

FEDERICO ÁLVAREZ
EDITOR

ADOLFO SÁNCHEZ VÁZQUEZ:
LOS TRABAJOS Y LOS DÍAS



FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

**ADOLFO SÁNCHEZ VÁZQUEZ:
LOS TRABAJOS Y LOS DÍAS
(SEMBLANZAS Y ENTREVISTAS)**

FEDERICO ÁLVAREZ

EDITOR

ADOLFO SÁNCHEZ VÁZQUEZ:
LOS TRABAJOS Y LOS DÍAS
(SEMBLANZAS Y ENTREVISTAS)

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

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

Primera edición: 1995
DR © Facultad de Filosofía y Letras, UNAM
Ciudad Universitaria, 04510, México, D. F.
Impreso y hecho en México
ISBN 968-36-4603-4

PRESENTACIÓN

Para el doctor Adolfo Sánchez Vázquez, como para todos los profesores y alumnos que acaban interiorizando ese raro espíritu intersubjetivo que se vive en el ámbito universitario, el trabajo académico acaba confundiéndose con la vida. Y no porque se haga de la vida un claustro privilegiado (cerrado) de cultura y sensibilidad, sino porque se hace del trabajo académico un privilegio que se vuelca en la vida cotidiana. La docencia es ya una demostración de esa ósmosis peculiar; quien haya asistido a las clases del doctor Sánchez Vázquez lo sabe. Pero acaso su más palpable y directa demostración, al menos en el campo de las humanidades esté en esa salida al exterior, en esos “discursos en campo abierto”, como decía Max Aub, que son los artículos en revistas, los libros publicados, las charlas y conferencias dictadas fuera de la Universidad y, particularmente, la aparición en la prensa diaria.

Pocos académicos habrán hecho uso tan frecuente y ejemplar de la prensa como el doctor Sánchez Vázquez. En un homenaje tan merecido como el que se celebra en su honor al cumplir sus ochenta años, este aspecto de su extensa labor adquirió ante nuestros ojos una significación singular que ya queda dicha, y que este volumen pone de relieve. Entre los seis “retratos escritos” que se le han hecho en los últimos años y los “fotográficos” que aparecen al final del volumen, aparecen aquí casi una treintena de entrevistas que dan cuenta de esa relación entre “los trabajos” y “los días” de Adolfo Sánchez Vázquez. A lo largo de ellas se va enhebrando una biografía ideológica del maestro, que muestra, a un mismo tiempo, las vicisitudes del marxismo en los últimos treinta años (la primera entrevista que aquí publicamos es precisamente de 1965), sus relaciones con una teorización cada vez más coherente de la estética, y, en

el terreno personal, la honradez intachable de un pensador nobilísimo.

Adolfo Sánchez Vázquez pertenece a una generación de intelectuales españoles que, en más de una ocasión, ha recibido el nombre de “generación perdida”. La generación anterior, la del 27 (la de los nacidos poco antes del siglo o muy pocos años después), había granado espléndidamente antes de que empezara la Guerra civil en 1936 (*El cohete y la estrella* es de 1923, *Marinero en tierra* de 1925, *Las islas invitadas* de 1926, *Canciones del farero* de 1927, la primera edición de *Cántico* y el primer *Romancero gitano* de 1928, *Seguro azar* y *Sobre los ángeles* de 1929, *Poeta en Nueva York* de 1930, *Cazador en el alba* de 1931, *Espadas como labios* de 1932, *La voz a ti debida* de 1933, *Luis Álvarez Petreña* de 1934, *La destrucción o el amor*, *Donde habite el olvido* y *Mister Witt en el Cantón* de 1935, *La realidad y el deseo* de 1936). Si es verdad que el gozne de las generaciones gira cada quince años como quería Ortega y Gasset, la generación siguiente a la del 27 recibió su estafeta en plena guerra, en la derrota o en el exilio. Son, para no hablar de los muertos o fusilados, los Herrera Petere, Sánchez Barbudo, Lorenzo Varela, Joaquín Díez-Canedo, Francisco Giner de los Ríos, Serrano Poncela, jóvenes combatientes en la Guerra civil, estudiantes con las carreras truncadas y las vocaciones dispersas, poetas inevitablemente “comprometidos”, intelectuales hechos y deshechos en el destierro con el afán puesto en un regreso que se iba a posponer durante media vida.

A esa generación pertenece Adolfo Sánchez Vázquez. Su desazón sobre la tardanza en escribir y en publicar, es la de todos los que acabo de mencionar. Pero, a la postre, él llega a los ochenta años con una obra consistente de más de veinte volúmenes, con un prestigio internacional como pensador marxista y como teórico del arte, y con una larga cauda de discípulos que le deben no poco de su capacidad de reflexión y de crítica.

Yo me encuentro entre ellos. Y no sólo dentro de la Universidad, en cuyas aulas seguí sus lecciones con admirada asiduidad, sino también fuera, en no pocas lides partidarias y como compañero en más de un círculo de estudios marxistas. Cuando él habla, por ejemplo, en una de las entrevistas aquí publicadas del *Boletín* de la Unión de Intelectuales Españoles en México, que presidía León Felipe, no

puedo menos de recordar que era yo quien hacía aquel *Boletín* siguiendo el diseño apretado de José Renau. Nos vimos luego varias veces en Cuba y en la España de la transición, y ha sido una dicha, al cabo de ese dilatado periplo, regresar a México y volver a ser su discípulo y su colega en nuestra UNAM, en nuestra Facultad, para vivir juntos, con ese peculiar distanciamiento con respecto a Europa que, desde esta América nuestra, creo que compartimos, la gran crisis cultural y política en que estamos sumidos.

Y llegamos así al que es probablemente el tema central de este libro. Como filósofo, y como filósofo marxista, Sánchez Vázquez ha desarrollado toda su labor creadora en las condiciones más difíciles y, al mismo tiempo, más fértiles, imaginables: condiciones en las que el marxismo se abría y se diversificaba, tanto en la teoría como en la práctica, en múltiples marxismos o neomarxismos, y cuando, al mismo tiempo, se producía sordamente un proceso de resquebrajamiento en los países del llamado “socialismo real” que iba a desembocar en su derrumbe casi repentino.

En este aspecto, todos los teóricos marxistas que habían establecido sus distancias con respecto al marxismo dogmático soviético o habían roto con él, se dispusieron —y la tarea está apenas comenzando— a reivindicar sus relecturas de Marx y a reconstruir las nuevas perspectivas. Sánchez Vázquez se encuentra, por supuesto, entre ellos.

Esta dramática experiencia política y teórica del marxismo obliga a un doble ejercicio en el que, al mismo tiempo, se reconstituye por decirlo así, la acumulación teórica originaria, y se la niega (*aufhebung*) no para ir “en contra”, sino para salvarla, es decir, para ir “más allá de Marx”. No creo que haya actitud más marxista que ésta. Cuando Sánchez Vázquez repite una y otra vez la famosa frase de Marx: “Yo sólo sé que no soy marxista”, lo que nos indica es, en mi opinión, precisamente eso: la ruptura marxista con la tradición marxista, es decir, con la escolástica, con los cánones establecidos (ésos sí, en contra de Marx); y, a partir de esa ruptura, el desarrollo, con el mismo afán científico y revolucionario que Marx, de una vía no experimentada, de una tercera vía “no-marxista” del marxismo, entre el dogmatismo y el reformismo, de manera semejante a la de los físicos contemporáneos que han creado en nuestro siglo, más allá de Newton una física no-newtoniana. El propio Sánchez Vázquez

apunta algunos problemas (feminismo, ecología, fundamentalismos religiosos, nacionalismos, minorías sociales, nueva moral sexual, etcétera) que obligan a ir, repito, “más allá de Marx”.

En nuestra lengua es seguramente el doctor Sánchez Vázquez uno de quienes con más claridad indican esa línea de reflexión y de vida. Ante un mundo que redobla sus injusticias y convierte la vida de millones de hombres y mujeres en un infierno, los trabajos y los días de Sánchez Vázquez nos dan una vez más una estupenda lección de sencillez laborante ante sus alumnos y de dignidad moral.

Federico Álvarez
Agosto de 1995

SEMBLANZAS

ELOGIO DEL DOCTORANDO*

MARIANO PEÑALVER SIMÓ

Me cabe el honor de pronunciar lo que en el ceremonial de investidura del grado de doctor *Honoris causa* se denomina el Elogio del Doctorando.

Un honor que es también para mí una inmensa satisfacción, porque nada es más gratificador que poder de nuevo proclamar la alta calidad científica que la comunidad universitaria internacional ha reconocido ya desde tiempo en la obra del profesor Adolfo Sánchez Vázquez.

Un elogio no es una apología porque, como nuestro doctorando supo enseñar en su vida y en sus libros, toda actitud apologética del pensar, que hegelianamente no sería sino “un dar razón de lo que es”, al imponerse como única tarea la de reconciliar a la razón con la realidad dada, no es sino un modo de cancelación del pensamiento que, como diría el mismo Sánchez Vázquez, renunciaría así a *pensar nuevas aperturas de lo real*.

El elogio es un modo de la admiración que no solicita ni abruma al elogiado porque no implica, como la apología, ningún principio de dominación, de sometimiento. No puede ser otro el tipo de discurso que aquí debe ser pronunciado ante un pensador que durante toda su vida no ha cesado de defender la crítica, el rigor y la independencia del pensamiento.

La admiración que contiene todo elogio, apunta además a lo que desde sus orígenes la misma filosofía reconocía como punto de partida de todo pensar; porque no hay pensar sin distancia, es decir, no

* Discurso del doctor Peñalver Simó en la Universidad de Cádiz, España, el 15 de mayo de 1987, en el acto de investidura del profesor Sánchez Vázquez como doctor *Honoris causa*.

hay pensar riguroso desde la ingenuidad, no hay pensar estricto desde la credulidad; pero la distancia crítica respecto a lo pensado contiene siempre necesariamente un grado de pasión hacia el objeto; quiero decir que un pensar que admira y piensa críticamente la realidad no es jamás *ni desinteresado ni indiferente*.

Este es justamente uno de los rasgos que mejor caracterizan la actividad filosófica del Adolfo Sánchez Vázquez y en torno al cual quiero componer mi elogio.

