ideología no determina —por su lado sociológico— la validez cognoscitiva de las creencias o los enunciados

¹⁶ *Ibid.*, p. 192.

¹⁷ *Ibid.*, p. 191.

que forman parte de ella. Pero sí determina su marco o límite cognoscitivo, como Villoro admite aunque sólo negativamente, o sea: en tanto que “la ideología falsea o limita el conocimiento”.¹⁸ Ciertamente, el condicionamiento social y el interés de clase pueden imponer semejante marco o límite. Así, por ejemplo, la ideología burguesa, de la que forman parte como fines y valores el orden, la conservación y el equilibrio social, fija el marco en que se mueve una teoría de la sociedad como la de Parsons, en la que esfuman las contradicciones y los antagonismos reales de la sociedad, al ser concebida como sistema que se autorregula sin escisiones ni conflictos. Ahora bien, una ideología de signo opuesto —liberadora, socialista— abre posibilidades distintas, tanto a la investigación como a sus resultados, ya que responde al interés de una clase social a la que sirve, por el contrario, no ocultar las tensiones y contradicciones, sino ponerlas de manifiesto. Pero, lo que haya de verdad o falsedad en los enunciados correspondientes, habrá de justificarse —como toda creencia que se tenga por verdadera— con los criterios y métodos propios del verdadero conocimiento.

Ahora bien, la justificación de la ideología no se reduce a su aspecto gnoseológico; es decir, a lo que haya en ella de verdad o falsedad, o de insuficientemente fundado en razones. La ideología no es sólo un modo de pensar o representarse la realidad, sino también de valorarla y guiar el comportamiento práctico hacia él. Por ello, encontramos en ella no sólo ideas, sino también fines, valores o normas que responden a los intereses y aspiraciones de un grupo social y cumplen determinada función práctica con sus directivas de acción. Por su aspecto sociológico, o sea por los intereses, fines, valores y función social correspondientes, una ideología no sólo se justifica o invalida teórica, racionalmente, sino también práctica, socialmente. A esta forma de justificación, distinta de la cognoscitiva, o fundada en razones, la llamaremos justificación propiamente ideológica, o simplemente ideológica. La justificación de este género toma en cuenta: 1) la vinculación de la ideología con el interés del grupo social o clase, y 2) los fines y valores, así como el comportamiento práctico que deriva de ellos.

¹⁸ *Ibid.*, p. 196.

El papel del interés de clase o grupo social, a la vez que el de los fines y valores en que se expresa, es fundamental en la justificación ideológica, y no se halla supeditado al papel determinante de las razones en la justificación gnoseológica. De ahí que la crítica de una ideología, desde el punto de vista gnoseológico, no basta para invalidarla ideológicamente. Ningún argumento racional convencerá al capitalista de que explota al obrero al comprar su fuerza de trabajo. Ahora bien, lo que no se justifica con razones, puede justificarse por el interés particular al que sirve. Y así lo justifica el capitalista, ya que dejaría de ser tal si no se comportara de acuerdo con su interés de clase. Pero, si la justificación ideológica depende del interés del grupo social o clase correspondiente que, a su vez, es relativo, particular, dicha justificación será, por tanto, relativa y particular. Lo cual significa que, por su forma de justificación, tanto vale una ideología como otra en cuanto a que responde adecuadamente a sus intereses respectivos. Para que la validez de una, en este terreno, se afirmara frente a las pretensiones injustificadas de otra, sería necesaria una instancia —no ideológica— que inclinara ideológicamente la balanza en un sentido u otro. Al no existir semejante instancia, que Mannheim trató inútilmente de identificar con la intelectualidad,¹⁹ toda ideología es válida en cuanto que responde a un interés particular, de clase o grupo social, y no lo es si contradice, o se desvía de ese interés. Tanto en un caso como en otro, la conclusión forzosa es la del relativismo: todas las ideologías, por ser relativas a un interés particular, son igualmente válidas.

Ahora bien, este relativismo generalizado tiene como supuesto el reduccionismo de clase, raza, etnia o nación que absolutiza el interés particular de la comunidad social correspondiente. Pero, como demuestra la historia real, hay situaciones concretas como, por ejemplo, frente al nazismo en que coinciden los intereses particulares de grupos sociales o comunidades nacionales. Por otro lado, hay intereses de clase —como los de la burguesía revolucionaria en otros tiempos, y los de las clases oprimidas y explotadas de hoy— que son

¹⁹ Cf. Karl Mannheim, *Ideología y utopía*. Madrid, Aguilar, pp. 222-234. Véase también mi crítica a Mannheim en este punto, en mi ensayo ya citado "La ideología de la 'neutralidad ideológica'...", *op. cit.*, pp. 147-148.

generalizables en cuanto a que sirven a un interés humano universal de emancipación. Finalmente, hay fines y valores —como por ejemplo, los de independencia y soberanía de los pueblos, derechos humanos, respeto a la naturaleza, etcétera— que en un mundo social dividido por los intereses particulares de clase, raza, etnia o nación, los rebasan por su grado de universalidad y se legitiman frente a esos intereses particulares. Así pues, dada la naturaleza de los intereses y de los fines y valores con que se expresa, no todas las ideologías, en un momento dado, tienen la misma validez. Hay opciones —como son las que pueden hacerse entre liberación y opresión, emancipación y explotación, igualdad y discriminación racial, igual y desigualdad social, etcétera— que se justifican ideológicamente, es decir, por la superioridad de los fines y valores de la opción escogida.

Ciertamente, desde la perspectiva del concepto “restringido” de ideología, carece de sentido hablar de justificación ideológica, ya que lo determinante en ella es su relación negativa con el conocimiento, aunque se reconozca que esa relación se halla determinada socialmente. Pero, como hemos visto, además de la justificación por razones, hay la justificación por interés, aunque éste sea estrictamente particular, o, en mayor o menor grado, universalizable. Pero, desde el punto de vista ideológico, no basta la justificación racional. Veamos esto en dos ideologías diametralmente opuestas. Una, la ideología racista que, ciertamente, no se justifica de manera racional, ya que su falsa visión de la realidad humana y social no puede fundarse en razones. Como se ha demostrado científicamente, carece de fundamento racional, objetivo, la tesis de la desigualdad racial o de la superioridad de una raza sobre otras que pregona la ideología racista. Y aunque responda a los intereses particulares, no generalizables, de un grupo social, no podemos dejar de rechazarla. Pero nuestro rechazo no se debe sólo a que —de acuerdo con lo que la ciencia demuestra— no se funda en razones suficientes, sino porque, dado el interés particular que se expresa en sus fines y valores, se contrapone a los valores de igualdad y justicia que, desde otra posición ideológica, hemos asumido. Veamos ahora el problema de la justificación de una ideología como la socialista, con referencia expresa a la versión representada por el socialismo de inspiración marxista, que —a diferencia del utópico— presupone cierto conocimiento ob-

jetivo, fundado, de la realidad social, así como de las posibilidades, medios y agentes sociales de su transformación. Pero este lado cognoscitivo de la ideología socialista, que tiene que justificarse racionalmente como todo conocimiento, no basta para justificarla. Lo que la justifica en definitiva y puede mover a los hombres a participar en la lucha por el socialismo es su proyecto de emancipación, sus valores de libertad real, democracia plena y justicia social. En suma, es el interés general, humano, al que responde, y al que pueden elevarse ciertos intereses particulares —los de grupos sociales explotados, discriminados u oprimidos— que se expresa en los valores socialistas que hemos mencionado. Ciertamente, es la creencia en esos valores lo que justifica ideológicamente al socialismo. Pero esta justificación sólo puede hacerse desde un concepto amplio de ideología de acuerdo con el cual en ella no se trata sólo de pensar el mundo, sino de valorarlo y guiar el comportamiento práctico hacia él, y todo ello respondiendo a los intereses y aspiraciones de grupos sociales en mayor o menor grado universalizables.

