



TEORÍA

**REVISTA DEL COLEGIO DE FILOSOFÍA
NÚM. 26 | JUNIO DE 2014
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO**

THEORÍA
Revista del Colegio de Filosofía

Director

Dr. Ambrosio Velasco Gómez

Secretario de redacción

Dr. Carlos Oliva Mendoza

Consejo editorial

Dr. Mauricio Beuchot, Dra. Paulette Dieterlen, Dra. Juliana González, Dr. José María González, Dr. Javier Muguerra, Dr. León Olivé, Dr. Manuel Reyes Mate, Dra. Concha Roldán, Dr. Ambrosio Velasco, Dr. Ramón Xirau.

Consejo de redacción

Dra. Mariflor Aguilar, Dr. Raúl Alcalá, Dra. Elisabetta Di Castro, Dr. Pedro Enrique García, Dr. Gerardo de la Fuente, Dra. Julieta Lizaola, Dr. Carlos Oliva, Dr. Carlos Pereda, Dra. Lizbeth Sagols.

30 de junio de 2014

D.R. © 2014. UNIVERSIDAD NACIONAL
AUTÓNOMA DE MÉXICO
Avenida Universidad 3000,
Universidad Nacional Autónoma de México, C. U.,
Coyoacán, C. P. 04510, D. F.

ISSN 1665-6415

Prohibida la reproducción total o parcial
por cualquier medio sin autorización escrita
del titular de los derechos patrimoniales.

Impreso y hecho en México

Theoría. Revista del Colegio de Filosofía, publicación semestral, junio de 2014. Número certificado de reserva otorgado por el Instituto Nacional de Derechos de Autor: 04-2003-041612494400. Número de certificado de licitud de título (en trámite). Número de certificado de licitud de contenido (en trámite).

Índice

Ambrosio Velasco, *Presentación* 9

Artículos

- Aureliano Ortega Esquivel, *Para una lectura política de la Filosofía de la praxis de Adolfo Sánchez Vázquez: Lenin vs. Althusser* 19
- Stefan Gandler, *Adolfo Sánchez Vázquez y el marxismo francfortiano* 33
- Luis Villoro, *Socialismo y moral* 47

Entrevista y homenajes

- Bolívar Echeverría, *Adolfo Sánchez Vázquez y el otro marxismo* 55
- María Rosa Palazón Mayoral, *¿La estética nos socializará?* 61
- Griselda Gutiérrez Castañeda, *Carácter refractario de la violencia*. 67
- Diana Fuentes, *Entrevista con Adolfo Sánchez Vázquez* 77

Reseñas y notas

- Luz María León Contreras, *Recrear la filosofía* 87
- Josu Landa, *Lecciones* 93
- Richard Stahler Sholk, *Tiempos de depredación* 99
- Miguel Pickard, *Las ciudades rurales hoy y cómo hacer frente a los megaproyectos que vendrán en el futuro* 107

Abstracts 115

Presentación

Ambrosio Velasco

Este número veintiséis de la revista *Theoría* está dedicado a Adolfo Sánchez Vázquez; uno de los más queridos y destacados profesores de la Facultad de Filosofía y Letras que llegó exiliado a México en el barco *Sinaia*, en junio de 1939, cuando apenas tenía veinticuatro años de edad. No obstante su juventud, Adolfo Sánchez Vázquez había tenido una intensa participación en el frente de batalla en la Guerra civil española, defendiendo con las armas y las letras la República instituida democráticamente en 1931. Con la derrota militar, lo más destacado de la intelectualidad española fue desterrado por el fascismo franquista. A partir de entonces, Adolfo Sánchez Vázquez vivió más de setenta años “un exilio sin fin” en México, principalmente en nuestra Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, donde realizó estudios de literatura y filosofía, se formó académicamente, impartió cátedra, formó a decenas de generaciones y realizó su admirable obra filosófica hasta su muerte, acaecida el 8 de julio de 2011.

En este número se integran trabajos de discípulos y colegas de Adolfo Sánchez Vázquez que analizan distintos aspectos de su pensamiento filosófico.

El trabajo de Aureliano Ortega, “Para una lectura política de la *Filosofía de la praxis* de Adolfo Sánchez Vázquez: Lenin *vs.* Althusser”, analiza las controversias de Adolfo Sánchez Vázquez con la interpretación althusseriana del marxismo que tuvo una amplia recepción en la Facultad de Filosofía y Letras en los años setentas y ochentas. Frente a la interpretación cientificista del marxismo que hace Althusser y a la supuesta ruptura entre un Marx humanista de juventud y un Marx científico de madurez, Sánchez Vázquez sostiene una original interpretación que subraya la continuidad progresiva de toda la obra de Marx, desde sus escritos de juventud como *Los manuscritos económico-filosóficos de 1844* hasta sus obras de madurez que culminan con *El capital*. En este desarrollo el humanismo temprano de Marx no se abandona, sino que se enriquece con una concepción de la historia científicamente más rigurosa,

pero no menos humanista. La interpretación de Sánchez Vázquez muestra la incongruencia de la interpretación althusseriana de reducir al marxismo a una teoría científica que no reconoce la libertad humana en la transformación de la realidad y corre el riesgo de convertir a la teoría de la revolución en una mera aplicación tecnológica del materialismo histórico. Aureliano Ortega reconstruye también los puntos de vista de algunos defensores de la teoría de Althusser en la Facultad de Filosofía y Letras, como es el caso de Cesáreo Morales, quien mantuvo polémicas con Adolfo Sánchez Vázquez. Estas polémicas marcan una época de la Facultad de Filosofía y Letras y muestran el papel central de Adolfo Sánchez Vázquez en la vida académica y, en particular, en el debate dentro del marxismo donde siempre tuvo, a nivel nacional e internacional, una enorme capacidad esclarecedora e innovadora. Al respecto Aureliano Ortega afirma: “Siendo indudablemente *el maestro* de varias generaciones de marxistas, pero asimismo una verdadera autoridad en cuestiones de orden teórico, la intervención de Sánchez Vázquez y la puntualización de lo bueno, lo malo y lo peor en el pensamiento y la obra de Althusser parecen ser imprescindibles. Y sucede que a su mirada lo poco de bueno que podía acarrear la obra del marxista francés termina ahogándose en una serie interminable de “ambigüedades y malentendidos”, al margen de que el precio que ha pagado por defender el carácter científico del marxismo *es nada menos que el olvido de la praxis*; “lo cual, tratándose de una filosofía que sin dejar de ser ciencia —o justamente por serlo— es la filosofía de la transformación del mundo, es un precio que no se puede —ni es forzoso— pagar”.

El segundo trabajo es “Adolfo Sánchez Vázquez y el marxismo francfortiano”, de Stefan Gandler. En este artículo se hace un análisis comparativo de dos versiones del marxismo crítico: la de Alfred Schmitt, discípulo de Adorno y de otros representantes de la Escuela de Fráncfort, y la de Adolfo Sánchez Vázquez. Gandler destaca importantes convergencias entre los dos marxistas: ambos desarrollan una interpretación crítica de la obra de Marx en oposición al marxismo dogmático impulsado por el Estado soviético. Ambos destacan la centralidad de la praxis como actividad social y creativa que supera la dualidad idealismo-materialismo. Los dos filósofos defienden el compromiso democrático de Marx y cuestionan el autoritarismo cientificista del marxismo soviético. El autor considera que la visión crítica, humanista y democrática que sostienen Sánchez Vázquez y Schmitt está estrechamente vinculada a su condición de exiliados. Pero la diferencia entre ellos es el énfasis que Adolfo Sánchez Vázquez hace en la praxis artística como actividad estética-revolucionaria: Hay una diferencia entre la interpretación de la obra de Marx de Sánchez Vázquez y la de Schmidt que queremos mencionar aquí; se expresa claramente en las respectivas investigaciones sobre el concepto de praxis. Mientras el segundo comprende la praxis humana como prioritariamente económica, el primero,

en cambio, cuando llega a abordar formas especiales de praxis, menciona en particular a la política y la artística”. Stefan Gandler, dice, que en este punto reside “la importancia de lo que ha dado Adolfo Sánchez Vázquez al mundo de habla hispana, y al mundo en general, con su interpretación crítica del marxismo y que ha sido una de las primeras en toda América Latina y sigue siendo una de las filosofías más importantes de nuestro tiempo”.

Por su parte, Luis Villoro, en un ensayo presentado con motivo de un homenaje a Adolfo Sánchez Vázquez que aquí reproducimos con su previa autorización en 2013, resulta especialmente emotivo, después de su fallecimiento en marzo de 2014 que todos sus amigos, alumnos y colegas sentimos con profunda tristeza. En este trabajo, titulado “Socialismo y marxismo”, Luis Villoro destaca la aguda crítica de Adolfo Sánchez Vázquez al socialismo realmente existente, así como a los opositores al marxismo y al socialismo que utilizan las distorsiones del socialismo real para pregonar el fracaso del socialismo y del marxismo y el triunfo final del capitalismo y el liberalismo. Para Sánchez Vázquez el socialismo propuesto por Marx implica necesariamente la propiedad social, no estatal, de los medios de producción y el autogobierno de la sociedad en su conjunto bajo un auténtico régimen democrático y republicano.

Luis Villoro también destaca la originalidad del pensamiento de Adolfo Sánchez Vázquez, quien logra articular dos aspectos presentes en la obra de Marx, pero desarticulados en sus escritos: por un lado, una ciencia rigurosa de la historia basada en la economía política; por otro, una dimensión humanista y pragmática orientada a la transformación de la realidad capitalista en una sociedad justa y libre. Frente a las interpretaciones predominantemente científicas como la de Althusser, y en general la interpretación dominante incluso en la misma Unión Soviética, Sánchez Vázquez subraya la dimensión ética y política del proyecto socialista del marxismo, sin rechazar la necesidad de una fundamentación científica: “El socialismo es una posibilidad real, pero también es posibilidad deseable por valiosa. No es el resultado inevitable de la dialéctica histórica”. Esta afirmación implica para Luis Villoro una concepción del socialismo como una idea regulativa que acerca a Sánchez Vázquez a una perspectiva eminentemente ética-política cercana a Kant y a Rousseau.

Al igual que la colaboración de Luis Villoro, la de Bolívar Echeverría presentada en el homenaje que la Facultad de Filosofía organizó a Adolfo Sánchez Vázquez en 2005, resulta especialmente emotiva. Seguramente los tres dialogan ahora ampliamente sobre estos y otros trascendentales temas. Bolívar Echeverría destaca la decisiva influencia de la obra de Adolfo Sánchez Vázquez en los jóvenes intelectuales latinoamericanos de izquierda. En los años sesentas el marxismo estatista predominante no podía proveer un discurso teórico filosófico que dotara de sentido y permitiera articular las luchas revolucionarias en América Latina: “Sólo a la luz de esta necesidad apremiante de una teoría

compartible por todos los que impugnaban el orden establecido y capaz así de reunirlos puede entenderse y apreciarse la importancia que tuvo para esos jóvenes intelectuales el apareamiento de una obra marxista como la Adolfo Sánchez Vázquez. A partir de ella se volvía indudable que un marxismo diferente del que se había establecido como ideología del ‘socialismo soviético’ era un marxismo posible”.

La obra de Sánchez Vázquez insistía desde entonces en la importancia de articular dos contenidos esenciales del marxismo: el carácter creativo de la praxis y la necesidad de una orientación esencialmente humanista y democrática de la actividad socialista. El humanismo de Sánchez Vázquez sostiene como tesis principal que el ser humano es capaz de crear un mundo propio, comenzando por la praxis libre y creativa del arte, y ésta puede proyectarse a la praxis política en la construcción del socialismo. El socialismo o es democrático o no es socialismo: “En una época en que hablar de socialismo condena a quien lo hace a ser tratado como una reliquia del pasado o como un iluso desatado, Adolfo Sánchez Vázquez les toma la palabra a los defensores de la democracia sin adjetivos y les demuestra que basta con un mínimo de coherencia teórica para reconocer que el principal obstáculo de toda política y todo gobierno democrático es la dictadura del capital, esa precisamente que el socialismo proyecta acabar”, nos dice Bolívar Echeverría, refiriéndose a la intervención de Adolfo Sánchez Vázquez en un coloquio sobre democracia organizado por Octavio Paz hace décadas, en la que lamentaba que en todo el coloquio no se hubiera mencionado ni una sola vez la palabra “socialismo”.

María Rosa Palazón, discípula y colega de Adolfo Sánchez Vázquez, hace una reflexión sobre su teoría estética mostrando la gran originalidad de su interpretación de Marx en un aspecto poco estudiado dentro de la estética y dentro del marxismo. Pero también señala el espíritu innovador y crítico de Adolfo Sánchez Vázquez respecto a su propia teoría estética. La doctora Palazón nos muestra cómo incluso en sus últimas obras, especialmente en la cátedra extraordinaria que impartió en la Facultad de Filosofía y Letras en 2004 y que inauguró la colección Relecciones de la propia facultad con el libro *De la estética de la recepción a la estética de la participación* (2005), Sánchez Vázquez integra críticamente la propuesta de la hermenéutica gadameriana y de otras tradiciones filosóficas contemporáneas e incluso tiene la audacia de incorporar las técnicas de comunicación digital como una forma de impulsar la socialización del arte desde una perspectiva participativa y democrática, y por este medio contribuir a la edificación de una amplia conciencia crítica e ilustrada en la sociedad civil.

Por su parte, Griselda Gutiérrez, quien fue ayudante y también discípula y colega de Adolfo Sánchez Vázquez, retoma un diálogo que tuvo nuestro profesor en ocasión de un coloquio que él organizó en la Facultad de Filosofía

y Letras en torno a la violencia, del cual resultó un muy interesante volumen coordinado por el propio Sánchez Vázquez. Griselda Gutiérrez coincide con Sánchez Vázquez en el carácter estructural de violencia en la sociedad capitalista. Es el sistema social de exclusión, explotación y dominación propio de las sociedades capitalistas contemporáneas un hecho violento que engendra violencia funcional para la reproducción del capitalismo.

Finalmente, cierra la sección de homenaje a Adolfo Sánchez Vázquez la entrevista que le hace su también ayudante y alumna de las últimas generaciones, Diana Fuentes. La entrevista resulta muy interesante y las respuestas muestran una mirada retrospectiva del pensamiento de Sánchez Vázquez. Se inicia con una pregunta sobre sus principales influencias en su propuesta de filosofía de la praxis, donde se destaca la obra de juventud de Marx, en la que sostiene una concepción del hombre como un ser práctico y creativo, pero también reconoce la influencia de Luckács, Korsch, Lefebvre y el marxismo italiano. Asimismo, señala que en su filosofía teoría y práctica son inseparables y se manifiesta en contra del abstraccionismo teórico que predomina en la filosofía contemporánea. Desde esta perspectiva integral es necesario articular el aspecto político-ideológico de Marx con su teoría científica de la historia, pues el marxismo es ante todo una crítica a la realidad existente para transformarla en una sociedad deseable que contiene valores que la justifican (dimensión ética-política ideológica). Pero al mismo tiempo la crítica implica una actividad transformadora efectiva que requiere de un conocimiento de la realidad que se quiere transformar (aspecto científico; ideología y ciencia se articulan en la praxis revolucionaria).

Sobre el tema de ideología, Sánchez Vázquez refiere a una famosa discusión que tuvo con Luis Villoro. Villoro sostiene un concepto estricto de ideología apegado al sentido que Marx le da al término: como falsa interpretación del mundo que sirve para justificar relaciones de dominación. Frente a este concepto, Sánchez Vázquez sostiene un sentido amplio de ideología que además de la anterior incluye la posibilidad de ideologías críticas y emancipadoras, en un sentido convergente con la interpretación gramsciana del término.

Respecto a los cambios que la situación actual exigen de la teoría marxista de la historia y de la revolución, Sánchez Vázquez destaca que los movimientos sociales de emancipación, especialmente en Latinoamérica y en particular en México, muestran que el proletariado no es la única clase revolucionaria, hay una multiplicidad de otros sujetos revolucionarios, por ejemplo, los pueblos indígenas, que luchan contra el capitalismo globalizador: "Justamente, porque hoy están en juego los intereses y aspiraciones de la mayoría de la sociedad, de los más amplios sectores sociales e incluso de toda la humanidad; la lucha contra el capitalismo no es patrimonio de una clase determinada sino de toda la humanidad. Este carácter anticapitalista es el que se pone de manifiesto en

el movimiento antiglobalizador y contra la guerra de nuestros días, aunque en estos movimientos todavía no se defina, o no haya una conciencia en la alternativa social al capitalismo. Pero lo que sí está claro con estos movimientos es que ya no es sólo una clase la que se enfrenta al capitalismo, sino todo un conglomerado o conjunto de clases y sectores sociales, justamente porque el capitalismo depredador amenaza a todos”.

Como podemos ver en los diversos trabajos que aquí se presentan, Adolfo Sánchez Vázquez destaca por ser uno de los filósofos marxistas más originales e influyentes de nuestro tiempo. Lo distintivo de su marxismo es precisamente su carácter crítico, así como su dimensión humanista ética y políticamente comprometida con la construcción de un socialismo democrático y esencialmente liberador. Ser un marxista crítico significa, para Sánchez Vázquez, apertura al diálogo con otras tradiciones intelectuales (democracia radical, socialismos de izquierda, anarquismo, teología de la liberación, etcétera) para renovar continuamente al propio marxismo y adecuarlo a la condición de los tiempos actuales: “En suma, el marxismo como teoría sigue en pie a condición de que, de acuerdo con el movimiento de lo real, mantenga sus tesis básicas —aunque no todas—, revise o ajuste otras o abandone aquellas que tienen que dejar paso a otras nuevas para no quedar a la zaga de la realidad. O sea, en la marcha para la necesaria interpretación del mundo, hay que partir de Marx para desarrollar y enriquecer su teoría, aunque en el camino haya que dejar, a veces, al propio Marx”.¹

Pero no basta con la crítica intelectual, se requiere también el compromiso ético político de transformar la realidad injusta del capitalismo en un auténtico socialismo radicalmente democrático que garantice la plena libertad de todos los seres humanos: “[...] puesto que una alternativa social al capitalismo —como el socialismo— es ahora más necesaria y deseable que nunca, también lo es, por consiguiente, el marxismo que contribuye —teórica y prácticamente— a su realización. Lo cual significa, a su vez, que ser marxista hoy, significa no sólo poner en juego la inteligencia para fundamentar la necesidad y posibilidad de esa alternativa, sino también tensar la voluntad para responder al imperativo político-moral de contribuir a realizarla”.²

Así, marxismo, humanismo y republicanismos se vuelven igualmente esenciales e interdependientes en la filosofía de Adolfo Sánchez Vázquez. Estos tres aspectos medulares de su filosofía encuentran su raíz y fundamento en su propia formación y trayectoria intelectual y política. El humanismo proviene ante todo de una tradición propiamente iberoamericana, manifiesta tanto en la

¹ Adolfo Sánchez Vázquez, “Discurso en la Universidad de la Habana al recibir el doctorado *honoris causa*”, septiembre de 2005.

² *Idem*.

filosofía como en el arte y especialmente en la literatura, la vocación originaria de Sánchez Vázquez, pues antes de ser filósofo fue un gran poeta. Su poesía fue un arma de lucha en plena Guerra civil contra el fascismo franquista y si bien su motivación inmediata era la experiencia de la guerra, su raíz y fundamento está en una tradición humanista centenaria de emancipación, como él mismo lo constató. “Ciertamente la patria que duele o a la que se exalta y se sueña o idealiza no tiene nada que ver con la España imperial, eterna de la doctrina franquista de la hispanidad. Es en verdad su antítesis: La España quijotesca humanista que a lo largo de los siglos, desde Luis Vives y Bartolomé de las Casas hasta Antonio Machado, ha tratado de liberarse una y otra vez —la Guerra civil ha sido su último y frustrado intento— de su carroña espiritual y su miseria material”.³

Si bien es cierto, como nos dice Sánchez Vázquez, que no combinó la producción literaria con la filosófica como lo hicieran otros grandes exiliados como María Zambrano o Ramón Xirau, también es cierto que nunca abandonó su alma poética, que impregnó de sensibilidad y trascendencia estéticas su rigurosa reflexión filosófica durante toda su vida. Su interés central en temas de estética es muestra de la persistencia de su espíritu literario. Y no es casual que sus primeras obras filosóficas fueran precisamente sobre la estética marxista y que su filosofía de la praxis esté basada en la estética. Tampoco es casual que el último libro que publicó en vida haya sido precisamente un libro de ensayos filosóficos sobre literatura, titulado *Incursiones literarias*, publicado por la Facultad de Filosofía y Letras en 2009, y algunos meses antes en España con el mismo título. El propio Adolfo Sánchez Vázquez me manifestó su interés en que el libro fuera publicado en sus dos patrias, en sus dos raíces, quizás como un maravilloso regalo de despedida.

El espíritu republicano de Adolfo Sánchez Vázquez es, al igual que su vocación poética, una experiencia que se forma desde su más temprana juventud y que lo lleva a incorporarse a la lucha en defensa del gobierno republicano hasta el final, cuando es derrotado por el ejército franquista. Será su compromiso inquebrantable con los valores republicanos los que hagan que sea desterrado y arrojado al exilio desde 1939, pero también serán esos mismos valores los que motiven su rompimiento con el marxismo dogmático estatizante promovido por la Unión Soviética. Sánchez Vázquez jamás renunció a sus valores y compromisos republicanos ni a su libertad creadora como filósofo y como poeta. Y esa congruencia consigo mismo fue lo que le permitió desarrollar una interpretación del marxismo de gran originalidad y de una radicalidad crítica contra toda forma de opresión y explotación, principalmente la del capitalismo

³ A. Sánchez Vázquez, “El imperativo de mi filosofar”, en *A tiempo y destiempo*. México, FCE, 2003, p. 65.

contemporáneo, pero también la del socialismo real que abandonó los valores de justicia, democracia y libertad del marxismo, del marxismo humanista que cultivó en su obra filosófica y que como bien señala Bolívar Echeverría, tuvieron una trascendencia en la teoría a nivel mundial y en la práctica revolucionaria en Latinoamérica. En este sentido, recuerdo las palabras del embajador de Cuba en México, Jorge Bolaños, en el homenaje a Adolfo Sánchez Vázquez por sus noventa años, en 2005: “Tú no sabes Adolfo lo que significó para la Revolución cubana tu libro sobre las ideas estéticas de Marx”.

Pero además de reconocer la trascendencia intelectual y política de la obra filosófica de Adolfo Sánchez Vázquez, en sí misma un ejemplo de filosofía de la praxis, tenemos que reconocer y agradecer su ejemplo de humanista comprometido y de congruencia intelectual y moral, virtudes tan necesarias en nuestro tiempo que le permitieron a Sánchez Vázquez superar el “desgarrón” del exilio como él mismo nos lo confiesa en “Fin del exilio y exilio sin fin”: “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 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*”.⁴

⁴ A. Sánchez Vázquez, “Fin del exilio o exilio sin fin”, en *A tiempo y destiempo*, p. 572.

Artículos

Para una lectura política de la Filosofía de la praxis de Adolfo Sánchez Vázquez: Lenin vs. Althusser

Aureliano Ortega Esquivel

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

Adolfo Sánchez Vázquez

I

Indudablemente Louis Althusser tenía algo que no es habitual en la mayoría de los marxistas: *sentido del humor*. Esta observación puede apoyarse en la lectura de un artículo de 1969, “Lenin frente a Hegel”, en donde el marxista francés sostiene, en contra de todo lo habitual y lo razonablemente permisible al interior de la canónica marxista-leninista, que lo “dialéctico” le vino a Lenin no del estudio minucioso de la obra de Hegel, sino de una acuciosa y puntual lectura del libro primero de *El capital* de Marx. Ello en abono de su controversial tesis sobre el hegelianismo recalcitrante que resume el “espantoso” (Althusser *dixit*) texto de Marx [la sección I del libro I de *El capital*], el que, sin el auxilio de una lectura pertinente o *sintomal* lo pone (a Marx) a un ápice de abandonar el ámbito *científico*. Para apoyar su dicho, Althusser cita al Lenin de los *Cuadernos filosóficos*, es decir, el de los años 1914-1915: “Es completamente imposible comprender *El capital* de Marx, y en especial su primer capítulo, sin haber estudiado y entendido a fondo toda la *Lógica* de Hegel. Por consiguiente hace medio siglo ninguno de los marxistas entendió a Marx”.¹ Esto sucede cuando Lenin ya ha leído a Hegel, aunque de acuerdo con Althusser todo eso ya lo *sabía* el revolucionario ruso porque desde su texto primerizo “Quiénes son los ‘amigos del pueblo’ y cómo luchan

¹ V. I. Lenin, *Cuadernos filosóficos*, *apud* Louis Althusser, “Lenin frente a Hegel”, en Anton Pannekoek *et al.*, *Lenin filósofo*. Córdoba, Cuadernos de Pasado y Presente, 1973, p. 163.

contra la socialdemocracia” (1894) y de su obra filosófica mayor *Materialismo y empiriocriticismo* (1907), como atento lector de Marx “habría encontrado” en el primer libro de *El capital* toda la dialéctica (hegeliana) que requería su obra teórica y revolucionaria posterior. “Ello nos conduce —remata el marxista francés— a esta conclusión ‘escandalosa’ pero justa: en el fondo, Lenin no tenía necesidad de leer a Hegel para comprenderlo, porque, habiendo leído atentamente y comprendido a Marx, ya había comprendido a aquél. Mediante lo cual —prosigue— yo arriesgaría a mi vez un aforismo perentorio: “Nadie ha comprendido a Hegel en 150 años, porque es imposible comprender a Hegel sin haber estudiado y comprendido a fondo *El capital*”.²

Lo anterior viene al caso porque es muy notable que entre la primera y la segunda ediciones de la obra máxima de Adolfo Sánchez Vázquez, *Filosofía de la praxis* (1967 y 1980, respectivamente), los cambios más significativos corresponden a la incorporación del extenso capítulo IV de la primera parte: “La concepción de la praxis en Lenin” y del capítulo V de la segunda parte: “Conciencia de clase, organización y praxis”, es decir, de dos capítulos eminentemente *filosófico-políticos* en donde Lenin, por distintos caminos, es la figura central.³ Preguntar por los motivos que en 1967 habría tenido Sánchez Vázquez para no hacerse cargo *explícito* de la concepción de la praxis en Lenin —siendo el pensamiento del revolucionario ruso un verdadero hito en la formulación definitiva de una de las tesis centrales de la filosofía de la praxis, es decir, la tesis de “la unidad *revolucionaria* de la teoría y la práctica”—⁴ puede parecer a estas alturas una cuestión inútil, sin embargo, dado que en la edición de 1980 esa primitiva *ausencia* es sobradamente reparada, es lícito preguntar por los motivos de su novedosa y enérgica *presencia*.

Es en esa perspectiva histórico-crítica que Althusser aparece aquí; y por más de un motivo. Por una parte, porque aun cuando la primera edición de *Filosofía de la praxis* contiene una buena cantidad de juicios críticos sobre las concepciones y desarrollos teórico-políticos de Louis Althusser expuestos en sus obras más conocidas e influyentes (*Pour Marx* y *Lire Le capital*), las nuevas secciones incorporadas a la segunda edición de *Filosofía de la praxis* podrían entenderse como el remate a una serie de trabajos escritos por Sánchez Vázquez en respuesta directa al conjunto, actualizado a 1978, de las más

² L. Althusser, “Lenin frente a Hegel”, en *op. cit.*, p. 164.