Pasión y distancia ante lo existente significan la doble actitud ante un mundo en el que el hombre reconoce aquello que es a un tiempo su exterioridad y su producto. El mundo es aquello que se me opone, pero ese obstáculo es también mi obra. Porque esa resistencia a mi poder y libertad es también el fruto de mi poder y de mi libertad.

Esta tensión, que ejemplarmente ilustra la vida y la obra de Sánchez Vázquez, atraviesa ese modo de vivir la condición humana que consiste en plantearse ante la realidad críticamente, movido por la condición de que la miseria social humana no es jamás inevitable y espoleado por la seguridad en el *poder creador y transformador del hombre*.

Esta insatisfacción ante lo que hay, como nos recordaba estos días el filósofo Sánchez Vázquez, recubre un verdadero principio ético el cual suscita el conocimiento riguroso y estricto de la realidad al que se vincula un proyecto de transformación del mundo así como el compromiso personal de contribuir a su realización.

Un proyecto emancipatorio como el que ha movido y sigue moviendo la vida y la obra de quien ahora nos ocupa, no aparece así como un mero querer iluso y ciego que se exaspera ante el obstáculo o que se impacienta ante el tiempo pausado de la maduración de las cosas. Y no es querer iluso y ciego porque está íntimamente unido a la crítica y al conocimiento. Como escribe nuestro filósofo: “La acción transformadora de la realidad tiene un carácter *teológico*, pero los *fines* que se aspira a materializar se hallan, a su vez, condicionados, y tienen por *base* el conocimiento de la realidad que se quiere transformar”.

Ese proyecto emancipatorio, que Sánchez Vázquez definía como el proyecto de “transformar el mundo natural y social para hacer de

él un mundo humano”, es aquel en torno al cual girará toda su actividad teórico-práctica, así es como el concepto de *praxis* deviene la categoría central de todo su pensamiento filosófico. Todas las funciones que nuestro autor atribuye a la filosofía concibiendo a ésta como “crítica de la realidad existente y de las ideológicas; como compromiso con las fuerzas sociales que ejercen la crítica real; como laboratorio de los conceptos y categorías indispensables para trazar y aplicar una línea de acción; como conciencia de sí misma para elevar la racionalidad de la praxis y, finalmente, como autocrítica que le impida alejarse de la acción real, paralizarse o arrojarse en la utopía o la aventura”, todas estas funciones no son sino determinaciones de una función central y fundamental: “la función práctica de la filosofía que, como teoría, se inserta necesariamente en la praxis.”.

La praxis aparece así, indisolublemente, como el objeto del pensar y como aquello que lo determina. Aludiendo a la “Tesis XI” de Marx sobre Feuerbach, escribe nuestro filósofo: “Se opta por la filosofía de la praxis como nueva práctica de la filosofía porque de lo que se trata es de transformar el mundo”.

Una opción ética y un compromiso práctico mueven a un pensamiento que, como actividad teórica, tiene como fin principal el de “elevar nuestra conciencia de la praxis” y con ello consolidar una concepción antropológica en la que el hombre es pensado como “un ser práctico”, es decir, transformador y creador, que “produce con su trabajo una naturaleza humanizada y crea asimismo, en este proceso, su propia naturaleza social, humana”.

El interés de Sánchez Vázquez por la reflexión estética está en el centro de esta concepción del hombre como ser creador. De aquí su definición del arte como “una actividad humana práctica creadora mediante la cual se produce un objeto material, sensible que, gracias a la forma que recibe una materia dada, expresa el contenido espiritual objetivado y plasmado en dicho producto u obra de arte, contenido que pone de manifiesto cierta relación con la realidad”.

La obra de arte no es, pues, reflejo sino *creación de realidad*. Gracias a ella “el hombre extiende, enriquece la realidad humanizada por el trabajo y eleva la conciencia de su dimensión creadora”.

He aquí, pues, cómo una de las figuras más preclaras de la filoso-

fía española y americana, que nace en nuestra cultura y se abre críticamente al proyecto emancipador marxista surgido en la segunda mitad del siglo XIX, puede definir al ser del hombre desde su doble dimensión transformadora y creadora, es decir, desde su praxis.

La reflexión filosófica, forma ella misma de actividad práctica, no tiene otro objeto que la praxis misma en todos sus modos humanos de realización: práctica política, social, económica, artística, científica, etcétera.

Sólo así tiene sentido la propuesta enunciada en la “Tesis II sobre Feuerbach”: El problema de la verdad no es un problema teórico sino un problema práctico. Porque, como sostiene Marx, “es en la práctica donde el hombre debe demostrar la verdad, es decir, la realidad y el poder, esto es, la terrenalidad de su pensamiento”.

La verdad no es pues la cualidad atribuida a un pensar por su adecuación con la cosa pensada. Dicho de otro modo: la verdad no sería la mediación conciliadora entre dos mundos, el espíritu y la materia. En la concepción marxiana de la verdad cuya lectura e interpretación es uno de los logros más admirables del pensamiento de Adolfo Sánchez Vázquez, *la verdad de un pensamiento se mide por su realidad*, es decir, por su poder práctico de cumplir el fin de toda actividad humana: la transformación y la creación del mundo natural y social.

Es así como se nos propone la renuncia y disolución de esa antigua concepción dualista de lo humano en la que lo humano todavía hoy se debate y se desgarrar. La verdad del pensar, la bondad de la acción, la belleza de la obra, no son sino manifestaciones y determinaciones de una sola realidad que es esa práctica gracias a la cual el hombre se transforma y se crea a sí mismo a través de la transformación y la creación del mundo al que pertenece.

Un pensamiento abierto, riguroso y paciente, fiel a sí mismo y a la verdad, es decir, capaz de autocriticarse aunque sea a costa de su propia negación, es un pensar que suscita la admiración y justifica nuestro elogio.

El profesor Sánchez Vázquez es un ejemplo ilustre de este modo de ejercer la tarea reflexiva del pensamiento. Su incorporación a nuestro Claustro como doctor *Honoris causa* es un honor y una satisfacción para cada uno de nosotros y para toda nuestra Universidad.

ADOLFO SÁNCHEZ VÁZQUEZ, EXILIADO EJEMPLAR*

PEDRO BERMEJO MARÍN**

Nos hemos reunido aquí esta noche para imponer a don Adolfo Sánchez Vázquez la Gran Cruz de la Orden Civil de Alfonso X el Sabio, que es la más alta condecoración que tiene el Estado español para premiar los méritos adquiridos en el ámbito de la cultura.

Quien concede la condecoración es el rey de España, a propuesta del ministro de Educación y Ciencia y previa deliberación del Consejo de Ministros.

Quien hoy la recibe es un español de origen, llegado a estas tierras hace casi exactamente cincuenta años. Su biografía es rica en sucesos y realizaciones de varia índole. A los efectos de este acto, a mí me interesa destacar y subrayar dos aspectos de su quehacer y de su personalidad que son, a mi entender, aquellos que más tienen que ver con la concesión de la condecoración: don Adolfo Sánchez Vázquez es un gran filósofo del marxismo; don Adolfo Sánchez Vázquez es un exiliado ejemplar.

Para filosofar, el profesor Sánchez Vázquez partió de su experiencia poética de juventud y de su práctica político-militar durante la Guerra civil española. Fue aquélla una práctica espontánea impuesta por las circunstancias y por la necesidad de defender ideales y valores atacados. Años más tarde, en los ambientes recoletos de la UNAM, al socaire de cátedras y de seminarios, aquella práctica gene-

* "Revista Mexicana de Cultura", núm. 338, supl. de *El Nacional*. México, 13 de agosto de 1989.

** Palabras pronunciadas por el señor embajador de España en México, don Pedro Bermejo Marín, durante el acto de imposición de la Gran Cruz de Alfonso X el Sabio, al doctor Adolfo Sánchez Vázquez, el día 25 de julio de 1989.

ró, en el pensamiento de don Adolfo Sánchez Vázquez, toda una filosofía de la praxis en cuanto “actividad material y objetiva del hombre que transforma el mundo natural y social para convertirlo en un mundo humano”. La praxis así concebida es el gozne en que la articula el marxismo en su triple dimensión de proyecto de transformación de la realidad, de crítica radical de lo existente y de conocimiento de la realidad que se pretende transformar.

Los que saben y entienden de estas cosas —no yo, lego en filosofía como en tantas otras materias— valoran altamente las aportaciones conceptuales del doctor Sánchez Vázquez: la filosofía de la praxis al igual que sus concepciones de la ética y de la estética. Partiendo de ellas y reflexionando en torno a ellas, don Adolfo Sánchez Vázquez ha renovado las ideas sobre el marxismo, lo ha reconciliado consigo mismo, le ha devuelto la fidelidad a sus orígenes, lo ha convertido en doctrina abierta, autocrítica y nada dogmática, lo ha liberado de los que se apropiaron de él para convertirlo en ideología justificante de determinadas estructuras de poder. Su obra es tanto más meritoria cuanto que ha debido realizarla casi *ex-novo*, casi de la nada. En la Facultad de Filosofía y Letras de Madrid, donde Adolfo Sánchez Vázquez hizo sus primeros pinitos filosóficos, allá por los años treinta, privaban otras corrientes de pensamiento. El marxismo brillaba por su ausencia. En la Universidad Nacional Autónoma de México, donde Sánchez Vázquez prosiguió sus estudios de filosofía, en la segunda mitad de los cuarentas y en la primera de los cincuentas, tampoco el marxismo, salvo muy raras excepciones, contaba con cultivadores.

Fiel a su teoría de la praxis reflexiva y sobre la base de su experiencia personal, el maestro Adolfo Sánchez Vázquez ha meditado también sobre la esencia de exilio, y el producto de sus meditaciones está recogido en ese bello texto que lleva por título *Fin del exilio y exilio sin fin* y que el Ateneo, en feliz iniciativa, acaba de reimprimir.

Objetivamente, en efecto, como afirma Sánchez Vázquez, el exilio ha terminado. Las razones de vida o muerte que impulsaron a exiliarse a miles de españoles, han desaparecido. La España de hoy es una España de libertades, de tolerancia, de respeto a las ideas ajenas y de vigencia de los derechos humanos; una España en la que caben por igual todos los españoles, aun aquellos que en discordan-

cia con la inmensa mayoría del pueblo español y por fidelidad a pasados y respetables ideales, rechazan la monarquía como forma de gobierno y la constitución de 1978. Una España, pienso yo, que, no desagradaría a los mejores hombres de la República y cuyo jefe de Estado, un rey de la Casa de Borbón, tiene a bien distinguir, con altísima condecoración, a un antiguo miembro de las juventudes comunistas de España, convertido, con el correr de los años, en insigne filósofo del marxismo.