La demarcación entre ciencia e ideología

Como es sabido, el problema de la demarcación fue planteado sobre todo por Karl Popper al proponer el criterio de refutabilidad o falsabilidad para deslindar la ciencia de lo que no lo es. Si nos atenemos a su línea divisoria, la ideología caería del lado de lo que no es ciencia. Así pues, la ideología no es ciencia o —más exactamente— es irreducible a ella. Baste recordar, por un lado, que la ideología es anterior —y no sólo en el sentido althusseriano de preciencia o preteoría— a la constitución de la ciencia como tal en los tiempos modernos. Por otro lado, aunque pueda comprender creencias verdaderas —además de fines, valores y directivas de acción— esas creencias no se hallan justificadas suficientemente como en la ciencia. Pero, si la ideología no es ciencia ni es reductible a ella, cumple siempre una función cognoscitiva, ya que proporciona cierta idea del mundo, así como de las relaciones del hombre con él, y de los hombres entre sí. Hay que distinguir, pues, entre ciencia e ideología, lo que obliga: 1)

a establecer un criterio de distinción, o demarcación, y 2) a determinar quién —o qué disciplina— establece ese criterio.

Abordemos la primera cuestión. Se puede pensar en dos criterios de distinción que, como veremos, se relacionan entre sí: a) el del interés al que responden respectivamente la ideología y la ciencia, y b) el de la forma de justificación de una y otra. Si la demarcación se hace atendiendo a la naturaleza del interés en un caso y otro, hay que subrayar que el de la ciencia en cuanto tal es general y excluye el interés particular, de clase o grupo social. El interés general en producir conocimientos no se halla supeditado a un interés particular; por ello, no hay ciencia de clase. Sin embargo, como señala Villoro, uno y otro interés no coinciden ni se oponen necesariamente. Pero no se trata de que la ciencia sea indiferente al interés de clase, ya que éste pueda impulsarla u obstaculizarla y conducir —sobre todo en las ciencias sociales— a una aceptación o rechazo, por motivos ideológicos, de sus enunciados verdaderos. Ahora bien, nada de esto afecta al interés general, propio de la ciencia o de la investigación científica en cuanto tal. El sacrificio del interés general por motivos extracientíficos, ideológicos —recuérdese a este respecto el destino de la biología soviética en tiempos de Stalin en manos de Lyssenko— se vuelve contra la ciencia misma.

Villoro acepta esta distinción entre el interés particular de la ideología y el general de la ciencia, pero señala con razón las dificultades para establecer cuándo una creencia responde al primero y cuándo al segundo. Pero las dificultades para aplicar el criterio no invalidan el criterio mismo. Aunque, ciertamente, “tendríamos que proponer criterios teóricos más seguros”,²⁰ no estamos totalmente huérfanos en este terreno. Como ya decía el viejo Aristóteles, la ciencia es ciencia de lo general y dispone de criterios y métodos para determinarlo. En cuanto a la ideología, el problema es más complejo; no sólo porque —como recuerda Villoro— es rasgo propio de cierta ideología presentar el interés particular como general, sino también porque una clase social puede asumir el interés particular de otra como propio; así sucede, por ejemplo, cuando el reformismo socialdemó-

²⁰ L. Villoro, “El concepto de ideología...”, en J. González, C. Pereyra y G. Vargas Lozano, *op. cit.*, p. 197.

crata hace pasar el interés de la burguesía por el propio de la clase obrera. La mistificación ideológica, en el primer caso, o la falsa identificación en el segundo, deben ser objeto de una crítica que ponga en su verdadero lugar el interés propio y el ajeno. A estas dificultades hay que agregar las que surgen al tratar de establecer, en las relaciones entre el interés particular de una clase o un grupo social y el general que lo rebasa, cuándo ese interés particular es por su naturaleza irrebasaible y cuándo coincide con el de otros o puede, en una situación histórica determinada, ser generalizable. Finalmente, Villoro se refiere a las creencias que tienen un interés general (“propio de todo hombre”) sin que por ello puedan considerarse científicas, como es el caso de las creencias morales y estéticas.

Ciertamente, si se parte de la tesis de que el interés particular es el propio de la ideología, y el general de la ciencia, y si se admite también que hay creencias generales *no* científicas, éstas tendrán que ser necesariamente no ideológicas. Ahora bien, si esta conclusión se desprende del concepto “restringido” de ideología, no es forzosa desde el concepto “amplio” de ella. Detengámonos, aunque sea brevemente, en esto.

Cuando se afirma que lo general es propio de la ciencia, y lo particular, de la ideología, y se reconoce, a la vez, que lo general puede darse fuera de la ciencia —como en el arte, el derecho o la moral— es evidente que no se está empleando el término en el mismo sentido. En el primer caso, tiene que ver con la verdad y sólo se da en el plano cognoscitivo; en el segundo, apunta a un valor y sólo se da —por su relación con él— en el plano ideológico o en la “forma ideológica” (arte, moral, derecho) correspondiente. De acuerdo con el concepto “estricto” de ideología, la línea divisoria entre lo científico y lo ideológico pasa por la forma de justificación cognoscitiva. Pero, a su vez, como lo ideológico se vincula a un interés particular, lo general ha de situarse necesariamente en un espacio no científico ni ideológico. Ahora bien, este espacio se hace innecesario si se admite que lo general en la ideología es de distinta naturaleza que en la ciencia: es el interés de una clase o un grupo social con la particularidad de que puede generalizarse, en mayor o menor grado, hasta llegar a ser —como en el arte, la moral o el derecho— lo “propio de todo hombre”. Lo que Villoro sitúa fuera de lo “no científico” y de lo “no ideológico”, queda

en verdad fuera de lo primero, pero no de lo segundo. Por tanto, no es necesario trazar una nueva línea de demarcación en el seno de lo “no científico”, que dejara a un lado, y otro, y tajantemente separados, el interés particular y el interés general. Y esto nos lleva a la cuestión que Villoro plantea en estos términos: la línea de demarcación entre ciencia e ideología, ¿es ideológica o científica?

La conjunción disyuntiva “o” en la pregunta determina una respuesta acorde con el concepto “restringido” de ideología, a saber: la reflexión de este género no es ideológica. Esta respuesta podríamos aceptarla, si se matizara diciendo que semejante reflexión no es pura o exclusivamente ideológica. En verdad, sería propia de una teoría científica o ciencia de las ideologías, aunque —como dice Villoro—²¹ no de una ciencia “pura” incontaminada ideológicamente. Como parte integrante de la teoría de la sociedad y la historia que es, para nosotros, el materialismo histórico, la teoría de las ideologías responde al interés de las clases a las que sirve desmistificar la realidad y ajustar sus aspiraciones y su práctica social a la transformación de ella. A esta teoría corresponde esclarecer lo que es la ideología en su doble aspecto —gnoseológico y social— y la relación mutua entre ellos; establecer, de acuerdo con su doble naturaleza, las formas de justificación respectivas: cognoscitiva y propiamente ideológica y, con base en estos esclarecimientos, sin confundir ni contraponer, pero sí distinguiendo, ciencia e ideología. Tendríamos entonces una teoría científica que no excluye —como no los excluyen las ciencias sociales— sus ingredientes ideológicos.²² En suma, la demarcación entre ciencia e ideología la hace una teoría que se justifica con razones suficientes, sin dejar de tener por ello un carácter ideológico. Por último, con la cuestión abordada de si la línea de demarcación entre ciencia e ideología puede trazarse en todo tipo de creencias, o si cabe hablar de ciertas creencias que, por no ser científicas ni ideológicas, no quedarían a un lado de esa línea de demarcación, se relaciona la tercera cuestión que plantea Villoro como propia del “panideologismo”.

²¹ *Ibid.*, p. 198.

²² *Cf.* “La ideología de la ‘neutralidad ideológica’...”, en el vol. citado.

Las desventuras del “panideologismo”

El “panideologismo” que Villoro atribuye al concepto amplio de ideología²³ es objeto de sus críticas en dos direcciones: 1) por su tendencia “totalizante”, ya que comprende toda clase de creencias “con la sola excepción, en algunos casos, de las científicas”,²⁴ y 2) por las consecuencias negativas a que conduce en la actitud hacia otras creencias distintas u opuestas. Veamos la crítica de Villoro en ambos sentidos.