³ Adolfo Sánchez Vázquez, *Filosofía de la praxis*. 2a. ed. México, Grijalbo, 1980.

⁴ Leemos en Sánchez Vázquez: “Si la praxis es actividad subjetiva y objetiva, conocimiento teórico y práctico, superación de la unilateralidad de la subjetividad y la objetividad, podemos comprender la importancia que Lenin concede a la teoría, importancia que se pone de manifiesto es su propia actividad teórica y práctica política. La teoría no es exterior a la práctica, a la vez que esta última forma parte de la producción teórica” (A. Sánchez Vázquez, *op. cit.*, p. 241).

recientes intervenciones teóricas y políticas del marxista francés;⁵ aunque, por otra, es posible volver a hablar aquí de Althusser porque su humorada podría servirnos de metáfora —pero también de guía— para una lectura *sintomal* de Sánchez Vázquez, en donde la *ausencia* de Lenin en 1967 no sería sino *aparente*, y en la que su *presencia explícita* en 1980 no solamente estaría cargada de “política” y de intenciones críticas, sino del refrendo de reclamos teóricos y políticos ahora no sólo dirigidos contra Althusser y su escuela en Francia, sino especialmente en contra de los “althusseristas” mexicanos.

II

Es un hecho que los doce años transcurridos entre 1967 y 1980 se distinguen por una densa red de acontecimientos cuya presencia a lo largo y ancho del mundo provocó en lo inmediato y lo mediato consecuencias de toda índole, las más de ellas significativas y profundas. A ese respecto pueden ser ejemplares los movimientos estudiantiles de Francia, México y otros países en 1968; la “primavera de Praga” ese mismo año; el ascenso y la caída de la “vía pacífica al socialismo” en Chile entre 1970 y 1973; el inicio de una fase decreciente en los ciclos históricos de capital en 1974; la derrota de Estados Unidos en Vietnam en 1975; la “Revolución de los claveles rojos” en Portugal y la muerte de Franco también en 1975; el auge del movimiento obrero mexicano e internacional que se verifica entre 1969 y 1976 y sus estrepitosas derrotas a partir de 1977; el “eurocomunismo”; la revolución sandinista en Nicaragua y el viraje hacia la derecha de los gobiernos de las grandes potencias occidentales a partir de 1980. Tales hechos son solamente algunos de los rasgos más evidentes de los nuevos contenidos de la realidad que no podían haber pasado desapercibidos a una mirada atenta y crítica como la de Sánchez Vázquez, de modo que, aun cuando esos fueran los únicos motivos que lo impulsaron a subrayar la vertiente *política* de su obra, ello estaba plenamente justificado. En un contexto histórico-concreto en donde una importante suma de eventos ilustran el ascenso de las luchas de clases revolucionarias —pero en donde otra serie de hechos, igualmente abultada, ya anuncia *en sentido contrario* y de manera inequívoca la presencia de una suerte de reflujo en el proceso de la revolución—;

⁵ Nos referimos, principalmente, a los artículos “El teoricismismo de Althusser. Crítica de una autocrítica”, en *Cuadernos Políticos*, núm. 3. México, enero-marzo, 1975; “Antihumanismo y humanismo en Marx. El marxismo como ‘antihumanismo teórico’”, en *Nueva Política*. Publicación del Centro Latinoamericano de Estudios Políticos, vol. 2, núm. 7. México, julio, 1979; “Sobre la teoría althusseriana de la ideología”, en Mario Otero, ed., *Ideología y ciencias sociales*. México, UNAM, 1979, y el libro *Ciencia y revolución (el marxismo de Althusser)*. Madrid, Alianza, 1978.

en donde, por añadidura, se perfila en el interior del movimiento comunista internacional una aguda crisis político-organizativa y un rechazo generalizado de las tesis más auténticamente leninistas de la teoría del partido y la revolución (conciencia “externa”, “centralismo”, “dictadura del proletariado”); o cuando los grandes partidos comunistas europeos y latinoamericanos se asimilan ya sin restricciones doctrinarias a la cultura política “burguesa” y restringen su actividad a lo meramente *electoral*, parecería justo no sólo invocar a Lenin, sino refrendar tanto el talante *revolucionario* de sus intervenciones políticas como el carácter inequívocamente *marxista* de sus intervenciones filosóficas. Más aún, mostrar, de la manera más completa y fundamentada posible, que Lenin es auténticamente *marxista* porque es revolucionario, y que es auténticamente *revolucionario* porque es marxista, ya que, para Sánchez Vázquez, Lenin es, al lado de Marx y Engels, el más alto exponente del marxismo cuando éste se entiende y asume como “filosofía de la praxis”.⁶

En función del recuento anterior parecería absolutamente necesario “volver a Lenin” si, como nos lo recuerda con suma frecuencia Sánchez Vázquez, de lo que se trata es de “trasformar el mundo”; esto es: de “hacer la revolución”. Ése es quizá el *mensaje* más visible que podemos encontrar en las ampliaciones que presenta la obra de Sánchez Vázquez en 1980, pero no es el único. Hemos señalado la posibilidad de que la presencia explícita de Lenin en la segunda edición de *Filosofía de la praxis* sea entendida como *una más* de sus respuestas a Althusser, pero ahora igualmente dirigida a sus discípulos mexicanos. Exploremos estas vías.

III

Aun cuando la obra de Althusser ya es conocida en México por los “especialistas” desde 1965, es con la publicación por Siglo XXI de la versión española de *Pour Marx* y *Lire Le capital* en 1967 y 1969⁷ que sus posiciones comienzan a ser discutidas en círculos más amplios. Aun así, no es quizá hasta 1974 que su influencia comienza a hacerse notar de manera significativa, justamente cuando ya se despliega en México un nuevo periodo de insurgencia obrera y estudiantil. No afirmamos que entre uno y otro evento (la publicación de sus obras y la insurgencia obrera) pueda haber la más mínima correspondencia.

⁶ A. Sánchez Vázquez, “La filosofía de la praxis como nueva práctica de la filosofía”, en *Cuadernos Políticos*, núm. 12, abril-junio, 1977, p. 64.

⁷ *Pour Marx* (París, Maspero, 1965), se publicó bajo el título *La revolución teórica de Marx* en 1967; *Lire Le capital* (París, Maspero, 1967) apareció en México con el título *Leer El capital*, en la versión española de Martha Harnecker, en febrero de 1969.

Althusser es leído y comentado en primera y última instancia en círculos académicos,⁸ mientras la insurgencia obrera de 1974 responde al proceso de maduración de algunos movimientos populares y organizaciones sindicales que han logrado escapar al dominio del corporativismo o del sindicalismo “charro” y llenan los espacios que permite la llamada “apertura democrática”; proceso de “deshielo” de la participación ciudadana y el juego político propiciado por el propio Estado mexicano como respuesta y correctivo al movimiento estudiantil de 1968;⁹ “apertura” que, hacia 1976, permitirá la “legalización” del Partido Comunista Mexicano (en la “ilegalidad” desde ¡1929!) y su participación en las elecciones presidenciales de aquel año.¹⁰ Aunque no es la política partidista, ni la política de masas, la que hace célebre a Althusser en México.

Sin embargo, su influencia en el medio académico no es menor y, sobre todo, parece hacer adeptos entre los profesores universitarios más jóvenes, es decir, entre un grupo de marxistas pre-críticos que en 1974 han cumplido ya los treinta años y empiezan a desempeñarse como profesores. Hablamos, entre otros, de Carlos Pereyra, Cesáreo Morales, Raúl Olmedo, Alberto Híjar, Luis Salazar, Jonathan Molinet, César Gálvez, Mariflor Aguilar o Julián Meza. Una buena parte de ellos han sido discípulos y aun colaboradores de Sánchez Vázquez, de modo que la *alarma* del maestro cobra proporciones importantes cuando sumados a todos esos elementos empiezan a aparecer en el horizonte los primeros signos de *agotamiento* de los movimientos revolucionarios tanto a nivel mundial como local, circunstancia en la que la tradicional incapacidad teórica del movimiento comunista mexicano podría verse mermada aún más, de sumar a su propia perplejidad las perplejidades y sinsentidos a los que conduce el pensamiento de Althusser, especialmente su incorregible e insuperado *teoricismo*. Siendo indudablemente el maestro de varias generaciones de marxistas, pero asimismo una verdadera autoridad en cuestiones de orden teórico, la intervención de Sánchez Vázquez y la puntualización de lo bueno, lo malo y lo peor en el pensamiento y la obra de Althusser parecen ser impresionables. Y sucede que a su mirada lo poco de bueno que podía acarrear la obra del marxista francés termina ahogándose en una serie interminable de “ambigüedades y malentendidos”, al margen de que el precio que ha pagado

⁸ Quizá el ejemplo más significativo de la recepción e influencia de Althusser en el medio universitario mexicano sea el evento organizado por César Gálvez en La Casa del Lago entre abril y agosto de 1975, denominado “A diez años de la publicación de *La revolución teórica de Marx*”, aunque, como veremos, Cesáreo Morales piensa que ese punto tiene lugar entre 1977 y 1979. Véase la nota once de este mismo artículo.

⁹ Jesús Reyes Heróles, *Sobre la reforma política nacional*. México, Asociación de Profesionales Sebastián Lerdo de Tejada, s/f.

¹⁰ Arnoldo Martínez Verdugo, ed., *Historia del comunismo en México*. México, Grijalbo, 1983.

por defender el carácter científico del marxismo *es nada menos que el olvido de la praxis*; “lo cual, tratándose de una filosofía que sin dejar de ser ciencia —o justamente por serlo— es la filosofía de la transformación del mundo, es un precio que no se puede —ni es forzoso— pagar”.¹¹

Pero además Althusser no llega solo. Inmediatamente después de sus obras, se editan y circulan en México los trabajos de Étienne Balibar, Pierre Macherey, Martha Harnecker, Jacques Rancière, Michel Pécheux, Roger Establet y Dominique Lecourt; todos ellos althusseristas confesos y de primera línea. Para dar cuenta de la situación desde el punto de vista de un “althusserista inexistente” citaré en extenso un texto de Cesáreo Morales aparecido el mes de enero de 1980.

En un tiempo el “antialthusserismo” estuvo de moda, actitud que en ciertos círculos se convirtió rápidamente en una cómoda modorra teórica completamente ciega a los nuevos problemas planteados por las luchas de masas inéditas de los últimos tiempos. Era la época, no muy lejana por otra parte, en que las reacciones viscerales y las grandes ignorancias eran esgrimidas como argumentos. Hasta la fecha son pocos los que han intentado un debate serio y riguroso frente a los trabajos de Althusser [Aquí Cesáreo Morales consigna en nota al pie a Sánchez Vázquez ¡faltaba más! y a Óscar del Barco]. Pero de pronto asistimos a una pequeña oleada en sentido contrario. Recientemente, invitados por canales diversos, han hecho acto de presencia en la universidad algunos de los más destacados “althusserianos” franceses: É. Balibar, D. Lecourt, M. Pécheux, M. Plon, P. Henry. Además, los trabajos de Althusser han comenzado a analizarse seriamente, por primera vez, en diversas facultades, escuelas o círculos de trabajo. ¿Cómo explicar esta situación? Moda académica, responderán algunos de inmediato. A lo que habría que oponer el análisis riguroso de lo que el “althusserismo inexistente” *viene a llenar o a conmover en el aparato escolar y más allá del mismo*. Aquí, con respecto a esa situación, se sostiene la hipótesis siguiente: los conceptos propuestos por Althusser y sus seguidores, gracias a un debate riguroso y exigente, pueden servir para analizar la forma específica que la lucha de clases adquiere en el aparato escolar, [y] *pueden permitir el análisis de la coyuntura actual en la formación social mexicana, contribuyendo así a desarrollar la política de clase proletaria*.¹²

¹¹ A. Sánchez Vázquez, *Filosofía de la praxis*, p. 58. Subrayados nuestros.

¹² Cesáreo Morales, “Lenin y la filosofía”, en Dominique Lecourt *et al.*, *Filosofía, ciencia y política*. México, Nueva Imagen, 1980, p. 36.

Morales sostiene desembozadamente que el estudio riguroso de Althusser y los “althuserianos” no sólo es una oportunidad “recuperada” frente a los dogmáticos ciegos y amodorrados, sino que, por contener “nuevos problemas planteados por las luchas de masas”, el pensamiento de Althusser “puede servir para analizar la forma específica que la lucha de clases adquiere en el aparato escolar”, pero, además, “puede permitir el análisis de la coyuntura actual de la formación social mexicana”. Más claro ni el agua; como jefe de fila de lo que irónicamente llama “althusserismo inexistente”, Morales sostiene y subraya, unos meses antes de la aparición de la segunda edición de *Filosofía de la praxis*, no sólo la necesidad de leer y estudiar a Althusser, sino su vigencia y creciente influencia en “facultades, escuelas o círculos de trabajo”.¹³

A lo ya dicho habría que agregar un último elemento que contribuye a sostener la idea de que el “giro político” introducido en la segunda edición de *Filosofía de la praxis* —y especialmente su capítulo sobre Lenin— responde a la necesidad de ampliar y profundizar la polémica que desde 1967 Sánchez Vázquez sostiene *contra* Althusser: precisamente porque esa “oleada en sentido contrario” a la que se refiere Cesáreo Morales se ha articulado fundamentalmente en torno a las intervenciones de Althusser y sus discípulos *sobre* Lenin.¹⁴ Encontramos en el ambiente teórico de la época un desplazamiento de la discusión original que va de la lectura *de Marx por* Althusser a la lectura, interpretación y discusión de su lectura *de Lenin*.¹⁵ Es decir, asistimos al reencauzamiento de una discusión que habiendo sido siempre “filosófico-política” (por tratarse de la “filosofía para la revolución”) se había desarrollado hasta entonces en el dominio de la “filosofía” y/o “la ciencia”, pero mudaba ahora radicalmente de espacio y se situaba en un incontestable ámbito *político*, impuesto no sólo por necesidades “doctrinarias”, sino por el giro peligrosamente reformista y revisionista que a nivel mundial —y mexicano— habían experimentado el conjunto de las organizaciones de izquierda y sus actuaciones al interior de la lucha de clases. Y aquí, la herencia teórica y política de Lenin

¹³ Lo que significaría que los esfuerzos desplegados por Sánchez Vázquez desde 1967 en contra de la influencia de Althusser habrían sido en vano.

¹⁴ Nos referimos principalmente a la publicación, en México, de los trabajos de Althusser, *Lenin y la filosofía* (1970); de Dominique Lecourt, *Ensayo sobre la posición de Lenin en filosofía* (1974), y de Étienne Balibar, *Sobre la dictadura del proletariado* (1977).

¹⁵ Ese desplazamiento, ya iniciado desde 1967 en *Lenin y la filosofía* y la segunda edición de *Lire Le capital*, puede reconocerse más claramente a partir de la publicación en francés, en 1974, de las obras de Althusser: *Philosophie et philosophie spontanée des savants* (Curso de filosofía para científicos) y *Éléments d'autocritique* (Elementos de autocritica), que son acremente criticadas por Sánchez Vázquez (véase A. Sánchez Vázquez, *Ciencia y revolución (el marxismo de Althusser)*. Madrid, Alianza, 1978).

se convierte en un territorio violentamente disputado. Desde su posición de “althusserista inexistente”, Cesáreo Morales, después de señalar que hacia 1979 “no está de moda hablar de Lenin”, lo enuncia así: “[...] en forma general aquí se sostiene lo siguiente: una vuelta a Marx conlleva, necesariamente, una vuelta a Lenin, situación que al no ser aceptada por muchos, comienza ya a producir consecuencias nefastas en el interior de la teoría marxista y aun en el movimiento obrero”.¹⁶

Para completar:

Hay otro hecho que es necesario señalar. Se quiera o no, y aun en desacuerdo con algunas de sus tesis, los trabajos de L. Althusser constituyen un hito en el desarrollo de la teoría marxista. Pensamiento riguroso, constantemente atento a la lucha de clases en sus diversas formas, atención que constituye el “motor” de su itinerario, a diferencia de otros, permanentemente autocrítico, el inexistente “althusserismo” siendo una vuelta a *El capital* es, al mismo tiempo, en la medida en que es marxista, una vuelta a Lenin. Algo que muchos no le perdonan. En particular *Lenin y la filosofía* y *Lenin frente a Hegel* y en la perspectiva así abierta, el trabajo de Dominique Lecourt, *Une crise et son enjeu*, nos proponen no solamente una nueva lectura de Lenin, sino que analizan la estrecha relación existente entre la práctica política y la práctica filosófica de este último: nos hacen descubrir que en la lucha de clases la filosofía es la continuación de la política en una forma específica.¹⁷

Ante lo dicho por Morales cabe una serie de preguntas marginales: ¿no se esconde detrás de la alusión a “la coyuntura actual de la formación social mexicana” una delicada pero contundente crítica a la ausencia en la primera edición de *Filosofía de la praxis* —y en general en los textos antialthusserianos de Sánchez Vázquez— de señalamientos relativos a hechos y conflictos propios de “la lucha de clases”? ¿No está ubicado Sánchez Vázquez —quien ha dedicado gran parte de sus esfuerzos de los últimos años a desmontar críticamente el marxismo *teoricista* de Althusser— entre esos “muchos” que no atienden debidamente a Lenin o entre “algunos” que jamás se autocritican? ¿No ha sido justamente Sánchez Vázquez quien en un artículo agudamente crítico ha dicho, en clarísima alusión a las tesis de Althusser sobre “la lucha de clases en la teoría” (que supuestamente inaugura Lenin), que “la filosofía por sí misma no es revolucionaria” o que “la práctica de la teoría no es por sí

¹⁶ C. Morales, *op. cit.*, p. 33.

¹⁷ *Ibid.*, pp. 34-35.

práctica”? ¿No es Sánchez Vázquez quien ha escrito como respuesta a Althusser: “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 praxis*”?

Lo que en la perspectiva crítica de Sánchez Vázquez se le reprocha a Althusser en el ámbito *político* es justo, aunque no únicamente, su interpretación de la actividad *filosófica* marxista y leninista, entendidas única y exclusivamente como “práctica teórica”, obviando con ello el énfasis que merece lo propiamente novedoso y fundacional del marxismo: el ser esencialmente una filosofía de la praxis, aunado al hecho de que ésta asume como horizonte fundamental “la unidad y la distinción de la teoría y la práctica”, esto es: la unidad indisoluble, pero diferenciada, de un proyecto de emancipación, la crítica de todo lo existente y el conocimiento de la realidad a transformar.¹⁸ Citaremos en extenso, primero, una nota al pie de la página 263 de la segunda edición de *Filosofía de la praxis*, después, el remate que Sánchez Vázquez incluye en el cuerpo principal del texto:

Althusser no emplea, por tanto, esta expresión [“práctica teórica”] en el sentido idealista, tan firmemente rechazado por Marx, de producción de ideas que transforma por sí misma la realidad. Se esfuerza asimismo por subrayar el carácter distintivo e irremplazable de la “práctica teórica” [...] Sin embargo, la extensión del término “práctica” a todo tipo de relación o apropiación del mundo real, incluyendo no sólo la teórica o ideológica, sino también la ética y la religiosa, hace que se borre el carácter esencial de la praxis que Marx justamente pretendió destacar (como transformación efectiva, real, de un objeto real) frente a un “idealismo de la praxis” (reducción de ésta a la actividad teórica o moral).¹⁹

[...]

Solamente extendiendo el concepto de praxis hasta borrar toda diferencia específica con el de actividad en general [como la hace Althusser] podríamos hablar de una práctica teórica. Pero, en cuanto que la actividad teórica de por sí no modifica realmente el mundo —aunque sí nuestras ideas sobre él— no nos parece legítimo hablar de praxis teórica.²⁰

¹⁸ A. Sánchez Vázquez, “La filosofía de la praxis como nueva práctica de la filosofía”, en *Cuadernos Políticos*, núm. 12, abril-junio, 1977. Los corchetes son de Sánchez Vázquez.

¹⁹ A. Sánchez Vázquez, *Filosofía de la praxis*, p. 263.

²⁰ *Idem.*

IV

La dilatada discusión de Sánchez Vázquez contra de Althusser alude prácticamente a la totalidad de su obra y sus temas. Sin embargo, se articula en primer lugar en torno al estatuto teórico y conceptual de la “filosofía de la praxis” —espinas dorsales del pensamiento de Sánchez Vázquez—, dado que en ésta, y en sentido radicalmente contrario al que le asigna Sánchez Vázquez, Althusser encuentra y denuncia los vicios “fundamentalistas”, “totalitarios”, “analógicos” y “humanistas” del marxismo contemporáneo;²¹ en segundo término, a través del examen crítico de las múltiples y variadas formas en las que la obra de Althusser *comercia* con el teoricismo. Sobre ambos respectos, uno de los mejores y más logrados ejemplos de la crítica de Sánchez Vázquez es el artículo “La filosofía de la praxis como nueva práctica de la filosofía”,²² en donde es posible encontrar, además de un claro y preciso resumen *crítico* y *autocrítico* de sus propias posiciones, una airada defensa de la “filosofía de la praxis” y una demoledora respuesta al teoricismo, fundadas ambas en el pormenorizado análisis de los conceptos marxistas de ‘praxis’, ‘práctica’, ‘teoría’ y ‘teoría y praxis’.

A través de su exposición, Sánchez Vázquez propone que únicamente a partir de la correcta caracterización de “la unidad y distinción de teoría y praxis” es posible reconocer y desarrollar consecuentemente la novedad revolucionaria del marxismo, la “revolución teórica” de Marx. Ni más ni menos porque la filosofía de la praxis (el marxismo) no se reduce a un “cambio de objeto” de conocimiento ni a una simple “interpretación” del mismo, sino que implica necesariamente su *transformación*. Si ello no es así no se habría salido del ámbito de las interpretaciones del mundo y “su supuesta revolución no pasaría de ser una revolución, por importante que fuera, en el campo de la teoría”.

Así, pues, es justamente en la práctica (en el modo de hacerla) donde está el *locus* de la novedad (o revolución) en la filosofía. Pero si se considera esa práctica separada de la praxis misma, la filosofía de la praxis quedaría reducida a un cambio de objeto y se eliminaría de ella lo que hay propiamente de nueva práctica de la filosofía. *Y eso*

²¹ Quizá mejor que Althusser es Alain Badiou, quien diagnostica y critica dichos “vicios”, al tiempo que expone y desglosa las ideas fundamentales de Althusser en un trabajo titulado “El (re)comienzo del materialismo dialéctico”, véase A. Badiou y L. Althusser, *Materialismo histórico y materialismo dialéctico*. Córdoba, Cuadernos de Pasado y Presente, 1969.

²² A. Sánchez Vázquez, “La filosofía de la praxis como nueva práctica de la filosofía”, en *op. cit.*, pp. 64-68.

es precisamente lo que hace Althusser. Ya instalado en este terreno no le queda otro camino que considerar ambas como excluyentes: “El marxismo no es una (nueva) filosofía de la praxis, sino una práctica (nueva) de la filosofía”.²³

Y concluye:

No hay por qué asumir esa exclusión, pues si bien es cierto que el destino del marxismo como filosofía se juega en el modo de hacerse, en su práctica, ello no significa que haya que ignorar el nuevo objeto de esa nueva filosofía. Pero reducida a un cambio de objeto, no sería en rigor una nueva filosofía sino una variante más de la filosofía que toma al mundo como objeto (aunque éste sea la praxis). Cambiaría el objeto de la filosofía, pero su práctica continuaría siendo la misma y la filosofía, sin alterar sustancialmente su práctica, seguiría confinada en un terreno estrictamente teórico. O sea: su función fundamental (al limitarse a interpretar) no dejaría de ser teórica y, por tanto, no obstante el cambio de objeto, quedaría del lado de acá, de la filosofía tradicional, de acuerdo con la división que establece Marx en la *Tesis XI sobre Feuerbach*.²⁴

Aunque con ello se ha saldado críticamente no más que *una* cuenta en el plano general del marxismo. Cuando haciéndose cargo de Lenin en trabajos como *Lenin y la filosofía* (1968) o “Lenin frente a Hegel” (1969) Althusser no solamente insiste en el asunto de la “práctica teórica”, sino amplía la pertinencia de la expresión hacia lo que denomina, aun en forma más específica y directa, “lucha de clases en la teoría” —para lo cual refrenda la *descalificación* de una “filosofía de la praxis”—; Sánchez Vázquez responde con vehemencia en el artículo de 1977,²⁵ pero nos deja *aparentemente* desarmados cuando en el capítulo alusivo a Lenin en *Ciencia y revolución* (titulado ilustrativamente “Ciencia y política a la sombra de Lenin”)²⁶ construye su argumentación antialthusseriana únicamente a partir de la interpretación (ya largamente expuesta en la primera *Filosofía de la praxis* y en el artículo de 1977) de la

²³ *Ibid.*, p. 66. La frase de Althusser ha sido tomada de L. Althusser, *Lenin y la filosofía*. México, ERA, 1970, p. 76.

²⁴ *Ibid.*, p. 66. Como se sabe, la famosa tesis XI dice a la letra: “Los filósofos sólo han interpretado el mundo de distintas maneras; de lo que se trata es de transformarlo”.

²⁵ A. Sánchez Vázquez, “La filosofía de la praxis como nueva práctica de la filosofía”, en *op. cit.*

²⁶ A. Sánchez Vázquez, *Ciencia y revolución (el marxismo de Althusser)*, pp. 140-153.

Tesis XI sobre Feuerbach. De modo que un ajuste de cuentas *contra* Althusser desde Lenin solamente será posible encontrarlo en el capítulo IV de la segunda edición de su obra mayor, o bien, en su cátedra y en comunicaciones personales, en donde Sánchez Vázquez afirmaba enfáticamente que en las obras de Althusser sobre Lenin podía encontrarse no necesariamente una defensa o una aplicación consecuentemente marxista del revolucionario ruso, *sino una reelaboración afirmativa de sus propias posiciones que únicamente ponía a su favor la autoridad de Lenin.*

V

Como se dijo, la crítica de Sánchez Vázquez al teorismo de Althusser —y eventualmente al leninismo emergente de los “althusseristas” mexicanos— se desarrolló casi por completo en el ámbito del marxismo académico y, solamente de manera tangencial, como posible respuesta a la peculiar configuración histórico-política de las luchas de clases en nuestro país y la circunstancia específicamente mexicana. Ello no implica que el esfuerzo haya sido menor, ni que sus desenlaces hayan carecido en absoluto de consecuencias. El problema, más bien, es que la discusión prácticamente se extinguió cuando el althusserismo real, tanto como el “inexistente”, *desaparecieron súbitamente de la escena*, quizá como efecto de la tragedia personal de Althusser;²⁷ aunque no es menos cierto que en el curso de los años ochentas muchos de sus seguidores optaron por cambiar el mundo a través “del largo camino de las instituciones”, se volvieron “realistas”, dejaron de lado el estudio y la discusión de la obra de Marx para abrazar la causa de la “democracia” y liquidaron sus viejas cuentas con la revolución con monedas teórico-discursivas de uso más común —como la “acción comunicativa” — o definitivamente más corriente —como pudiera serlo el “pensamiento débil”.