A esa España, claro que se puede volver y la ausencia de ella sólo puede justificarse por razones que nada tienen que ver con la política ni con la represión, pero, sean de la clase que sean, tales razones existen y son ellas las que dan justificación subjetiva —ya que no objetiva— al exilio sin fin y sin término, al exilio de por vida.

La España de hoy, en efecto, por más que sea democrática y acogedora, no es, no puede ser la España de los años treinta que el exiliado dejó y que tiene grabada en su memoria. El exilio ha sido demasiado largo: ¿dónde están ya los familiares más queridos del exiliado, sus viejos amigos, sus tertulias, su casa, los paisajes de los que aún conserva el recuerdo? Demasiada agua ha pasado bajo los puentes de la historia, de la geografía y de la sociedad españolas desde aquel lejano año de 1939.

Por otra parte, ¿cómo y por qué cortar en sazón las raíces echadas en México? ¿Cómo prescindir de todo un mundo de vivencias que constituyen lo mejor de vuestro ser actual tanto en cuanto individuos como en cuanto grupo social? ¿Cómo y por qué desligarse de la tupida red de afectos y vinculaciones creados gracias a la solidaridad del pueblo mexicano? ¿Por qué preferir como patria la tierra de vuestros padres (*Vaterland*) a la tierra de vuestros hijos (*Kinderland*)? Abandonar México para volver definitivamente a España significaría a estas alturas un nuevo y penoso desgarramiento que no tiene razón de ser ni verdadera justificación, y que no podría verse compensado por un florecimiento de las raíces de antaño, ya secas y marchitas.

En verdad —como ha escrito Adolfo Sánchez Vázquez en el hermoso texto al que antes me he referido—, “al cabo del largo periplo del exilio, el exiliado se ve condenado a serlo para siempre”. Sobre el contenido de tal afirmación, no cabe, me parece, discrepancia alguna; en lo único en lo que yo, con todo respeto, me permitiría dis-

crepar de don Adolfo, es en el uso del vocablo “condenado”. Quizás su empleo sea justo, si se refiere al exilio bajo otros cielos y en otras latitudes, pero no creo que, para el viejo republicano español, el exilio en México haya sido una condena. Habrá sido otra cosa. No sé; algo como un destino, trágico y terrible por sus orígenes, pero suavizado y dulcificado por la visión histórica del presidente Cárdenas y por la generosidad del pueblo mexicano. Yo me pregunto, y pienso que la pregunta es legítima: ¿hubiera alcanzado don Adolfo las altas cotas a las que ha llegado en el filosofar, de haber vivido su exilio en cualquier otro país del mundo? Que cada cual aporte su personal respuesta; la mía es más bien negativa.

Síguese de todo esto un entramado de gratitudes y reconocimientos que por afán de estricta justicia, me esforzaré por desentrañar. Gratitud de todos ustedes hacia México en general y hacia el presidente Cárdenas en particular; gratitud nunca regateada, mil veces expresada y que ustedes actualizan y concretan, hora a hora, día a día, con su conducta y con su trabajo en beneficio del país que los acogió. Gratitud de España hacia México de la que se ha hecho eco innumerables veces los más altos representantes de mi país y que, más allá de la pura retórica verbal, debería traducirse en actos y gestos de solidaridad con México en cuantas ocasiones éste los pueda precisar. Gratitud también de la España de hoy hacia el exilio por dos razones al menos: por haber éste mantenido enhiestos los principios y valores de libertad, justicia social y democracia, hasta que los españoles de allá pudieron rescatarlos, y por haber sido los exiliados lo continuadores de la cultura española, cuando en la vieja piel de toro quedaba interrumpida por la ausencia o la represión de los mejores. La primera y más directa manifestación de esta gratitud debería ser un afán de los españoles de la península por conocer mejor el exilio de México en sus hombres y en sus realizaciones. Ignorarlo es desconocer una parte importante de nuestra más reciente historia. Mucho podrán hacer en este campo los medios de comunicación españoles. Yo me permito alentarlos e incitarlos a que, sin demora, pongan manos a la obra.

Termino ya: la concesión de la Gran Cruz de la Orden Civil de Alfonso X el Sabio a don Adolfo Sánchez Vázquez es, ante todo, un reconocimiento a su obra y a sus aportaciones en el ancho mundo

de la filosofía; pero es también un homenaje a la labor cultural de los exiliados españoles, en este año de 1989 en que se cumple el cincuenta aniversario de su llegada a México. No en vano es don Adolfo Sánchez Vázquez, como dije al principio, un gran filósofo y un exiliado ejemplar.

ENTRE EL ROCK PESADO Y EL REY ALFONSO X*

JOSÉ RAMÓN ENRÍQUEZ

A muchos de nosotros el 68 nos agarró desprevenidos. Otros, más politizados, ya habían consumido las profecías marcusianas o transportado del *Libro rojo* en la bolsa trasera del pantalón de pana. Nosotros, seguramente la mayoría, llegamos en nuestro *yellow submarine* a estrellarnos, *like a rolling stone*, contra el autoritarismo y la mentira de una gran familia nacional, nudosa y contundente, cuyo discurso se deshacía a la sola mención del aire puro que íbamos por esos rumbos convocando.

Como hoy, que los chavos hacen la revolución con sus tocadas y se estrellan contra el rictus soez de la sempiterna tira, tampoco nosotros le hacíamos mucho caso a lo que no rimara con los himnos de nuestra interminable voluntad celebratoria, necesariamente destinada al sacrificio. Estábamos haciendo algo tan serio como la revolución, pero no la tomábamos demasiado en cuenta: por entonces, danzábamos, leíamos a Rimbaud y a William Blake, dejábamos que Nietzsche explicara nuestra estructura dionisiaca y apenas nos preocupaba encontrar algún teórico apolíneo que denostara al Estado y hablara de la utopía en términos sociales. Más o menos como hoy brincan los chavos en sus tocadas, descubríamos nosotros cosas nuevas, cuando, como a ellos, llegaron a apañarnos.

De tal modo que muchos de nosotros, sin saber bien a bien lo que ocurría, despertamos en medio de la guerra. El aparato teórico de nuestra revolución no rebasaba límites intuitivos, aunque la canción de protesta dirigiera nuestros índices contra el monstruo imperialista y el rostro mesiánico del Che guardara nuestras paredes y ondeara

* *La Jornada Semanal*, núm. 11, supl. de *La Jornada*. México, 27 de agosto de 1989, pp. 20-23.

en nuestros sueños. Pero nuestro ludismo celebratorio apenas podía analizar la hipersolemne presencia del ejército. Tal vez por eso salíamos en brigada, un chavo y dos chavas, a catequizar soldados, a echarles flores, a convencerlos de que también ellos eran pueblo y tenían derecho a celebrar la vida, seguramente de que serían incapaces de disparar. Ello, por supuesto, antes del 2 de octubre.

La contundencia de Tlatelolco no sólo nos despertó, sino que nos obligó a modificar los términos: de la voluntad celebratoria debíamos pasar a la lucha eficaz para ganarnos el derecho a celebrar un mundo transformado. Empezamos, pues, a leer lo que ya otros habían leído, en busca de una estructuración teórica que nos permitiera no sobrevivir sino vencer, un esqueleto apolíneo para nuestra especie de *coitus interruptus*.

Creo que el *boom* editorial del marxismo en los sesentas se continuó en los setentas gracias a esta nueva ola de líricos que, desde luego, nada teníamos que ver con el socialismo real —además de aburrido y super serio, represor a su vez en Checoslovaquia— y nada con el verticalismo antidemocrático de partidos que nos mostraban líderes canonizados un poquito menos feos que Díaz Ordaz pero igualmente autoritarios. Mientras, por la otra parte, ya era imprescindible la eficacia, porque a ese mundo que no podía gustarnos no se le transformaría con canciones.

Necesitábamos un marxismo como ese que venía a proponernos Sánchez Vázquez, en el rigor de su cátedra, y que años después él mismo definiera en la presentación a su libro *Ensayos marxistas sobre historia y política*: “Un marxismo abierto y crítico, es decir, vivo como la realidad que lo inspira. Se trata de una pretensión que hoy más que nunca consideramos necesario subrayar, ya que con ella hacemos patente lo que nos separa tanto de los dogmáticos de ayer como de los iconoclastas de hoy que al enfrentarse a cierto marxismo que debe ser justamente criticado, acaban por renunciar al socialismo y con ello al proyecto —al que ningún marxista puede renunciar sin negarse a sí mismo— de contribuir a la transformación radical de la sociedad que hoy —como ayer— sólo ofrece, como alternativa, la explotación, la opresión y la guerra”.

Pero, ¿no resulta paradójico y hasta irrespetuoso abordar desde el *rock'n roll* a un catedrático universitario, doctor en Filosofía y de-

cidido militante comunista? O, desde el otro extremo, ¿no es forzar demasiado, es decir, echarle demasiada crema a los tacos, proponer un cruce entre la praxis invertebrada de la chaviza y la voluntad teórica de Sánchez Vázquez? Pues sí, a primera vista. Como también resulta paradójico el que ahora premie un gobierno monárquico a un marxista republicano, con una presea que lleva el nombre de Alfonso X el Sabio.

Todas esas paradojas y contradicciones aparentes, hablan de los alcances de Sánchez Vázquez, de la apertura de su visión marxista y de esa lección suya de verticalidad y de congruencia. Para esos chavos de hace veinte años significó la posibilidad de un marxismo abierto, pero capaz de transformar la realidad hacia un horizonte completamente distinto al páramo desolado que nos presentaba el socialismo real. Para el actual gobierno español, con una testa coronada en la pirámide de su poder, significa el reconocimiento urgente de un exilio que se desprendió hace cincuenta años y de la calidad de su pensamiento. En cuanto a la crema de los tacos: no pretendo hablar por todos, pero sí por una buena parte de aquellos sesentaiocheros que encontramos en Sánchez Vázquez a un maestro, más allá de las limitaciones académicas del término, y lo hemos seguido sintiendo compañero de luchas abandonadas, a lo largo de dos décadas, por otros guías espirituales; y mucho creo que podrán encontrar en él, en consecuencia, los chavos de ahora, cuyo potencial revolucionario está exigiendo la transformación incluso de los partidos de “nuevo tipo”, que se muestran incapaces de abarcarlos.