Frente a la tendencia “totalizante” mencionada, sostiene que no sólo las creencias científicas quedan fuera de la ideología, sino también las *no* científicas a las que habría que asignar un *status* terciario: ni científico ni ideológico. Como ya hemos visto, esta tesis tiene por base la contraposición entre el interés particular de la ideología y el general de la ciencia. Si hay creencias —como las estéticas y morales— que responden a un interés general, no pueden tener un carácter ideológico. Ahora bien, como ya señalamos, lo general en las ciencias y la ideología no tienen la misma naturaleza; en el primer caso, se relaciona con la verdad, y en el segundo, con un valor. Y justamente por su contenido valorativo, así como por su génesis y función social, esas creencias estéticas y morales que han alcanzado el nivel de lo general humano tienen un carácter ideológico.

En abono de su tesis; Villoro cita este pasaje mío: “Muchas ideas contenidas en una obra estética por haber recibido una forma artística, rebasan su *status* meramente ideológico”.²⁵ Pero lo que afirmo con estas palabras es que se rebasa lo meramente ideológico, no que desaparezca. Ciertamente, en la obra de arte, las ideas no se encuentran en su estado originario, sino que han recibido una forma en la materia correspondiente. La ideología en el arte es ideología *formada*, hecha piedra, palabra o sonido, según el arte de que se trate. Y justamente por ello el interés particular al que respondía originaria-

²³ L. Villoro, “El concepto de ideología...”, en J. González, C. Pereyra y G. Vargas Lozano, *op. cit.*, p. 201 ss.

²⁴ *Ibid.*, p. 201.

²⁵ *Ibid.*, p. 202.

mente, se trasciende y adquiere la validez que responde a un interés general, humano. Pero esto no sólo se da en el arte, sino también en otras formas ideológicas como la moral o el derecho. A este interés general, "propio de todo hombre", responden, por ejemplo, los derechos humanos, las normas morales que condenan la tortura o las que exigen tratar siempre al hombre como un fin, así como las exhortaciones ecologistas de nuestros días a respetar la naturaleza y no destruir la base natural de la existencia humana. Si toda adscripción o encarnación de un valor tiene un carácter, ideológico, lo tienen en consecuencia toda obra de arte, norma moral o jurídica, y no sólo cuando responden al interés particular de clase o grupo social, sino también cuando adquieren una validez general que rebasa el interés particular. Así pues, ciertas creencias estéticas o morales, o más exactamente las obras de arte o las normas morales en que se dan, pueden alcanzar el plano de lo general sin perder su carácter ideológico.

Otro tipo de creencias que Villoro sustrae de la esfera de la ideología son las propias del pensamiento "disruptivo",²⁶ en el que incluye el pensamiento liberador y revolucionario. Ciertamente es que este pensamiento por lo que tiene de proyecto, ideal o utopía, no es científico ni se funda científicamente; de ahí que sea tan desafortunada la expresión "socialismo científico". Ciertamente es también que ese pensamiento liberador, en cuanto a que aspira a realizarse, requiere un conocimiento y una crítica de la realidad. Pero, si no es científico de por sí, ya que no forma parte de una teoría científica ni se halla suficientemente justificado, sí es ideológico. Y lo es en cuanto que 1) sirve al interés de una clase o grupo social; 2) entraña una crítica, o valoración negativa, de lo existente y una valoración positiva, en su proyecto, de lo que aún no es, y 3) guía un comportamiento práctico respecto al presente y al futuro. Sólo un concepto amplio de ideología, que ponga en relación esos tres aspectos, puede albergar en su seno creencias como las estéticas, morales y liberadoras o revolucionarias, sin necesidad de alojarlas en el borroso campo terciario de lo no científico ni ideológico.

²⁶ *Idem.*

Y pasamos finalmente al problema de los riesgos o consecuencias desventuradas que, a juicio de Villoro, se derivan —no sólo teórica sino prácticamente— del concepto amplio de ideología.

El primero de ellos es la “politización de toda creencia”.²⁷ Cierta experiencia histórica (como la inspirada por el “marxismo-leninismo” soviético) atestigua semejante ideologización política; sin embargo, ésta no nos permite vincular necesariamente la politización de las creencias morales, estéticas o las de la filosofía y la ciencia, con el concepto amplio de ideología. En este punto conviene precisar que si bien lo ideológico se hace presente en el arte, la literatura, la moral, el derecho e incluso en la filosofía y las ciencias sociales, no se hace presente de la misma manera, sino de un modo específico, en cada una de esas formas ideológicas. La ideologización política consiste justamente en pasar por alto esa diversidad, y reducirla a una determinada forma de ellas, en este caso la política. Pero semejante reduccionismo no sólo se da en “la politización de toda creencia”, sino también en la reducción que llevan a cabo, por ejemplo, el moralismo, esteticismo o economicismo al medir las diversas creencias por el mismo rasero ideológico: moral, estético o económico. La ideologización en el arte no está en reconocer lo que es una cuestión de hecho, a saber: que cierta ideología es parte integrante de él, sino en verla en su estado originario, como ya apuntábamos, y no en su especificidad; es decir, como ideología *formada*.

El segundo riesgo que apunta Villoro, o sea: la tendencia a extender el carácter ideológico de una creencia a todas las de un individuo o grupo social tiene la misma raíz que la anterior: pasar por alto, el homogeneizarlas, lo que hay de específico en ellas. Pero el concepto amplio de ideología no entraña semejante homogeneización o extensión de lo que un individuo o grupo social acepta ideológicamente en determinado plano —por ejemplo, el político— a todas sus formas de comportamiento: teórico o práctico. Así, por ejemplo, lo que Borges es —de acuerdo con sus creencias políticas conservadoras— no puede extenderse a lo que estéticamente es su poesía. Lamentablemente semejante tendencia, a la vez homogeneizante y reduccionista

²⁷ *Ibid.*, p. 204.

en el terreno ideológico, se ha dado en más de una ocasión, pero de ella no puede hacerse responsable al concepto amplio de ideología.

Por último, está la tendencia a la intolerancia, a la que conducen las dos tendencias anteriores. Ciertamente, el reduccionismo ideológico, de un lado, que se pone de manifiesto en “la politización de toda creencia”, y el extensionismo, de otro, en virtud del cual el carácter ideológico de una forma de creencias extiende a todas las de un individuo o grupo social, conducen a la intolerancia, es decir, a la exclusión de ideas, valores o fines ajenos a los propios. Como demuestra en forma rotunda la experiencia histórica, la intolerancia acompaña necesariamente a las ideologías —como las racistas, nacionalistas, integristas, autoritarias o antidemocráticas— que, por su propia naturaleza, tienen un carácter exclusivo y excluyente. Pero, como demuestra también la experiencia histórica de las sociedades del “socialismo real”, la intolerancia se da también al transformarse ideologías originariamente liberadoras, revolucionarias, en ideologías de signo opuesto: autoritarias, opresoras. Pero semejante transformación no es asunto puramente ideológico y menos aún explicable por el paso de un concepto “restringido” a otro amplio de ideología. La explicación hay que buscarla en las condiciones reales de todo tipo que hicieron posible la construcción de esas sociedades con esas características, y entre ellas, la de la ideología correspondiente, cualesquiera que fuesen las intenciones emancipatorias de los revolucionarios en su ideología originaria.

Punto final

Llegamos así al término de nuestro intento de dar respuestas a las críticas de Luis Villoro a nuestro concepto amplio de ideología. Teniendo muy presente su lúcida y aguda argumentación, y reconociendo el estímulo que ha significado para afinar y refundar el concepto que en textos anteriores yo había asumido, considero que, tanto desde el punto de vista teórico como práctico, este concepto “amplio” de ideología tiene más ventajas que el “restringido” de ella, aunque sin desconocer los riesgos y desventuras que cierto uso “ideológico” de él —que por supuesto no comparto— ha tenido y puede tener.