Frente a tales revisiones —y tan funestos desenlaces políticos y doctrinarios—, el pensamiento y la obra de Adolfo Sánchez Vázquez no sufrieron mella. Por el contrario, a todo lo largo de los aciagos años ochentas y noventas del siglo pasado y de la no menos reaccionaria primera década del presente siglo, Sánchez Vázquez desarrolló una obra teórica plenamente lúcida y comprometida, y sentó las bases para el desarrollo sólido y consecuentemente marxista de sus tesis originales en un contexto inédito y adverso que, junto con la desaparición del socialismo real, amenazaba con arrasar hasta el último vestigio de la obra de Marx. Baste como ejemplo emblemático de ese esfuerzo y de ese desarrollo

²⁷ Como se sabe, en noviembre de 1980, año de aparición de la segunda edición de *Filosofía de la praxis*, Althusser asesinó a su mujer en un acceso de enajenación mental.

teórico, tozudo y persistente, su siempre renovada apuesta *ética y política* por el socialismo, su “puesta en valor” del socialismo y, consecuentemente, del marxismo. Sobre esta apuesta, su discurso en la Universidad de la Habana, en 2004, es más que elocuente:

Llegamos al final de nuestro discurso con el que pretendíamos responder a la cuestión de si se puede ser marxista hoy. Y nuestra firme respuesta al concluir, es ésta: puesto que una alternativa social al capitalismo —como el socialismo— es ahora más necesaria y deseable que nunca, también lo es, por consiguiente, el marxismo que contribuye —teórica y prácticamente— a su realización. Lo cual quiere decir, a su vez, que ser marxista hoy significa no sólo poner en juego la inteligencia para fundamentar la necesidad y posibilidad de esa alternativa, sino también tensar la voluntad para responder al imperativo político-moral de contribuir a realizarla.²⁸

Posteriormente a la discusión contra Althusser las alusiones directas al pensamiento teórico-filosófico de Lenin no vuelven a tener la presencia y la fuerza que se les otorga en el capítulo IV de la primera parte de la segunda edición de *Filosofía de la praxis*, aunque tampoco son sometidas a revisión o crítica —lo que sí sucede con la herencia específicamente *política* de Lenin en cuanto “se codifica” como marxismo-leninismo.²⁹ Codificación que, de acuerdo con Sánchez Vázquez, es *consecuente* cuando, en el curso de la Revolución de Octubre, “rompe violentamente con el poder y el sistema social establecidos”, y escandalosamente *inconsecuente* cuando el marxismo-leninismo, trasmutado en socialismo real, “anuló y melló su potencial emancipatorio”.³⁰

VI

A lo largo de esta intervención hemos tratado de mostrar que el marxismo de Adolfo Sánchez Vázquez conserva, frente a una buena parte de los marxistas de ayer y hoy, una constancia y una solidez teórica poco frecuentes; y que en lo

²⁸ A. Sánchez Vázquez, “¿Por qué ser marxista hoy?”, en *La Jornada*, 12 de septiembre de 2004.

²⁹ A. Sánchez Vázquez, “Marxismo y socialismo hoy”, en *Entre la realidad y la utopía. Ensayos sobre política, moral y socialismo*. México, FCE/UNAM, 1999.

³⁰ “El marxismo de la III Internacional de inspiración leninista codifica, en unidad indisoluble, la herencia de Marx-Engels y Lenin, como marxismo-leninismo. Si fijamos nuestra atención en la Revolución de Octubre y en la sociedad soviética, construida a partir de ella en el proceso de transición del capitalismo al socialismo, no puede dejar

profundo de ese marxismo subyace una particular *empatía* con el pensamiento filosófico de Lenin —lo que en principio no es necesariamente una *falta* en cuanto el mismo Sánchez Vázquez ha sabido reconocer y resolver inteligentemente aquellos puntos en los que el marxismo-leninismo ha “deformado u olvidado” algunas tesis de Marx. Escogimos el ámbito de la discusión que Sánchez Vázquez sostuvo contra Althusser en el curso de los años setentas del siglo pasado porque, a nuestro juicio, aquel episodio ilustra plenamente lo asentado: no es posible concebir el marxismo de Sánchez Vázquez *sin Lenin*, dado que el *marxismo-leninismo* específicamente filosófico es el horizonte teórico en el que se ha movido y mueve Sánchez Vázquez desde el primer momento —algo que en todo caso podremos reconocer con más firmeza cuando amplíemos y profundicemos el análisis de sus conceptos de “materia”, “materialismo”, “objetividad”, “realidad” o “ciencia”.

Pero, si ello es así, también sería posible reescribir los aforismos de Lenin y Althusser con los que iniciamos este trabajo en términos igualmente escandalosos y provocadores: “Es completamente imposible comprender la *Filosofía de la praxis* de Sánchez Vázquez sin haber estudiado y entendido a fondo toda la obra filosófica de Lenin. Por consiguiente, hace medio siglo ninguno de los marxistas entendió a Sánchez Vázquez”.

de reconocerse que este marxismo con su estrategia revolucionaria ha logrado romper violentamente con el poder y el sistema social establecidos” (*ibid.*, pp. 204-205); y más adelante: “El marxismo leninismo se ha caracterizado por el intento de mantener, incluso frente a la realidad, ciertas tesis del marxismo clásico o por deformar u olvidar ciertas tesis de Marx [...] con ello anuló y melló su potencial emancipatorio, convirtiéndolo en una ideología justificadora de una estrategia política o de una realidad a la que se llama ‘socialismo real’” (*ibid.*, p. 207).

Adolfo Sánchez Vázquez y el marxismo francfortiano

Stefan Gandler

Vamos a tratar de confrontar filosóficamente a Adolfo Sánchez Vázquez con algunos conceptos centrales de la tradición de la teoría crítica. En relación con la última, vamos a adentrarnos en el pensamiento de uno de los seguidores, alumnos y colaboradores más importantes de Horkheimer, Adorno, Marcuse, Benjamin y Neumann, muy probablemente el más relevante entre los hoy en día vivos: Alfred Schmidt.¹

Para Adolfo Sánchez Vázquez, como también para los autores de la teoría crítica, una de las cuestiones filosóficas fundamentales es la relación entre el idealismo y el materialismo (premarxiano) y la del carácter, al fin y al cabo materialista, de una interpretación de Marx orientada a la praxis.² Estas problemáticas teóricas tenían y tienen consecuencias de largo alcance por cuanto dan origen a que una filosofía y una teoría marxista crítica hayan de atreverse a caminar sobre la cuerda floja permanentemente, una cuerda floja conceptual a la que ésta tendencia filosófica debe, en buena medida, su encanto y su importancia, pero que, a la vez, es un motivo filosófico interno para que esta corriente teórica no goce de muchas simpatías en el actual contexto político.

Pensadores o actores burgueses se complacían en lanzar a esa corriente la sospecha de que estaba aliada a oscuras fuerzas de la Unión Soviética, reproche

¹ N. del E. Alfred Schmidt murió el 28 de agosto de 2012, fecha posterior a la recepción del texto de Stefan Gandler.

² Compárese: “El hecho de que el punto de partida del materialismo dialéctico sea de carácter específicamente epistemológico, se debe a que Marx y Engels aceptan la crítica que Hegel hace a Kant sin poder aceptar al mismo tiempo su base especulativa. Con Hegel afirman la posibilidad de conocer la esencia de los fenómenos, con Kant (sin referirse ciertamente a la *Crítica de la razón pura*) insisten en la no-identidad de forma y materia, sujeto y objeto del conocimiento. Se llega así —si bien sin expresarlo abiertamente— a una reedición materialista de la problemática de la constitución” (Alfred Schmidt, “Einleitung”, en A. Schmidt, ed., *Beiträge zur marxistischen Erkenntnistheorie*. Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1969, pp. 10-11).

que todavía encuentra adeptos después del fin del experimento del socialismo real. Entre los teóricos o activistas marxistas, por el contrario, esa corriente teórica, conocida como marxismo *occidental*, despertó siempre la sospecha de que podía contener un reblandecimiento “burgués” de la crítica marxista a las relaciones capitalistas de producción y de la sociedad burguesa reinantes. Con el fin de la Unión Soviética, también han desaparecido de la faz de la Tierra la mayoría de los marxistas dogmáticos. Los antiguos marxistas dogmáticos se desatan ahora, en su mayoría, en improperios, recordando de repente que siempre fueron buenos demócratas burgueses e incansables anticomunistas contra toda persistencia de una formación teórica marxista, y afirman con alivio que, por lo menos, algo se ha mantenido estable en su pensamiento: el rechazo a una interpretación no dogmática de Marx.

Esta primera manera de evitar una autorreflexión sobre las propias debilidades teóricas en un momento anterior (al proyectar los propios defectos de la interpretación de Marx sobre otros que siempre fueron sospechosos), se complementa con una segunda. Algunos marxistas antiguamente dogmáticos, están ahora convencidos de haber sido siempre marxistas críticos, no dogmáticos. Mediante esta reconstrucción de su propia historia teórica evitan, a su manera, la autocrítica pendiente.

El filósofo de Fráncfort, Alfred Schmidt, es uno de los teóricos que trabajaba, ya mucho antes del fin de la Unión Soviética, en una interpretación de Marx autónoma y no dogmática frente a sus filósofos de Estado y, después de la terminación del experimento del socialismo real, no quiere que caiga en el olvido su propia producción filosófica de aquella época.³ En vista de que Alfred Schmidt ha hecho aportaciones decisivas a la discusión filosófica no dogmática del marxismo, sobre todo en el terreno de la teoría del conocimiento, resulta provechoso contrastar algunas de sus reflexiones con la filosofía de Sánchez Vázquez.

En lo que concierne a la relación entre praxis y conocimiento, Sánchez Vázquez desarrolla en su *Filosofía de la praxis*: “la intervención de la praxis en el proceso de conocimiento lleva a superar la antítesis entre idealismo y materialismo”, es decir, la antítesis “entre la concepción del conocimiento como conocimiento de objetos producidos o creados por la conciencia y la concepción que ve en él una mera reproducción ideal de objetos en sí”.⁴ Es

³ Alfred Schmidt manifestó hace unos años que seguía defendiendo lo afirmado en su libro *El concepto de naturaleza en Marx*. Aludiendo evidentemente al trato que dio Max Horkheimer a sus propios escritos anteriores después de haber regresado a Fráncfort en 1947 del exilio en Estados Unidos, Schmidt dijo que él no encerraría en el sótano sus anteriores escritos (comunicación personal, c. 1993).

⁴ Adolfo Sánchez Vázquez, *Filosofía de la praxis*. 2a. ed., corregida y aumentada. México, Grijalbo, 1980, p. 153.

preciso rebasar ambas posiciones: no se puede perseverar ni en una teoría idealista del conocimiento ni en “una teoría realista como la del materialismo tradicional, que no es sino un desenvolvimiento del punto de vista del realismo ingenuo”.⁵

Sánchez Vázquez señala en este lugar que distintos intérpretes de Marx extraen diferentes conclusiones de la introducción del concepto de praxis al problema del conocimiento, mencionando al respecto tres posiciones:

1. “[...] el hecho de que la praxis sea un factor en nuestro conocimiento no significa que no conozcamos cosas en sí”.
2. “[...] 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)”.
3. “[...] 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. Kosík)”.⁶

La diferencia entre las posiciones 2 y 3 no es inmediatamente obvia. A partir del conjunto de la *Filosofía de la praxis* es posible esbozar a grandes rasgos la diferencia entre las tres, así como la valoración aportada por Sánchez Vázquez. Mientras que la posición 1 reconoce, aunque subestima, la relevancia epistemológica de la praxis humana, la posición 2 va en sentido opuesto y da a la praxis humana una importancia tal que, fuera de su influencia, ya no existe ninguna realidad.⁷ La tercera posición aprecia, al igual que la segunda, la relevancia epistemológica de la praxis como insustituible, pero, contrariamente a la segunda posición, no hace de esto una afirmación ontológica y, por tanto, tiene en común con la primera posición el reconocimiento de la primacía del objeto.

Alfred Schmidt sostiene, al igual que su contemporáneo hispano-mexicano, la tercera de las tres posiciones mencionadas. Mientras que Sánchez Vázquez reconoce la primacía de la materia, pero insiste en que la realidad exterior sólo es *reconocible* para los seres humanos en tanto ellos ya hayan entrado en una relación práctica con ella, Alfred Schmidt formula una idea similar pero en tres variantes diferentes. El ser material, que existe, sin duda, independientemente

⁵ *Idem.*

⁶ *Ibid.*, pp. 153-154.

⁷ Esta postura de Gramsci es caracterizada, en otro lugar, por Sánchez Vázquez con las palabras del propio Gramsci como “inmanentismo absoluto”, “historicismo absoluto” y “humanismo” (*ibid.*, p. 56).

de los sujetos humanos, sólo “adquiere significado” en una primera formulación, ontológica si se quiere, después de haber pasado por la praxis humana:

Por cierto que el ser material, como infinidad extensiva e intensiva, precede a toda figura de la praxis histórica. Pero en cuanto adquiere significado para los hombres, ya no es más que aquel ser material abstracto que debe ser puesto como un *primero* en sentido genético por una teoría materialista, sino que es un elemento derivado, algo apropiado mediante el trabajo social.⁸

En una segunda formulación, el autor de Frankfurt dice, además, que la existencia de la objetividad material natural, precursora de la praxis humana, sólo llega a ser “pronunciable” cuando se ha vuelto objeto de la praxis humana, por lo menos parcialmente:

El sujeto social, a través de cuyo filtro pasa toda la objetividad, es y sigue siendo componente suyo. Por mucho que el hombre, “cosa natural con conciencia propia”, traspase la inmediatez de la “materia natural” encontrada al llegar en cada caso, al transformarla anticipando idealmente sus metas, no se rompe por ello la cohesión natural. Frente a ella (también en esto sigue Marx la “lógica” de Hegel) el quehacer orientado a un fin sólo puede imponerse si se engrana con astucia en el desarrollo de las leyes propias de la materia. El hecho de que existan “de por sí”, independientes de toda praxis (y de sus implicaciones teóricas) es, desde luego, *pronunciable* sólo en la medida en que el mundo objetivo se haya convertido en uno “para nosotros”.⁹

Esta segunda formulación capta la problemática en el plano filosófico-lingüístico. En ella, al igual que en la primera, está englobada la problemática más amplia de que una materialidad exterior al campo de influencia inmediato de la praxis humana sólo puede ser apprehendido por los sujetos en contraposición a

⁸ A. Schmidt, *El concepto de naturaleza en Marx*. Trad. de J. M. T. Ferrari de Prieto y E. Prieto. 4a. ed. México, Siglo XXI, 1983, p. 222). Schmidt igualmente formula en otro lugar: “Como todo materialismo, el materialismo dialéctico reconoce también que las leyes y formas de movimiento de la naturaleza externa existen independientemente y fuera de cualquier conciencia. Este en-sí sólo resulta empero *relevante* en la medida en que se vuelve un para-nosotros, es decir, en cuanto la naturaleza se incluye en los fines humanos sociales” (*ibid.*, p. 54. Las cursivas son mías).

⁹ A. Schmidt, “Praxis”, en H. Krings, H. M. Baumgartner y C. Wild, eds., *Handbuch Philosophischer Grundbegriffe*. Múnich, Kösel, 1973, t. 4, p. 1117. Las cursivas son mías.

la materia ya formada por la praxis. Esto llega hasta el punto de que el mismo término de 'lo intocado' de la naturaleza externa sólo puede ser creado por seres humanos que ya practican un dominio masivo sobre la naturaleza y, por tanto, saben lo que significa no dejar precisamente intacta la naturaleza, sino 'tocarla' con violencia. "Aun los objetos que todavía no han caído en el ámbito de la intervención humana dependen del hombre en la medida de que su *ser intocado* sólo se puede formular con relación al ser humano".¹⁰

Schmidt da una razón de por qué en este contexto no recurre a la relación cognoscitiva entre sujeto y objeto, a la que Sánchez Vázquez se refiere ante todo. "La cuestión de la unidad y la diferencia entre sujeto y objeto pierde su carácter supratemporal, limitadamente 'cognoscitivo'; demuestra ser la unidad y diferencia (determinada en forma distinta en cada caso) de historia y naturaleza. Ambas se penetran entre sí, desde luego sin volverse idénticas; siempre tienen los hombres la experiencia de una 'naturaleza histórica' y de una 'historia natural'".¹¹

En otro pasaje, el filósofo inserto en la tradición de la Teoría Crítica de la Escuela de Frankfurt, señala que la añoranza romántica por la 'bella naturaleza de Dios' se forma históricamente en el preciso momento en que en determinada nación o región el desarrollo industrial, con el consiguiente dominio sobre la naturaleza por medio de la gran maquinaria, ha alcanzado cierta extensión, al igual que la destrucción de la naturaleza. Así fue como a unos señores burgueses de las ciudades industriales inglesas de los albores del capitalismo, vestidos con camisa a cuadros, se les ocurrió la idea de escalar las cimas de los Alpes, anhelo que declararon irresistible.¹² La población nativa sólo pudo

¹⁰ *Idem*. En el plano lingüístico se observa esta circunstancia ante todo también en la creación literaria. En ella, la naturaleza virgen es descubierta en el instante mismo en que su conquista definitiva aparece en el orden del día. Así, el poeta inglés Percy Bysshe Shelley describe en 1816 el Mont Blanc, en su poema del mismo nombre, como "Remote, serene, and inaccessible" después de que, en los veinte años transcurridos desde la primera ascensión en 1786, su cima fuera pisada otras cinco veces por grupos de escaladores (P. B. Shelley, "Mont Blanc, Lines Written in the Vale of Chamouni", en M. W. Shelley, ed., *History of a Six Weeks' Tour*. Ed. facsimilar. Oxford, Woodstock, 1989 [Original: Londres, Hookham, 1817], línea 97).

¹¹ A. Schmidt, "Praxis", en *op. cit.*, p. 1117. Schmidt se refiere aquí a K. Marx y F. Engels, *Die Deutsche Ideologie*. Berlín, 1953, p. 43.

¹² Las primeras ascensiones a altas montañas, sobre todo de Los Alpes, son un buen ejemplo de la relación entre naturaleza externa virgen o materialidad, por un lado, y subjetividad o praxis, por el otro. La idea de una naturaleza virgen tiene, a partir de determinado instante de su *tangibilidad* potencial, imaginable, una increíble fuerza de atracción y, así, la intangibilidad, que desde el principio de su imaginación está vinculada a la tangibilidad potencial, se convierte en algo ya tocado. La primera alta montaña en ser escalada en Europa según el registro histórico, es el Mont Blanc, el más

asombrarse de semejante trañín. Su distancia de la naturaleza exterior al ser humano no era tan grande como para hacerla objeto de apetencia o percibirla siquiera como tal.

En una tercera formulación -del tipo de la filosofía de la conciencia- el mundo material, en su forma de movimiento regular, no necesitado del sujeto en sí, sólo es 'reconocible' o 'asegurable' mentalmente en cuanto que ya haya sido objeto de la praxis humana. Esta tercera formulación, evidentemente, se aproxima a la de Adolfo Sánchez Vázquez: "Lo *dialéctico* del materialismo marxista no consiste en que se niegue a la materia toda legalidad y movimiento propio sino en la comprensión de que sólo a través de la praxis mediadora pueden los hombres reconocer y emplear teléticamente las formas de movimiento de la materia".¹³

En otro pasaje, Alfred Schmidt formula una idea similar al describir la relación del materialismo en general con el materialismo dialéctico: "El materialismo en general significa: las leyes de la naturaleza subsisten independientemente y fuera de la conciencia y la voluntad de los hombres. El materialismo dialéctico significa: los hombres sólo pueden *asegurarse* de estas legalidades a través de las formas de su proceso laboral".¹⁴

En el momento de la actividad productiva, los seres humanos chocan con las líneas fronterizas de la transformabilidad de la materia y, así, reconocen su regularidad. Sólo reconociendo esa regularidad pueden, a su vez, modificar las barreras de la naturaleza donde su contenido objetivo lo haga posible. El doble movimiento de la praxis a la teoría y de la teoría a la praxis, señalado por Adolfo Sánchez Vázquez, también es visible en las consideraciones de Alfred Schmidt. Con referencia a las reflexiones de Marx y Hegel sobre los "contenidos teléticos perseguidos en el trabajo", resaltando la praxis productiva, Schmidt plantea esta idea: "El saber anticipador presupone igualmente una conducta

alto del continente. Esta primera gran ascensión alpina tiene lugar tres años antes de la Revolución francesa. No es sólo el desarrollo industrial, sino además el ideológico, el que provoca y hace posible tal anhelo por alcanzar lo aparentemente inalcanzable de la naturaleza externa.

Los primeros en ascender al Mont Blanc, el guía Jaques Balmat y el doctor en medicina Michel Paccard, si bien eran habitantes de Chamonix, acudieron al llamado del especialista en ciencias naturales, Horace Bénédict de Saussure, quien había ofrecido un premio por la ascensión al Mont Blanc. Un año después, el propio De Saussure alcanzó la cima con dieciocho cargadores en el curso de varios días. Equipado con diversos instrumentos de medición, una mesa y una silla, pasó allí cuatro horas y media, y practicó, entre otros, unos ensayos higrométricos como los del punto de ebullición del agua y tomó nota de los efectos que causaba en su propio cuerpo la elevada altura. (Cf. H. B. de Saussure, *Premières ascensions au Mont Blanc: 1774-1787*. París, F. Maspero, 1979).

¹³ A. Schmidt, *El concepto de naturaleza en Marx*, p. 111. Las cursivas son mías.

¹⁴ *Ibid.*, p. 112. Las cursivas son mías.

práctica ya cumplida, de la cual surge, como también constituye a su vez el presupuesto de toda conducta”.¹⁵

Ahora bien, para los dos autores aquí consultados, es de gran importancia insistir en que esta dependencia recíproca entre praxis y conocimiento no pone a ambas lisa y llanamente en el mismo nivel. La relación de mutua dependencia no lleva a una suspensión de la primacía de la materia frente al sujeto y su capacidad de conocimiento y decisión. Pero, a la vez, en el materialismo marxiano esta “prioridad de la naturaleza externa” no es estática sino mediada:¹⁶ “La naturaleza es para Marx un momento de la praxis humana y al mismo tiempo la totalidad de lo que existe”.¹⁷

Estas reflexiones son mucho más que una sutileza filosófica. El camino sobre la cuerda floja que una filosofía de la praxis ha de realizar, según dijimos al inicio, es parafraseado por Alfred Schmidt de la siguiente forma:

Estas consideraciones son menos triviales de lo que parece; pues si el concepto de praxis se tensa en exceso a la manera de Fichte (como en la época temprana de Lukács, que transforma el materialismo histórico en un franco idealismo “generador” con ropaje sociológico), pierde su filo para volverse concepto de mera contemplación. Pues la “actividad pura y absoluta que no sea sino actividad” va a parar a fin de cuentas a la “ilusión del ‘pensamiento puro’”.¹⁸

Sobre esta argumentación se puede comentar lo siguiente: esta ilusión del pensamiento puro y la actividad pura conduce en la praxis política a la presunción de que los procesos ideales determinan los procesos materiales. Para juzgar una política determinada, en esta lógica sólo se examinan las estrategias de argumentación de los agentes y de sus seguidores en busca de concordancia interna del razonamiento (por ejemplo, en su argumentación moral), en lugar de preguntarse por los motivos reales de esa política. En consecuencia, los efectos de esa política no son considerados y valorados como tales, sino siempre respecto a si fueron deseados o no.

En la discusión teórica del marxismo, a la vez, el concepto de praxis es indispensable para poder hacer frente a las tendencias objetivistas tanto de

¹⁵ *Ibid.*, pp. 114-115.

¹⁶ “Como en el caso de Feuerbach, también Marx habla de la ‘prioridad de la naturaleza externa’. Sin embargo, formula una reserva crítica: que toda prioridad sólo puede serlo dentro de la mediación” (*ibid.*, p. 22.). Alfred Schmidt cita aquí a Marx según K. Marx y F. Engels, *op. cit.*, p. 44.

¹⁷ A. Schmidt, *El concepto de naturaleza en Marx*, p. 23.

¹⁸ A. Schmidt, “Praxis”, en *op. cit.*, p. 1117. Schmidt cita aquí según K. Marx y F. Engels, *op. cit.*, pp. 452-453.

la izquierda reformista como de la stalinista. A pesar de las considerables diferencias teóricas, un importante paralelismo entre la izquierda revisionista y la dogmática consiste en que ambas suelen (o solían) concebir la transición al socialismo como un proceso ineludible. La posición reformista parte de que esa transición se realizará mediante un tránsito, lo más suave posible, por el capitalismo y una paulatina transformación (sólo acelerable mediante reformas) de las estructuras capitalistas en socialistas. Los ortodoxos, en cambio, invocan la concepción de que habrá de llegarse a una ruptura radical en determinado momento. A pesar de esa diferencia, tienen algo en común: ambas tendencias no temen a nada tanto como a la rebelión espontánea de los oprimidos y explotados más allá de las estructuras de partido y organización que les están dadas.

Pero otorgar a la praxis en la teoría un punto tan central como lo hacen Adolfo Sánchez Vázquez y Alfred Schmidt en sus respectivas indagaciones filosóficas, pone radicalmente en duda estas concepciones objetivistas de política e historia. En el concepto de praxis, fundamental para la teoría marxista, está contenido un factor de rebeldía contra todos aquellos que, desde el escritorio, desde la central del Partido o desde la *patria del proletariado* quieren dirigir las actividades de los rebeldes de todos los países. Puesto que el concepto de praxis ya contiene en sí la mediación de teoría y actividad y, hablando más en general, de sujeto y objeto, y puesto que la separación tajante de ambas (contenida en la concepción de *conducir a las masas a través del Partido*) lleva a un completo absurdo con base en reflexiones *teóricas*, este concepto se resiste al autoritarismo tanto de reformistas como de ortodoxos. Puesto que ambas corrientes, frente a la espontánea rebeldía de las masas, gustan de presentar el argumento de que éstas carecen de conocimientos teóricos y de preparación, a fin de volver a acaudillarlas, la *filosofía de la praxis*, que en un terreno altamente teórico alega a favor de la praxis, es un aguijón no tan fácil de sacar. Se enfrenta a los cuadros (que pretenden ser superiores a las masas en lo teórico) en su terreno reivindicado como propio. Pero esto no es, en modo alguno, tomar partido sin más ni más por la actuación espontánea no reflexionada, por el practicismo y contra la teoría. Tanto a Adolfo Sánchez Vázquez como a Alfred Schmidt, les interesa más bien demostrar en sus interpretaciones de Marx que el teoricismo (y la terca obstinación en la propia preparación teórica frente a aquellos que no la tienen formalmente) no está necesariamente más próximo al conocimiento teórico que la praxis en el pleno sentido de la palabra.¹⁹ Así, debe entenderse que Schmidt, al igual que

¹⁹ Bertolt Brecht expresa una idea parecida cuando en los *Diálogos de refugiados*, el personaje del intelectual confiesa al personaje del proletario: “[...] pienso siempre en el filósofo Hegel. He sacado algunas de sus obras de la biblioteca para no irle a usted

Sánchez Vázquez, insista en que la “praxis histórica [...] es en sí ‘más teórica’ que la teoría”.²⁰

Estas referencias a la izquierda reformista y a la ortodoxa podrán parecer demasiado anacrónicas a más de una lectora o lector. Realmente lo son a primera vista, dado que la izquierda ‘ortodoxa’ ha quedado en nada a partir de 1989 y la izquierda reformista se ha transformado paralelamente en un andamiaje político que, si bien tiene bajo su control varios gobiernos de Europa –y últimamente de América Latina-, en el mejor de los casos, ya no tiene en común con el propio proyecto original más que el nombre. Mientras al principio del siglo, y en parte incluso en los primeros años posteriores a la Segunda Guerra Mundial, los partidos socialdemócratas de Europa conceptualizaron la necesidad y la posibilidad de una *transición al socialismo* -y *reformismo* no significaba para ellos poner en duda esa meta sino sólo el camino hacia ella frente a la posición marxiana clásica-, hoy las cosas son muy distintas. Cuando llegan a impulsarse reformas, ya no es como alternativa a la revolución socialista, sino como el medio más seguro de garantizar la persistencia del capitalismo, al tratar de mitigar las consecuencias de sus más absurdas contradicciones con medidas que bien podrían provenir de conservadores ilustrados.²¹

A pesar de todo, estas reflexiones siguen siendo de gran importancia cuando se nos plantea hoy, con una urgencia no disminuida, el problema de la relación entre teoría y actividad, de subjetividad y relaciones objetivas, de cuadros y *base del Partido*. Hasta hoy sigue siendo válido que acentuar la significación de la praxis no significa tomar partido lisa y llanamente por la subjetividad frente a la importancia de las relaciones objetivas. En el concepto crítico filosófico de la praxis, interesa más bien concebir la relación dialéctica entre estas dos instancias, que solamente se puede contraponer de manera tan sencilla a nivel terminológico, y entender su importancia. Así, debe seguirse la reflexión de Alfred Schmidt cuando señala que el objetivismo

a la zaga, *filosóficamente hablando*” (B. Brecht, *Diálogos de refugiados*. Trad. de Juan del Solar. Madrid, Alianza, 1994, t. 7, p. 88. Las cursivas son mías). De todos modos, esto sólo debe entenderse negativamente, es decir, como crítica irónica al teoricismo y no como banal culto al proletario. Como alusión al simultáneo desdén por las capacidades conceptuales de la clase obrera, chapucera y elogiada, que halla su expresión en la sustitución de los clásicos por los *libros de texto* por parte del Partido Comunista, el personaje del proletario agrega poco después, volviendo a referirse a Hegel: “Nos dieron extractos de sus obras. En él, como en los cangrejos, hay que atenerse a los extractos” (*ibid.*, p. 91).