De donde se concluye que, si lo premia una monarquía, ¿por qué no convocar a aquellos coribantes de hace dos décadas, e incluirlo en un ritual celebrador que muchos, ya cuarentones, no hemos dejado de tener como la meta (y si el tipógrafo transcribe *neta*, respétese la errata)...?

¿Queríamos, por ejemplo, hacer la revolución y conectar con el sujeto revolucionario, pero no aguantábamos el realismo socialista —estética, por otra parte, del príismo y, en consecuencia, su propuesta escenográfica—? Pues ahí estaba Sánchez Vázquez defendiendo a Kafka del propio Lukács y exponiendo, en *Las ideas estéticas de Marx*, que “ciertamente el arte tiene un contenido ideológico, pero

sólo lo tiene en la medida en que la ideología pierde su sustantividad para integrarse en esa nueva realidad que es la obra de arte. Es decir, los problemas ideológicos que el artista se plantea tienen que ser resueltos *artísticamente*. El arte, a su vez, puede cumplir una función cognoscitiva, la de reflejar la esencia de lo real; pero esta función sólo puede cumplirla creando una nueva realidad, no copiando o imitando la ya existente. O sea, los problemas cognoscitivos que el artista se plantea ha de resolverlo artísticamente. Olvidar eso —es decir, reducir el arte a ideología o mera forma de conocimiento— es olvidar que la obra artística es, ante todo, creación, manifestación del poder creador del hombre”.

Y eso lo escribía en 1965, así como dos años después, en el prólogo a su traducción de la *Dialéctica de lo concreto* de Karel Kosik, afirmaba que la “posición de Kosik, que se mueve entre el Scila y Caribdis de las interpretaciones subjetivistas y objetivistas del marxismo, es la que le permite en la presente obra abordar nuevas cuestiones, tratar otras, tantas veces tocadas, con el sesgo nuevo que cobran al acercarnos a su raíz y, finalmente, es lo que le permite dar al tratamiento de ellas ese aire fresco y juvenil de quien deja a un lado los caminos trillados para buscar en las cuestiones fundamentales el camino real”.

Y ese aire fresco y juvenil del auténtico marxismo —el que Sánchez Vázquez promovía y nosotros deseábamos conocer— llevó a Karel Kosik a jugar un papel importante en la Primavera de Praga, trágico preludio de nuestro propio 68.

Sobre ello también habló Sánchez Vázquez en el prólogo a la edición segunda de la *Dialéctica de lo concreto*: “Kosik ha pagado duramente su contribución a esa experiencia (la Primavera de Praga), no sólo con las medidas persecutorias dictadas contra él sino, sobre todo, con el silencio y el aislamiento forzosos impuestos a su pluma y su palabra, es decir, a su labor teórica marxista como trabajador docente y como investigador [...] Por defender y enriquecer ese pensamiento como hasta ahora lo ha hecho y por no haber renegado nunca de sus convicciones socialistas, tiene derecho a que se le trate en su patria no sólo como eminente filósofo marxista sino como sencillo miembro de la comunidad socialista, condición que nadie puede negarle”.

Si quiero utilizar a Kosik como ejemplo de víctima marxista del socialismo real es para subrayar la posición de Sánchez Vázquez a este respecto, habida cuenta de que la crítica a la Unión Soviética y al socialismo real por parte de un militante comunista que viene desde los años treinta, significa no sólo honestidad intelectual, sino autenticidad revolucionaria y mucho valor.

Sobre la Unión Soviética escribió Sánchez Vázquez en una ponencia a un simposio venezolano, publicada en *Nexos*, de México, en *Teoría*, de España, y en *Kulturni Radnik*, de Yugoslavia. “El productivismo predomina sobre los valores humanistas proclamados; una densa red de privilegios aleja cada vez más la igualdad social; las libertades proclamadas se han vuelto formales cerrando el paso a las libertades reales; la inexistencia de una democracia efectiva, socialista, bloquea el paso de la administración estatal a la autogestión social; el Estado, al reforzarse y autonomizarse cada vez más, lejos de iniciar el proceso de su autodestrucción, usurpa cada vez más las funciones de la sociedad civil hasta hacerla casi inexistente; el Partido, como partido único, fundido con el Estado, sigue ostentándose como vanguardia sin una verdadera legitimación popular”.

Texto de 1981, va mucho más allá de la posterior *perestroika* gorbachoviana, porque, para Sánchez Vázquez, la crítica al socialismo real no es tan sólo un deslinde más o menos oportuno frente a los nuevos tiempos —esa especie de gatopardismo de izquierda que fundamenta muchos de los pragmatismos hoy en boga—, sino una necesidad: “mientras exista la necesidad objetiva y subjetiva de transformar el mundo, el socialismo como objetivo —el ideal socialista— subsistirá [...] Como en tiempos de Marx, de lo que se trata es de transformar el mundo y para ello necesitamos no sólo elevar la lucha contra el capitalismo y el imperialismo sino también la lucha —con la parte que nos toca— para que el socialismo sea verdaderamente real”.

La medida para su crítica del socialismo real no es distinta, por lo tanto, del eje que estructura su concepción del marxismo, el que parte de su lectura constante de la “Tesis XI sobre Feuerbach” y al que dedicó una de sus obras capitales, *Filosofía de la praxis*: “El proponerse semejante práctica de la filosofía representa una opción ideológica, claramente expresada en la segunda parte de la “Tesis XI

sobre Feuerbach”. Se opta por la filosofía de la praxis, como nueva práctica de la filosofía, justamente porque de lo que se trata es de transformar el mundo [...], la transformación a la que se vincula la filosofía de la praxis es una transformación radical”.

Es precisamente la radicalidad del marxismo de Sánchez Vazquez lo que garantiza su apertura. No basta un pensamiento transformador sin una praxis revolucionaria, ni basta una práctica revolucionaria sin una teoría que la estructure. Es decir, ni la utopía ni el dogmatismo pragmático: ni el sueño poético de nuestros himnos, de espaldas al mundo concreto, ni las consignas de los comisarios que se inventan un mundo para maquillar su incapacidad de análisis de lo concreto, o para ocultar su voluntad de poder que excluye cualquier aliento revolucionario.

Sobre la utopía, afirmaba Sánchez Vázquez en *Del socialismo científico al socialismo utópico*: “La empresa de Marx y Engels de poner el socialismo sobre una base científica y no utópica, sigue siendo legítima en cuanto que el utopismo refleja una pérdida de contacto con lo real y, como consecuencia, una crisis de la organización y de la lucha al faltar ese suelo nuestro. Sin embargo, si la revolución es una praxis creadora y, por tanto, implica siempre una incursión en lo inesperado, en lo incierto y, en parte, en lo imprevisible, cierta anticipación imaginativa ahí donde el conocimiento y la previsión científica basada en él se detienen, es inevitable e incluso necesaria. Lo utópico apunta entonces a un posible, irrealizable hoy, y tal vez realizable mañana, pero a condición de que lo posible tenga cierto arraigo en lo real”.

Creo que esta concepción, fundamental a principios de los setentas para muchos y presente de varias maneras en los últimos años del Partido Comunista Mexicano, sigue siendo legible para la situación contemporánea.

Entonces se volvía de múltiples fracasos y se alimentaban muchas esperanzas. Sánchez Vázquez intervenía en un debate fundamental de la izquierda, el mismo que enfiló al PCM hacia el XIX Congreso y hacia su posterior fusión en el PSUM. El sentido mismo del partido y de la vigencia del socialismo científico frente a la modernidad se jugaba en ese debate, como sigue jugándose hoy en día. La unidad de las izquierdas, más allá de sus propios perfiles —aún la palabra

fusión no se volvía sinónimo de unidad—, frente a la realidad concreta de un país como el nuestro, y la llegada de esos coribantes que pedíamos otra cosa pero queríamos ser radicalmente revolucionarios y para quienes la utopía del mundo ansiado continuaba siendo motor; todo ello se jugaba en aquel debate en el que Sánchez Vázquez intervino puntualizando en la misma línea de otros comunistas que entendieron la necesidad de abrirse a lo inesperado, a lo incierto, a lo imprevisible, y de optar por la anticipación imaginativa.

Entonces llegamos al PCM algunos inveterados coleccionistas de contradicciones, para airearlas junto con los militantes de toda la vida, en la búsqueda de una síntesis que nos injertara en la realidad concreta, para transformarla. En esos momentos se oían voces como la de Sánchez Vázquez, que proponían, por encima de los dogmas descascarados, la transformación del mundo aun como un imperativo moral: “Si de lo que se trata es de transformar el mundo [...] esa opción suprema, radical, es no sólo política sino moral. El mundo —este mundo de hombre— debe ser transformado y contribuir a ello es una exigencia moral”.

SÁNCHEZ VÁZQUEZ: DOS RAÍCES, DOS TIERRAS, DOS ESPERANZAS*

SILVIA DURÁN PAYÁN

Los caminos se poblaron de caminantes y hombres fugitivos que marchaban al destierro con el dolor a cuestas.

Pablo Neruda

Fue en 1939, hace cincuenta años, cuando los barcos zarparon rumbo a México. “Como en otro tiempo por la mar salada/ te va un río español de sangre roja,/ de generosa sangre desbordada.../ Pero eres tú, esta vez, quien nos conquista/ y para siempre, ¡oh vieja y nueva España!”¹

En 1939, comenta Sánchez Vázquez, “la trágica experiencia civil había terminado para mí. A lo largo de ella y, sobre todo, en los últimos meses, había adquirido propiamente una tonalidad trágica. Como en las grandes tragedias se luchaba de un modo insobornable por unos principios, por una causa, aunque ello significara la marcha inexorable a un desenlace infeliz: el fracaso, la derrota, la muerte...”²

Con la conciencia de la derrota el joven Adolfo Sánchez Vázquez llegó a París en un último viaje de esperanza, de terquedad. En el trayecto escucharon la noticia, no querían creerla: el coronel Casado, a la cabeza de su Junta, se sublevaba contra el gobierno legítimo

* Publicado por primera vez en *Cincuenta años de exilio español en México*. México, Universidad Autónoma de Tlaxcala, 1991, pp. 125-137.