Agradezco, finalmente, a Villoro su reconocimiento y aliento a mantener mi “ejercicio crítico”, ya que es consustancial con el “pensamiento crítico y libertario”, con el que sigo identificando al marxismo. A reafirmarme en esta concepción de él, me han estimulado las críticas de Luis Villoro.

COMENTARIO A LA RÉPLICA DE SÁNCHEZ VÁZQUEZ

LUIS VILLORO

En un trabajo anterior había discutido el concepto “amplio” de ideología que Sánchez Vázquez comparte con la mayoría de los autores marxistas. Ahora Sánchez Vázquez aduce nuevos argumentos en su favor. Sin volver sobre lo dicho, haré algunos comentarios sobre ellos.

Centremos el punto en discrepancia: el concepto de ideología que defiende Sánchez Vázquez abarca, en realidad, *todas* las creencias colectivas que sirvan de guía a la acción, tanto las que respondan a un interés general y estén fundadas en razones prácticas como las que respondan a un interés personal. Sánchez Vázquez insiste en que muchas creencias sirven para valorar el mundo y guiar nuestra acción en él. Todas ellas serían “ideológicas”; sólo se les distinguirían las de la ciencia. Sería necio, por supuesto, negar esa distinción. Si se quiere, podemos llamar “ideologías” en un sentido amplio a todas las creencias prácticas y valorativas. Pero entonces habría que distinguir, en ese conjunto, entre aquellas creencias justificadas en razones prácticas y que responden a un interés general, y otras insuficientemente justificadas motivadas por intereses particulares de dominio. Estas últimas serían las “ideológicas” en el sentido “restringido” que yo propuse. No es que el concepto “amplio” de ideología sea falso, es que es redundante, pues se refiere a *todas* las creencias que sirven de guía a la práctica. En cambio, no nos sirve para explicar un problema importante: ¿Por qué, entre las creencias que guían la práctica, hay algunas que, sin estar suficientemente justificadas en razones prácticas, se aceptan por motivos interesados? El concepto “restringido” de ideología se propone para dar respuesta a *esa* pregunta.

Sánchez Vázquez maneja dos sentidos distintos de “justificación”: una fundada en razones teóricas, propias de la ciencia, y otra en la

práctica; ésta corresponderá a la “ideología” según él la entiende. Pero en esta segunda forma de justificación no considera otra distinción que me parece más importante: hay creencias fundadas en razones prácticas y en juicios de valor y otras, insuficientemente fundadas, aceptadas sólo por motivos (deseos, intereses) y no por razones. Si llamamos también “justificación” a la aceptación de una creencia por intereses —como hace Sánchez Vázquez— entonces ese término cobra un sentido enteramente distinto al anterior. Lo que nos importa teóricamente no es sólo distinguir las creencias científicas de las prácticas, sino las fundadas en razones válidas (teóricas o prácticas), de las injustificadas que sólo se aceptan por intereses particulares. Si llamamos “ideología” a toda creencia valorativa y práctica, no infringimos ninguna norma semántica, pero no nos sirve el concepto para aquella distinción.

Por ello creo que es necesario trazar una línea de demarcación en las creencias no científicas, entre las justificadas en argumentos que acuden a razones prácticas y las que están distorsionadas por motivaciones particulares. Si ambas clases de creencias forman parte de las “ideologías” ya no serviría ese concepto para orientarnos en la crítica de las creencias que funcionan como instrumentos de dominio. Sigamos un ejemplo del propio Sánchez Vázquez. El concepto “amplio” de ideología incluye tanto el “racismo” como el “socialismo”, pues ambas concepciones están condicionadas socialmente, responden a intereses de grupos y sirven de guía a la acción colectiva. Lo que los distingue es que el socialismo puede acudir a argumentos basados en razones prácticas y a valores que responden al interés de todo hombre; puede, por tanto, justificarse en una forma de sabiduría moral. En cambio, el racismo no puede acudir a razones del mismo tipo; para explicar su aceptación sólo podemos señalar las motivaciones que encubren el proceso de argumentación. El concepto “restringido” de ideología expresa esa diferencia, el “amplio”, no.

Tiene razón Sánchez Vázquez en indicar que el concepto “amplio” de ideología —el más usado en el marxismo— no conduce necesariamente a los peligros que yo señalaba: el panideologismo y la intolerancia. Me cuidé mucho, en realidad, de no sostener esa tesis; sólo escribí que “tienen la tendencia” o que “propician” esos vicios inte-

lectuales y morales. De hecho, así sucedió en muchas obras marxistas-leninistas, como reconoce Sánchez Vázquez. Justamente esa tendencia debe ser explicada. El concepto restringido de ideología tiene esa pretensión.

BIBLIOGRAFÍA

BIBLIOGRAFÍA SELECTA DE ADOLFO SÁNCHEZ VÁZQUEZ

STEFAN GANDLER

Presentamos aquí un extracto de una bibliografía exhaustiva que estamos elaborando, por lo que nos limitamos a mencionar los libros de Adolfo Sánchez Vázquez, así como los principales artículos que no se publicaron en alguno de sus libros. Se han excluido prólogos, introducciones, entrevistas, reseñas de libros y traducciones realizadas por él para la obra de otros autores; asimismo, no se incluyen referencias hemerográficas a su obra.

El orden seguido en la presente bibliografía es cronológico. Cuando alguna obra ha sido reeditada, la información respectiva aparece entre corchetes, al término de la ficha de la primera edición. En el caso de los artículos que se publicaron en distintas revistas, mencionamos sólo la publicación que más fácilmente se consigue en México.

Libros

El pulso ardiendo. Morelia, Voces, 1942. 35 pp. [Reed.: Pról. de Aurora de Albornoz. Madrid, Molinos de Agua, 1980. 53 pp.]

Conciencia y realidad en la obra de arte. San Salvador, Universitaria, 1965. 88 pp.

Las ideas estéticas de Marx. Ensayos de estética marxista. México, Era, 1965. 293 pp. [Reed.: La Habana, Instituto Cubano del Libro, 1966.]

Filosofía y praxis. México, Grijalbo, 1967. 383 pp. (Ciencias económicas y sociales) [Reed., rev. y ampl.: 1980; 5a. ed.: 1991; reed.: Barcelona, Crítica, 1980.]

Ética. México, Grijalbo, 1969. 240 pp. (Tratados y manuales) [Reed.: Barcelona, Crítica, 1978.]

Rousseau en México. La filosofía de Rousseau y la ideología de la Independencia. México, Grijalbo, 1969. 157 pp.

Estética y marxismo. Antología. Selec., pres. e introd. de A. Sánchez Vázquez. México, Era, 1970. 2 vols. 431 y 525 pp.

Textos de estética y teoría del arte. Antología. México, UNAM, 1972. 492 pp. (Lecturas universitarias, 14)

La pintura como lenguaje. Monterrey, Universidad Autónoma de Nuevo León, Facultad de Filosofía y Letras, 1974, 42 pp. (Cuadernos de filosofía, 1)

Del socialismo científico al socialismo utópico. México, Era, 1975, 78 pp. (Serie popular Era, 32) [2a. ed. 1981.]

Ciencia y revolución. (El marxismo de Althusser). Madrid, Alianza Editorial, 1978. 210 pp. [2a. ed.: México, Grijalbo, 1983.]

Sobre arte y revolución. México, Grijalbo, 1979. 75 pp. (Textos vivos, 8)

Filosofía y economía en el joven Marx. Los manuscritos de 1844. México, Grijalbo, 1982. 287 pp.

Ensayos marxistas sobre filosofía e ideología. Barcelona, Océano, 1983. 207 pp.

Sobre filosofía y marxismo. Pres. de Gabriel Vargas Lozano. Puebla, Universidad Autónoma de Puebla, 1983. 111 pp. (Publicaciones de la Escuela de Filosofía y Letras de la UAP, 8)

Ensayos sobre arte y marxismo. México, Grijalbo, 1984. 218 pp.

Ensayos marxistas sobre historia y política. México, Océano, 1985. 207 pp.

Escritos de política y filosofía. Madrid, Ayuso/Fundación de Investigaciones Marxistas, 1987. 283 pp.