²⁰ A. Schmidt, *El concepto de naturaleza en Marx*, p. 223.

²¹ Esta no es una suposición maliciosa, sino sólo un resumen de los más recientes programas de partido y gobierno de la socialdemocracia europea. Apenas habría hoy un socialdemócrata que siguiera poniendo en tela de juicio la interpretación de estos programas como procapitalistas.

liso y llano y el simple subjetivismo de ninguna manera deben identificarse como contrarios inequívocos, sino que, en determinadas ideologías o formas de acción política, ambos suelen coexistir. Respecto al problema de la relación entre praxis y conocimiento, al ser un problema filosófico central también para Sánchez Vázquez, Schmidt observa: “En el terreno de la *praxis concebida* se pone de relieve la mala abstracción de un sujeto ‘carente de mundo’, puramente mental, al igual que la de un mundo ‘carente de sujeto’, existente en sí. La praxis como realización efectiva enseña lo vacías que son las alternativas determinadas fijamente ‘en la teoría del conocimiento’ o en algún invariable punto de vista”.²²

Así pues, siguiendo tanto a Sánchez Vázquez como a Alfred Schmidt, puede decirse que en la postura acrítica de la izquierda dogmática, así como de la reformista, se descubre una peculiar combinación de materialismo mecánico e idealismo. Esto no significa que los defensores de esas posiciones lo tengan realmente en claro. Precisamente en la combinación *no concebida* (o incluso inconsciente) de esas dos tradiciones filosóficas está enterrado el problema teórico.²³ La aportación de Marx (y así regresamos a la interpretación hecha por Sánchez Vázquez de las *Tesis sobre Feuerbach*) consistió en confrontar de manera crítica, es decir, con reflexión, las aportaciones epistemológicas del materialismo mecánico con las del idealismo, para así alcanzar el concepto desarrollado de praxis. Schmidt subraya que, para Marx,

[...] dadas las ineludibles tareas históricas de la humanidad, ya no se trata de argumentar, desde principios superiores del ser y del conocimiento (para lo cual poco importa si se les da una interpretación espiritual o material), sino de partir de la “materialidad” —materialidad que es todo, menos ontológica— de las relaciones vitales del hombre, que “son *prácticas* desde un principio, quiero decir, relaciones fundamentadas por la acción”: relaciones de producción y de clase.²⁴

²² A. Schmidt, “Praxis”, en *op. cit.*, p. 1115.

²³ Compárese al respecto. “Marx no ‘combina’ (lo que sería eclecticismo puro) motivos de reflexión de origen idealista y materialista, sino que dirige la idea (matizada de diversas maneras desde Kant hasta Hegel) de que todo lo inmediato es ya mediado, contra su formulación hasta entonces idealista” (A. Schmidt, “Einleitung”, en *op. cit.*, p. 11).

²⁴ *Idem.* Schmidt cita aquí K. Marx, *Notas marginales al Tratado de Economía Política de Adolph Wagner*. Trad. de F. Blanco. México, Siglo XXI, 1982, p. 40. Schmidt continúa aquí refiriéndose a Mao: “Éstas reflejan en cada caso no sólo la medida en que la sociedad ha alcanzado un verdadero poder sobre la naturaleza, sino que determinan el qué y el cómo del conocimiento humano, del horizonte general en el que se mueve” (A. Schmidt, “Einleitung”, en *op. cit.*, p. 11).

Hay una diferencia entre la interpretación de la obra de Marx de Sánchez Vázquez y la de Schmidt que queremos mencionar aquí; se expresa claramente en las respectivas investigaciones sobre el concepto de praxis. Mientras el segundo comprende la praxis humana como prioritariamente económica, el primero, en cambio, cuando llega a abordar formas especiales de praxis, menciona en particular a la política y la artística. Esta diferencia va acompañada de la diversa ubicación del centro de gravedad por ambos autores en su lectura de Marx. Mientras Sánchez Vázquez se apoya principalmente en los escritos juveniles de Marx, dándole no mucha importancia a *El capital*, Alfred Schmidt parte de la observación “de que Marx no se muestra de ninguna manera más filósofo cuando se sirve del tradicional lenguaje académico de los filósofos.” Por eso, en su libro acerca del concepto de naturaleza en Marx, advierte de entrada que

[...] tomaremos [*i. e.* Schmidt] aquí en consideración, en una medida mucho más amplia que la habitual en las interpretaciones filosóficas de Marx, los escritos político-económicos del periodo intermedio y maduro de Marx, ante todo el “Rohentwurf” [Grundrisse (borrador)] de “El capital”, que es extraordinariamente importante para comprender la relación existente entre Hegel y Marx, y que hasta ahora casi no ha sido utilizado.²⁵

Aunque en su teoría estética, Sánchez Vázquez ciertamente se refiere, en algunas ocasiones, a los escritos político-económicos del Marx intermedio y maduro, sobre todo al *Rohentwurf* (los *Grundrisse*) de *El capital*,²⁶ en sus textos sobre la filosofía de la praxis se centra sobre todo en los escritos juveniles de Marx. Esta orientación, sin embargo, no se debe relacionar directamente con el “equivocado intento tantas veces realizado hoy, de reducir el pensamiento propiamente filosófico de Marx a lo dicho en estos textos, particularmente a la antropología de los *Manuscritos parisinos*”.²⁷ Ocurre más bien que Sánchez Vázquez comparte esta crítica formulada por Alfred Schmidt en relación con la época de génesis de su libro sobre el concepto de naturaleza:

En estos años, décadas de los cuarentas y cincuentas, el joven Marx ante la mirada sorprendida de los marxistas, se convierte en propiedad casi privada del pensamiento burgués [...], se buscaba desvalorizar al

²⁵ A. Schmidt, *El concepto de naturaleza en Marx*, pp. 12-13.

²⁶ A. Sánchez Vázquez, *Las ideas estéticas de Marx. Ensayos de estética marxista*. 14a. ed. México, Era, 1986 [1a. ed. 1965], pp. 222-227.

²⁷ A. Schmidt, *El concepto de naturaleza en Marx*, p. 12.

Marx de la madurez en nombre del joven Marx, y, en este sentido, las interpretaciones y críticas se convertían por diversos caminos en armas ideológicas e incluso políticas. La transformación del joven Marx en el verdadero Marx [...] afectaba no sólo a los *Manuscritos* sino a sus relaciones con la obra de madurez y a su lugar dentro del proceso de formación y constitución del pensamiento de Marx.²⁸

Deslindándose con vehemencia del marxismo de Althusser, Sánchez Vázquez insiste en que la obra marxiana es indivisible. Si en sus análisis filosóficos sobre el concepto de praxis se basa principalmente en el Marx joven e intermedio, no lo hace necesariamente porque considere ahí a Marx como 'más filosófico', sino porque el tema de la praxis política y creativa está más en primer plano que en la crítica a la economía política, en la que, ante todo, está en discusión la forma de praxis reproductiva, que sostiene el mundo de los humanos. Esta posición privilegiada que la praxis creativa y sobre todo la político-revolucionaria ocupa en la *Filosofía de la praxis* de Sánchez Vázquez frente a otras formas de praxis, debe entenderse más por la historia de su propia vida que por reflexiones internas de pura teoría. Si se ocupa de Marx, ello se debe ante todo a su actividad política de la temprana juventud.

El cambio de país, impuesto por motivos políticos, (que también afectó a Sánchez Vázquez) da como resultado una presencia permanente, casi ineludible, de lo político (sobre todo en relación a su país de origen) en la vida cotidiana de los exiliados. Quiéranlo o no, las consecuencias de su propia praxis política desempeñan en la vida de los exiliados un papel determinante y, para el propio ajetreo de la vida cotidiana, pueden ser más imperiosas que las que surgen directamente de la praxis reproductiva. Estas últimas, por el contrario, determinan la vida cotidiana de los individuos que nunca se vieron obligados a cambiar de país por motivos políticos, más que la (propia) praxis política y sus consecuencias. Por eso no constituye un asunto de pura motivación teórica interna, sino procedente de la misma praxis política, el hecho de que Sánchez Vázquez, en el análisis filosófico, se vuelva más hacia la praxis política que hacia la reproductiva.²⁹

²⁸ A. Sánchez Vázquez, *Filosofía y economía en el joven Marx. Los manuscritos de 1844*. México, Grijalbo, 1982, p. 227.

²⁹ Brecht ve igualmente una relación directa entre la emigración y la forma de crear la teoría: "La mejor escuela de dialéctica es la emigración. Los dialécticos más agudos son los refugiados. Son refugiados porque se han producido cambios y ellos solamente estudian los cambios. De los menores indicios deducen los máximos acontecimientos, siempre que tengan buen juicio. Cuando triunfan sus adversarios, ellos calculan cuánto ha costado la victoria y tienen buen ojo para las contradicciones" (B. Brecht, *op. cit.*, pp. 91-92).

Este resultado de la reflexión acerca de por qué Sánchez Vázquez, pese a su insistencia en contra de Althusser sobre la unidad de la obra marxiana, deja fuera, en su *Filosofía de la praxis*, casi por completo las posteriores contribuciones marxianas, parece encajar armoniosamente, por así decirlo, en el contexto de una reflexión cuyo objeto principal es la relación bilateral entre praxis y conocimiento.

Sin embargo, queda una duda, y es más que de carácter metódico. ¿No se llegó a esta conclusión con demasiada rapidez: de la praxis a la teoría? ¿Acaso no es uno de los resultados importantes de la interpretación de Sánchez Vázquez de la undécima Tesis sobre Feuerbach, cuando formula sobre ella “se trata de transformar sobre la base de una interpretación”,³⁰ el que esta frase, la más conocida de todas las de Marx, pierde su indiscutible significado si se enuncia con demasiada precipitación? La respuesta encontrada, ¿no reduce la filosofía a un pensamiento que depende demasiado directamente de la vida cotidiana, sólo que es más sistemático? Si bien es desde luego agradable que un texto parezca justificarse a sí mismo con rapidez, se impone la cautela para no hundirse en una banal autoafirmación. De no hacerse así, a la teoría le iría como a la propaganda política, que conoce la verdad sólo como un medio: “[...] la propaganda altera la verdad en cuanto la pone en su boca”.³¹

Hay otro lugar donde Sánchez Vázquez entra más de cerca en el Marx de la madurez, y es en su primer libro sobre *Las ideas estéticas de Marx*. Pero lo peculiar es que, en sus escritos posteriores, prácticamente ya no vuelve a mencionar *El capital* ni los *Grundrisse*. ¿Cuáles pueden haber sido los motivos de ese cambio? La argumentación expuesta, que proviene de la historia de su vida, puede desde luego explicar la diferente ubicación del centro de gravedad para Schmidt y Sánchez Vázquez al escoger las formas de praxis investigadas, pero difícilmente ayuda a hacer concebible un cambio teórico más de veinticinco años después del inicio del exilio. Así pues, entremos algo más de cerca en los aspectos teóricos internos de esta problemática. El propio Sánchez Vázquez valora su libro *Las ideas estéticas de Marx* como la primera expresión de cierta magnitud de su ruptura con el marxismo dogmático. En particular, le interesa cuestionar una relación inmediata de dependencia entre los desarrollos artísticos y los de índole social: “[...] la historia del arte y de la literatura demuestra que los cambios de sensibilidad estética no surgen espontáneamente, y de ahí la persistencia de criterios y valores estéticos que

³⁰ A. Sánchez Vázquez, *Filosofía de la praxis*, p. 166.

³¹ M. Horkheimer y T. W. Adorno, *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*. Trad. de J. J. Sánchez. Madrid, Trotta, 1994, p. 300.

entran en contradicción con los cambios profundos que se operan ya, en otros campos, de la vida humana”.³²

Con esto, se plantea la necesidad de un desarrollo independiente —revolucionario— del arte, incluso en una sociedad que apenas había realizado una revolución, como la de Cuba en los años sesentas del siglo XX. “La nueva sensibilidad, el nuevo público, la nueva actitud estética tiene que ser creada; no es fruto de un proceso espontáneo”.³³

Terminamos aquí al subrayar la importancia de lo que ha dado Adolfo Sánchez Vázquez al mundo de habla hispana, y al mundo en general, con su interpretación crítica del marxismo que ha sido una de las primeras en toda América Latina y sigue siendo una de las filosofías más importantes de nuestro tiempo.

³² A. Sánchez Vázquez, *Las ideas estéticas de Marx. Ensayos de estética marxista*, p. 227.

³³ *Idem.*

Socialismo y moral

Luis Villoro

“**L**a 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 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

¹ Cf. Adolfo Sánchez Vázquez, *Ensayos marxistas sobre historia y política*. México, Océano, 1985, p. 110.

² *Ibid.*, p. 138.

³ *Ibid.*, p. 108.

⁴ *Ibid.*, p. 99.

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 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 cientificismo 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 cientificista 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

⁵ Karl Marx y Frederich Engels, *Werke*. Berlín, Dietz Verlag, t. I, p. 25.

⁶ León Trotsky, *Su moral y la nuestra*. Barcelona, Fontamara, 1978.

vivió siempre amenazado por caer en dos escollos contrarios: el cientificismo 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

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

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.

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.

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 razones 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.

Entrevista y homenajes

Adolfo Sánchez Vázquez y el otro marxismo

Bolívar Echeverría

Es difícil exagerar la importancia que tuvo la obra de Adolfo Sánchez Vázquez para los jóvenes o muy jóvenes intelectuales latinoamericanos de comienzos de los años sesentas. Sus ensayos sobre estética marxista y después sus trabajos sobre los manuscritos juveniles de Marx daban voz a un marxismo desconocido, vital, creativo, revolucionario, cuya rica historia, reprimida por el marxismo oficial del imperio soviético, ellos averiguarían un poco más tarde.

¿Por qué era tan importante entonces tener una prueba de que ese otro marxismo existía y podía desplegar y enriquecer su capacidad explicativa de la vida social e histórica? Esos jóvenes intelectuales tenían la ilusión de que el renacimiento de la revolución iniciado por el levantamiento cubano que triunfó en 1959 podía profundizarse en el sentido de un socialismo libertario y alcanzar dimensiones planetarias, que esta vez sí podía realizar lo que el primer intento de la misma, treinta o cuarenta años atrás, no había podido llevar a cabo: el ideal de construir una sociedad justa y libre.

Aleccionados en la polémica teórico-política más encendida de esa época, la que tenía lugar en la opinión pública francesa, particularmente parisina, esos jóvenes intelectuales entraron en una actividad política impaciente y radical que se mantuvo encendida durante algunos años y que para muchos de ellos agotaría tempranamente su ciclo a partir de 1967 y la muerte del Che Guevara y, sobre todo, después de las brillantes y trágicas experiencias de 1968. Admiradores de J.-P. Sartre, por lo general, su argumentación política impugnadora de las falacias de la “democracia occidental” avanzaba hasta un punto determinado en el que se abría para ellos un gran vacío. Llegaban ante una pregunta: ¿los actos de todo tipo de rebeldía que se daban contra el orden establecido, con los que esos intelectuales se comprometían apasionadamente, estaban condenados a repetir el esquema del mito de Sísifo reactualizado por Albert Camus: a encenderse y a ser apagados sin dejar huella, unos junto a otros,

sin tocarse; unos después de otros, sin transmitirse? ¿No había un *medium* objetivo que los comunicara entre sí, un nudo objetivo en el que decantaran los efectos de todos ellos, que estuviera dotado de alguna permanencia y les permitiera solidarizarse unos con otros y aprender unos de otros? ¿No había una historia común que permitiera a la más incierta de las huelgas, planteada en el último rincón de los Andes, saber que su audacia no estaba sola sino que formaba parte de una mucho mayor, de alcances planetarios, cuya amplitud y coherencia permitían contar con la victoria, si no aquí y ahora, sí en un futuro de mediano plazo?

¿Había alguien que pudiera afirmar y demostrar la existencia de una realidad objetiva dotada de esta consistencia; de una historia compartida capaz de interconectar los actos y retener los efectos de las muchas rebeldías, de juntarlos a todos sobre un mismo escenario y permitirles así articular coherentemente una rebelión conjunta, una revolución? ¿Qué propuesta teórica podía reconocer y hablar entonces de este peculiar mundo de objetos al que cien años atrás Marx había reconocido como “el mundo de la producción de la riqueza social” y cuya “forma o modo capitalista” había criticado radicalmente? El “marxismo”, esa doctrina que afirmaba basarse en la teoría de Marx y que, para finales de los años cincuentas, había acompañado de manera dogmática y apologética la larga serie de crímenes monstruosos exigidos por la recomposición del Imperio ruso y perpetrados en nombre del socialismo, ¿podía tener él una propuesta teórica capaz de reactualizar para los nuevos tiempos esa visión crítica de la civilización capitalista en la que se había empeñado Marx? A los ojos de esos jóvenes intelectuales era obvio que no.

Eso que se hacía llamar marxismo no tenía para ellos absolutamente nada que ver con una teoría del fundamento objetivo de la revolución como la que era requerida para la radicalización y ampliación de la Revolución cubana. Era una construcción especulativa, endeble –unidad de “Dialéctica materialista y materialismo histórico”, de “filosofía y ciencia”– y, en términos teóricos, esos jóvenes intelectuales sentían vergüenza ajena por ella. Porque, por otro lado, no dejaban de percibir que, si bien se trataba de un *corpus* pesado e inútil, el lugar que pretendía ocupar era un lugar genuino; un lugar bloqueado que reclamaba abrirse y airearse para dar juego a la teoría revolucionaria.

Sólo a la luz de esta necesidad apremiante de una teoría compartible por todos los que impugnaban el orden establecido y capaz así de reunirlos puede entenderse y apreciarse la importancia que tuvo para esos jóvenes intelectuales el apareamiento de una obra marxista como la de Adolfo Sánchez Vázquez. A partir de ella se volvía indudable que un marxismo diferente del que se había establecido como ideología del “socialismo soviético” era un marxismo posible.

La obra de Sánchez Vázquez insistía entonces, como lo hace ahora, en dos contenidos esenciales de la teoría de Marx, íntimamente conectados

entre sí: en el carácter creativo de la praxis humana y en la necesidad de una orientación esencialmente humanista y democrática de la actividad política socialista.

Los primeros aportes de Adolfo Sánchez Vázquez a un nuevo marxismo se dieron en el campo de la estética y la teoría del arte. En abierta polémica con las posiciones del marxismo soviético, resumidas por el teórico ruso Zhdanov, que aplicaban al terreno del arte la teoría del conocimiento como un mero reflejo de la realidad, Adolfo Sánchez Vázquez defendió repetidamente la idea de que el arte, al ser la versión más libre de la praxis humana, muestra en su pureza el carácter creativo de la misma. Si algo distingue al ser humano de los demás seres es, según Sánchez Vázquez, el hecho de que sólo él es capaz de crear un mundo propio, el mundo de lo social, dotado de una autonomía respecto del mundo natural. La dignidad humana, lo mismo individual que colectiva, reside en la libertad que es propia de todo creador. La reivindicación de esta dignidad humana en lo concerniente a la esencia y la función del arte fue para Sánchez Vázquez el primer paso en la elaboración de la obra que es seguramente su mayor contribución a la teoría marxista, su *Filosofía de la praxis*.

Pero las implicaciones políticas de esta rebelión de Adolfo Sánchez Vázquez contra el marxismo oficial eran bastante evidentes lo mismo para él que para sus lectores, fueran éstos sus censores del partido o sus admiradores universitarios. Si la creatividad es el rasgo distintivo de lo humano, manifiesto lo mismo en el individuo que en la colectividad, toda propuesta política y toda realización política que incluyan en su estrategia una subordinación del ejercicio libre de esa creatividad a necesidades pragmáticas de la construcción y el mantenimiento de un orden social resultan absolutamente condenables. El socialismo que comenzó a defender ya desde entonces Adolfo Sánchez Vázquez o es humanista, es decir, democrático, afirmador de la autarquía de un pueblo compuesto de individuos todos ellos libres y creadores, o no es socialismo.

Las grandes líneas de un pensamiento renovador del marxismo quedaron planteadas ya en los años sesentas por Adolfo Sánchez Vázquez. Grandes líneas en las que él ha seguido trabajando incansablemente y en las que, con la generosidad de un filósofo verdadero, ha dado ánimos para que avancen otros proyectos diferentes del suyo.

Hace quince años, a Adolfo Sánchez Vázquez se le permitió participar en el Encuentro Internacional de la revista *Vuelta*, organizado por Octavio Paz. En la discusión que tuvo con el gran filósofo polaco Leszek Kolakowski durante ese encuentro, Adolfo Sánchez Vázquez detectó el indicio de un tabú y constató una paradoja. El indicio era el siguiente: en todo el encuentro no se empleó ni una sola vez la palabra “capitalismo” ni otra equivalente; y la paradoja era esta: “cuando la alternativa socialista se hace más necesaria, no está en la or-

den del día”. Desde entonces, los escritos de Adolfo Sánchez Vázquez sobre política han girado siempre en torno a este indicio y a esta paradoja, tratando de encontrar una explicación para ellos.

A comienzos de los años noventas el neoliberalismo llevaba ya quince años de éxitos ininterrumpidos; la tentativa del orden establecido de regresar a su “época de oro”, la época del “capitalismo salvaje” de los siglos XVIII y XIX, no había tenido todavía los tropiezos catastróficos que son ahora imposibles de ocultar. Quince años después, ya en nuestros días, pareciera que las cosas han cambiado completamente, si uno se atiene al hecho de que renegar del neoliberalismo ha pasado a ser un rasgo casi indispensable de lo “políticamente correcto”; pareciera que ha llegado por fin la hora en que el capitalismo como modo de producción puede ser abordado críticamente en la opinión pública y en que el socialismo puede ser considerado abiertamente como una alternativa real al orden establecido. No sucede así, sin embargo, el tabú y la paradoja reconocidos por Adolfo Sánchez Vázquez siguen vigentes en los círculos determinantes de esa opinión pública.

Sigue intocado, en el reino de la política, el dogma de la infalibilidad de la “mano oculta del mercado”, de su sabiduría insuperable, que hablaría desde las cosas mismas, desde la economía, y sigue firme la convicción de que el proyecto socialista de sustituir esa inescrutable “mano sabia” por la decisión democrática de una política racional es un proyecto condenado necesariamente al fracaso. Sobre todo, sigue intocado el dogma mayor que deifica al valor capitalista del mundo de las mercancías, al capital o valor que se autovaloriza, poniéndolo en calidad de sujeto metafísico de la historia, de creador —y no de enemigo, como lo veía Marx— del valor de uso de las cosas que pueblan el mundo de la vida humana.

El nombre de Dios no debe mencionarse en vano, y el Dios de los modernos es precisamente el capital, el valor económico abstracto, inhumano, en su proceso incesante de autovalorización. Todo puede tocarse, todo puede criticarse y ponerse en cuestión, menos la convicción de que sin capitalismo no hay modernidad, de que no es posible otra manera de producir mercancías que la manera capitalista, de que el modo capitalista de organizar la vida social es el único realmente capaz de hacerlo. La palabra “capitalismo” es un tabú, porque simplemente mencionar al verdadero sujeto de la modernidad capitalista equivale ya a ponerlo en duda.

Si hay algo de ejemplar y admirable en la actividad teórica de Adolfo Sánchez Vázquez es su insistencia en hablar de lo que no se debe hablar. Sánchez Vázquez no se cansa de blasfemar contra el Dios de los modernos, no cesa en su empeño de demostrar, siguiendo en esto fielmente a Marx, que si el capitalismo desarrolla las fuerzas productivas modernas es para transfigurarlas *ipso facto* en fuerzas destructivas.

En una época en que hablar de socialismo condena a quien lo hace a ser tratado como una reliquia del pasado o como iluso desatado, Adolfo Sánchez Vázquez les toma la palabra a los defensores de la “democracia sin adjetivos” y les demuestra que basta con un mínimo de coherencia teórica para reconocer que el principal obstáculo de toda política y todo gobierno es la “dictadura del capital”, ésa precisamente que el socialismo proyecta echar abajo; y para reconocer que un gobierno del pueblo sólo puede ser efectivo si la ciudadanía de la república está compuesta por seres iguales entre sí, y no por esclavizadores y esclavos, como lo está en la sociedad moderna actual.

Nuevos actores aparecen en nuestros días en los bordes de la política establecida, que intentan ocuparla y sustituirla por una manera diferente de actualizar la necesidad humana de lo político; una manera que permitiría sin duda la realización socialista de la democracia. Tal vez la obra de Adolfo Sánchez Vázquez será conocida por estos nuevos actores. Estoy seguro de que, si llega a serlo, ellos encontrarán ahí formulaciones que les serán de gran utilidad.

¿La estética nos socializará?

María Rosa Palazón Mayoral

Para Adolfo Sánchez Vázquez

In memoriam

La Universidad Autónoma Metropolitana y la Asociación Filosófica de México me invitaron a las mesas redondas en honor de mi profesor-doctor –categoría más alta en España– Adolfo Sánchez Vázquez, a cuyo Seminario de Estética asistí, junto con Gabriel Vargas Lozano, tal friolera de años que he olvidado la cantidad: le fuimos, Gabriel y yo, y otro montón, discípulos fieles: nosotros dos no fallamos a ninguno de sus cursos, y Tánatos ha decidido que ese seminario mantenga la misma edad para siempre. ¿Cómo no admirar y amar a don Adolfo, si mostró sin ningún balbuceo, una tendencia libertaria en sus textos y en su praxis, la que llevó a término en las aulas.