¹ Última estrofa de un poema de Pedro Garfias. Sánchez Vázquez y Juan Rejano fueron los primeros en escucharlo a bordo del *Sinaia* en 1939, en la primera expedición colectiva.

² Vid. *infra*, Ana Lucas, “Cronología. Adolfo Sánchez Vázquez: vida y obra”, pp. 231.

de Negrín. Las esperanzas se habían muerto; los campos de concentración y el exilio eran los caminos inmediatos a seguir.

“Tuve suerte —verdadera lotería— de contarme entre los que podían iniciar, gracias a Cárdenas, una nueva vida”, dice Sánchez Vázquez. Una nueva vida, otra esperanza, la posibilidad del regreso y algún día el triunfo. Salió rumbo a México a bordo del *Sinaia* con otros españoles, compañeros de lucha, muchos de ellos destacados intelectuales.

El 13 de junio de ese año los refugiados españoles llegaron a Veracruz. Miles de jarochos los recibieron entre aplausos y vítores. México era el camino de la esperanza y el principio de la incertidumbre. El destierro comenzaba.

Al principio —me comentó un día Sánchez Vázquez—, vivíamos con lo indispensable, no comprábamos nada. Cuando alguien lo hacía, los demás lo veían con malos ojos, porque empezar a amueblar una casa indicaba permanencia, pocas ganas de regresar. Veníamos por un corto tiempo, al menos eso creíamos. “Cortadas sus raíces no puede arriesgarse a vivir aquí; prendido del pasado, arrastrado por el futuro [el exiliado] no vive el presente”.³

Sin embargo, ese corto tiempo se prolongó y transcurrieron varias décadas antes de que los refugiados españoles pudieran regresar a su país. “Y es entonces cuando la contradicción, el desgarramiento que ha marcado su vida años y años, llega a su exasperación [...] En verdad, las raíces han crecido tanto, las penas y las alegrías, tanto los sueños y las esperanzas, tanto el amor y el odio, que ya no pueden ser arrancados de la tierra en que fueron sembrados”.⁴

El día tan esperado por estos hombres llegó al fin. Una mezcla de alegría y dolor se apoderó de ellos. El regreso significaba otro desgarrón, de alguna manera otro exilio. Sobre todo para aquellos, como el doctor Sánchez Vázquez, que llegaron a México muy jóvenes. Aquí se tituló, se casó con Aurora, el amor de su vida, como él mismo ha declarado; tuvo a sus tres hijos: Adolfo, Enrique y Aurora, y se convirtió en abuelo. En este país publicó por primera vez y se convirtió en el importante intelectual que es hoy.

³ Adolfo Sánchez Vázquez, “Cuando el exilio permanece y dura”, *ibid.*, p. 55.

⁴ *Ibid.*, p. 56.

En alguna de las tantas pláticas que hemos tenido, con una copa de vino en la mano para brindar por la muerte de Franco, Aurora y el doctor me comentaron: “es muy difícil regresar. Aquí están nuestros amigos. Nuestros hijos son mexicanos, aquí están nuestro trabajo y nuestros intereses. Irnos significaría perder todo esto que hemos construido con tanto esfuerzo y en tanto tiempo”. Lo que fue una esperanza se convertía, ahora, en una amenaza.

Cuando el maestro Gabriel Vargas Lozano me invitó a participar en este coloquio, acepté de inmediato. Dos motivos fundamentales me llevaron a tomar con tal seguridad esa decisión. El primero, y tal vez el más importante para mí, es el poder hablar sobre el doctor Sánchez Vázquez, a quien he seguido en sus cátedras y a quien me une un lazo de amistad y un cariño que han sido fundamentales en mi vida, tanto académica como personal. Poder hablar sobre él y sobre su obra a cincuenta años de su llegada me parecía la más tentadora de las invitaciones. El segundo motivo es hablar sobre el exilio y valorar la aportación cultural de los exiliados españoles a nuestro país.

Para mí el exilio no es solamente una palabra, un año o un hecho teórico. El exilio español tiene para mí un rostro concreto y cruel. Es el rostro de la injusticia humana, de la ferocidad de la guerra, de la derrota. Y es también el rostro de la esperanza, de la lucha revolucionaria de unos hombres que estuvieron dispuestos a perderlo todo, con tal de realizar sus ideales.

El exilio —español, chileno, argentino o de la nacionalidad que sea— tiene el mismo rostro, significa lo mismo. Estar aquí reunidos para conmemorar el exilio español es estar reunidos para volver a protestar, para declarar en contra de todos aquellos gobiernos que reprimen, que se instauran en medio de la ilegitimidad, que prohíben la libertad y que van en contra de la historia, del futuro, del proceso que la humanidad sigue y seguirá, pese a todos los Franco o los Pinochet que existan. De ese futuro que perseguimos con legítima necesidad, de ese hombre nuevo que reclama el marxismo y de esa sociedad igualitaria y justa que queremos todos los hombres.

Todos los exilios significan lo mismo, pero el español es para nosotros más importante. Con los españoles tenemos una relación histórica que fue y sigue siendo fundamental. Una relación, diríamos

de parentesco, que se inició hace casi quinientos años, cuando su sangre y la nuestra se hicieron una en los campos de batalla, por los heridos de los arcabuces y los filos de la obsidiana. Cuando su sangre y la nuestra se hicieron una en los hijos, en el amor. En 1519 llegaron a México por primera vez a un mundo que les era desconocido y, a veces, incomprensible. A pesar de lo acontecido en esos tiempos, y pese a lo que ocurrió, los españoles fundieron su cultura con la nuestra y una nación distinta surgió.

En 1939 volvieron a llegar por mar a nuestras tierras, pero ahora eran otros españoles y otra su actitud.

De España salieron intelectuales, revolucionarios, una buena parte de los mejores hombres de ese país, para venir a México en busca de la vida, de una nueva vida. El llamado "Nuevo Mundo" era extrañamente cercano a ellos, a pesar del desconocimiento que tenían de nuestra cultura y de nuestra historia.

México era un país con personalidad propia, contaba entonces con intelectuales y artistas destacados como Siqueiros, Juan de la Cabada o Vasconcelos. Sin embargo, la llegada de los españoles fue de vital importancia para incrementar nuestra cultura. Los españoles empezaron a trabajar en México y pronto se vieron los frutos de su trabajo. En el campo de la docencia, su estilo fuerte de catedrático-conferencista y la sólida preparación de sus clases obligaron a que los alumnos los siguieran desde el principio. Nuestra universidad, por diversos motivos, padecía de profesores negligentes y reaccionarios. El contraste con estos catedráticos permitió que una nueva visión, que un nuevo espíritu se fuera colando en las clases. Apoyaban sus cátedras con textos escritos en otros idiomas y, con esto, abrían las puertas de la Europa que ellos representaban, incrementando y actualizando el pensamiento que se había desarrollado en nuestro país. Para poder completar su labor docente, los profesores españoles empezaron a traducir con gran calidad textos de trascendencia para el pensamiento universal.

Pero si su labor en la docencia fue importante y fundamental en la traducción, sus proposiciones teóricas e ideológicas fueron indispensables para que el pensamiento idealista y reaccionario que permeaba nuestra universidad fuera puesto en crisis y paulatinamente desechado.

El largo exilio que vivieron los españoles en nuestro país permitió que produjeran sus teorías y sus trabajos más importantes aquí; o bien que reafirmaran sus proposiciones en un campo crítico diferente y, por lo mismo, enriquecedor de sus teorías. Este exilio, tan largo y productivo, repitió el fenómeno que ocurriera hace casi quinientos años.

Después de cincuenta años, ¿a qué país pertenecen los refugiados españoles? ¿A México? ¿A España? Permítanme contarles una anécdota para responder esta pregunta. La biblioteca de mi casa la ordenaba por materia, autor y país. Fue siempre un conflicto acomodar los textos del doctor Sánchez Vázquez, conflicto que no pude resolver hasta que decidí ordenar los libros solamente por materia y autor; así pude colocar sus publicaciones en filosofía, porque independientemente de donde haya nacido o donde haya escrito, Sánchez Vázquez es un filósofo, y la teoría, la verdadera teoría que habla con objetividad y que contempla, por lo mismo, hacia el futuro, no reconoce fronteras estrechas. Así, el exiliado es “la 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”.⁵ El doctor Sánchez Vázquez fue y es fiel a sus principios revolucionarios, a esos principios y a esa coherencia que lo llevaron al exilio. Su actividad política le permitió sincronizar su reloj con el presente y no perderse (grave peligro para los exiliados) en la idealización del pasado, en el recuerdo.

Cuando llegó, y él mismo lo ha comentado, sus conocimientos sobre filosofía no eran tan sólidos como él lo hubiera querido. Las circunstancias políticas por las que atravesaba España y la relación de Franco con los Estados Unidos, lo llevaron a entender que era necesario contar con un marco teórico más fuerte para poder guiar de mejor manera su actividad política. Así empezó a estudiar, de manera formal, filosofía, y logró convertirse en doctor con mención honorífica.

Empezó a publicar relativamente tarde o, según él mismo dice, afortunadamente tarde, porque si hubiera escrito antes, hoy tendría

⁵ *Ibid.*, p. 57

que negar lo dicho. Se refería obviamente al stalinismo que permeaba de una manera u otra los escritos de los marxistas en esa época. Nosotros conocimos ya en sus proposiciones y en sus publicaciones una filosofía marxista antidogmática, basada en la noción de *Praxis*.

Las ideas estéticas de Marx es su primer libro importante, porque abre las posibilidades de construir la estética marxista a través de las ideas que Marx aportó sobre el arte en diversos textos. Es importante también porque inaugura una perspectiva marxista, una lectura de Marx, que a mi manera de entender es correcta. Un marxismo vivo que parte de Marx para desarrollar y enriquecer sus tesis, de acuerdo con la realidad social que se estudie. Para quienes vivieron la primera edición de este libro, fue una luz reveladora. En alguna ocasión uno de ellos me comentó que haber leído esa obra, en ese momento, le permitió empezar a combatir sus proposiciones cerradas y dogmáticas. Sus tesis sociológicas o gnoseológicas eran, según Juan Bañuelos y José Revueltas, un texto que los sacudió y que les permitió volver a Marx y al arte desde una perspectiva diferente. Romper con los resabios todavía idealistas que tenían, enfrentar el problema de la producción artística como una praxis, revalorar los escritos que produjo Marx en su juventud y, desde luego, tomar una posición crítica frente al stalinismo.