Del exilio en México. Recuerdos y reflexiones. México, Grijalbo, 1991. 105 pp.

Invitación a la estética. México, Grijalbo, 1992. 272 pp. (Tratados y manuales)

Artículos

“Humanismo y visión de España en Antonio Machado”, en *Filosofía y Letras*, vol. 24, núms. 47-48. México, UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, julio-diciembre, 1952, pp. 61-77.

“Misericordia y esplendor en Gogol”, en *Cuadernos Americanos*, año 12, vol. 67, núm. 1. México, enero-febrero, 1953, pp. 247-263.

“Tradición y creación en la obra de arte”, en *Cuadernos Americanos*, año 14, vol. 84, núm. 6. México, noviembre-diciembre, 1955, pp. 145-155.

“Marxismo y existencialismo”, en *Suplemento del Seminario de Problemas Científicos y Filosóficos*, 2a. época, núm. 28. México, UNAM, 1960, pp. 183-198.

“La filosofía de Rousseau y su influencia en México”, en Mario de la Cueva *et al.*, *Presencia de Rousseau*. México, UNAM, 1962.

“Contribución a la dialéctica de la finalidad y causalidad”, en *Anuario de Filosofía*, año I. México, UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, 1963, pp. 47-66.

- “Mitología y verdad en la crítica de nuestro tiempo”, en *Memorias del XIII Congreso Internacional de Filosofía*, t. IV. México, UNAM, 1963, pp. 301-310.
- “La filosofía polaca contemporánea”, en *Homenaje a la Universidad de Cracovia en su sexto centenario*. México, UNAM, 1964, pp. 35-95.
- “Lectura estructuralista de *El capital*”, en “El Gallo Ilustrado”, supl. de *El Día*. México, 19 de noviembre de 1967.
- “La estructura y los hombres”, en “La Cultura en México”, núm. 303, supl. de *Siempre!* México, 6 de diciembre de 1967, pp. VI-VIII.
- “Dos impresiones sobre el Congreso Cultural de La Habana”, en *Cuadernos Americanos*, año 27, vol. 158, núm. 3. México, mayo-junio, 1968, pp. 53-67.
- “Hacia un concepto abierto del arte”, en *Unión*, núm. 2. La Habana, 1968.
- “¿Muerte o socialización del arte?”, en “La Cultura en México”, núm. 471, supl. de *Siempre!* México, 17 de febrero de 1971, pp. 4-5.
- “El marxismo de Korsch. Un espíritu crítico que no se prosternaba ante ninguna autoridad”, en “La Cultura en México”, núm. 523, supl. de *Siempre!* México, 16 de febrero de 1972, pp. 4-6.
- “Lo real en el arte y el arte de lo real”, en *Alero*, núm. 1. Guatemala, Universidad de San Carlos Guatemala, Confederación Universitaria Centroamericana, 1973.
- “El teoricismo de Althusser. Notas críticas sobre una autocrítica”, en *Cuadernos Políticos*, núm. 3. México, enero-marzo, 1975.
- “Homenaje a Juan Rejano”, en *Cuadernos Americanos*, año 35, vol. 208, núm. 5. México, septiembre-octubre, 1976, pp. 83-85.

- “La crítica de la economía política en el joven Marx. El punto de vista del economista y las contradicciones de la economía”, en *Plural*, núm. 69. México, junio, 1977, pp. 14-20.
- “Ernst Bloch o el marxismo utópico. Utopía y realidad”, 1a. parte, en *El Universal*. México, 15 de agosto de 1977, pp. 4 y 14.
- “Los escritores mexicanos y el proceso creador”, en *El Universal*. México, 29 de agosto de 1977, pp. 4 y 12.
- “De nuevo sobre Bloch. Entre el sueño y la realidad”, en *El Universal*. México, 12 de septiembre de 1977, pp. 4 y 10.
- “Sartre y la música. La nota y el ruido”, 1a. parte, en *El Universal*. México, 26 de septiembre de 1977, pp. 4 y 16.
- “Sobre la verdad en las artes”, en *Arte, Sociedad e Ideología*, núm. 2. México, agosto-septiembre de 1977, pp. 4-9.
- “De la virginidad filosófica”, en *El Universal*. México, 31 de octubre de 1977, pp. 4 y 14.
- “El mito de la neutralidad filosófica”, en *El Universal*. México, 21 de noviembre de 1977, pp. 4 y 24.
- “La ideología de la que no se libran los filósofos”, en *El Universal*. México, 28 de noviembre de 1977, pp. 4 y 10.
- “La ciencia une, la filosofía divide”, en *El Universal*. México, 5 de diciembre de 1977, pp. 4 y 8.
- “Diego Rivera: pintura y militancia”, en *El Universal*. México, 12 de diciembre de 1977, pp. 4 y 9.
- “El arte y la cultura en el mundo de hoy”, en *El Universal*. México, 23 de enero de 1978, pp. 4 y 8.

- “Qué ha significado para ti la Revolución cubana (respuesta)”, en *Casa de las Américas*, año 18, núm. 111. La Habana, noviembre-diciembre, 1978, pp. 24-27.
- “Prolegómenos a una teoría de la educación estética”, en *Educación*, núm. 41. México, Consejo Nacional Técnico de Educación de la SEP, 1982.
- “El joven Marx y la filosofía especulativa”, en *El País*, supl. esp. Madrid, 14 de marzo, 1983. [Reed.: “Revista Mexicana de Cultura”, núm. 8, supl. de *El Nacional*. México, 10 de abril de 1983, p. 2.]
- “Marx y la democracia”, en *Cuadernos Políticos*, núm. 36. México, abril-junio, 1983, pp. 31-39. [Reed.: *Sistema. Revista de Ciencias Sociales*, núm. 57. Madrid, Instituto de Técnicas Sociales de la Fundación Social Universitaria, noviembre, 1983, pp. 19-30.]
- “Marx seguirá vivo”, en “La Cultura en México”, núm. 1087, supl. de *Siempre!* México, 6 de abril de 1983, p. 4.
- “Controversia: debate sobre la filosofía del marxismo”, en *Dialéctica*, año 8, núm. 14-15. Puebla, UAP, Escuela de Filosofía y Letras, diciembre de 1983-marzo de 1984, pp. 151-155.
- “Wifredo Lam: mundo y lenguaje”, en *México en el Arte*, nueva época, núm. 5. México, INBA, verano, 1984, pp. 72-76.
- “El problema de la burocracia en Hegel y Marx”, en *Revista Universidad*, núm. 27. Querétaro, Universidad Autónoma de Querétaro, junio, 1985.
- “La poética de Lotman. Opacidades y transparencias”, en *Revista de la Universidad de México*. vol. 41, núm. 422. México, UNAM, marzo, 1986, pp. 11-17.

- “Claves de la ideología estética de Diego Rivera”, en *Diego Rivera hoy. Simposio sobre el artista en el centenario de su natalicio*. México, SEP/INBA, pp. 205-227.
- “El marxismo en América Latina”, en *Dialéctica*, año 13, núm. 19. Puebla, UAP, Escuela de Filosofía y Letras, julio, 1988, pp. 11-28.
- “Once tesis sobre socialismo y democracia”, en *Cuadernos Políticos*, núm. 52. México, octubre-diciembre, 1987, pp. 82-88. [Reed.: *Sistema. Revista de Ciencias Sociales*, núm. 83. Madrid, Instituto de Técnicas Sociales de la Fundación Social Universitaria, marzo, 1988.]
- “Marxismo y socialismo, hoy”, en *Nexos*, núm. 126. México, junio, 1988, pp. 39-45. [Reed.: *Leviatán. Revista de Hechos e Ideas*, 2a. época, núm. 33. Madrid, otoño, 1988.]
- “Carlos Pereyra”, en *Nexos*, núm. 131. México, junio, 1988, pp. 55-61.
- “El Che y el arte”, en *Artes. Investigación, Educación, Crítica*, núm. 6. México, agosto, 1988.
- “Universidad, sociedad y política. La masificación positiva”, en *Cuadernos Americanos*, año 4, vol. 2, núm. 20. México, marzo-abril, 1990, pp. 149-160.
- “Radiografía del posmodernismo”, en *Artes Plásticas*, vol. 3, núm. 12. México, UNAM, Escuela Nacional de Artes Plásticas, marzo, 1991.
- “Carlos Pereyra: a un año de su muerte”, en *Nexos*, año 12, vol. 12, núm. 139. México, julio, 1989, pp. 21-22.
- “En homenaje a Wenceslao Roces”, en *Cincuenta años del exilio español en México*. Tlaxcala, Universidad Autónoma de Tlaxcala/Embajada de España en México, 1991, pp. 207-214. (Materiales para la historia de la filosofía en México)