Su coherencia. Su coherencia dice que, siendo perseguido por el fascismo, vino a refugiarse en nuestra tierra y acabó teniendo dos patrias, porque supo que lo importante no es estar en uno u otro lado del mundo, sino cómo se está. Y ¿cómo estuvo? Que responda Miguel Hernández con “El silbo vulnerado”: “[...] hay ruiseñores que cantan encima de los fusiles y en medio de las batallas”. En esta ocasión no los aburriré con tantas cosas que dije en las ocasiones anteriores, sino que daré una visión sesgada de dos excelentes libros de estética, disciplina en la que marcó una frontera que expulsó de la ignorancia supina, y como tal arrogante, a quienes la trataban como una “bella manera de perder el tiempo”. A condición de establecer un diálogo a fondo con *Cuestiones estéticas y artísticas contemporáneas*¹ y con *De la estética de la recepción a la estética de la participación*,² ahora sólo deseo invitar a la lectura de estos magníficos textos. Dividido uno en las dos temáticas que indica el título; y el otro, en las conferencias que dictó en 2004 sobre la primera corriente

¹ Adolfo Sánchez Vázquez, *Cuestiones estéticas contemporáneas*. México, FCE, 1996.

² A. Sánchez Vázquez, *De la estética de la recepción a una estética de la participación*. Pról. de Ambrosio Velasco. México, UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, 2005.

de pensamiento –la recepción– y sobre la toma de partido socializante que mi maestro tomó a partir de las polémicas de los años sesentas. En el primer caso, se negó a corregir las teorías con que ya no comulgaba, dejando a los lectores la última palabra.

Las ofertas de ambos libros son satisfactorias para los interesados en la estética o filosofía de la sensibilidad, que se ocupa de manera privilegiada de las artes. La literatura, según el punto de vista de mi maestro, a partir de la *Crítica del gusto* de Galvano Della Volpe, incide en el campo del conocimiento mediante un plano expresivo –“contextual (vale para esa obra nada más) y orgánico” (inalterable: todo contribuye al resultado). La literatura carga figuras retóricas que, en el caso del símbolo y la metáfora indican uno de nuestros modos de conocer y de explicar los hechos, y un principio de realidad que no se atiene a una presumible correspondencia entre lo narrado y lo acontecido, aunque sí muestra una manera de estar en el mundo (Ricoeur). Complementariamente, Sánchez Vázquez desarrolla la espinosa cuestión “Sobre la verdad en la literatura y las artes”, deslindando de los alcances de esta asignación valorativa a la actividad artística autorreferida (la música o un cuadro figurativo, por ejemplo) en comparación con la referencial que establece, a guisa de ejemplificación, lo que sucedió en una situación histórica mediante personajes y situaciones concretos. Añade en *De la estética de la recepción...* que siempre existe una interpretación, una hermenéutica, sin la cual la obra no tendría consumo: sería menos que un objeto, porque estos tienen una finalidad. Producción y consumo, dijo Marx y nuestro profesor emérito escribió, en *Las ideas estéticas de Marx*, son un dúo inseparable: la obra requiere una recepción interpretativa donde asome la ética, porque la hermandad entre ética y estética es original (*bonnella* abreviado dio bella). Por ejemplo, para Aristóteles la tragedia produce compasión y horror (*eleos* y *phobos*): de su comprensión nace la *catarsis*. La obra de arte no es, va siendo sus actualizaciones históricas (Benjamin).

En *Cuestiones estéticas...* y en el ensayo sobre Yuri Lotman, Sánchez Vázquez analiza cómo –siguiendo a los formalistas rusos, la lingüística estructural y la teoría de la información–, este miembro de la Escuela de Tartu descubre que la literatura está compuesta de signos que establecen una dependencia tal entre los planos expresivos y de contenido que los mismos elementos que, al entrar en distintas relaciones intratextuales, reciben otras significaciones, y que cualquier elemento, sea un simple nexos gramatical, se vuelve informativo. Asimismo, para Lotman lo que normalmente sería un “ruido” u obstáculo en el proceso comunicativo, si no es tan fuerte que acabe con la obra, se interpreta como información semántica y estética. Por ejemplo, las jarchas en relación con el desaparecido verso mozárabe del que formaban parte, que igual que la falta de brazos de la Venus de Milo son hechos que se toman como enigmas.

Además, Sánchez Vázquez analiza las aportaciones o “transparencias” de Lotman sobre la especificidad del lenguaje literario y también sus “opacidades” al respecto. El intérprete siempre queda supuesto: el texto es base y fin del análisis. Sin embargo, para quienes sientan inquietud acerca de los compromisos ideológicos que establecen las obras con la sociedad, este festín teórico titulado *Cuestiones...* se ocupa de los planteamientos de Jean Paul Sartre, José Revueltas y Diego Rivera. Nuestro esteta hispanomexicano distingue al respecto entre ideología general, o del contexto en que ocurre la creación, la ideología del autor, y la ideología dominante en una época y un lugar, que concierne a la experiencia estética, y a qué se considera arte, técnica, creación y las múltiples funciones de estas distintas áreas.

En la línea de Herbert Read, nuestro maestro emérito pondera la educación estética aplicada a las artes, la naturaleza, la técnica y la vida cotidiana, porque ésta despierta la sensibilidad, el sentido comunitario y la capacidad *poiética* o creativa. Sí, o la educación es estética, o no es. En *De la estética de la recepción...* nuestro profesor pormenoriza básicamente las teorías de Ingarden, Jauss, Mukarovsky y Gadamer, y de paso trata a Paul Valéry.

El paradigma de la estética de la recepción propuesto por Hans Robert Jauss en “La historia de la literatura como provocación a la ciencia literaria” consta de: la relación entre texto y obra; el “horizonte de expectativas” y “la función social de la literatura”. Con Iser, Sánchez Vázquez aborda la “determinación de los espacios vacíos” del texto; la indeterminación con Ingarden e Iser; cómo el lector concreta la obra; la dialéctica de los recuerdos y las expectativas en la lectura; la relación estrecha entre el texto y la obra y entre producción y recepción, más una síntesis de la estética de la recepción.

Inmediatamente se aboca a la estética de la participación, tan suya y tan de los artistas y estetas de los sesentas. Con Iser, Sánchez Vázquez juzga insuficiente cualquier crítica inmanentista del arte y la que explica todo por la sociedad, enarbolada por los estetas de la antigua República Democrática Alemana: apelación antihistórica e interpretaciones del arte como reflejo y como creación. La posición de nuestro profesor suma mezcla compleja de circunstancias político-sociales de la emisión y la obra –y su aspecto de texto– como base de la comprensión que evita la crítica absurda o desenfocada.

Sánchez Vázquez recuerda con gran afecto los experimentos de las artes de los sesentas y setentas del siglo XX: el texto que invita a terminarlo, o a darle un sentido, dentro de los sentidos posibles, y la intervención del receptor en la configuración de la obra. Aprovecha para entregar sus pensamientos sobre lo real y virtual en las artes, y qué papel juega el receptor (menguado por supuesto) en las últimas tecnologías computarizadas. Acepta los logros de esta innovación tecnológica y sus enormes limitaciones desde el ángulo

estético y social, en especial en los tiempos presentes del capitalismo hostil y “salvaje”, pero no deja de lado sus potenciales perspectivas en condiciones sociales favorables.

En *Cuestiones...* discute con Rubert de Ventós la “¿Vuelta al arte simbólico?” y “El diseño y el octubre ruso”. Nuestro mentor demanda la socialización de las artes, llevándolas a espacios públicos, ampliándolas a la industria mediante un diseño esmerado, reproduciéndolas y haciéndolas más abiertas o demandantes de la participación con-creativa de sus receptores. Sánchez Vázquez se manifiesta, pues, a favor de un arte público, colectivo, útil, en unas condiciones propicias al desarrollo de las potencialidades creadoras de muchos y no sólo de unos pocos, lo que implica que coincide con las experimentaciones artísticas que se hicieron en el periodo bolchevique, encabezadas por Lunacharsky. Nuestro doctor *honoris causa* aborda minuciosamente las teorizaciones en materia artística de este último, de Lenin y Trotsky, sus discrepancias con ellos, y hasta los fracasos que padecieron debido a las exigencias parentorias de poner las artes al servicio de la Revolución de Octubre.

En “Socialización o muerte del arte”, que aparece también en *De la estética de la recepción* como “Socialización de la creación o muerte del arte”, Sánchez Vázquez reafirma sus brillantes observaciones sobre la hostilidad tendencial del capitalismo a las creativas artes. Replantea la producción, distribución y consumo de éstas. Sobra aclarar, pero aclaro, que se mantiene fiel a su credo de que la vitalidad del campo artístico se incrementaría en un socialismo justo y democrático que, valga la redundancia, socializaría bienes y, en dirección contraria a las organizaciones que nos quieren programar como autómatas, extendería la participación en cualquier tipo de praxis o trabajo creativo.

También *Cuestiones...* incluye un modesto y parcial recorrido de nuestro filósofo por su trayectoria –siempre enemiga de los intentos filosóficos de prescribir un estilo a las diferentes artes– en los campos de la estética que va de 1961 a 1992. Una crítica: se deja en el tintero muchos de sus escritos porque, admitámoslo, fue sumamente prolífico.

“De la crítica de arte a la crítica del arte” explica la misión de esta actividad. Finalmente, en “Modernidad, vanguardia y postmodernismo” Sánchez Vázquez realiza un inquietante diagnóstico de la crisis social del actual nihilismo post-modernista, o nefasto movimiento neoconservador del modernismo que, “hace aguas por todos lados”, favoreciendo, además, un arte trivial que mantiene a la mayoría de la población mundial en su “enajenación y oquedad”.

En suma, por si alguien lo dudaba, Adolfo Sánchez Vázquez se mantuvo fiel a sus ideas socializantes, justicialistas, democráticas y liberadoras. Cumplió un poco más de noventa años y, contra aquel dicho del 68, nunca se “momificó”: será una personalidad joven, lo que, aunado a su sabiduría, aún lo hace uno de los estetas más destacados internacionalmente, y ejemplo a seguir para los

estudiantes, “pajarillos libertarios” en frase de Violeta Parra. Hasta siempre maestro. Maestro porque cumplió su promesa de poeta:

Que su voz suba a los montes
y baje a la tierra y truene,
eso pide mi garganta
desde ahora y desde siempre.³

Porque como dijo el otro Miguel, Miguel de Unamuno: cuando me creáis más muerto, retumbaré en vuestras manos.

³ Miguel Hernández, “Vientos del pueblo”, en *Obras completas*. Ed. de Emilio Romero y Andrés Ramón Vázquez, pról. de María García Ifach. Buenos Aires, Losada, 1960, p. 268.

Carácter refractario de la violencia

Griselda Gutiérrez Castañeda

En verdad, la violencia es tan vieja como la humanidad misma. Tan vieja que el inicio del duro caminar del hombre aquí en la Tierra lo fija la Biblia en un hecho violento: su expulsión del Paraíso. Y si reparamos en este largo y duro caminar a través del tiempo, que llamamos historia, vemos que la violencia no sólo persiste de una a otra época y de una a otra sociedad, sino que su presencia se vuelve avasallante en las conmociones históricas que denominamos conquistas, colonizaciones, guerras o revoluciones. Y no sólo aparece a tambor batiente, sirviendo a las relaciones de dominación y explotación o a los intentos de liberarse e independizarse de ellas, sino también haciendo crecer, sorda y calladamente, el árbol del sufrimiento en la vida cotidiana.

Adolfo Sánchez Vázquez

Sea este un modesto homenaje a un gran filósofo y muy apreciado maestro Adolfo Sánchez Vázquez, cuya agudeza como teórico y observador profundo, y comprometido con su tiempo, nos convocó en 1997 a toda una gama de colegas de disciplinas diversas a dialogar en un Coloquio Internacional sobre la Violencia; fiel a sus principios progresistas y libertarios consideraba que el papel de la teoría y la academia era producir un conocimiento implicado, según la terminología actual, un conocimiento comprometido como él sin pruritos lo practicó, un conocimiento relevante para nuestra realidad, capaz de producir claves de interpretación y de intervención en los grandes problemas sociales. Una primera versión de este texto lo escribí hace aproximadamente tres meses y se lo dediqué entonces al maestro como expresión del reconocimiento que le debo, ahora con motivo del homenaje que la revista *Theoría* le rinde, me da ocasión para corregir algunas de mis interpretaciones de sus ideas en la versión anterior.

En aquella versión sostenía que Sánchez Vázquez como hombre y filósofo congruente con sus convicciones y a tono con acontecimientos señalados del contexto histórico en que se realizó aquel coloquio, nos invitaba a reflexionar sobre las distintas vertientes de la violencia, pero puntualmente, a tono con los tiempos, sobre la *violencia del poder*, algunos de los acontecimientos más

inmediatos y relevantes entonces eran, por ejemplo, el levantamiento zapatista y el manejo que el Estado mexicano hizo del conflicto, así como el manejo de Fujimori frente a las acciones del grupo guerrillero Tupac Amaru.

Por lo anterior pensé que a casi tres lustros, nos volvíamos a encontrar, aunque sin su insustituible presencia, para reflexionar sobre escenarios que se antojan inabordables, que frente a la amenaza de quiebre institucional nos lleva a debatir más allá de la violencia del poder, sobre el *poder de la violencia*, ése que, en palabras de Sánchez Vázquez “[hace] crecer, sorda y calladamente, el árbol del sufrimiento en la vida cotidiana”.

Ahora veo que tal apreciación podía sostenerse si se atiende al eje que atraviesa su libro *La filosofía de la praxis* y parte importante de su obra,¹ en la que su reflexión se centra en la violencia del poder, en tanto que, a mi juicio, muchas de las expresiones de la violencia que hoy nos agobian parecen desbordar los cauces políticos. La autocorrección viene a cuento porque si bien hace tres lustros estábamos lejos de imaginar los escenarios actuales, Sánchez Vázquez estaba en posición de colegir la tarea ineludible de estudiar la contextura multidimensional de la violencia, sus “razones y sinrazones”, la necesidad de dar cuenta de *El mundo de la violencia* —como tituló la compilación de textos de aquel coloquio—, como la alternativa no para erradicarle, pero sí limitarle, y por tanto como una tarea que no puede menos que ser política, aunque desde luego no cualquier política, sino aquella afín con principios democráticos. En ese sentido, la conversación con Sánchez Vázquez sigue abierta, así como la posibilidad y relevancia de acudir a su obra.

Comparto su perspectiva y compromiso, requerimos pensar e involucrarnos con nuestro presente, el cual está enfrentando niveles de desarreglo social e institucional que no podemos eludir, para en su lugar contentarnos con saberes que a lo sumo nos den para obtener grados académicos o subir nuestro puntaje en el Priede.

Considero que la complejidad de los problemas reclama una línea de investigación transdisciplinar si se pretende tener una intervención teórica relevante, la filosofía requiere abrirse a un diálogo con disciplinas diversas como la sociología, la teoría política, la teoría feminista, la etología, la psicología, la

¹ Ciertamente, la reflexión de Sánchez Vázquez a lo largo de su obra en torno a la violencia del poder responde al sustrato de su pensamiento crítico y contestatario, comprometido con la posibilidad de construir alternativas libertarias capaces de trascender las estructuras de dominación de las sociedades divididas en clases; su apuesta por una política emancipatoria no sólo se guía por una perspectiva radical, revolucionaria, dirige también su crítica sistemática a analizar y denunciar las distintas formas de abuso del poder. Sobre la base de tal problemática, y la matriz política de su reflexión, está más que presente el análisis sobre las condiciones que podrían sustentar la legitimidad del uso de la violencia por parte de las iniciativas políticas.

lingüística y el psicoanálisis; en ese tenor asumo una perspectiva realista como la vía para avanzar en la comprensión de la violencia en sus distintos grados y modalidades, de manera tal que se pueda abordar desde su papel constitutivo en las relaciones humanas, las causales diversas que la generan, así como su funcionalidad e inerradicabilidad. Este abordaje es fundamental para desarrollar recursos interpretativos que permitan dar cuenta de la proliferación de la violencia y la especificidad de sus expresiones contemporáneas. Recursos teóricos que deben ser sometidos a debate, a crítica y revisión, de forma que las intervenciones prácticas, profesionales y políticas que se proponen contender con la violencia no contribuyan a su repunte.

El México actual no enfrenta un escenario típico como sería el reto político de grupos y movimientos sociales cuya exigencia de interlocución y reclamo de inclusión, aun cuando eventualmente puedan utilizar estrategias radicales, representarían una vía de convalidación del orden institucional, o como en la perspectiva de análisis de los movimientos revolucionarios de los que Sánchez Vázquez nos da cuenta, los que políticamente cuestionan el orden institucional que legitima las desigualdades sociales y por ende proclaman su transformación, lo que hoy se encara no son proyectos contrapuestos, son tendencias crecientes de inseguridad, de intolerancia y de violencia que amenazan nuestra convivencia, desbordan y fracturan sin más los cauces institucionales y parecen hacer sucumbir la estabilidad y continuidad del orden social y político institucional.

Usualmente la reflexión política apela a supuestos de juegos reglados para hacer una lectura de los problemas y un cálculo desde el cual trazar estrategias, a ello se suman las disciplinas humanísticas que tienden a desarrollar sofisticados sistemas argumentales prescriptivistas complacientes y satisfechos, cuyo trasfondo son vehementes llamados a la racionalidad, la civilidad y el apego a las normas de la moral y del derecho, pero la crisis actual que alcanza a todos los niveles de lo social trastoca los primeros supuestos y como nunca hace que esos llamados resulten vacuos.

Un verdadero compromiso humanista nos reclama un rediseño de nuestros caminos trillados y una deconstrucción de todo rastro de esencialismo e ingenuidad de nuestros supuestos, condensados en la centralidad de la individualidad, de la razón, la voluntad libre y la potencialidad de la acción.

En el entendido que el punto a discusión no es la deseabilidad de raseros de racionalidad plasmados en principios, normas y diseños institucionales que permitan la construcción política de orden, como en el procesamiento de las decisiones, limitación del ejercicio del poder y solución civilizada de los conflictos. El reto, en todo caso, es contender con los altos niveles de indeterminación en que se juega el devenir humano y desde ahí entender que la función de construir orden, además de la dimensión decisional y el diseño

de mecanismos estratégicos para reconducir el antagonismo a formas agonísticas, en otras palabras, contender con lo político a través de los cauces de la política, requiere reconocer algunas claves, a mi juicio, imprescindibles que a continuación enunciaré, y respecto a las cuales encuentro puntos de confluencia con Sánchez Vázquez, quien desde una perspectiva realista nos dice:

[...] si esta no-violencia ha de llegar algún día no será —como postula la ética discursiva— por la vía del discurso, que excluye imaginariamente todo conflicto social, ya que poderosos intereses particulares conspiran contra ese discurso, al situar a los sujetos que dialogan, discurren o argumentan en posiciones asimétricas, intereses particulares que no renuncian, en su defensa a la violencia.²

Así pues, una primera clave es asumir que el conflicto es inerradicable y el reto es administrarle, y que por consiguiente ninguna fórmula, incluyendo el diálogo racional, es suficiente ni definitiva para trascender la contingencia que es constitutiva e incremental en estos procesos.

Segunda, que ni es justificable ni deseable que el conflicto se soslaye, porque su negación puede desencadenar mayores desarreglos e incluso violencia, así como ponderar la pretensión que es superable con base en consensos racionales, ya que estos pueden ser “llamados a misa”, o una vía para bloquear la diversidad y el pluralismo, en tanto se afianzan las hegemonías de quienes administran el discurso.

Tercera, que además de considerar la veta racional hay motivos bastantes para incorporar en la teoría y en la práctica la dimensión subjetiva de la política, la política está precisada a hacerse cargo de las pasiones y las emociones, de los deseos, las esperanzas y los miedos, cuyo peso sobrecarga las interacciones, como contracara de la comunicación racional su potencial suele imprimir el sesgo de los procesos dialógicos, cuando no obstruye su probabilidad, pero también le insufla la fuerza que las buenas razones por sí solas no alcanzan a tener.

Agudos pensadores clásicos como Maquiavelo y Hobbes y contemporáneos como Danilo Zolo nos marcan esas pautas al diagnosticar el papel que esos factores tienen en la vida individual y social y al determinar que “[...] la función específica del sistema político es la de *regular selectivamente la distribución de los riesgos sociales, reduciendo de ese modo el miedo, a través de la asignación competitiva de ‘valores de seguridad’*”.³

² A. Sánchez Vázquez, ed., *El mundo de la violencia*. México, FCE/UNAM, 1998, p. 9.

³ Danilo Zolo, *Democracia y complejidad. Un enfoque realista*. Buenos Aires, Nueva Visión, 1994, p. 60.

Ante una realidad que escapa al control de los individuos, que hace patente su fragilidad y es fuente de incertidumbre que es vivida como inseguridad y miedo, típicamente la acción política ha cumplido funciones de creación y estabilización de patrones regulados y rutinarios de comportamientos encaminados “[...] al alivio colectivo de la inseguridad y que están basados en una lógica de evitación del riesgo”.⁴

Ya Hobbes nos daba cuenta de cómo el miedo no sólo era la reacción ante el fluir incontrolable de los acontecimientos y las posibilidades, incluyendo la del *mal mayor*: la propia disolución, sino además la base para estimular el desarrollo de la conciencia, y con ello la condición para la creación de recursos como la política para generar posibilidades de orden y estabilidad. Pero la contraparte de esta lección, era la meridiana conciencia de que si la política zozobra en producir el valor *confianza*, aunque la seguridad que nos provea no necesariamente sea objetiva pero sí simbólica, no sólo se traduce en una fuga de tiempo y energía respecto a tareas productivas y creativas al tener que hacerse cargo los individuos de mayores dosis de inseguridad, riesgo y frustración, con costos para la vida personal y social, sino más grave aún, es una fuente de desarreglos generadores de altos niveles de inestabilidad, alimentados por la percepción colectiva de la escasez de seguridad, circunstancias ante las cuales se estimulan conductas reactivas de agresividad y formas declaradas de violencia.

Algunas aportaciones filosóficas clásicas y otras tantas disciplinas teóricas de la conducta nos ofrecen elementos fundamentales para comprender el gozne que posibilita la articulación entre la economía pulsional y las experiencias propiamente subjetivas, como condición para entender la agresión humana y las causas que pueden funcionar como disparador de la misma, pero es menester vincular estos enfoques con aquellos ejes que nos permitan, más allá de la dimensión individual, comprender el miedo social y las causas desestabilizadoras que desencadenan niveles de conflicto y de violencia a nivel colectivo difícilmente manejables.

Que desde el ámbito jurídico se focalice la atención en la conducta e intencionalidad del agresor, puede justificarse porque los dispositivos punitivos están encaminados a cumplir funciones reguladoras que desestimen las conductas transgresoras. Pero es una justificación que, sin desmedro de la cuota de responsabilidad atribuible al agente de las conductas agresivas, resulta insuficiente cuando se trata de escenarios complejos en que se pueden perder de vista las múltiples variables y sus traslapes, incluso para explicar casos particularizados, pero sobre todo porque ciertas variables y su peculiar

⁴ *Idem.*

confluencia pueden estar a la base de la ocurrencia reiterada de tales manifestaciones, y su comprensión es la vía para diagnosticar la envergadura del daño inferido a las víctimas directas y al propio orden social.

De ahí la importancia de instrumentos analíticos como el concepto de *violencia estructural*, si nos atenemos al enfoque integral diseñado por Johan Galtung,⁵ se parte de una noción comprensiva de violencia, la cual se define como el obstáculo que representa para la realización humana, entendida esta última como la satisfacción de necesidades de tipo psicológico, ecológico, social y psicológico-espiritual. En tal sentido, distingue cuatro tipos de violencia: la física, que se expresa como guerra, tortura u homicidio; la segunda, la miseria; la tercera, la represión (en tanto pérdida de libertades); y, la cuarta, alienación (como privación de la satisfacción de necesidades no-materiales, en relación con la sociedad y los otros, dando por resultado la pérdida de identidad). A partir de este repertorio distingue dos tipos de violencia: la *violencia directa*, causada por acciones dañinas contra otros y ejercida por individuos o grupos identificables; y el segundo tipo, la *violencia estructural*, que es la resultante de las características bajo las que se construye la estructura de la sociedad, en ella se pueden conjugar los tres últimos tipos de la lista anterior, su ocurrencia implica para cada contexto una combinatoria específica de estas variables, permite tipificar como violencia situaciones complejas y diversas aun cuando no se acompañen de violencia directa ni sea identificable el actor o un factor como la causa que la desencadena.

Su potencial es valioso porque permite incorporar y caracterizar como violencia situaciones y experiencias que de otra manera quedan fuera pese a ser expresión del daño que bloquea la satisfacción de necesidades humanas, que en algún sentido serían evitables si la sociedad se estructurara de manera diferente. Pese a que los efectos de la violencia estructural pueden parecer más difusos en contraste con los provocados por la violencia directa, sus costos pueden ser cualitativamente más destructivos, como el daño que conlleva la miseria, o el provocado por la exclusión sistemática, el desconocimiento y la humillación. Y una posibilidad más en que reditúa este concepto, es que permite entender que hay indicios que apuntan a que en una proporción significativa la violencia estructural suele estar a la base de la violencia directa.

Como podemos apreciar, desde horizontes teóricos distintos la centralidad de una noción como la de *violencia estructural* es parte nodal no sólo de estas nuevas formulaciones, sino que está más que presente en la obra filosófica de un marxista como Sánchez Vázquez, para quien la violencia se objetiva en formas de organización social e históricas específicas, que

⁵ Cf. Johan Galtung, *Violence, Peace and Peace Research*. Copenhague, Christian Ejlers, 1975.

generan desigualdad, abuso del poder, expoliación de amplias franjas de la población y toda suerte de humillaciones e indignidades, y que a su vez son fuente de violencia.⁶

Pertrechados con algunos de estos recursos analíticos, al situarnos en el escenario nacional atravesado por los procesos internacionales, no podemos menos que sopesar los efectos ambiguos que traen las transformaciones resultantes de tendencias globalizadoras y de complejidad creciente, dadas las condiciones de globalización subordinada: las oportunidades económicas van acompañadas de desequilibrios profundos y riesgos, de manera que la pobreza y desigualdad endémica se acrecienta y desata nuevos conflictos; el trastocamiento de los sistemas políticos cuyos marcos institucionales son sistemáticamente rebasados y debilitados, en México se agudiza al erosionar la ya de suyo, fallida dinámica institucional; la ampliación de las posibilidades y horizontes de experiencia junto con la incorporación de los individuos y los pueblos conforme a dinámicas funcionales que reclaman su adaptación, bloquean sus procesos identitarios individuales y colectivos al fracturar sus referentes de pertenencia, se ven acentuados, por cuanto el Estado mexicano ni media ni dosifica estos efectos, más bien cancela oportunidades, intensifica los niveles de exclusión y expulsión, reflejados en los niveles de desempleo y de migración interna y externa, y en una combinación perversa de políticas que se pliegan a las presiones del sistema económico mundial y el sistemático descompromiso de nuestros políticos con sus gobernados, lo que da lugar a políticas que “insultan las necesidades básicas de sus gobernados”.