Lo más importante de este texto es que en él se encuentra una proposición que parte de Marx, pero que es una proposición original, una construcción filosófica propia: se trata de la filosofía de Sánchez Vázquez.

Después de este escrito siguieron muchos más. *Filosofía de la praxis*, un libro central para la comprensión de la filosofía marxista y desde luego de la filosofía de Sánchez Vázquez. *Ética*, otros análisis sobre estética, o sobre las ideas políticas de Marx, Lenin y Engels; estudios sobre economía en los textos de Marx, su polémica con Althusser, etcétera. Su producción ha sido fecunda tanto en calidad como en cantidad. Este breve espacio para hablar sobre él no alcanza para hacer un análisis sobre todos sus trabajos, por esto voy a referirme solamente a unas cuantas ideas sobre estética.

Elijo la estética de Sánchez Vázquez por dos motivos: el primero, porque como él mismo me dijo un día en mi casa, cuando conoció a la primera de mis hijas, “se ve que en esta casa se estudia estética”;

y segundo, porque es lo que ustedes esperaban. No hay más motivos, ya que toda su producción es igual de importante.

Sánchez Vázquez produce una estética original. Para él “la actividad artística tiene que fundarse en una praxis originaria de la que ella misma surge como una expresión superior. La práctica es una dimensión del hombre como ser activo, creador, y, por ello, el fundamento mismo de la praxis artística hay que buscarlo en la praxis originaria y profunda que funda la conciencia y la existencia del hombre”.⁶ Esta acción, la transformación de la naturaleza, es la que permite al hombre afirmarse como ser humano, constituirse y enriquecerse. La nueva realidad que surge de esta práctica es, entonces, tanto interna como externa. El hombre, dice Marx, “se apropia su ser omnilateral de un modo omnilateral y, por tanto, como hombre total”.⁷ Así, los hombres se enriquecen más y más en la medida en que se apropien del mundo de diferentes maneras. Cada una de ellas satisface necesidades distintas.

A partir de esa praxis originaria surgen otras praxis como expresiones superiores. La praxis artística y la esencia del hombre son semejantes; su denominador común es el trabajo creador. Por este motivo el arte es, para Sánchez Vázquez y para Marx, un peldaño superior “en el proceso de humanización de la naturaleza y del hombre mismo”.⁸

El arte reproduce un trozo de la realidad social, parte de la misma realidad que la ciencia, pero para el arte se trata de una realidad humana. Para Sánchez Vázquez el arte se “justifica si tiene un objeto propio y específico [...], que condiciona, a su vez, la forma específica del reflejo artístico. Este objeto específico es el hombre, la vida humana”.⁹

Con estas tesis Sánchez Vázquez se enfrenta y rompe con las estéticas gnoseologistas y sociologistas que dominaban en el terreno de la estética marxista. El problema no es que el arte proporcione conocimiento; para Sánchez Vázquez el arte es una manera de apropiación de la realidad, es un medio específico de conocimiento, pero,

⁶ A. Sánchez Vázquez, *Las ideas estéticas de Marx*. México, Era, 1967, p. 49.

⁷ Carlos Marx, “Manuscritos económicos-filosóficos”, en *Escritos económicos varios*. México, Grijalbo, 1966, p. 85.

⁸ A. Sánchez Vázquez, *Las ideas estéticas de Marx*, p. 34.

⁹ *Ibid.* p. 52.

y aquí está la diferencia, tanto por su forma como por su objeto. Me voy a permitir recordar algunos de los argumentos del más fino y profundo representante de la teoría del realismo socialista, Lukács, para marcar más claramente las diferencias de Sánchez Vázquez con todas estas ideas. Para Lukács, el reflejo artístico de la realidad parte del mismo objeto que el reflejo científico; la diferencia entre estos dos es que en el primero se supera tanto lo singular como lo universal a través de la categoría central de la estética: la particularidad. Mientras que en Sánchez Vázquez el arte refleja un objeto distinto al objeto de la ciencia, el objeto del arte es la realidad humana, no la objetiva. “En la creación artística, o relación estética creadora del hombre con la realidad, lo subjetivo se vuelve objetivo, y el objeto se vuelve sujeto, pero un sujeto cuya expresión ya objetivada no sólo rebasa el marco de la subjetividad [...] sino que ya fijada en el objeto puede ser compartida por otros sujetos”.¹⁰

Para Lukács el arte realista es el arte por excelencia. Para él, como para muchos otros autores, en tanto que el arte es un reflejo objetivo y fiel que nos muestra de manera esencial la realidad, la forma verdaderamente artística es el realismo. Sánchez Vázquez discrepa con toda esta corriente que pretende afirmar, en nombre de Marx, que el realismo es la única y verdadera forma del gran arte. Por el contrario, para Sánchez Vázquez el arte “presenta hombres concretos, vivos, en la unidad y riqueza de sus determinaciones, en los que se funde de un modo peculiar lo general y lo singular. La realidad humana sólo le revela sus secretos en la medida en que, partiendo de lo inmediato, de lo individual, se eleva a lo universal, para retornar de nuevo a lo concreto. Pero este nuevo individual o concreto artístico es el fruto de un proceso de creación, no de imitación”.¹¹ El arte deberá de ser cambiante en tanto que es una de las formas de aproximación de la realidad humana, y ésta es cambiante, lo mismo que las formas de expresión de esa realidad que el hombre construye. Así, Sánchez Vázquez niega que el arte realista sea la forma idónea de expresión estética. De acuerdo con su posición abierta y antidogmática que ya hemos señalado, años después propone, incluso, que las llamadas

¹⁰ *Ibid.* p. 35.

¹¹ *Ibid.* p. 30.

“obras abiertas” por Umberto Eco, son la posibilidad de socializar el acto creador. Es en estas obras abiertas, que no tienen nada que ver con las formas cerradas que implica el arte realista, donde Sánchez Vázquez ve la posibilidad de un acto creador como proceso colectivo e ininterrumpido.

Sánchez Vázquez también se enfrenta críticamente a las posiciones sociologistas al afirmar que la obra de arte rebasa el *humus* histórico-social que la hizo nacer. Los análisis simplificadores que pretenden reducir el arte a sus condiciones sociales ignoran las peculiaridades y los eslabones intermediarios que hay entre lo social y el arte. Recordar aquella famosa frase de Marx es indispensable para romper con el sociologismo. El problema no radica en entender que el arte griego surge de determinadas condiciones histórico-sociales; el problema es saber por qué una vez superadas esas condiciones el arte griego nos sigue proporcionando placer.

Los sociologistas, en esta simplificación, llegan a negar el arte producido en las sociedades llamadas “decadentes”, porque para ellos ese arte es necesariamente decadente. La fórmula para ellos sería: sociedad decadente —arte decadente. Sánchez Vázquez afirma que el arte es un producto social, elaborado por un hombre social, en una determinada sociedad y, en este sentido, de alguna manera el producto refleja, muestra esa sociedad de la cual surgió. Sin embargo, se trata de un objeto específico con cierta autonomía y reglas propias. “El concepto de decadencia no es un concepto inmutable que pueda aplicarse indistintamente [...] a un periodo artístico determinado o a un periodo social. Arte decadente no es igual que arte de una sociedad decadente”.¹² El arte, el verdadero arte, al ser una actividad creadora del hombre, no puede ser decadente.

La proposición de Sánchez Vázquez se desliga de las estéticas que reducen el arte a ideología, de la misma manera que se aleja de las proposiciones que afirman que el arte no contiene ideología, que el arte es neutral. Estos argumentos los podemos encontrar en diversos textos, como por ejemplo los estudios que realiza sobre las concepciones artísticas de Lenin, donde reconoce que Tolstoi recrea algunos aspectos esenciales de la Revolución rusa a pesar de que

¹² *Ibid.*, pp. 29-30.

su ideología sea contraria a ella. Con esto demuestra cómo el propio Lenin no reduce la obra artística a la ideología del autor, ni a la ideología social de la cual surge dicha obra, en la medida en que muestra esa revolución como un espejo complejo y contradictorio. Para Sánchez Vázquez es erróneo afirmar que el arte se reduce a la ideología, como afirmar que el arte es neutral. Para él, el arte no es neutral, la ideología es punto de partida, impone su marca en el contenido artístico y condiciona el modo de las posibles lecturas que la sociedad hará. Ningún arte es autónomo respecto a la ideología y por ello no hay ni puede haber arte ideológicamente neutral; pero el arte es autónomo en cierto grado e irreducible a esa ideología. El arte es una forma de conocimiento y, por lo tanto, irreducible a la ideología.

De la misma manera Sánchez Vázquez afirma que el arte no se reduce a sus condiciones sociales, en tanto que es un objeto distinto, pero que tampoco podemos estudiarlo si dejamos de lado esas condiciones. Por este motivo, Sánchez Vázquez estudia también las contradicciones entre arte y capitalismo afirmando que en los sistemas capitalistas el arte se vuelve una rama de la actividad económica, es una mercancía y como tal se rige por las leyes de mercado: “la contradicción entre arte y capitalismo no es casual, sino esencial (ya que) la producción capitalista entra en contradicción con su principio creador, y el trabajo adquiere la forma de un trabajo enajenado (así) la verdadera producción artística se convierte en la antítesis de la producción material capitalista que niega lo que es esencial en el arte: su creatividad”.¹³

En el capitalismo el arte y la sociedad tienden a separarse, los intereses de los hombres no son los intereses del mercado, de las necesidades de producción. En el capitalismo el criterio comercial ha logrado, según Sánchez Vázquez, una sensibilidad deformada que se genera a través de los medios masivos de comunicación cuyos contenidos están guiados por criterios comerciales, de ninguna manera por un criterio verdaderamente estético. Con esta sensibilidad deformada el público, la población, se divorcia cada vez más

¹³ A. Sánchez Vázquez, “Socialización de la creación o muerte del arte”, en *Ensayos sobre arte y marxismo*. México, Grijalbo, 1984, p.123.

del arte interrumpiendo el proceso de comunicación propio del material artístico.