- “Democracia, revolución y socialismo”, en *Socialismo. Revista de Teoría y Política*, núm. 3-4. México, octubre-diciembre, 1989. [Reed.: *Utopías. Revista de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM*, núm. 5. México, enero-febrero, 1990, pp. 15-22.]
- “Humanismo y universidad”, en *Revista de la Universidad de México*, vol. 45, núm. 477. México, UNAM, octubre, 1990, pp. 4-9.
- “La utopía de don Quijote”, en “La Jornada Semanal”, núm. 76, supl. de *La Jornada*. México, 25 de noviembre, 1990, pp. 21-27.
- “¿Capitalismo sin alternativas?”, en *Mundo. Problemas y Confrontaciones*, núm. 30. México, febrero, 1991, pp. 32-33.
- “Homenaje a Eli de Gortari”, en *La Jornada*. México, 3 de agosto de 1991, pp. 1 y 12.
- “Exilio y filosofía. La aportación de los exiliados españoles al filosofar latinoamericano”, en *Cuadernos Americanos*, nueva época, año 5, vol. 6, núm. 30. México, noviembre-diciembre, 1991, pp. 139-153.
- “Mitos y realidades de la identidad”, en *Claves de la Razón Práctica*, año 3, núm. 20. Madrid, marzo, 1992. [Reed.: Enrique Hülsz Piccone y Manuel Ulacia, eds., *Más allá de Litoral*. México, UNAM, Facultad de Filosofía, 1994, pp. 341-342.]
- “Filosofía, lenguaje y literatura”, en “La Jornada Semanal”, núm. 202, supl. de *La Jornada*. México, 25 de abril de 1993, pp. 16-19.
- “Después del derrumbe: estar o no a la izquierda”, en *Sistema. Revista de Ciencias Sociales*, núm. 108. Madrid, Instituto de Técnicas Sociales de la Fundación Social Universitaria, mayo, 1992, pp. 57-67. [Reed.: *Dialéctica*, nueva época, año 16, núm. 23-24. Puebla, UAP, Escuela de Filosofía y Letras, invierno de 1992-primavera de 1993, pp. 61-76.]

“Liberalismo y socialismo”, en *Dialéctica*, nueva época, año 15, núm. 22. Puebla, UAP, Escuela de Filosofía y Letras, primavera, 1992, pp. 108-114.

“Vientos del pueblo: Miguel Hernández. A cincuenta años de su muerte”, en “La Jornada Semanal”, núm. 172, supl. de *La Jornada*. México, 27 de septiembre de 1992, pp. 2-31.

“El marxismo latinoamericano de Mariátegui. Grandeza y originalidad de un marxista latinoamericano”, en *América Latina. Historia y destino. Homenaje a Leopoldo Zea*, t. II. México, UNAM, 1992, pp. 331-339.

“Filosofía, técnica y moral”, en *Claves de la Razón Práctica*, núm. 36. Madrid, octubre, 1993. [Reed.: *Dialéctica*, nueva época, año 18, núm. 27. Puebla, UAP, Escuela de Filosofía y Letras, primavera, 1995, pp. 37-53.]

“Modernidad, vanguardia y posmodernismo”, en “La Jornada Semanal”, núm. 223, supl. de *La Jornada*. México, 28 de noviembre de 1993, pp. 25-30.]

“La crítica de la ideología en Luis Villoro”, en *Homenaje a Luis Villoro*. México, UNAM, 1993.

“La filosofía de la praxis y los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*. Balance personal”, en Seminario de *El capital*. México, UNAM, Facultad de Economía, 1944.

“Los *Manuscritos de 1844* de Marx en mi vida y en mi obra”, en Seminario de *El capital*. México, UNAM, Facultad de Economía, 1944.

Traducciones de la obra de Sánchez Vázquez

Ética. [Ética.] Trad. al port. de João Dell’Anna. Río de Janeiro, Civilização Brasileira, 1970. 267 pp. (Perspectivas do homen. Seria filosofia, 46) [3a. ed.: 1978.]

Art and society. Essays in marxist aesthetics. [Las ideas estéticas de Marx.] Trad. al ing. de Maro Riofrancos. Nueva York, Monthly Review Press, 1974. 287 pp. [Reimp.: Londres, Merlin Press, 1974.]

Art and society. Essays in marxist aesthetics. [Las ideas estéticas de Marx.] Trad. al ing. de Maro Riofrancos. Nueva York/Londres, Monthly Review Press/Merlin Press, 1974. 287 pp.

The philosophy of praxis. [Filosofía de la praxis.] Trad. al ing. de Mike Gonzales. Atlantic Highlands, Nueva Jersey, Humanities Press, 1977. 387 pp. [Reimp.: Londres, Merlin Press, 1977.]

The philosophy of praxis. [Filosofía de la praxis.] Trad. al ing. de Mike Gonzales. Atlantic Highlands, Nueva Jersey/Londres, Humanities Press/Humanities Press, 1977.

Ciência e revolução. (O marxismo de Althusser). [Ciencia y revolución. (El marxismo de Althusser).] Trad. al port. de Heloísa Hahn. Río de Janeiro, Civilização Brasileira, 1980. 177 pp.

Filozofija praxis. [Filosofía de la praxis.] Trad. al serbo-croata de Stanko Petrović y Gordana Tintor. Zagreb, Naprijed, 1983.

Libros, tesis y artículos en revistas sobre la obra de Sánchez Vázquez

Anthropos. Revista de Documentación Científica de la Cultura, núm. 52 (núm. esp.). Barcelona, agosto, 1985.

GONZÁLEZ, Juliana, Carlos PEREYRA y Gabriel VARGAS LOZANO, eds., *Praxis y filosofía. Ensayos en homenaje a Adolfo Sánchez Vázquez*. México, Grijalbo, 1985. 491 pp.

GONZÁLEZ ROJO, Enrique, *Epistemología y marxismo. La crítica de Sánchez Vázquez a Louis Althusser*. México, Diógenes/Universidad Autónoma de Zacatecas, 1985. 432 pp.

PEIKOVA, E. I., *Las ideas estéticas de Sánchez Vázquez* [en ruso]. Moscú, 1986. Tesis, Universidad de Lomonósov.

ACANDA GONZÁLEZ, Jorge Luis, *Analyse einiger Versuche, die marxistisch-leninistische Philosophie als Praxis-Philosophie zu konzipieren, unter besonderer Berücksichtigung des Werkes von Adolfo Sánchez Vázquez*. Leipzig, 1988. 120 pp. Tesis, Universidad Karl Marx.

El Centavo, núm. 142 (núm. esp.). Morelia, noviembre-diciembre, 1989.

GANDLER, Stefan, *Praxis und Erkenntnis im Werk Adolfo Sánchez Vázquez*. Fráncfort del Main, 1992. 155 pp. Tesis, Universidad Johann Wolfgang Goethe.

JIMÉNEZ ÁLVAREZ, Oralia Leticia, *Adolfo Sánchez Vázquez. Bibliografía de un exiliado español*. México, 1992. 273 pp. Tesis, UNAM, Facultad de Filosofía y Letras.

CAPDEVILLE GARCÍA, Rubén, *Philosophische Problematik in der Philosophie der Praxis von Sánchez Vázquez*. Berlín, 1992. 136 pp. Tesis, Universidad Humboldt de Berlín.