En síntesis, tanto los que permanecemos como los que se ven desplazados experimentamos condiciones de vulnerabilidad e incertidumbre, de las que, al no hacerse cargo ni el sistema global ni el Estado nacional institucionalmente hablando, vemos cómo los costos los paga la dinámica social y la experiencia vivida de los individuos. La confluencia de estos factores con tendencias como la fragmentación y diversificación de fuentes de poder y de flexibilización de procedimientos reguladores, hace una combinación explosiva con las tradiciones locales de ilegalidad e impunidad por cuenta de autoridades y de la sociedad en su conjunto.

Estas son condiciones que han contribuido a la proliferación de grupos de interés y grupos delincuenciales que hábilmente capitalizan las oportunidades que esas condiciones les ofrecen, que retan a las autoridades y las instituciones y lastiman a la sociedad, pero también en una proporción significativa son

⁶ Cf. A. Sánchez Vázquez, *La filosofía de la praxis*. México, Grijalbo, 1967, p. 315. Desde luego, con todo y las coincidencias hay diferencias sustanciales, en las formulaciones de Galtung se trasciende la agencia que está en juego en la perspectiva de análisis clasista.

grupos que se nutren de las masas de expulsados del sistema social, que como síntoma son expresión de los niveles de deterioro del orden social.

Esos efectos desestabilizadores coexisten con políticas que parecen ajenas a la comprensión del papel disruptor que representa no hacerse cargo de las necesidades básicas, como bien señala Galtung, y como Sánchez Vázquez no cejó de ponderar a lo largo de su vida y obra, ya que no elegimos nuestras necesidades básicas (fundamentales para la sobrevivencia, bienestar, libertad, identidad), de manera que “la negociación es posible cuando se trata de objetivos y valores, pero no cuando se trata de necesidades básicas”,⁷ “insultarlas”, no atenderlas, es instrumentar una bomba de tiempo.

El desgarramiento de la vida social e institucional que hoy estamos enfrentando agudiza el carácter de suyo refractario de la violencia, porque la forma en que se está interpretando y tratando de enfrentar, a la manera de la aplicación del agente químico equivocado está produciendo efectos de resistencia, de repunte y de expresiones paroxísticas. El lenguaje no nos alcanza para describir las formas de violencia que estamos presenciando, para expresar los procesos vivenciales que nos generan, porque la lógica del discurso que se juega en intentar *fijar un sentido* la violencia le subvierte.

Coincido con Lechner que estamos precisados a conjurar que el sistema político medre a costa de nuestros miedos,⁸ que pretender erradicarles puede acarrear mayores peligros, que es necesario asumirlos y exigir un manejo político democrático de los mismos, que son los miedos los que desencadenan los conflictos, que los conflictos son inerradicables, pero que podemos administrarles como la única vía para prevenir la violencia.

El giro fundamental que estamos obligados a dar como sociedad es deconstruir nuestra *cultura profunda* que produce y afianza la violencia simbólica con la que legitimamos la opresión, la desigualdad, la discriminación, la intolerancia y el abuso. Y políticamente exigir a los gobernantes un rediseño de su perspectiva y estrategia que Galtung, entre otras voces, propone: *a)* centrar el foco de atención más en la víctima que en el agresor; *b)* poner un mayor acento en diagnosticar qué desencadena la violencia que en el acto violento; y, *c)* evaluar los efectos que desencadena la violencia en términos de sufrimiento y en los costos en la calidad de vida y en el deterioro del orden social mismo. Giro que obliga a actuar en formas de intervención integral tendientes a menajar los niveles de pobreza, pérdida de libertades y alienación.

Cualquiera de estas dos alternativas para contender con la violencia, en términos de construcción democrática como en términos de trascender y de

⁷ J. Galtung, *Trascender y transformar. Una introducción al trabajo de conflictos*. México, Quimera, 1994, p. 13.

⁸ Cf. Norbert Lechner, “Hay gente que muere de miedo”, en *Los patios interiores de la democracia. Subjetividad y política*. Santiago de Chile, FCE, 1990, pp. 87-101.

crear procesos de construcción de la paz, seguramente nuestro filósofo las podría suscribir, particularmente cuando la sociedad clama por su disminución en tanto ésta, la violencia, se enseñorea y desgarrar a nuestra sociedad, pero esa intervención integral en la perspectiva de Sánchez Vázquez siempre consecuente y radical no podría ser cabal más que transformando de raíz las causas que atentan contra la dignidad humana.

Entrevista con Adolfo Sánchez Vázquez¹

Diana Fuentes

Diana Fuentes: *¿Cuando escribe su Filosofía de la praxis, cuáles son las influencias teóricas que se expresan ella?*

Adolfo Sánchez Vázquez: La influencia primera y determinante es la de Marx, particularmente sus trabajos de juventud, de los que obtengo, sobre todo, la concepción del hombre como ser práctico y creador.² Ésta es la fuente fundamental. Otras que pudieran influirme son de dos tipos: unas fuentes, anteriores, son las del marxismo de los años veinte, representado por el joven Lukács de *Historia y conciencia de clase*,³ obra que me impresionó extraordinariamente; al igual que otra obra también importante de la época que me influyó bastante: la de Karl Korsch *Marxismo y filoso-*

¹ La presente entrevista, que formó parte del proyecto de investigación de mi tesis de licenciatura, me fue amablemente concedida por el doctor Adolfo Sánchez Vázquez el 31 de marzo de 2004, quien además revisó y corrigió personalmente su transcripción.

² En el texto *El joven Marx: Los manuscritos de 1844*, reeditado en 2003, Sánchez Vázquez delimita con claridad cuáles son las obras fundamentales del periodo de juventud de Marx sobre las que desarrolla su trabajo. Éstas son los *Manuscritos económicos-filosóficos de 1844*, los *Cuadernos de París* y las *Tesis sobre Feuerbach*; lo que no significa, por supuesto, que no tuviera en consideración obras muy importantes, relacionadas con el mismo periodo, como son la *Crítica a la filosofía del derecho* o la *Ideología alemana*.

³ *Historia y conciencia de clase* se publica en 1923. La obra reúne textos que Lukács había elaborado desde 1919, entre ellos destaca el ensayo titulado “La cosificación y la conciencia del proletariado”. Tal como reconoció después el autor, la influencia de Simmel, de Weber, de Dilthey, de Sorel, de Luxemburg, pero fundamentalmente de Hegel marcan el sentido general de esta obra. En sus palabras, *Historia y conciencia de clase* significó el intento acaso más radical de reactualizar lo revolucionario de Marx mediante una renovación y continuación de la dialéctica hegeliana. La disposición central de la subjetividad en la configuración de la teoría revolucionaria y la categorización de la cosificación capitalista fueron las consecuencias más profundas de la explosiva publicación de este texto en la década de los años veinte.

fia.⁴ Pero, además, de estas influencias o motivaciones teóricas, está también la de una corriente, que ya se daba en la Europa occidental e incluso dentro del propio movimiento comunista mundial, y que ponía en crisis, en cuestión, todo el marxismo ortodoxo tradicional. Me refiero particularmente a los trabajos de Henri Lefebvre en Francia,⁵ y a los de los marxistas italianos.⁶ Todo este material me sirvió de base, y, en cierto modo, influyó en la elaboración de mi *Filosofía de la praxis*.⁷

D. Fuentes: *Me interesa saber si hubo alguna influencia, en particular, de la obra de Antonio Gramsci.*

A. Sánchez Vázquez: Había, en verdad, una influencia un tanto general, un tanto vaga, dado que yo tenía cierta idea del pensamiento de Gramsci; pero en realidad cuando empecé a elaborar mi *Filosofía de la praxis* no tenía un contacto directo con su obra; así, pues, no pude beneficiarme de la aportación que ya representaba Gramsci, en la elaboración de mi obra, sobre todo en la primera edición.

D. Fuentes: *En este sentido, otra influencia con la que se le pudiera vincular es la del grupo yugoslavo “Praxis”.*⁸ ¿Usted ya lo conocía?

A. Sánchez Vázquez: No, con el grupo “Praxis” me ocurrió algo parecido a lo que me sucedió con Gramsci. Aunque íbamos por un camino teórico un tanto

⁴ *Marxismo y filosofía*, también publicado en 1923, es —a decir del propio Sánchez Vázquez en el prólogo que preparó para la edición de ERA en 1971— “El intento de Korsch de restablecer las relaciones entre marxismo y filosofía y, con ellas, de la teoría y la praxis, desembocaba así en una oposición irreductible entre su interpretación del marxismo, como unidad indisoluble de teoría y praxis, y el marxismo científico-positivista o materialista predialéctico que negaba esa unidad”.

⁵ Lefebvre fue el traductor y editor de los *Manuscritos económicos-filosóficos de 1844* al francés —primera edición del texto a una lengua distinta al ruso y al alemán. Su magna obra *Materialismo dialéctico*, fue escrita entre 1934-1935.

⁶ Entre los marxistas italianos destacan: Antonio Labriola, que conceptualizó como filosofía de la praxis al núcleo vital y epistémico del marxismo en su *Dilucidaciones preliminares sobre el materialismo histórico*, 1897, y Giovanni Gentile que escribió *La filosofía de Marx* en 1899, texto en el que, desde las *Tesis sobre Feuerbach*, se sostenía que la praxis humana es el agente último de la historia.

⁷ En 1967 se publicó la primera edición del texto *Filosofía de la praxis*, que era resultado del trabajo de la tesis doctoral de Sánchez Vázquez, y, más de una década después, 1980, se publicó una segunda edición con algunos cambios que buscaban actualizar el texto. En el prólogo a la edición de 1980, Sánchez Vázquez señala sobre la primera edición de la obra que sus objetivos fueron: primero, deslindar el marxismo del que filosóficamente lo reducía a una interpretación más del mundo; segundo, marcar distancias respecto de un marxismo cientificista, y, por último, revalorizar el contenido humanista del marxismo.

⁸ En la todavía Yugoslavia, un grupo de filósofos —Gajo Petrovic, Mihailo Mardovik,

paralelo, al elaborar mi tesis de doctorado, que sirvió de base para la primera edición de 1967, yo no tenía contacto alguno con el grupo, aunque de él tenía un conocimiento lejano y algunas referencias de su actividad. Fue posteriormente, cuando ya se había publicado la primera edición de mi libro, que entré en contacto con el grupo y llegué a tener una relación bastante directa con él, hasta el punto de asistir a varias de las reuniones que llevaban a cabo en la isla de Korçula cada año. Aunque el grupo “Praxis” compartía con el marxismo oficial dominante en Yugoslavia una actitud crítica ante el marxismo soviético; este grupo representaba una posición más crítica, más radical, que la de la filosofía que dominaba en las universidades yugoslavas. Por ello, tuvo problemas e incluso los representantes más destacados del grupo fueron expulsados de las universidades. Tuve, pues, una relación bastante directa con ellos. Hasta el punto de que por iniciativa de Gajo Petrovich, se tradujo al serbocroata mi *Filosofía de la praxis*, en su segunda edición.

D. Fuentes: *Entonces, ¿podemos afirmar que se trata de desarrollos autónomos?*

A. Sánchez Vázquez: Sí, autónomos. Incluso en la segunda edición de *Filosofía de la praxis* de 1980, al referirme al grupo, marco ya cierta distancia desde mi concepción de la filosofía de la praxis.

D. Fuentes: *Cuando usted establece en su obra Filosofía de la praxis esta relación entre teoría y práctica, ¿podríamos decir que la práctica sirve a la teoría como criterio epistemológico?*

A. Sánchez Vázquez: Sí, creo que hay que darle un estatus importante y central, pero sin considerarla como autónoma con respecto a la teoría; es decir, no podemos concebir la práctica sin estar fecundada por la teoría. Y la fecunda en cuanto que establece sus fines y objetivos y fundamenta su razón; y en cuanto que sirve de criterio de verificación de la práctica. De manera que se trata de una relación indisoluble. La teoría, ciertamente, la que a nosotros nos interesa para una práctica revolucionaria, es inseparable de la práctica, pero, a su vez, esta práctica es inseparable de la teoría. Lo cual no ignora, naturalmente, que cierto tipo de teorías, las teorías idealistas, tienden justamente a autonomizarse o independizarse de la práctica.

Milan Kangrga, Rudi Supek, entre otros— se articularon en torno a la revista *Praxis* desde mediados de la década de los sesentas. Su postulado central, reconoce el propio Sánchez Vázquez, fue que el hombre es esencialmente el “ser de la praxis”, capaz de desplegar una actividad libre, creadora, para transformar el mundo.

D. Fuentes: *Usted plantea en Filosofía de la praxis que la teoría mantiene una relación de autonomía relativa con la práctica, creándose así una autonomía positiva. Pero cuando la teoría no tiene como objetivo un fin práctico, ¿se trata entonces de una teoría negativa?*

A. Sánchez Vázquez: Ciertamente, una teoría que se desliga de la práctica, cae justamente en el abstraccionismo, en el universalismo abstracto. Y, si se trata de una teoría que postula también la necesidad de una transformación social, puede caer en la utopía o en el diseño de una práctica impotente. Tales serían los efectos negativos de una teoría que se desliga de la práctica. En este sentido, podríamos hablar de una teoría en un sentido negativo, pero, claro está, la teoría que a nosotros nos interesa es la teoría en sentido positivo.

La teoría es tan importante que sin ella, como decía Lenin, no puede haber una práctica revolucionaria. Y esto se desprende claramente de la tesis XI de Marx sobre Feuerbach. Marx nunca ha subestimado el papel de la teoría; por el contrario, la teoría es importantísima, pero, desligada de la práctica, se convierte en un factor negativo.

D. Fuentes: *Algunos autores han afirmado que su Filosofía de la praxis hace de la práctica política y de la unión entre teoría y práctica algo que en los hechos resulta imposible de concretar, ¿qué respondería a estas críticas?*

A. Sánchez Vázquez: En primer lugar, esta unión entre la teoría y la práctica es siempre relativa, nunca puede ser absoluta, ya que tiene que estar mediada por determinadas condiciones y circunstancias. Por tanto, nunca puede darse una armonía totalmente satisfactoria entre la teoría y la práctica. Unas veces la teoría va a la zaga de la práctica, y otras veces es la práctica la que va a la zaga e incluso hay prácticas negativas. De manera que, establecida la necesidad de la unidad entre teoría y práctica, esta unidad no puede absolutizarse.

D. Fuentes: *A partir de sus estudios sobre los Manuscritos del 44 de Karl Marx, usted afirma que el marxismo —el marxismo que se desprende de Marx—, se integra por dos aspectos: uno ideológico y otro científico. ¿Cuáles son los aspectos ideológicos en Marx?*

A. Sánchez Vázquez: He señalado no dos sino cuatro aspectos. Uno de ellos, el de la crítica de la realidad existente, fundamentalmente la del capitalismo. La crítica de esta sociedad expresa una inconformidad con ella y, por tanto, la necesidad de una alternativa para resolver o superar los males sociales que se critican. Así, pues, el marxismo es, en primer lugar, una crítica de lo existente, y, en segundo término, un proyecto de sociedad más justa, más libre, etcétera. Como alternativa a la sociedad criticada, este proyecto implica una concepción de la sociedad futura regida por ciertos fines y valores. En ese sentido, podemos hablar de un aspecto que por los valores y los fines que

se propone, constituye el aspecto propiamente ideológico o valorativo del marxismo. Es justamente su proyecto de transformación donde aparece sobre todo el contenido ideológico del marxismo. En tercer lugar, el marxismo es un conocimiento de la realidad que se pretende transformar, pues de no serlo estaríamos en el terreno de los socialistas utópicos: en el de buenos proyectos que no se fundamentan racionalmente. Y, en cuarto lugar, está la vocación práctica necesaria para llevar a cabo el proyecto de transformación. Si bien lo que llamo el aspecto ideológico o valorativo es consustancial con el marxismo, éste no puede reducirse, obviamente, a trazar ese proyecto cargado de ideología, sino que necesita conocer la realidad a transformar y de ahí la necesidad del aspecto científico del marxismo.

D. Fuentes: *¿Podríamos hablar, entonces, de ideologías positivas e ideologías negativas?*

A. Sánchez Vázquez: Esta es una cuestión de la que me he ocupado ya ampliamente en una polémica con el doctor Luis Villoro. A mi modo de ver, la ideología puede concebirse en dos sentidos: uno que es el más propiamente abordado por Marx, la ideología en un sentido limitado; como conciencia falsa, como una visión deformada de la realidad, deformada por los intereses de la clase social correspondiente. En este sentido maneja Marx el concepto de ideología, refiriéndose naturalmente a la ideología dominante en su época: la ideología burguesa. Y con respecto a ella, Marx caracteriza la ideología como conciencia falsa, perversa, deformada, etcétera. Tal es el concepto estrecho o limitado de ideología, un concepto que considero válido. Ahora bien, pienso también que en toda lucha emancipatoria hay un contenido ideológico constituido justamente por los ideales, los valores y principios que se pretenden realizar. Si nos quedáramos con el concepto estrecho de ideología como el único aceptable, carecería de sentido hablar de ideología proletaria, socialista, pues sería un contrasentido decir que la ideología, en esos casos, es una visión deformada, limitada, perturbada de la realidad. Creo, por ello, que se hace necesario ampliar el concepto limitado de ideología y darle un sentido amplio. Este sentido amplio ya lo manejó Lenin y, en cierto modo, también se podría documentar en algunos textos de Marx.

D. Fuentes: *Sobre sus lecturas de la obra de Antonio Gramsci, ¿qué opinión le merece su concepto de hegemonía y la idea de que el consenso, la hegemonía ideológica, es previo incluso a la toma del poder?*

A. Sánchez Vázquez: Es una idea muy importante, que, en cierto modo, rompe con la teoría tradicional que vincula el proceso radical de transformación con una ruptura radical en un momento determinado. Me parece una aportación importante, muy digna de tener en cuenta, entendida en el sentido de que el

dominio que ha de llevar a un cambio del poder es incluso previo a la toma o al acceso al mismo. De ahí la importancia que da Gramsci a los factores culturales o ideológicos. Por ello, pienso que el concepto de hegemonía es muy fructífero y que, en cierto modo, representa una valiosa aportación con respecto a la concepción del marxismo tradicional sobre este punto.

D. Fuentes: *Y, sin embargo, usted ha señalado también que Gramsci carga con demasiada subjetividad, y que elimina este aspecto que usted considera muy importante: el científico del marxismo.*

A. Sánchez Vázquez: Sí, sin suscribir totalmente la crítica de Althusser, creo que hay que reconocer que Gramsci carga el acento, demasiado, en el factor subjetivo, y que hay en él una cierta subestimación de los factores objetivos que requieren naturalmente un conocimiento de la realidad, y, por tanto, del aspecto científico del marxismo.

D. Fuentes: *Por último, en una entrevista que usted concedió en el año de 1984, publicada posteriormente en Cuadernos Políticos en 1985, se le preguntaba en ese momento, qué elementos del marxismo consideraba vigentes y qué otros consideraba caducos o inadecuados. Me interesa formular nuevamente esta pregunta a veinte años de dicha entrevista, en el contexto mundial de los cambios históricos que se han producido desde 1984 a la fecha. ¿Qué le parece vigente y caduco en el marxismo, hoy día?*

A. Sánchez Vázquez: Bueno, no recuerdo exactamente los puntos que señalaba en ese terreno, pero recuerdo que yo ya señalaba, y creo que la realidad no ha hecho más que confirmar, que la tesis de Marx del proletariado como sujeto exclusivo y central de transformación radical de la sociedad, no se ha verificado en la realidad, que, a medida que avanzamos históricamente, vemos el papel que desempeñan otros sujetos sociales, contradiciendo precisamente la tesis marxiana de la exclusividad y centralidad del proletariado.

Otro aspecto que habría que subrayar y superar, es el reduccionismo de clase que encontramos en Marx. Aunque sigue siendo válida, a mi juicio la tesis marxiana de que las contradicciones esenciales del capitalismo son contradicciones de clase, y, reconocido el importante papel de esas contradicciones y de la lucha de clases, vemos que todo el proceso histórico posterior nos muestra la existencia de otras contradicciones de carácter nacional, racial, de género, religioso, generacional, étnico, etcétera. Justamente con base en esta pluralidad de contradicciones, podemos tener también, en nuestros días, una visión del sujeto histórico que deje atrás el exclusivismo con el que lo pensaba Marx. Ciertamente, hoy vemos toda una serie de sujetos interviniendo en los movimientos sociales contra el capitalismo globalizador. Esto corresponde a la realidad objetiva actual. Para Marx el problema fundamental era atender

a las aspiraciones de la clase más explotada y más oprimida: el proletariado; los males que engendraba el capitalismo se veían casi exclusivamente con relación a esta clase. Hoy vemos que el capitalismo al agravar, con su propio desarrollo, todos sus males y crear otros nuevos, amenaza no solamente los intereses y aspiraciones de la clase en la que Marx fijaba entonces su atención, sino los de los más diversos sectores sociales: mujeres, jóvenes, etnias, clases medias, etcétera. Y no solamente los de ellos, pues el desarrollo tecnológico orientado por el lucro, la ganancia, la rentabilidad, amenaza a la supervivencia misma de la humanidad. Hoy es posible lo que Marx ni siquiera podía imaginar: la posibilidad de un cataclismo ecológico, de un holocausto nuclear, de un desarrollo caótico o incontrolado de la ingeniería genética. Justamente, porque hoy están en juego los intereses y aspiraciones de la mayoría de la sociedad, de los más amplios sectores sociales e incluso de toda la humanidad; la lucha contra el capitalismo no es patrimonio de una clase determinada sino de toda la humanidad. Este carácter anticapitalista es el que se pone de manifiesto en el movimiento antiglobalizador y contra la guerra de nuestros días, aunque en estos movimientos todavía no se defina, o no haya una conciencia en la alternativa social al capitalismo. Pero lo que sí está claro con estos movimientos es que ya no es sólo una clase la que se enfrenta al capitalismo, sino todo un conglomerado o conjunto de clases y sectores sociales, justamente porque el capitalismo depredador amenaza a todos.

D. Fuentes: *¿Y esto significa que el sujeto histórico de Marx, el proletariado, se disuelve en este conglomerado?*

A. Sánchez Vázquez: Creo que a la clase obrera le corresponde un papel importante, aunque no lo desempeñe hoy, justamente por el peso que tiene en la vida económica de la sociedad, y, por tanto, en la transformación de ella; pero obviamente sin excluir, ni rebajar el papel activo de otros sectores, clases y fuerzas sociales.

Reseñas y notas

Recrear la filosofía

Luz María León Contreras

Fernando Cazas, *Enseñar filosofía en el siglo XXI. Herramientas para trabajar en el aula*. Buenos Aires, Lugar Editorial, 2006. 184 pp.

Hoy en día existen egresados de la carrera de filosofía que rechazan la docencia como campo de trabajo, pero hay que pensar ¿qué posibilidades hay de *recrear* la filosofía a través de la enseñanza?, ¿cómo lograr que la filosofía sea para todos?, ¿cómo se pueden ampliar los espacios de aprendizaje? Siendo profesor de filosofía y psicología en el nivel medio superior, Fernando Cazas fue motivado a crear este libro con la intención de transmitir herramientas y cierto entusiasmo al docente en filosofía. Además de ser una guía que contiene planificaciones bien realizadas y varias fichas ejemplificando la línea pedagógica y didáctica que se puede utilizar en el aula, también aborda la problemática de la enseñanza de la filosofía que se puede vivir en el sistema educativo actual.

El libro está conformado por cinco capítulos y cada uno de ellos con varios subtemas. En la presentación, Fernando Cazas comienza proponiendo que la filosofía es para todos y debe haber un acceso libre a ella.

En el primer capítulo, “¿Vivir de la filosofía o vivir sin la filosofía?” se describen algunas cuestiones que durante la docencia en el nivel medio superior pueden motivar a más de un alumno, haciendo hincapié en la *utilidad* de la filosofía. La utilidad de la filosofía tiene un valor no-monetario, tiene valor cualitativo en tanto que forma a un ser humano para que sea capaz de pensar, que logre ser culto, sabio y hasta feliz. La filosofía no procura formar hombres ricos, pero ignorantes, sino reflexivos aunque modestos. Apuntando a la pregunta inicial, quizás no se puede vivir *de* ella, pero es imposible vivir *sin* ella; la filosofía es indispensable. La filosofía resulta vital en la formación del hombre, del ciudadano, ante lo caótico de lo cotidiano y ante los dilemas éticos y estéticos que sufre la humanidad.

“La filosofía en el currículo de la enseñanza media en Latinoamérica”: en esta parte se podrá encontrar un informe por parte de la Organización de Estados Iberoamericanos, en la década de los noventas, este antecedente

ayuda a ejemplificar la realidad de la enseñanza de la filosofía en la educación actual. La problemática latinoamericana se puede identificar con la situación de la enseñanza de la filosofía en México, ya que en el año 2009 entró en vigor la RIEMS, excluyendo a la filosofía de los planes de estudio.

Luchar por la restauración de la filosofía no sólo en México sino en toda Latinoamérica, es uno de los objetivos dentro de la enseñanza. ¿Por qué restaurarla? porque es el espacio donde se puede formar tanto a mujeres y hombres para que busquen una sociedad diferente, para que piensen por sí mismos y se formen de una manera crítica; formando personas capaces de asombrarse, de debatir, de buscar la felicidad y de crear, es como se crean las condiciones de posibilidad para cambiar las visiones del mundo y enfrentarse a él de distinta manera, ésa es la esencia de una formación filosófica.

En el capítulo dos, “Metodología de la enseñanza”, se parte de una pregunta: ¿la escuela que conocemos hoy en día es una escuela moderna?; con ello surge la crítica a un elemento del proyecto de la modernidad: la escuela moderna. Esta institución fue creada para sustentar un proyecto político, cuya idea era lograr un lugar en donde todos fueran iguales, libres y con derechos. El objetivo de la modernidad, al menos por parte de los ilustrados, era buscar el bien común universal, el problema es que no todos se interesan por los mismos asuntos y se desaprovechó el espacio de la escuela para generar hombres que implantaran esa finalidad.

“Cómo enseñar filosofía”, es parte del segundo capítulo donde se analiza el objetivo de la educación, se concibe éste el transmitir no sólo conocimientos, sino también valores enfocándose a una formación ética “para poder vivir activamente en una sociedad determinada” (p. 18).

Ahora bien, Fernando Cazas formula una pregunta que todos los docentes deberían hacerse para ubicar sus objetivos: *¿qué pasa en el aula?*, a lo que puede añadirse *¿qué hay detrás del desinterés de los estudiantes hacia la filosofía?*, *¿en verdad están bien planteados los propósitos de cada curso?*; esto trae a colación dos diferentes métodos para enseñar filosofía, entendidas como:

1. *Enseñar historia de la filosofía*: aquí en general la clase es expositiva y se hace una lectura de textos que corresponden a autores clásicos. En este modo la participación por parte de los alumnos es pasiva. Por lo regular las evaluaciones se hacen de manera individual y el ejercicio de pregunta-respuesta se limita a hacerse con base en el texto.
2. *Enseñar filosofía “filosofando en el aula”*: el docente resulta ser un tipo de colaborador o coordinador, quien va a dirigir las participaciones de los alumnos. Se presume aquí que la evaluación no suele ser del todo objetiva. Se toman en cuenta las participaciones.

Con base en estos dos modelos, Cazas crea una propuesta que considera los elementos más importantes de ambas posiciones.