No es posible, por el tiempo, seguir más allá sus proposiciones estéticas; baste por ahora este pequeño recorrido para constatar la afirmación de que el doctor Sánchez Vázquez es un filósofo que produce una filosofía original, un marxista crítico (no sólo del capitalismo sino también del socialismo "real"), que su proposición es antidogmática y está dispuesto a retomar desde su concepción todas aquellas ideas que le parezcan adecuadas de otras estéticas, aunque no sean marxistas.

El profesor Gabriel Vargas Lozano afirma que su posición antidogmática surge cuando "Sánchez Vázquez toma conciencia de una crisis que empieza a salir a la superficie y que gradualmente vendrá a marcar su pensamiento [...] la crisis teórica y política del marxismo (que ocurrió en 1956 con el Informe Secreto de Jrushov, la transformación de Cuba al socialismo y la intervención de las tropas del Pacto de Varsovia en Checoslovaquia), es decir, por la gradual toma de conciencia de la bancarrota de toda concepción filosófica y política derivada del stalinismo y de la crisis del movimiento comunista internacional".¹⁴

Estoy de acuerdo con Vargas Lozano; solo añadiría que Sánchez Vázquez encuentra en la estética que el objeto del arte es el hombre, la vida humana, porque parte también de su experiencia, porque él es también poeta.

Si sus ideas fueron importantes en 1965, hoy vuelven a ser importantes; sus estudios y análisis filosóficos no han perdido vigencia. Su humanismo, es decir, sus análisis teóricos del hombre concreto y real, así como la fundamentación de un nuevo concepto de hombre a partir de los análisis de las relaciones de los hombres sociales, son indispensables para combatir la estética y la filosofía que algunos autores producen hoy y que, por pretensiones de "cientificidad" u objetividad, vuelven a caer en proposiciones parciales, formales o simplificadoras al olvidar que el objeto del arte es el hombre mismo.

¹⁴ Gabriel Vargas Lozano, "La obra filosófica de Adolfo Sánchez Vázquez", en *Escritos de política y filosofía*, p. 189.

Yo lo conocí hace veinte años. Durante este tiempo he sido su alumna, su lectora, su crítica, su seguidora. Yo, como muchos desde la primera vez que asistí a sus cursos, quedé invitada a ser asidua asistente; su claridad, su rigor, su actualidad, su integridad teórica, su responsabilidad y su honestidad son las características constantes de su trabajo, tanto docente como teórico. En su calidad de profesor que integró siempre la docencia con la investigación, Sánchez Vázquez nos mostró, tal vez antes que nadie, los errores y los aciertos de Althusser, Eco, Lotman, Jakobson, Chomsky, etcétera.

Su carácter renovador y su profundo conocimiento de otros idiomas lo han hecho trabar contacto con pensadores en muchos casos inéditos en nuestro idioma, a los cuales tradujo y nos permitió conocer en sus clases.

Sánchez Vázquez es uno de los profesores más importantes del México contemporáneo. De entre sus alumnos hay quienes son ya significativos para la filosofía contemporánea, otros nos hemos dedicado al ejercicio de la filosofía con la misma actitud que él supo inculcarnos. No importa cuántas discrepancias o diferencias podemos tener con sus tesis, Sánchez Vázquez está siempre dispuesto a escuchar nuestras objeciones y a establecer polémica con sus alumnos desde sus planteamientos que son fruto de una meditación y una convicción profunda. Su carácter abierto y crítico ha posibilitado que sus alumnos no sean unos seguidores (repetidores) de su sistema; por el contrario, Sánchez Vázquez nos enseña a desconfiar de nosotros mismos, de las verdades establecidas, de sus propios argumentos, para que críticamente, con rigor y sistema, seamos capaces de afirmar con nuestros propios juicios. A sus alumnos nos exige lo que exige de sí: lo mejor de cada uno en la docencia, la investigación y en la vida. "No nos hemos constituido, no podríamos constituirnos, en discípulos suyos. En el mejor de los casos, tal vez alguno de nosotros pudiera aspirar a los títulos de honradez intelectual, de disciplina académica, de vocación científica y revolucionaria, que caracterizan la actividad de Sánchez Vázquez".¹⁵

¹⁵ Jaime Labastida, "La capacidad de dudar", en *Anthropos*, núm. 52. Barcelona, agosto, 1985, p. 33.

Del doctor Sánchez Vázquez podríamos decir lo mismo que él dice sobre Revueltas: “Sus reflexiones (en estos campos: la estética y la filosofía) no son casuales o incidentales sino que se hallan determinadas por problemas que le plantea la vida real tanto en el terreno político como literario. En verdad, se trata de reflexiones sobre su propia práctica [...]”¹⁶ Y con ellas Sánchez Vázquez permanece fiel a una de las exigencias medulares del pensamiento de Marx: la racionalidad de la praxis.

¹⁶ A. Sánchez Vázquez, “La estética terrenal de José Revueltas”, en *Ensayos sobre arte y marxismo*. México, Grijalbo, 1984, p. 175.

NUESTRO MAESTRO*

MARÍA TERESA YURÉN C.

Adolfo Sánchez Vázquez, uno de los más conspicuos filósofos marxistas de habla hispana, nació en Algeciras, Cádiz, en 1915 y ha residido en México desde 1939, año en el que, obligado por la feroz embestida del franquismo en España, se exilió en nuestro país. Realizó sus estudios de bachillerato y magisterio (profesional) en Málaga —ciudad de una intensa vida cultural— y, en 1935, inició estudios universitarios en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Central de Madrid, en donde tuvo oportunidad de asistir a cátedras de connotados maestros como: F. Montesinos, J. Zubiri y Ortega y Gasset, cuyo pensamiento marcó la pauta de ese mundo académico.

Su formación no es, sin embargo, resultado exclusivo de su vida escolar. En efecto, una precoz actividad política le llevó a la conclusión de que la audacia y la combatividad del movimiento que se había gestado en España, debía ser enriquecido por la teoría. Comprendiendo que las corrientes de pensamiento imperantes en la universidad (raciovitalismo, historicismo y neokantismo) no cumplían ese objetivo, se dedicó de manera autodidacta al estudio del marxismo. A su interés político se sumó el gusto por la literatura, lo que le llevó a procurar el contacto con los intelectuales de su tiempo y a buscar en la poesía una forma de expresión a la altura de sus ideales y de la fuerza de sus convicciones. *El pulso ardiendo* recoge la obra poética de ese periodo.

En 1936, el doctor Sánchez Vázquez se incorporó a la lucha armada para combatir al franquismo; durante cerca de tres años desplegó una actividad intensa en la que combinó las tareas propias del combatiente y del dirigente político con el trabajo editorial; las pu-

* María Teresa Yurén *et al.*, *Nuestros maestros*, t. I. México, UNAM, 1992.

blicaciones *Octubre*, *Ahora*, *Acero* y *¡Pasaremos!* cuyos nombres resumen momentos de la lucha, son producto de ese esfuerzo, al que agregó su propia producción literaria que refleja el dolor y la pasión que le acompañaron en esos aciagos días.

Obligado por las circunstancias, se refugió en Francia durante algunos meses, hasta que llegó el momento ineludible del exilio (ese que el propio Sánchez Vázquez califica como "exilio sin fin" para expresar el desgarramiento que le provoca el ansia de volver a la patria y el no querer arrancar las raíces que lo atan a la tierra que lo acogió).

En México, su vocación literaria y su trabajo editorial le vincularon a otros intelectuales españoles de la talla de José Gaos, Eugenio Imaz, Joaquín Xirau y León Felipe y a la pléyade de intelectuales mexicanos, como Xavier Villaurrutia, Alfonso Reyes y Samuel Ramos.

En esta tierra, que habría de conquistarle, inició una fecunda carrera académica. Durante los primeros años de su residencia en este país fungió como profesor en el Colegio de San Nicolás de Hidalgo de la Universidad Michoacana y en la Escuela Normal de Morelia. Más tarde, en la ciudad de México, fue maestro en la Escuela Normal Superior y realizó una importante labor de traductor, al tiempo que cursaba en la Universidad, en el edificio de Mascarones, la Maestría en Letras Españolas. Al iniciarse la década de los cincuentas, la necesidad de elevar la racionalidad de su actividad política le impulsó a estudiar filosofía. Para entonces, Mascarones albergaba un ambiente académico que era un verdadero semillero de talento. La fuerte presencia teórica de Gaos, el ardor polémico de García Bacca y J. Xirau y los intentos renovadores de los jóvenes filósofos del grupo "Hyperion", dominaban el panorama, sin menoscabo de las recias figuras de W. Roces y de Eli de Gortari, que descubrían nuevas vetas en el marxismo. A la riqueza de los cursos que ahí se le ofrecieron y de la polémica generada por las diferentes posiciones teóricas, se añadió la del diálogo académico que sostuvo con sus condiscípulos, entre los que se contaban Fernando Salmerón, Alejandro Rossi y Ramón Xirau.

En 1955 Adolfo Sánchez Vázquez obtuvo el grado de maestro con la tesis *Conciencia y realidad en la obra de arte* y, en 1967, se doctoró con el trabajo *Sobre la praxis*, el cual habría de constituir la parte sustancial de su obra fundamental: *Filosofía de la praxis*. Ésta

significó la ruptura definitiva con el marxismo de corte soviético, en aras de un marxismo crítico.

Fue en la UNAM donde su marxismo crítico y abierto, “vivo como la realidad que lo inspira”, penetró en las aulas universitarias. En esta casa de estudios se inició como ayudante de Eli de Gortari en 1952, continuó como profesor de asignatura a partir de 1955, y desde 1959 que obtuvo nombramiento de profesor de carrera, ha desempeñado una incansable labor como docente e investigador.

Además de los numerosos cursos que ha impartido, como son: Estética, Filosofía de la historia, Historia de la filosofía, Ética, Filosofía de la educación, Filosofía política, entre los que se destacan los de Filosofía marxista, su trabajo académico ha dado como fruto cerca de veinte libros y numerosos ensayos, muchos de los cuales han sido traducidos a otros idiomas.

En el conjunto de su obra se revela la intención de hacer de la filosofía de la praxis “una nueva práctica de la filosofía”, por cuanto esta última se constituye a partir de la unidad de tres momentos: el conocimiento de la realidad a transformar, la crítica de lo existente, y el proyecto de emancipación, articulados por el concepto de praxis.