PROCEDENCIA DE LOS TEXTOS*

Ramón VARGAS-MACHUCA, "Bibliografía intelectual de Adolfo Sánchez Vázquez", en *Almoraima*. Revista de Estudios Comopogibraltareños, núm. 1. Algeciras, Cádiz, España.

José Luis ABELLÁN, "El ciclo del exilio", en *Panorama de la filosofía española actual*. Madrid, Espasa-Calpe, 1978.

Fernando CLAUDÍN, "La generación del marxismo-leninismo", en *Letra Internacional*, núm. 6. Madrid, verano de 1987.

Javier MUGUERZA, Carlos PARÍS, Valeriano BOZAL y José JIMÉNEZ. Testimonios en el Homenaje en la Fundación de Investigaciones Marxistas de España, el 2 de noviembre de 1985. Publicado en el libro de Adolfo Sánchez Vázquez, *Escritos de política y filosofía*. Madrid, Ayuso/Fundación de Investigaciones Marxistas, 1987.

Jaime LABASTIDA, "La capacidad de dudar", en *Excelsior*. México, 28 de diciembre de 1982. También en el núm. 52 de *Anthropos*, revista de documentación científica de la cultura. Número especial dedicado a Sánchez Vázquez. Barcelona, 1985.

Bolívar ECHEVERRÍA, "Homenaje". Intervención en el ciclo "Setenta años de la Facultad de Filosofía y Letras". México, UNAM, 21 de enero de 1994.

*Para la edición de este libro algunos títulos de los trabajos fueron modificados. Los que aquí se presentan son los tomados de sus fuentes originales.

Gilvan P. RIBEIRO, "El marxismo de A. Sánchez Vázquez", en *Encontros com a Civilização*, núm. 8. Río de Janeiro, 1979, pp. 66-79.

Javier MUGUERZA, "Honrar a un hombre honrado" (discurso en el doctorado *Honoris causa* de la UNED), en *Revista Internacional de Filosofía Política*, núm. 1. Madrid, UNAM/UNED, abril, 1993.

Adolfo SÁNCHEZ VÁZQUEZ, "¿Qué significa filosofar?", en *Revista Internacional de Filosofía Política*, núm. 1. Madrid, UAM/UNED, abril, 1993.

Juliana GONZÁLEZ VALENZUELA, "Humanismo y ontología en los *Manuscritos* de 1844 de Marx", en Juliana González, Carlos Pereyra y Gabriel Vargas Lozano, eds., *Praxis y filosofía. Ensayos en homenaje a Adolfo Sánchez Vázquez*. México, Grijalbo, 1985.

Cesáreo MORALES, "El marxismo inevitable", en *Dialéctica*. Universidad Autónoma de Puebla.

Andrés BARREDA MARÍN, "Actualidad de los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*". (Inédito.) Leído el 25 de mayo de 1994, con motivo del inicio del ciclo de mesas redondas denominado "Capitalismo mundial y crítica total de la sociedad burguesa. Karl Marx 1844-1944. A 150 años de los *Manuscritos de París*", en el Auditorio Narciso Bassols de la Facultad de Economía de la UNAM. El ciclo fue organizado por el Seminario de *El capital* de dicha Facultad.

David MORENO SOTO, "Sobre la teoría del valor y la política de la revolución en el joven Marx". (Inédito.) El texto fue leído en el ciclo de mesas redondas arriba mencionado.

Jorge VERAZA, "Adolfo Sánchez Vázquez y los *Manuscritos* de 1844". (Inédito.) El texto fue leído en el ciclo de mesas redondas arriba mencionado.

Adolfo SÁNCHEZ VÁZQUEZ, "Los *Manuscritos* de 1844 de Marx en mi vida y en mi obra". (Inédito.) El texto fue leído en el ciclo de mesas redondas arriba mencionado.

Andrés SIERRA, "Sobre la polémica Veraza-Sánchez Vázquez". (Inédito.)

Jorge VERAZA, "Respuesta a Adolfo Sánchez Vázquez". (Inédito.)

Adolfo SÁNCHEZ VÁZQUEZ, "Apostillas a una crítica". (Inédito.)

José Ignacio PALENCIA, "La práctica de la filosofía de la praxis", en J. González, C. Pereyra y G. Vargas Lozano, eds., *Praxis y filosofía. Ensayos en homenaje a Adolfo Sánchez Vázquez*. México, Grijalbo, 1985.

Gabriel VARGAS LOZANO, "Los sentidos de la filosofía de la praxis", en J. González, C. Pereyra y G. Vargas Lozano, eds., *Praxis y filosofía. Ensayos en homenaje a Adolfo Sánchez Vázquez*. México, Grijalbo, 1985.

José JIMÉNEZ, "Marxismo y filosofía de la praxis", en *Informaciones de las Artes y las Letras*. Madrid, 7 de diciembre de 1978.

Nils CASTRO, "De la praxis individual a la violencia de clase", en *Casa de las Américas*, núms. 51-52. La Habana, 1968-1969.

Carlos PEREYRA, "Sobre la práctica teórica", en J. González, C. Pereyra y G. Vargas Lozano, eds., *Praxis y filosofía. Ensayos en homenaje a Adolfo Sánchez Vázquez*. México, Grijalbo, 1985.

Stefan GANDLER, "Praxis y conocimiento en las tesis sobre Feuerbach según la interpretación de Adolfo Sánchez Vázquez". (Inédito.)

Justino FERNÁNDEZ, "Las ideas estéticas de Marx", en *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, núm. 35. México, UNAM, 1966.

José María DE QUINTO, "Las ideas estéticas de Marx", en *Ínsula*, núm. 258. Madrid, mayo, 1968.

Ramón XIRAU, "¿Es el capitalismo hostil al arte?", en *Revista de la Universidad de México*, núm. 7. México, UNAM, 1966.

Luis CARDOZA Y ARAGÓN, "Prolegómenos a una estética marxista", en *Revista de la Universidad de México*, núm. 7. México, UNAM, 1966.

Adolfo SÁNCHEZ VÁZQUEZ, "A Ramón Xirau: hacer real una sociedad ideal", en *Revista de la Universidad de México*, núm. 7. México, UNAM, 1966.

Adolfo SÁNCHEZ VÁZQUEZ, "A Cardoza y Aragón: una crítica constructiva", en *Revista de la Universidad de México*, núm. 7. México, UNAM, 1966.

José Luis BALCÁRCCEL, "Nueva visión de la estética marxista", en *Dianoia*, año XVII, núm. 17. México, UNAM, 1971.

Gerardo MOSQUERA, "Estética y marxismo en Cuba", en *Cuadernos Americanos*. Nueva época, año V, vol. 5, núm. 29. México, UNAM, septiembre-octubre, 1991.

Silvia DURÁN PAYÁN, "Sánchez Vázquez: su aportación a la estética". (Inédito.)

Jorge DE LA FUENTE, "Praxis, ideología y arte en Adolfo Sánchez Vázquez", en *Plural*, núm. 227. México, agosto, 1990.

Teresa DEL CONDE, "Un paseo con Sánchez Vázquez por el museo de las pulsiones", en "La Jornada Semanal", supl. de *La Jornada*. México, 28 de marzo de 1993.

Juan ACHA, "Invitación a la estética", en *Excelsior*. Página cultural. 29 de octubre y 6 de noviembre de 1992.

Víctor FLORES OLEA, "Homenaje a Adolfo Sánchez Vázquez". Intervención en el ciclo "Setenta años de la Facultad de Filosofía y Letras". México, UNAM, 21 de enero de 1994.

Luis VILLORO, "Socialismo y moral". Intervención en el ciclo "Setenta años de la Facultad de Filosofía y Letras". México, UNAM, 21 de enero de 1994.

Alfonso C. COMÍN, "El rigor de la crítica". *La Calle*, núm. 49. Madrid, 27 de febrero a 5 de mayo de 1979.

Enrique GONZÁLEZ ROJO, "El nuevo Sánchez Vázquez", en *Epistemología y socialismo*. Diógenes/Universidad Autónoma de Zacatecas, Tendencia sindical independiente de la UAZ, México, 1985.