El capítulo tres, “Programas y planificaciones”, muestra en primer lugar, la importancia de una buena planificación del proceso de enseñanza y aprendizaje. Si bien es oportuna de vez en cuando la improvisación, como aquel factor espontáneo que le da otra cara a la enseñanza, esto sólo es un complemento. Siempre que una clase es dada sin anticipar el contenido, el método, material y evaluación, resulta contraproducente porque se pierden los objetivos.

Hay distintos modelos de planificación, pero nuestro autor nos muestra los principales puntos que se deben contemplar, entre ellos el diagnóstico de necesidades, formulación de objetivos, selección de experiencias de aprendizaje, evaluación. El capítulo cuatro “Herramientas para trabajar en el aula”, se desarrolla bajo la presentación de fichas de trabajo, que incluye la estructura de la línea didáctica y pedagógica que tiene que emplearse en determinado curso. Las fichas de trabajo son herramientas para trabajar en el aula, lo cual implica que el profesor es quien revisa el procedimiento.

Las fichas se dividen en dos partes:

1. Dirigida al docente, como base para construir la clase:

- a) *Presentación del tema*: se exponen los principales puntos que se desarrollarán en la clase.
- b) *Citas bibliográficas relevantes*: en general, son fragmentos que se encuentran en las obras de los autores que se trabajan en los *textos disparadores*.
- c) *Bibliografía de consulta para el docente*: son obras complementarias para profundizar en los temas.

2. Es dirigida al alumno y contiene:

- a) *Texto disparador*: su propósito es motivar al alumno a desarrollar el tema por medio de un *relato ficcional*.
- b) *Un texto para comenzar a pensar*: promueve el debate planteando opiniones en forma de argumentos. Es sumamente interesante, dado que presenta dilemas y contradicciones para provocar a una discusión que buscará fundamentar posiciones e invita a llevar a cabo una lectura detallada del tema.
- c) *Para más información*: ofrece recursos para la investigación, amplía la bibliografía, no sólo recomienda libros, también artículos, películas, música, etcétera.
- d) *Sugerencias para seguir pensando*: se hace el planteamiento de preguntas que inciten nuevas discusiones e investigaciones.

Un elemento que no todos los profesores consideran al realizar sus actividades de aprendizaje es el empleo de un *texto disparador*, que bien puede ser un diálogo, un cuento o algo similar que sirva para estimular al estudiante a imaginar determinadas situaciones y eso lo lleve a la reflexión, para pasar de un escenario de opiniones a uno de reflexión y argumentación, nutriéndose de la lectura. Al confrontar lo aprendido con la realidad y problematizarla, no sólo el alumno entiende mejor qué es lo que se le enseñó y para qué se necesita, sino también lo alienta a continuar filosofando, a formular nuevas preguntas. Así pues, con el texto disparador se desarrollan capacidades y habilidades, por lo que el alumno se anima a aprender y a crear.

El quinto y último capítulo: “Cómo diseñar evaluaciones”, es el que se refiere a la valoración del aprendizaje. En un primer momento se hace un breve estudio de la evaluación, es decir, a qué nos referimos cuando hablamos de realizar una evaluación. ¿Qué entendemos por evaluación? Con el fin de dilucidar cuáles son las opciones de evaluación en la enseñanza de la filosofía, se tiene que partir de la realidad, el docente tiene que reflexionar sobre qué manera de evaluar le resulta más efectiva para llevar a cabo dentro del aula y que a la vez haga crecer filosóficamente al alumno. Es fundamental en cualquier modelo pedagógico la coherencia entre evaluación y objetivos.

La evaluación cuantitativa busca determinar si un alumno puede acreditar el curso, se evalúa al alumno tomando en cuenta sólo una parte del proceso de aprendizaje, por lo que es de manera parcial y no se le da seguimiento. La evaluación cuantitativa tiene la intención de dar un valor numérico al desempeño del estudiante. *La evaluación cualitativa* corresponde a la supervisión de todo el proceso de aprendizaje, no vuelve a las opiniones homogéneas. Además fomenta la diversidad de opiniones y el debate. De este modo, aunque conlleva obtener ciertos conflictos con la institución, resulta ser una modalidad más apremiante porque logra que los alumnos piensen por sí mismos.

La evaluación cuantitativa y cualitativa, tienen una relación cuando se establece un claro criterio. Para que sea cualitativa, tiene que planificarse con el debido tiempo y compromiso para poder revisar el proceso y su resultado.

En cuanto al capítulo “Filosofía, instituciones y poder”, Fernando Cazas sugiere que una modalidad de evaluación siempre puede cuestionarse, por lo que debe haber constante crítica y autocrítica; “cuando se elige una modalidad de evaluación para un curso de filosofía, que ésta no sirva para acallar las diferencias. Que no sirva para unificar y homogeneizar las opiniones. De ser así estaríamos propiciando el aprendizaje de una filosofía muerta y embalsamada, para ser admirada pero no vivida” (p. 159). La filosofía necesita vivirse, sentirse y pensarse, basta de sólo repetirla en la enseñanza.

Bajo las condiciones actuales, donde impera el consumismo, la violencia, el ritmo apresurado de lo cotidiano, la falta de valores y de sentido, resulta

necesario indagar en las formas de reivindicación de la enseñanza de filosofía sin cambiar su esencia pese a su adaptación en nuestro contexto. Es ahora cuando se deben aprovechar los espacios en las aulas, conferencias, congresos, etcétera. Aunque en cierta medida hay un límite institucional, no se debe dejar de lado el esfuerzo y compromiso que se establece entre profesor-alumno. Atender a las necesidades es problematizar, pese a que no haya una conclusión definitiva, se sale de un estancamiento intelectual.

Pienso que el análisis de la enseñanza de la filosofía se hace precisamente desde la misma filosofía y no sólo desde la mera pedagogía –aunque intervenga. Estoy segura que no basta con dictar, memorizar, repetir, hay que filosofar, re-pensar en serio lo pensado, innovar y crear. La filosofía es una actividad humana, con errores, asombros, ideas y hasta resoluciones, que parten desde lo cotidiano y van más allá en la formación ética, estética y política de todo hombre.

Este libro es enriquecedor para posicionar de nuevo a la filosofía dentro del currículo como un elemento indispensable. Ilustra e invita a inspeccionar por sí mismo cómo pueden modificarse los modelos educativos, pensando en la realidad y no dejando el conocimiento cómo un contenido inservible. Evoca aquella idea de que la filosofía no es sólo una disciplina teórica, sino que también puede ser una guía en la praxis para aprender a tomar decisiones.

Para finalizar, dado todo lo anterior, podemos resumir que es necesaria la planificación en cualquier curso de filosofía, de cada clase se tiene que exponer una línea de trabajo que tenga un hilo conductor y coherencia, misma que se proyecta en los objetivos, contenido y producto. La utilización de herramientas de enseñanza, como lo son las fichas, esquemas, etcétera, refuerza el procedimiento de enseñanza-aprendizaje. El proceso de enseñanza-aprendizaje puede ser satisfactorio tanto para el alumno como para el docente, si se propicia la reflexión y se permite el filosofar; el profesor orienta y corrige cuando es necesario, pero el alumno debe conservar su autonomía en el incesante camino del filosofar. Por último, y no menos importante, es urgente reformar la educación pensando en la vigencia de la filosofía y de la libertad que puede llegar a tener el pensamiento.

La lectura de *Enseñar filosofía en el siglo XXI* es necesaria y de suma importancia, dado que al abordar diversas cuestiones, extiende el panorama de lo que implica enseñar filosofía en el nivel medio superior. Estimado lector, podrá aventurarse en la enriquecedora crítica que se establece aquí, esperando le sea provechosa para su formación como docente y filósofo. El libro es para todo aquel que quiera aprender a enseñar filosofía o aprender filosofía buscando diferentes modalidades.

Si bien Fernando Cazas fomenta a través de su libro que, la enseñanza de la filosofía tiene que generar crítica y autocrítica, aunque eso ocasione cierto

cuestionamiento con respecto a los lineamientos de las instituciones, es necesario para la formación filosófica. Explorar y crear nuevas modalidades de la enseñanza de la filosofía nos lleva al camino de la reivindicación de ésta. Por último, le pregunto al lector: ¿puede usted concebir un mundo sin filosofía?

El docente al igual que el alumno nunca termina de aprender, la enseñanza de la filosofía implica cambios tanto en la visión que tenemos de la filosofía como en su modo de ejercerla y es el docente quien puede ganar la lucha por su restauración. No bastan los años de experiencia, siempre se puede aprender más y mejor, Fernando Cazas brinda esa oportunidad.

Lecciones

Josu Landa

Mario Vegetti, *Quince lecciones sobre Platón*. Trad. de Miguel Salazar. Madrid, Gredos, 2012. (Biblioteca de estudios clásicos)

En Italia, los estudios especializados en el pensamiento de Platón remiten a una deslumbrante nómina que incluye nombres como los de Giorgio Colli, Giovanni Reale, Margherita Isnardi Parente, Franco Trabattoni, Angelica Taglia, Gabriele Giannantoni, Francesco Fronte-rotta, Mauro Bonazzi, Cosimo Quarta, Giuseppe Cambiano, entre otros. Mario Vegetti no sólo pertenece a tan eminente lista, sino que ocupa en ella un lugar prominente. Lo demostró, una vez más, en 2003, cuando apareció *Quindici lezioni su Platone*, con el sello editorial de Giulio Einaudi. Nueve años después, Gredos pone en manos del lector de habla hispana la excelente traducción de ese volumen, debida a Miguel Salazar.

Un título tan modesto, tan carente de relieve, como *Quince lecciones sobre Platón*, puede llamar a engaño. Da la apariencia de que nombra un digesto o un vademécum de mera utilidad didáctica, sin compromiso con los rigores de la investigación filosófica. Aun cuando, como el autor mismo advierte, el corpus de este libro se basa en su labor como docente en la Universidad de Pavía, contiene interpretaciones precisas y muy bien fundadas de los componentes esenciales del sistema platónico. Vegetti efectúa ese prodigio heurístico-expositivo teniendo en cuenta el estado de cada cuestión, refiriendo cada aspecto a su contexto, sopesando las posturas más influyentes en cada caso (labor, ésta, confirmada por la nutrida y actualizada bibliografía que acompaña a cada una de dichas “lecciones”) y ofreciendo su propia exégesis, de manera sobria y luminosa.

Ese logro compensa los límites cuantitativos que su función pedagógica pone al discurso de Vegetti —pues no es lo mismo explayarse en argumentos para mostrar y demostrar que explicar para enseñar, en una sesión de clase. Así es como este manejo de quince pequeños tratados —en general, su tamaño oscila entre quince y veinte páginas— y tres apéndices ofrece, al mismo tiempo, una visión de conjunto y síntesis puntuales de las teorías del gran

pensador ateniense. Este resultado sólo es posible a instancias de la meticulosa labor de un avezado filósofo-filólogo, como Vegetti, cuya larga andadura por los dominios de cierta deriva del socratismo le permite constatar que los extraordinarios afanes teóricos de Platón requieren un respeto y una lealtad, que nunca mostrarán los intentos de convertir sus diálogos en la materia de un sistema rígido ni los intentos de trasuntarlos en algún manual. Todo ello justifica la afirmación de que, al conducirse de ese modo, Vegetti rebasa los límites de la labor filológica y exegética, para hacer filosofía, a partir de su penetrante incursión en un territorio tan fértil de la historia del pensamiento como es el platonismo.

El *leitmotiv* de los textos de Vegetti es el de esclarecer las tesis platónicas, con base en la consideración del contexto político y espiritual en el que adquieren sentido, en el registro de los problemas teóricos que afrontan y en el examen de sus procesos de formación y de constante recreación. Ello dota a estas lecciones de una erudición en verdad pertinente, que no sólo contribuye a una lectura más amena, sino también a una comprensión más profunda y rica del zigzagueante y complejo pensamiento de Platón.

Basta acercarse al primero de los textos que integran este libro, “El hombre y la experiencia”, para constatar esos procederes. Aun cuando, en la “lección 0”, que actúa como prólogo, Vegetti advierte de que el orden expositivo de los “nodos temáticos” abordados en las páginas de este volumen “es inevitablemente arbitrario” (p. 13), lo cierto es que esa lección ha sido colocada con justeza en el primer lugar, como corresponde al propósito de dejar sentado quién fue y qué relación mantuvo con su mundo aquel ateniense forjador de tan pregnantes e influyentes pasajes sobre asuntos como el saber epistémico, el alma humana, el eros filosófico, la virtud y su enseñabilidad o no, la ontología de las Ideas, el proceso de constitución y realización de la naturaleza, los vericuetos del placer, las fuentes de la poesía y sus problemáticos nexos con la realidad, la posibilidad de un Estado perfecto, los rasgos distintivos del verdadero filósofo, el potencial heurístico del diálogo ceñido al rigor de la dialéctica, la paideia apropiada para una ciudadanía sustentada en la justicia y la felicidad personal y colectiva, además de otros.

En esa especie de primer capítulo –porque eso es lo que terminan siendo las lecciones acopiadas por Vegetti– el lector podrá hacer un aligero e iluminador recorrido por lo que los pocos datos disponibles permiten reconstruir como la andadura vital de Platón, desde la prodigiosa ‘inmaculada concepción’ del filósofo, a instancias de la emergente y casta intervención de Apolo en el vientre de su madre Pericione, referida por Diógenes Laercio, hasta su muerte en 347/346 a. C., en el momento en que legaba el borrador de *Leyes* –cuya redacción final sería obra de su secretario Filipo de Opunte– y parecía dispuesto a intentar una nueva recomposición del primer libro de

República; pasando por el decisivo encuentro con su maestro Sócrates, sus controvertidas y decepcionantes andanzas políticas en Siracusa, la fundación de la Academia y la esperable bifurcación de los receptores de sus doctrinas, en una corriente hagiográfica, de gran fecundidad teórica, y en otra “malévola” no menos afanada en denunciar a Platón como supuesto “inspirador de feroces tiranías” y aun como presunto “plagiario [...] de las obras de Demócrito y de los pitagóricos” (p. 29). Más allá del fuerte impulso divinizador y denigrador de esas corrientes contrapuestas de la tradición, Vegetti esculpe a un Platón entrañablemente humano, enfrentado a un destino trágico en el que la política opera como el eje de su labor teórica —y no a la inversa, como con frecuencia suele pensarse—, sometido a temores y desengaños, en constante generación y revisión de un sistema de filosofía a la altura de la enorme responsabilidad de quien, en los hechos, carga sobre sus anchas espaldas el papel de albacea del exigente proyecto filosófico emprendido por Sócrates, en medio del gravísimo estado de cosas en la Atenas posterior a la guerra del Peloponeso.

La décima de estas lecciones, titulada “Las Ideas: ser, verdad, valor”, es otra buena muestra del *modus operandi* de Vegetti, esta vez más atento al pensamiento que a la humanidad de Platón. El exégeta italiano muestra, con precisión y concisión agradecibles, el desafío que comporta para Platón el nihilismo de Gorgias y el relativismo de Protágoras. Es de la confrontación teórica con esas doctrinas de donde emana la conocida visión platónica de un mundo de formas inteligibles, que funda el orden de lo existente. En palabras de Vegetti, el ateniense llega a esa teoría, en virtud de que “únicamente si fuese posible identificar un nivel de realidad distinto del empírico [...] se podrían falsar las tesis de Gorgias y Protágoras” (p. 171).

Una vez captado el sentido profundo de ese hallazgo teórico, resulta más fácil comprender la apuesta platónica por la dialéctica y toda la labor que ésta implica en el seno de las estructuras del lenguaje, ya que va en ello la posibilidad de acceder a un ámbito de realidad diferente y superior al del mundo empírico. También permite entender la resignificación platónica de los saberes matemáticos con los que el filósofo se ha familiarizado, a raíz de sus nexos con el pitagorismo; pues, en virtud de su universalidad y necesidad lógica, también operan como puente de ida y vuelta respecto al mundo de las Ideas. A partir de esas complejas operaciones teóricas, será viable una ciencia filosófica rigurosa, sustentada en conceptos universales —es decir, capaces de dar cuenta de todo avatar o existencia singular de lo real, en la medida en que se basan en referencias esenciales y necesarias—, con los que se pueda responder cabalmente a las necesidades éticas y políticas de los seres humanos, sin caer en el relativismo. Por ejemplo, la “idea de justicia” que Platón propone en el libro IV de *República* —a saber: “hacer aquello que

corresponde a cada uno”– absorbe la unicidad de todo acto humano, en la medida en que remite a éste a un fundamento ideal –esto es, propiamente real– inmutable e incondicionado.

Como es bien sabido, la perspectiva filosófica en que se coloca a instancias de esos antecedentes le permite a Platón derivar en cascada una serie de motivos teóricos de capital importancia, como el de la relación entre las Ideas y cada una de las cosas existentes en el mundo, u otros no menos espinosos, como el de cuáles Ideas concretas conforman el conjunto general nombrado por el término ‘Ideas platónicas’ o el de cómo se relacionan éstas entre sí y otras por el estilo. Quienquiera que tenga un mínimo de familiaridad con estos asuntos conoce las enormes dificultades que comportan y sabe que forman parte del meollo del sistema platónico. Eso puede inducir a imaginar que estamos ante un libro donde no se ofrece nada nuevo, donde el autor gira una vez más alrededor de un oxidado eje teórico de antigüedad milenaria. Sin embargo, Mario Vegetti, en su doble condición de exégeta y de pedagogo que lleva al lector de la mano, por cada una de las estaciones de ese complejo y apasionante corpus filosófico, logra mostrar con ecuanimidad y economía verbal las condiciones de contexto y de elaboración teórica que permiten ponderar el sentido, relevancia y potencialidades heurísticas y prácticas del esfuerzo desplegado por Platón de cara a tales asuntos y problemas. Esto se explica, porque Vegetti hace una relectura del legado platónico, visto en su circunstancia histórica e ideológica, así como según sus vínculos problemáticos con la tradición –no sólo anterior, sino también posterior, como sucede con la severa y profunda crítica a que Aristóteles somete el pensamiento de su maestro–, valiéndose de medios y datos de los que sus antecesores no podían disponer –no, al menos, con la claridad y precisión que los estudios filológicos han venido adquiriendo, en los últimos tiempos. Y, en casos como éste, hablar de relectura equivale a referir la oportunidad de una repotenciación del platonismo y de una nueva apertura de éste hacia el futuro inmediato. Fruto que, por cierto, no se habría logrado, si el libro de Vegetti versara sobre uno o muy pocos motivos platónicos.

Ese modo de hacer filosofía, de enseñar teorizando, apreciable en las anteriores calas en las lecciones-capítulos 1 y 10 del libro de Vegetti, se hace patente en todas las demás y en los apéndices ya referidos. Títulos como “El alma, la ciudad y el cuerpo”, “Discutir: ‘La potencia de la dialéctica’”, “La muerte del maestro y la paradoja de la inmortalidad”, “Escribir la filosofía” y los demás, nombran textos en los que se confirma sin ambages ese hecho. Desde luego, no estamos ante la “lectura correcta” de Platón –¿cuál lo es?, ¿cuál puede serlo?– sino ante lo único honradamente dable: un consistente ensayo de interpretación *fundada* del platonismo, visto en conjunto y según sus partes más poderosas.

A fin de cuentas, en estas *Quince lecciones sobre Platón*, Vegetti hace cuando menos las siguientes aportaciones: sorteja con luminosidad y elocuencia los problemas inherentes a la lectura del legado escrito e intraacadémico de Platón, echa mano de las referencias filológicas e históricas esenciales para la comprensión del pensamiento platónico, esclarece el estado de cuestiones tan polémicas como el relativo al papel de las doctrinas platónicas no escritas y su supuesta primacía sobre los diálogos, traspasa las lindes de la interpretación para hacer filosofía en diálogo con el avatar platónico de la filosofía, conjuga una visión panorámica del platonismo con precisiones sobre sus componentes puntuales, desentraña el sentido de todos los niveles destacables en la labor teórica del filósofo ateniense, examina con *sindéresis* los alcances y los límites de los procedimientos y las tesis de Platón... y todo ello contribuye a su actualización revitalizadora, poniendo de bulto su vigencia heurística y teórica en el presente.

Si como dice Vegetti, en el texto que hace de prólogo, el sentido de este libro es ayudar a que el lector de nuestro tiempo reflexione junto con Platón (p. 12), no es de extrañar que, con tan buenas prendas, lo logre con creces.

Tiempos de depredación

Richard Stahler Sholk

Mariflor Aguilar Rivero, Olinca Valeria Avilés Hernández y Carlos Andrés Aguirre Álvarez, eds., *Depredación: ciudades rurales, comunidades intervenidas y espacios en conflicto*. México, UNAM/Juan Pablos, 2013.

Sin duda, nos encontramos en tiempos de depredación. A lo largo del continente, el capital global, en complicidad con los Estados, está emprendiendo megaproyectos devastadores que buscan transformar la geografía en mercancía y las poblaciones humanas en fichas intercambiables y desechables. No es casual que una gran parte de los conflictos se está dando en territorios indígenas, donde las formas colectivas de uso de la tierra y de recursos, así como las modalidades comunitarias de toma de decisiones, chocan con la lógica del capitalismo neoliberal. Los integrantes del Congreso Nacional Indígena, reunidos en la “Cátedra Juan Chávez” en Chiapas, México, en agosto de 2013, emitieron una contundente denuncia a los “proyectos de la muerte”. En ese mismo sentido, la V Cumbre Indígena del Abya Yala en el Cauca, Colombia, en noviembre de 2013, se pronunció en la Declaración de la María Piendamó: “El modelo depredador y de explotación irracional ha puesto en riesgo la vida y la vigencia de todos los seres del planeta”.¹

Esta compilación muy oportuna ubica estos conflictos en su contexto histórico del momento actual en el sistema-mundo, aterrizando el análisis en casos concretos en México, y en particular en un escrutinio crítico del proyecto de “Ciudades rurales sustentables” (CRS) en el estado de Chiapas. Los veinte autores, académicos y en muchos casos también activistas en asociaciones civiles ambientales y similares, desarrollaron su trabajo en el marco del seminario “Democracia y territorio”, realizado entre 2008-2012 en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Uno de los objetivos explícitos del trabajo es “problematizar y desnaturalizar las nociones de desarrollo y bienestar con las que se han promovido, justificado e implementado las ciudades rurales sustentables en Chiapas y, a partir de ello, poner en cuestión la universalización que implica la imposición de los paradigmas de progreso de unos sujetos a otros” (p. 16).

¹ Véase videos de las ponencias de la cátedra Caminante Tata Juan Chávez Alonso

Referentes teóricos

Las contribuciones de esta antología se construyen sobre cuatro principales ejes teóricos. El primer eje es un análisis crítico de la fase actual del capitalismo neoliberal, tomando como punto de partida la perspectiva histórica de Immanuel Wallerstein sobre el sistema-mundo. El análisis se complementa con la tesis del geógrafo David Harvey que enfoca la época neoliberal en términos de un proceso capitalista de “acumulación por desposesión”.² En esa lógica los desalojos y desplazamientos poblacionales, ya sea en los procesos de urbanización, segregación socioespacial, y marginación urbana en México señalados en el capítulo de Elisabetta Di Castro, los nuevos guetos funcionales a la fábrica global estudiados por Laura Echavarría Canto, o las CRS en Chiapas que ocupan más de la mitad de los capítulos del libro –sólo se pueden entender como parte de procesos globales de acumulación capitalista. Un complemento a dicho marco teórico es el enfoque del filósofo y sociólogo francés Henri Lefebvre sobre la creación de espacio (en el sentido social y estructural) en el capitalismo.³ Lo anterior no significa un determinismo o instrumentalismo detrás de todo desplazamiento poblacional; como anota Naomi Klein en su “doctrina del *shock*”,⁴ los eventos impredecibles como desastres naturales también pueden ser aprovechados por el capital global para reacomodar sus regímenes de acumulación, como, por ejemplo, en el caso de las ciudades rurales.

El segundo eje teórico que atraviesa el libro es el cuestionamiento al concepto convencional del “desarrollo”. Mónica Hernández Rejón contrasta el discurso del Estado del bienestar (con las correspondientes implicaciones de asistencialismo, dependencia y clientelismo), con el “buen vivir”, que con varios matices se está reivindicando en muchos de los movimientos indígenas a lo largo del continente. Una ilustración de la diferencia podría ser los Acuerdos de San Andrés, firmados entre el gobierno mexicano y el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) en 1996. En la versión original acordada, y

(Cideci, San Cristóbal de las Casas, Chiapas, México, 17-18 de agosto de 2013) en <http://seminarioscideci.org/videos-de-las-ponencias-de-la-catedra-caminante-tata-chavez-alonso/>, y la Declaración de La María Piendamó, V Cumbre Continental de los Pueblos Indígenas (Cauca, Colombia, 15 de noviembre de 2013) en <http://www.cumbrecontinentalindigena.com/declaracion-de-la-maria-piendamó/>. [Consulta: 18 de noviembre de 2013].

² Immanuel Wallerstein, *El moderno sistema mundo*. Madrid, Siglo XXI, 1999 y David Harvey, *El nuevo imperialismo*. México, Akal, 2004.

³ Stuart Elden y Elizabeth Lebas, eds., *Henri Lefebvre: Key Writings*. Londres, Continuum, 2003.

⁴ Naomi Klein, *La doctrina del shock. El auge del capitalismo del desastre*. Buenos Aires, Paidós, 2008.

en la propuesta de implementación avalada por la Comisión de Concordia y Pacificación (Cocopa), se reconocían las comunidades indígenas como sujetos de derechos colectivos; mientras en la versión tergiversada aprobada por el Congreso en 2001, se convirtieron en meros objetos de “interés público”.⁵ En el caso de las ciudades rurales, la población reubicada, arrancada de sus territorios y de sus formas de producción tradicionales, se ve atrapada por mecanismos de mercado que son, de acuerdo al texto de Mariflor Aguilar Rivero, “equiparables a fábricas de deseos que organizan las prácticas del consumo y a los consumidores reales y potenciales” (p. 316). A gran escala, en tiempos modernos, la destrucción de capacidades de autosuficiencia y la creación de mercados cautivos de bienes y servicios se han registrado como efectos generales del modelo neoliberal desde los años ochentas.

El tercer eje del libro expone y critica la reorganización de instituciones estatales y del aparato discursivo que acompaña el proyecto neoliberal. Las reformas legislativas y constitucionales en México, que facilitaban la entrada en vigor del Tratado de Libre Comercio (TLC) en 1994, reforzaron la conversión del Estado en intermediario y socio del gran capital transnacional. Un ejemplo clave de la alianza fue el Plan Puebla Panamá, que proponía gigantescas inversiones públicas en infraestructura para acomodar los megaproyectos de inversión privada en el sur de México y Centroamérica (plan que al encontrarse con resistencia popular, se fragmenta para renacer como Proyecto Mesoamérica). El aparato de implementación del proyecto neoliberal en la región incluye paliativos, por ejemplo, programas de compensación social con esfuerzo de legitimarlos bajo el mantel de los Objetivos de Desarrollo del Milenio de la ONU. El enfoque de “políticas públicas” para mitigar la pobreza le da una cobertura de racionalidad técnica al proyecto. Otro ejemplo es el discurso del “ordenamiento territorial” en la Comunidad Lacandona de Chiapas, caso tratado en un capítulo del libro. Los organismos internacionales como el Banco Mundial, Fondo Monetario Internacional, Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo, etcétera, hábilmente cooptaron el discurso de la participación de la sociedad civil, la consulta con actores locales, el enfoque de género, la preocupación por impactos ambientales y la “interculturalidad”, este último siempre limitado a un “multiculturalismo neoliberal” que no contempla el control autónomo de territorio y recursos.⁶ El maquillaje del neoliberalismo incluye financiamiento de proyectos por parte de fundaciones de la “iniciativa

⁵ Luis Hernández Navarro y Ramón Vera Herrera, eds., *Los Acuerdos de San Andrés*. México, Era, 1998.

⁶ Charles R. Hale, “Does Multiculturalism Menace? Governance, Cultural Rights and the Politics of Identity in Guatemala”, en *Journal of Latin American Studies*, vol. 34, núm. 3. Cambridge, agosto, 2002, pp. 485-524.

privada”, en lo que se presenta como “alianzas públicas/privadas”. Los capítulos que se enfocan en las CRS anotan las tensiones entre esa estrategia y la lógica capitalista cortoplacista de maximización de ganancias. Por último, pero no menos importante, es el complemento de coerción organizado por el Estado en pro del modelo neoliberal, ejemplificado por políticas contrainsurgentes vía la llamada “Guerra de baja intensidad”. Se encaja con la lógica de la Iniciativa Mérida y la Alianza para la Seguridad y Prosperidad de América del Norte (ASPAN), pactada en 2005 entre los tres países socios del TLC para apuntalar la coordinación en materia de seguridad que asegurara la estabilidad del Tratado.⁷

El cuarto eje importante tiene que ver con el contexto histórico que enmarca el proyecto de las ciudades rurales. El desplazamiento y concentración de poblaciones indígenas ha sido una estrategia de dominación desde la época de la Colonia. El capítulo de Carlos Andrés Aguirre Álvarez hace un paralelo entre el paradigma contemporánea de “desarrollo”, y las tensiones históricas entre mapaches y coletos en torno al proyecto modernizante en Chiapas en el periodo después de la Independencia. En cierto sentido, el proyecto de las CRS pareciera una actualización de los mecanismos de la época de los peones acasillados en las fincas chiapanecas, cuando por medio del endeudamiento y también de la promoción de ciertos patrones de consumo (por ejemplo el alcohol) se logró la inserción cuasi-forzosa de la mano de obra “libre” en los mercados de trabajo.⁸ Más allá de Chiapas, podemos pensar en la iniciativa de cercar las tierras y acabar con los derechos comunales tradicionales en Inglaterra en la época de la Revolución industrial, para crear a la fuerza las condiciones para la propiedad privada y empujar al campesinado hacia el mercado. En tiempos actuales, el movimiento de los Ocupa está oponiendo resistencia a la abolición de los pocos espacios comunales y públicos que quedan en el capitalismo tardío.

Una mirada crítica hacia las CRS

Otro aporte del libro es su análisis crítico del proyecto de las CRS, tanto en su concepción como en su ejecución. Varios autores critican la premisa falsa

⁷ Sobre este tema véase, por ejemplo, Ana Esther Ceceña, *Hegemonía, emancipaciones y políticas de seguridad en América Latina: dominación, epistemologías insurgentes, territorio y descolonización*. Lima, Programa Democracia y Transformación Global, 2008.

⁸ Véase Jan Rus, *El ocaso de las fincas y la transformación de la sociedad indígena de Los Altos de Chiapas, 1974-2009*. San Cristóbal de las Casas, UNICACH/CESMECA, 2012 y Sarah Washbrook, *Producing Modernity in Mexico: Labour, Race, and the State in Chiapas, 1876-1914*. Oxford, Universidad de Oxford, 2012.

que constituye el fundamento del proyecto, el “binomio dispersión pobreza”, según el cual la causa de la pobreza es la dispersión geográfica de la población campesina, lo que impide su acceso a servicios y mercados. Con esa simplificación absurda se ha justificado la reagrupación de poblaciones para ofrecerles programas gubernamentales y fuentes de trabajo. Sin embargo, los programas asistenciales no siempre responden a las necesidades percibidas por los residentes, ni tampoco se han generado en la práctica fuentes de trabajo suficientes y duraderas. Es más, no obstante la tipificación de “sustentables”, las CRS dependen de la inyección de ayuda gubernamental y de fundaciones privadas patrocinadoras, fuentes sujetas a fluctuaciones de intereses y prioridades. Al final, como dan cuenta los autores que realizaron trabajo de campo en las CRS, lo que el gobierno ha construido es una especie de pueblos Potemkin para cumplir con necesidades propagandísticas del momento y luego abandonar su compromiso.

Varios autores subrayan la imposición cultural que implica el diseño e implementación de una ingeniería social sin participación de los sujetos. El diseño inapropiado de las viviendas, la falta de atención a la importancia de espacios comunitarios de socialización, y una jerarquía implícita en la ubicación de las iglesias construidas para los pobladores son algunas de las observaciones con respecto a la violación de tradiciones culturales de los reasentados. Un fenómeno parecido se puede observar en la construcción gubernamental de viviendas entregadas a familias no zapatistas en el camino hacia la entrada del Caracol de Morelia. Construidas de cemento y techados metálicos en tierra caliente, pintados en color anaranjado brillante (pero sólo en la fachada, que enfrenta con la calle), en muchos casos las estructuras son rechazadas como viviendas y utilizadas más bien para guardar animales o granos.

Evidentemente, este tipo de proyecto tiene entre sus objetivos un componente contrainsurgente frente al levantamiento zapatista de 1994 y otros movimientos reivindicatorios. La reagrupación de poblaciones para fines contrainsurgentes tiene antecedentes, por ejemplo, en las llamadas aldeas estratégicas durante la guerra de Vietnam y las aldeas modelos del proyecto genocida en Guatemala.

El uso del engaño y la manipulación para desalojar a poblaciones campesinas de sus tierras y despejar el terreno para el capital transnacional no es exclusivo de Chiapas. Las guerras y luego la pacificación en Guatemala y Colombia son dos caras de la misma moneda para abrir paso a megaproyectos de “desarrollo”. Honduras, después del golpe en 2009, ha lanzado un proyecto de “ciudades modelo” (diseñadas por el economista estadounidense Paul Romer) en donde los inversionistas esencialmente reemplazan al gobierno.⁹

⁹ Véase Louisa Reynolds, “Honduras: la falacia de las ‘ciudades modelos’”, en *Proceso*.

El capítulo de Miguel Pickard es el más completo en cuanto a investigación empírica sobre las CRS. Demuestra que del plan anunciado en 2008 por el gobernador de Chiapas de construir 25 ciudades rurales, a finales de 2011, sólo se habían terminado dos con otras dos en construcción. Lo interesante es que a pesar del evidente fracaso y abandono parcial de varias CRS por sus pobladores, no hay señales de suspensión del proyecto. La conclusión es que el proyecto responde a otras lógicas muy diferentes a los objetivos enunciados.

Temas pendientes

Los movimientos sociales en América Latina hoy en día enfrentan nuevos dilemas en cuanto a cómo enfrentar al Estado, no sólo en México sino en muchos países actualmente gobernados por la supuesta izquierda. Desde la óptica de la investigación comprometida con la praxis de transformación hacia la justicia social, es importante resistir la tentación de exagerar el grado de coherencia en las acciones del Estado. Incluso en el caso de las ciudades rurales, se observan contradicciones internas en los objetivos y las políticas, y en términos teóricos podemos entenderlas como una autonomía relativa del Estado con respecto a los intereses dominantes. En uno de los capítulos más interesantes del libro, Dolores Camacho narra la forma en que la Organización Proletaria Emiliano Zapata (OPEZ) logra negociar y forzar concesiones del gobierno para no renunciar el acceso a sus tierras de origen. El ejemplo es ilustrativo de muchas iniciativas, a veces pequeñas y aisladas, de buscar una diversidad de espacios semiautónomos dentro de las estrategias gubernamentales de cooptación. Sería importante investigar a mayor profundidad los múltiples procesos sociales y políticas de organización que intentan enfrentar los proyectos de los gobiernos neoliberales.

Un subtema latente en esta compilación que se podría explicitar está relacionado con la autonomía y la sustentabilidad. En el fondo del proyecto de las CRS se encuentra la crisis generalizada del campo mexicano. Las políticas neoliberales de las últimas tres décadas han cambiado los parámetros de tal forma que el modo campesino de producción aparece cada vez menos viable, lo cual genera fuertes impulsos hacia la desruralización en forma de migración tanto interna como externa. Es decir, no hace falta la acción directa del gobierno para desalojar poblaciones, sino que las fuerzas económicas estructurales inducen a los mismos sujetos a buscar alternativas, por más problemáticas que sean. Habría que reconocer la agencia de los actores: El ejercicio de la

opción de salida, por ejemplo, en abandonar las ciudades rurales, representa una estrategia de sobrevivencia y hasta de resistencia ante los esquemas de “desarrollo” impuestos desde arriba.

Otro tema complementario a este análisis se podría encontrar en las estrategias menos espontáneas y más organizadas. Algunos capítulos del libro hacen referencia al caso contrastante del zapatismo, pero quedan a un nivel bastante abstracto. Habría que girar el enfoque desde el Estado hacia los actores sociales desde abajo, en la cotidianidad de las luchas por la construcción de otros mundos posibles.¹⁰ La resistencia organizada sirve como ejemplo y referencia para otros actores, quizás menos concientizados, desplazados hacia el margen por la aplanadora del mercado global, como da cuenta el capítulo de Juan José Abud Jaso al notar que los pobladores de la CRS, Nuevo Juan del Grijalva, incorporaron algunas normas zapatistas en sus prácticas.

Depredación: ciudades rurales, comunidades intervenidas y espacios en conflicto representa un valioso ejercicio de análisis de la nueva espacialización del poder en el capitalismo neoliberal. La exposición, con base en el proyecto de las “ciudades rurales sustentables” y otros casos, ofrece importantes elementos para entender la lógica a fondo y para elaborar estrategias de resistencia.

¹⁰ Sobre la práctica de la autonomía en las comunidades zapatistas, véase Bruno Baronnnet, Mariana Mora Bayo y Richard Stahler-Sholk, eds., *Luchas “muy otras”: zapatismo y autonomía en las comunidades indígenas de Chiapas*. México, UAM-Xochimilco, CIESAS/UNACH, 2011. Para una perspectiva regional, véase Raúl Zibechi, *Autonomías y emancipaciones: América Latina en movimiento*. Lima, Universidad Nacional Mayor de San Carlos, 2007.

Las ciudades rurales hoy y cómo hacer frente a los megaproyectos que vendrán en el futuro

Miguel Pickard

En primer lugar quisiera agradecer al doctor Raymundo Sánchez Barraza y al Cideci por brindarnos la posibilidad de hacer esta presentación del libro *Depredación* en el horario del seminario de los jueves. Me atrevo a decir que todas las personas que fuimos convocadas a presentar el libro estamos de acuerdo en que este hermoso recinto es el mejor lugar para la presentación de esta obra por la diversidad del público que aquí suele reunirse los jueves.

A título personal, quisiera agradecer en especial a la profesora de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) Mariflor Aguilar, quien me ha ofrecido muchas oportunidades para compartir con el seminario “Democracia y territorio” de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM algunas ideas construidas en colectivo, y otras personales, sobre las ciudades rurales.

En los próximos minutos quisiera compartir con ustedes algunas reflexiones sobre las ciudades rurales construidas en el sexenio del gobernador Juan Sabines Guerrero. En varios momentos de este año 2013, varias amistades, tanto de México como del extranjero, se han acercado para preguntar, ¿qué hay de las ciudades rurales? y ¿qué noticias hay de ellas en este nuevo sexenio de Manuel Velazco Coello? Mi respuesta siempre ha sido: las ciudades rurales están muertas. Como idea, como concepto, ya murieron. El gobierno del Güero no las va a asumir, no las va a promover, no las va a financiar. Es más, ni siquiera se ha pronunciado sobre las ciudades rurales, no ha mencionado qué destino tendrán. Su silencio al respecto habla enormidades sobre un proyecto que heredó del gobierno anterior y que fue el proyecto estrella del gobierno de Sabines.

Si bien es cierto que el gobierno del Güero no se ha posicionado con claridad respecto a las ciudades rurales, hemos descubierto en días recientes que las ciudades rurales no están muertas. Al contrario, gracias a la visita que pudimos realizar varias personas aquí presentes a las dos ciudades rurales más

nuevas, Ixhucatán y Jaltenango, inauguradas días antes de que terminara el mandato de Juan Sabines, tenemos que decir que las ciudades rurales no están muertas, tienen vida, tienen movimiento. Así como las ciudades rurales han integrado y transformado a cientos de familias de la zona norte, en el caso de Ixhucatán, y cientos de familias de La Frailesca en el caso de Jaltenango, también es justo decir que estas mismas familias campesinas han incorporado y transformado a las ciudades rurales. Ha sido un proceso dinámico en al menos esos dos sentidos: las ciudades rurales han transformado a los campesinos y los campesinos han transformado a las ciudades.

De nuestra reciente visita a las dos ciudades rurales mencionadas, creo que el consenso de los que fuimos es que hay algunos aspectos que se salvan. No voy a profundizar al respecto aquí, porque creo que, en los minutos siguientes, las compañeras y los compañeros que fuimos a las dos ciudades podrán aportar más, en términos positivos o negativos, de lo que vimos.

¿Quiere decir esto que terminamos concluyendo que las ciudades rurales son buenas? y ¿que han sido un aporte positivo para las familias campesinas de Chiapas y que se deberían construir más ciudades rurales en el resto del estado y tal vez extender esta experiencia a otras fronteras?

En absoluto. La respuesta es un rotundo no. El hecho de que algunos aspectos de las ciudades rurales estén en marcha y que incluso hayan resultado funcionales para las familias, no implica un respaldo al concepto de ciudades rurales. Creo que ése es el consenso de quienes visitamos Ixhucatán y Jaltenango ayer y antier. Sí, algunas cosas, como la cercanía de las escuelas para los y las jóvenes, se salvan, pero las ciudades rurales siguen siendo una aberración, una pesadilla, que de ninguna forma debería repetirse, al menos así como se han realizado hasta el momento.

Una de las razones, entre las muchas que podríamos dar, de nuestro rechazo, o al menos de mi rechazo, al concepto de ciudades rurales es que es una idea, una construcción impuesta a las familias campesinas. Las ciudades rurales de Chiapas son el resultado de ideas pensadas en otros lugares, en el Banco Mundial, en el Banco Interamericano de Desarrollo, en el gobierno de México, e impuestas y hechas realidad por el gobierno de Chiapas.

Pero de ninguna manera representan la voz de las y los campesinos e indígenas de Chiapas. Las ciudades rurales de ninguna manera son el resultado de consultas realizadas a nivel de base con la gente, y por ello, porque no incorporan el sentir de los pueblos rurales, no son la expresión de cómo la gente del campo quisiera mejorar su vida. Desgraciadamente, los pueblos rurales de Chiapas siguen siendo objetos, objetos de los planes de organismos y de gobiernos extranjeros y nacionales, objetos de manipulación, objetos de experimentación social, y en este marco de los megaproyectos nunca son sujetos, nunca sujetos de su propio destino.

Hasta que los pueblos de Chiapas, todos los pueblos de Chiapas, sean sujetos de su destino, como lo han hecho dignamente los zapatistas, los proyectos como las ciudades rurales seguirán siendo proyectos fallidos que benefician a unas pocas personas en el gobierno y a unas pocas empresas.

Entonces, ¿cuál es la situación actual de las ciudades rurales? Revisemos las cuatro ciudades rurales existentes. En la primera, Nuevo Juan de Grijalva, podemos decir que las casas ahí, mal construidas, con defectos de diseño y de materiales, y con despojo de tierras de por medio, hicieron frente a una emergencia provocada por las lluvias torrenciales y el desgajamiento de cerros en 2007. En Santiago El Pinar, encontramos el fracaso absoluto de este proyecto. La única ciudad rural construida en una zona indígena, yo la llamo la ciudad del racismo caxlán, porque ahí se construyeron las casas más pequeñas, con los peores materiales de construcción, en el peor lugar, en condiciones precarias y con un descuido total y absoluto de la cultura indígena. Prueba de su fracaso es su actual estado de abandono casi total.

En Ixhuatán y en Jaltenango encontramos otra historia: casas ligeramente más grandes y más funcionales que en las otras dos ciudades, construidas con materiales de más alta calidad, estéticamente menos chocantes, y, lo más importante, en estas dos ciudades rurales de más reciente inauguración —en ambos casos menos de un año de existencia— no hubo presión para que los campesinos dejaran sus tierras tradicionales a cambio de ir a vivir en las ciudades. Las campesinas y los campesinos siguen teniendo sus tierras, las siguen trabajando y, de hecho, uno de los campesinos en Jaltenango confirmó una de nuestras ideas: son las familias campesinas las que están subsidiando, con su trabajo en el campo, con sus cosechas, con su maíz, su frijol, su café y otros productos, la vida en esas ciudades rurales.

En Ixhuatán y en Jaltenango, el gobierno de Chiapas ya no está montando proyectos productivos, ya no pone ensambladoras de “economía ficción” como la que existió en Santiago El Pinar y que hoy se encuentra cerrada. En estas ciudades rurales de Ixhuatán y Jaltenango, ahora y como siempre, es la tierra de las familias campesinas, la que les está dando sus ingresos, la que les está dando de comer, la que les está permitiendo comprar otros productos necesarios que las familias campesinas no producen.

Esto no quiere decir que haya suficiente trabajo. No hay el trabajo suficiente para emplear a todas las personas que quisieran trabajar. Todavía hay necesidad de que al menos unos miembros de la familia migren a otras ciudades, a otros estados, y seguramente a Estado Unidos, en busca de empleo. Pero al menos en Ixhuatán y en Jaltenango, la gente sigue teniendo su tierra y el gobierno ya no está obligando a la gente a salir de ella, sino que, al contrario, para que esas dos ciudades rurales tengan un poco de vida, un poco de sostenibilidad económica, las familias campesinas están trabajando en sus tierras y ganando

un poco de ingresos. Por eso decimos que las familias están subsidiando su vida en esas ciudades rurales.

Entonces, ¿en qué quedamos con las ciudades rurales? En el mejor de los casos, las familias campesinas, por ejemplo en Ixhuatán y Jaltenango, han refuncionalizado a las ciudades rurales, las han adaptado a sus vidas, y han aceptado algunas de sus modalidades, como la cercanía de escuelas para los hijos e hijas y, en algunos casos, de clínicas para la población entera.

Pero, nuevamente, ¿son las ciudades rurales la solución de los muchos problemas, principalmente económicos, que padecen las familias campesinas? Yo, y creo que casi todos y todas, si no todos y todas, los que estamos en esta presentación, decimos que no. Las ciudades rurales fueron implementadas para hacer fluir las millonadas de dinero federal hacia Chiapas y hacia los bolsillos de los malos gobernantes, de los cuates de éstos, de sus empresas y de las empresas extranjeras, con muy pocos, o nulos, beneficios para las familias campesinas e indígenas de Chiapas. Este proyecto de ciudades rurales, como muchos otros megaproyectos, no están pensados para el desarrollo de los pueblos. Si la idea fuera aportar para el desarrollo de los pueblos, lo principal, lo básico, lo democrático sería tomar en cuenta la palabra de los directamente afectados. Y, obviamente, eso no pasó.

Entonces ¿están muertas las ciudades rurales de Chiapas? Pues sí y no: una, Santiago El Pinar, sí está muerta, sin vida alguna; otra, Nuevo Juan de Grijalva, medio muerta porque no tiene vida económica autónoma; y dos más, Ixhuatán y Jaltenango, que ahí van, lejos de las intenciones originales de los funcionarios de desplazar a las familias campesinas de sus tierras y que ahora funcionan más como unidades habitacionales de las cabeceras del municipio de Ixhuatán y del municipio de Ángel Albino Corzo, respectivamente. Pero en ningún caso representan lo que los pueblos mismos hubieran deseado como alternativas a su situación histórica de pobreza y marginación.

Creo que lo importante de esta revisión rápida a la situación de este megaproyecto de las ciudades rurales supuestamente sustentables es preguntarnos ¿y ahora qué viene? El actual gobernador, el Güero Velasco, no ha dicho nada, o casi nada, respecto a las ciudades rurales. Pero lo que no podemos dudar es que, de tener los fondos para lanzar otro megaproyecto, este gobierno, o el siguiente, lo hará. Sí, ¿ahora qué? ¿Ahora qué proyecto millonario se impulsará? ¿Otra vez se tratará de construir la autopista de San Cristóbal a Palenque, desplazando a los pueblos indígenas que habitan en la ruta y que tienen otros planes para sus tierras?, ¿tal vez la autopista de San Cristóbal a la frontera con Guatemala?, ¿quizá a hacer de Chiapas un nuevo Cancún turístico, mediante la construcción de aeropuertos, hoteles, canchas de golf, que también intentará desplazar a los campesinos y a los pueblos indígenas de sus tierras?, ¿vendrán las empresas extranjeras contaminantes a pintarse el rostro de verde

mediante la compra y venta de bonos de carbono basados en los bosques de Chiapas? o ¿vendrá algo que todavía no nos podemos imaginar, pero que se está craneando en alguna oficina gubernamental o en las oficinas de alguna empresa transnacional?

De que vendrán más planes, y más obras y más megaproyectos, no cabe duda. Lo importante es que los pueblos se preparen y se defiendan. Revisando los diferentes megaproyectos que se han realizado desde 2001, cuando Vicente Fox echó a andar el Plan Puebla Panamá, podemos decir que los pueblos de Mesoamérica hicieron con los megaproyectos del Plan Puebla Panamá lo que los campesinos y las campesinas de Chiapas han hecho con los megaproyectos que aquí se han impulsado: a lo largo de la geografía de Mesoamérica, las grandes obras han sido detenidas, postergadas, desviadas, alteradas y canceladas, gracias a las protestas y a las movilizaciones populares.

Mirando hacia el futuro, y hacia los megaproyectos que los poderosos tratarán de impulsar, creo que podemos aplicar algunas lecciones que nos han dado los compañeros y compañeras de Mesoamérica en su defensa de sus tierras y de sus territorios. Quisiera rápidamente recuperar la experiencia del pueblo de Atenco, que en 2001 fue amenazado por el megaproyecto más importante del sexenio de Fox, la construcción de un nuevo aeropuerto para la ciudad de México.

Quiero dejar, a manera de conclusión, unas ideas de por qué triunfó el movimiento de Atenco contra el aeropuerto de México. La resistencia levantada en Atenco, al ocurrir en el primer año del gobierno de Fox, fue emblemática para las organizaciones sociales en otros lugares, que vieron en ella una fuente de inspiración para sus propias luchas. Además, la resistencia de Atenco dio pautas de lo que puede ser una defensa territorial con posibilidades de triunfo. Esas condiciones en Atenco consistieron en lo siguiente:

1. Una base social informada y consciente de las implicaciones de los planes hechos por los gobiernos y las empresas transnacionales.
2. La rápida y eficaz organización y movilización de la base (el mismo día de la expropiación se tomaron carreteras en protesta).
3. La determinación de no ceder, no transigir; no es no.
4. La voluntad de persistir en la lucha “hasta las últimas consecuencias” (simbolizada por los machetes desenfundados);
5. La implementación de medidas de autodefensa (los comuneros cavaron zanjas para impedir el paso de trascabos y realizaron rondines continuos por el perímetro de los terrenos amenazados).
6. El uso efectivo de los medios de comunicación, en especial de los alternativos.
7. La preparación consensuada de propuestas y alternativas.

Si recordamos el ejemplo de Atenco, y los ejemplos que los y las zapatistas han dado en tantas ocasiones, los pueblos podrán no sólo defenderse de los planes de los malos gobiernos, sino que, frente a los megaproyectos que los tratan como meros objetos, podrán ser los sujetos de su futuro y de su desarrollo —un desarrollo incluyente y popular.

Abstracts

“For a Political Reading of Adolfo Sánchez Vázquez’s *Filosofía de la praxis: Lenin vs. Althusser*” (Aureliano Ortega Esquivel). In this work, the author shows the consistence and permanence of Adolfo Sánchez Vázquez’s marxism. The principal thesis, in this context, is the profound connection between Sánchez Vázquez’s marxist philosophy and Lenin’s thought. In order to develop this argument, the author follows the discussions on Althusser and he brings new light to the concepts of materialism, objectivity, reality and science.

“Adolfo Sánchez Vázquez and Frankfurtian Marxism” (Stefan Gandler). In this text Adolfo Sánchez Vázquez’s life and some central aspects his work are analyzed. A discussion of his thought with the ideas of one of the authors arisen from the tradition of the *critical theory* is established. Adolfo Sánchez Vázquez and Alfred Schmidt, two of the most important critical marxist philosophers on a worldwide level, are compared and confronted around some central aspects of their interpretation of Marx’s work. The concepts of praxis (political and productive), their mutual relation with the process of knowledge, nature and society, idealism and materialism are the central problems.

“Socialism and Morality” (Luis Villoro). In this brief essay, Luis Villoro comes back, again, to debate the opus of Adolfo Sánchez Vázquez. Villoro specially focuses on two aspects: the connexion between liberalism and socialism, and the fundamental sense of morals in socialism and marxism. Villoro points out that socialism is a regulative ideal; for this reason it cannot be deduced from historical facts or instrumental rationality; it is, instead, a moral practice. This is one capital reason of the importance of liberalism in the socialist reflexion. In this context, Villoro looks at the work of Sánchez Vázquez as a great example of moral Socialism.

“Adolfo Sánchez Vázquez and the Other Marxism” (Bolívar Echeverría). In this note, Bolívar Echeverría highlights the importance of Sánchez Vázquez in the history of marxism, since 1950's until the end of the 19th century. Echeverría observes the importance and radicality of Spanish philosopher's philosophical approaches. From the debates with Althusser, Sartre and the dogmatic marxism, until the defence of radical democracy and the critic to the dictatorship of the Capital, the author reminds us of the state of being in force of Sánchez Vázquez's work.

“¿Does Aesthetic Socialize Us?” (María Rosa Palazón Mayoral). This paper highlights how Adolfo Sánchez Vázquez's cathedra was, and how his works are: a big challenge for aesthetics or the theory of sensibility. The author looks into the relations that her mentor established between aesthetics and knowledge, and between aesthetics and the market. She explains Sánchez Vázquez's hermeneutics and contributions to the information and reception theories. Finally, she highlights such an unforgettable teacher's ideal for the socialization of arts.

“Refractory Nature of Violence” (Griselda Gutiérrez Castañeda). In this work, the author explores different kinds of violence and, following the ideas of Sánchez Vázquez, she concentrates in diverse forms of the violence of power. The central idea is to explore the possibility of deconstruction of the profound culture, because in this space the symbolic violence is produced and ensured, to which the society legitimizes with practice of oppression, inequality, discrimination, intolerance and abuse.

Theoría. Revista del Colegio de Filosofía, núm. 26, editada por la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, se terminó de imprimir el 30 de junio de 2014 en los talleres de la Editorial Johann Georg Hamann, S. A. de C. V., Cerro Macuiltepec núm. 218, colonia Campestre Churubusco, 04200, Coyoacán, D. F. Se tiraron 200 ejemplares en papel cultural de 75 gramos. Se utilizaron en la composición, elaborada por Miguel Barragán Vargas, tipos Palatino 17 puntos e ITC-Garamond 12:14, 9:11 y 8:10 puntos. El cuidado de la edición estuvo a cargo de Miguel Barragán Vargas, y el diseño de la cubierta fue realizado por Víctor Manuel Juárez Balvanera.