"Carta de Étienne Balibar a Sánchez Vázquez", en Adolfo Sánchez Vázquez, *Ciencia y revolución. (El marxismo de Althusser)*. México, Grijalbo, 1982.

"Carta de Sánchez Vázquez a Étienne Balibar", en Adolfo Sánchez Vázquez, *Ciencia y revolución. (El marxismo de Althusser)*. México, Grijalbo, 1982.

Manuel S. GARRIDO, "Contra una caterva de encantadores", en *Plural*. Segunda época, vol. VIII, núm. 95. México, agosto, 1979.

Magdalena GALINDO, "Un teórico del marxismo", en "Revista Mexicana de Cultura", núm. 89, supl. de *El Nacional*. México, 23 de septiembre de 1979.

José María GONZÁLEZ, "La filosofía moral y política". Texto inédito leído en el homenaje que, con motivo del otorgamiento del doctorado *Honoris causa* a Adolfo Sánchez Vázquez, se celebró en la Universidad de Cádiz el 13 y 14 de mayo de 1987.

Alfonso PERALTA, "La Ética de Sánchez Vázquez", en *Revista de la Universidad de México*, vol. XXIII. México, UNAM, julio, 1969.

Samuel ARRIARÁN, "La filosofía política en Sánchez Vázquez, antes y después del derrumbe del 'socialismo real'". (Inédito.)

Luis VILLORO, "El concepto de ideología en Sánchez Vázquez", en J. González, C. Pereyra y G. Vargas Lozano, eds., *Praxis y filosofía. Ensayos en homenaje a Adolfo Sánchez Vázquez*. México, Grijalbo, 1985.

Adolfo SÁNCHEZ VÁZQUEZ, "La crítica de la ideología en Luis Villoro", en Ernesto Garzón Valdés y Fernando Salmerón, eds., *Epistemología y cultura. En torno a la obra de Luis Villoro*. México, UNAM, Instituto de Investigaciones Filosóficas, 1993.

Luis VILLORO, "Comentario a la réplica de Sánchez Vázquez", en E. Garzón Valdés y F. Salmerón, eds., *Epistemología y cultura. En torno a la obra de Luis Villoro*. México, UNAM, Instituto de Investigaciones Filosóficas, 1993.

ÍNDICE

Presentación, <i>Gabriel Vargas Lozano</i>	7
VIDA Y FILOSOFÍA	
Biografía intelectual, <i>Ramón Vargas-Machuca</i>	19
El ciclo del exilio, <i>José Luis Abellán</i>	27
La generación del marxismo-leninismo, <i>Fernando Claudín</i>	43
Testimonios, <i>Javier Muguerza, Carlos París, Valeriano Bozal, José Jiménez</i> ...	53
La capacidad de dudar, <i>Jaime Labastida</i>	73
Elogio del marxismo, <i>Bolívar Echeverría</i>	77
La concepción del marxismo en Sánchez Vázquez, <i>Gilvan P. Ribeiro</i>	83
Adolfo Sánchez Vázquez: filósofo español en México, filósofo mexicano en España, <i>Javier Muguerza</i>	97
¿Qué significa filosofar?, <i>Adolfo Sánchez Vázquez</i>	109
LOS MANUSCRITOS ECONÓMICO-FILOSÓFICOS DE MARX	
Humanismo y ontología en los <i>Manuscritos</i> de 1844 de Marx, <i>Juliana González Valenzuela</i>	121

El marxismo inevitable, <i>Cesáreo Morales</i>	149
Actualidad de los <i>Manuscritos económico-filosóficos de 1844</i> , <i>Andrés Barreda Marín</i>	155
Sobre la teoría del valor y la política de la revolución en el joven Marx, <i>David Moreno Soto</i>	165
Adolfo Sánchez Vázquez y los <i>Manuscritos de 1844</i> <i>Jorge Veraza</i>	201
Los <i>Manuscritos de 1844</i> de Marx en mi vida y en mi obra, <i>Adolfo Sánchez Vázquez</i>	221
Sobre la polémica Veraza-Sánchez Vázquez, <i>Andrés Sierra</i>	237
Respuesta a Adolfo Sánchez Vázquez, <i>Jorge Veraza</i>	239
Apostillas a una crítica, <i>Adolfo Sánchez Vázquez</i>	247
FILOSOFÍA DE LA PRAXIS	
La práctica de la filosofía de la praxis, <i>José Ignacio Palencia</i>	255
Los sentidos de la filosofía de la praxis, <i>Gabriel Vargas Lozano</i>	267
Marxismo y filosofía de la praxis, <i>José Jiménez</i>	283
De la praxis individual a la violencia de clase, <i>Nils Castro</i>	287
Sobre la práctica teórica, <i>Carlos Pereyra</i>	301
Sánchez Vázquez y su interpretación de las <i>Tesis sobre Feuerbach</i> , <i>Stefan Gandler</i>	309
ESTÉTICA Y MARXISMO	
Las ideas estéticas de Marx, <i>Justino Fernández</i>	339

Estética y teoría marxista, <i>José María de Quinto</i>	347
¿Es el capitalismo hostil al arte?, <i>Ramón Xirau</i>	355
Prolegómenos a una estética marxista, <i>Luis Cardoza y Aragón</i>	359
A Xirau: hacer real una sociedad ideal, <i>Adolfo Sánchez Vázquez</i>	365
A Cardoza y Aragón: una crítica constructiva, <i>Adolfo Sánchez Vázquez</i>	367
Nueva visión de la estética marxista, <i>José Luis Balcárcel</i>	371
Estética y marxismo, <i>Gerardo Mosquera</i>	391
Sánchez Vázquez: su aportación a la estética, <i>Silvia Durán Payán</i>	407
Praxis, ideología y arte, <i>Jorge de la Fuente</i>	417
Un paseo con Sánchez Vázquez por el museo de las pulsiones, <i>Teresa del Conde</i>	435
Invitación a la estética, <i>Juan Acha</i>	445
 FILOSOFÍA POLÍTICA, ÉTICA Y SOCIALISMO	
Sánchez Vázquez: su idea del socialismo, <i>Víctor Flores Olea</i>	451
Socialismo y moral, <i>Luis Villoro</i>	459
El rigor de la crítica, <i>Alfonso C. Comín</i>	465
Epistemología y socialismo, <i>Enrique González Rojo</i>	469
Carta a Adolfo Sánchez Vázquez, <i>Etiénne Balibar</i>	505
Carta a Etiénne Balibar, <i>Adolfo Sánchez Vázquez</i>	509

Contra una caterva de encantadores, <i>Manuel S. Garrido</i>	515
Ciencia y revolución: el marxismo de Althusser, <i>Magdalena Galindo</i>	533
La filosofía moral y política de Sánchez Vázquez, <i>José María González García</i>	537
La <i>Ética</i> de Sánchez Vázquez, <i>Alfonso Peralta</i>	551
La filosofía política en Sánchez Vázquez, antes y después del derrumbe del "socialismo real", <i>Samuel Arriarán</i>	559
IDEOLOGÍA Y FILOSOFÍA	
El concepto de ideología en Sánchez Vázquez, <i>Luis Villoro</i>	577
La crítica de la ideología en Luis Villoro, <i>Adolfo Sánchez Vázquez</i>	593
Comentario a la réplica de Sánchez Vázquez, <i>Luis Villoro</i>	613
BIBLIOGRAFÍA	
Bibliografía selecta de Adolfo Sánchez Vázquez, <i>Stefan Gandler</i>	619
Procedencia de los textos	631

En torno a la obra de Adolfo Sánchez Vázquez (filosofía, ética, estética y política), editado por la Coordinación General de Publicaciones de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, se terminó de imprimir el mes de septiembre de 1995 en los talleres de la Editorial y Litografía Regina de los Ángeles, S. A., avenida Trece, 101-L, México, D. F. El tiraje consta de mil ejemplares. La tipografía estuvo a cargo de Sigma Servicios Editoriales S.C.