La elaboración teórica en torno a la praxis y a la filosofía de la praxis constituye su mayor aportación, pero no es la única. En efecto, sus tesis también abarcan el arte y la estética, la moral y la ética, la ideología, la política y la historia, con lo cual abren una perspectiva teórica de enormes alcances y de gran fecundidad. A ello hay que agregar los acuciosos estudios sobre la obra de Marx y el desarrollo del marxismo, así como sus reflexiones en torno al “socialismo real”, al ideal socialista y al nexo indisoluble entre democracia y socialismo.

Por la calidad, amplitud y originalidad de su obra, Sánchez Vázquez ha sido galardonado y homenajeado muchas veces. Entre otras distinciones, cabe mencionar la Gran Cruz de Alfonso X que le otorgó el gobierno español, el Premio Universidad Nacional que recibió por su destacada labor como investigador en el área de Humanidades, la designación como Investigador Nacional, el nombramiento de Profesor emérito en la Universidad y el reconocimiento como doctor *Honoris causa* por las universidades de Puebla y Cádiz (España).

Por su trabajo docente ha sabido ganarse el respeto, el afecto y la

admiración de sus colegas y discípulos, muchos de los cuales se destacan hoy en la docencia o en la investigación filosófica. Maestro rigurosamente puntual, siempre atento a despertar el interés de los estudiantes y a estimular la reflexión, la problematización y la crítica, Adolfo Sánchez Vázquez constituye un ejemplo de seriedad y responsabilidad académicas. Cada programa, cada curso, cada clase que toma a su cargo son cuidadosamente preparados y desarrollados para obtener los mejores frutos; su experiencia y conocimientos, que han costado años de trabajo, de esfuerzos y desvelos, son generosamente volcados en el aula universitaria. Por eso, quienes nos hemos beneficiado de su vocación docente nos sabemos profundamente agradecidos.

ADOLFO SÁNCHEZ VÁZQUEZ*

GABRIEL VARGAS LOZANO

Adolfo Sánchez Vázquez nació en Algeciras, Cádiz, en 1915. En 1935 inició sus estudios de filosofía en la Universidad Central de Madrid. Desde temprana edad se incorporó a la Juventud Socialista Unificada y participó activamente en la lucha republicana. Cuando comenzó la Guerra civil, se enlistó en el ejército, formando parte del comisariado de prensa y propaganda. En 1939 sobrevino la derrota; “los caminos se poblaron de caminantes y hombres fugitivos que marchaban al destierro con el dolor a cuestas”, decía Pablo Neruda. Sale hacia Francia en febrero de 1939 y viaja a México en el buque *Sinaia* con sus “compañeros de bodega”, Juan Rejano y Pedro Garfias. Arribó a Veracruz el 13 de junio de 1939 junto con otras oleadas de algunos de los más valiosos intelectuales de España, que se acogían al refugio generoso que les otorgó el gobierno del general Lázaro Cárdenas. Ya en México, participa en la fundación de las revistas: *Romance*, *España Peregrina* y *Ultramar*. Los primeros años del exilio fueron los de la esperanza del retorno junto con una intensa actividad política y literaria. En su texto autobiográfico “Mi obra filosófica”, dice: “Una truncada práctica literaria y, más precisamente, poética, me llevó a problematizar cuestiones estéticas, y una práctica política me condujo a la necesidad de esclarecerme cuestiones fundamentales de ella y, de esta manera, casi sin proponérmelo, me encontré en el terreno de la filosofía”. En 1941 se traslada a Morelia; en 1942 publica su libro de poesía *El pulso ardiendo*, y en 1943 regresa a la ciudad de México en donde prosigue sus estudios de filosofía

* *Setenta años de la Facultad de Filosofía y Letras*. México, UNAM, 1994.

en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. En 1959 es nombrado profesor de tiempo completo de la misma.

La obra de Adolfo Sánchez Vázquez se ha desplegado principalmente en direcciones como la ética, la estética, la filosofía política y la filosofía contemporánea, aunque no ha dejado de abordar otras problemáticas. En el caso de la ética, frente al apriorismo, utopismo y moralismo, intenta fundar una ética desde el punto de vista científico. En el terreno de la estética su reflexión se inicia con el libro *Las ideas estéticas de Marx* (1965) y se continúa en la antología sobre *Estética y marxismo* (1970), así como en otras obras en donde se despliega un abanico de opciones frente a las tesis cerradas o normativas. Sostiene una concepción abierta de la relación estética entre el hombre y la realidad, concibiendo al arte como una forma de praxis.

En su obra *Filosofía de la praxis* (1967), que fue originalmente su tesis doctoral, rastrea filológicamente el concepto "praxis" en la filosofía y propone sus diversas dimensiones. Más tarde, en su ensayo "La filosofía de la praxis como nueva práctica de la filosofía", incluido en *Ensayos marxistas sobre filosofía e ideología* (1983), concluye que "el marxismo representa una innovación radical en la filosofía. Su novedad estriba en ser una nueva práctica de la filosofía pero lo es justamente por ser una filosofía de la práctica". Para Adolfo Sánchez Vázquez la filosofía marxista es una filosofía de la praxis, inseparable de sus funciones ideológica, crítica, política, gnoseológica y autocrítica.

Finalmente, Sánchez Vázquez ha hecho una honda reflexión sobre el legado de Marx y sus consecuencias en la filosofía, la sociedad, la política y la historia. Esta reflexión ha sido profundamente crítica y autocrítica. Por un lado, ha buscado destacar y enriquecer las concepciones originales del marxismo pero, por otro, ha sido un opositor implacable de las falsificaciones y dogmatizaciones que se han hecho en su nombre. En ese sentido, ya desde la década de los ochentas, al mismo tiempo que hacía una crítica al llamado "socialismo real", fundamentaba la tesis de un socialismo democrático.

Pensamiento dialéctico, en movimiento, en crítica y autocrítica, con una voluntad creativa, reflexionado desde la óptica de una relación entre teoría y praxis y, por tanto, en sintonía con los problemas más acuciantes del mundo contemporáneo. Su aportación ha

enriquecido a la cultura mexicana en general y a la universitaria en particular.

El doctor Adolfo Sánchez Vázquez ha sido honrado con el doctorado *Honoris causa* por la Universidad Autónoma de Puebla, la Universidad de Cádiz y la Universidad Nacional de Estudios a Distancia de España. Ha recibido la distinción “Alfonso X el Sabio”, otorgada por el rey de España, el Premio Universidad Nacional en el área de Investigación en Humanidades, y es profesor emérito de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Sus obras han sido traducidas a varios idiomas.

ADOLFO SÁNCHEZ VÁZQUEZ, HOMBRE CON DOS TIERRAS Y DOS ESPERANZAS*

ESTELA ALCÁNTARA MERCADO

Filósofo, poeta, español y exiliado político, el doctor Adolfo Sánchez Vázquez es también un reconocido teórico marxista. Sus trabajos sobre estética lo han colocado en un sitio especial dentro de las corrientes del pensamiento contemporáneo, a tal grado que su antología del tema es la más completa en cualquier lengua. Ha hecho análisis críticos y aportes a la filosofía de la praxis. El exilio vivido en México, tras participar en la lucha contra el franquismo, trajo a la cultura mexicana y a la filosofía el pensamiento de un hombre enriquecido con dos patrias.

La desesperanza no puede invadir el corazón de la humanidad, aunque ciertas ideologías pregonen el fin de otras y vuelva a campear la intolerancia, mientras haya obras como la del filósofo Adolfo Sánchez Vázquez.

Español, poeta, y exiliado político, el doctor Sánchez Vázquez luchó primero con las armas en una guerra que no deseaba; ahora lo hace con las ideas. El objetivo es el mismo: la conquista de un sistema social más humano a través de un proyecto sustentado en la crítica y en el conocimiento de la realidad. La firmeza de sus principios marxistas lo ha distinguido como un sólido teórico. Para confirmarlo están sus libros: una estética con base en el pensamiento de Karl Marx, que hace de ella la mejor antología del tema en cualquier lengua; sus aportaciones a la filosofía de la praxis, acaso el más original de sus trabajos, y sus análisis críticos de determinadas corrientes marxistas, hoy del pasado.

* *UNAM Hoy*, núm. 15. México, UNAM, noviembre-diciembre, 1994.

No cabe duda de que el exilio del doctor Sánchez Vázquez en México, luego de participar en la lucha del pueblo español contra el franquismo, trajo para la cultura nacional y para la historia de la filosofía mundial, el pensamiento de un hombre enriquecido con dos tierras, dos raíces, dos esperanzas.

Signos de juventud

Sánchez Vázquez fue también un político precoz. La vida familiar y el contexto histórico le trazaron esa ruta. Nació en Algeciras, el 17 de septiembre de 1915, pero vivió la mayor parte de su infancia y juventud en Málaga. Hijo de María Remedios Vázquez Rodríguez y Benedicto Sánchez Calderón, un teniente del cuerpo de carabineros que vio su carrera militar arruinada con la Guerra civil, al ser encarcelado durante la ocupación de Málaga.

No pudo sustraerse al clima de entusiasmo y esperanza que suscitó entre la juventud el nacimiento de la Segunda República y al concluir su bachillerato se incorporó a la Juventud Socialista Unificada, organización en la que, entre otras tareas, dirigió el diario *Ahora*, su órgano de expresión.

Antes de tomar las armas para enfrentar al fascismo, Sánchez Vázquez tuvo otra vocación igualmente liberadora: poeta de “pasión infinita por el hondo sentido de la tierra, donde el hombre aprende a vivir y a morir...”

La poesía y la política, tal vez los dos ejes principales de su vida intelectual, se volvieron manifestaciones creadoras inseparables porque dice: “tan revolucionario es el poeta que transforma el lenguaje, como el político que aspira a crear una nueva sociedad”.

El pulso ardiendo

De Málaga se trasladó a Madrid para iniciar sus estudios de filosofía y literatura en la Universidad Central. Ahí no sólo vivió la academia, también frecuentó las tertulias al lado de jóvenes literatos como Miguel Hernández, Rafael Alberti, Ramón J. Sender y Pablo Neruda.

Transcurrían los años que precedieron a la guerra. Tiempos de agrias polémicas, de golpes y contragolpes militares, de agitación y de secesión. Eran los años de Azaña, de Largo Caballero, del coronel Rojo y de Negrín, pero también los de García Lorca, León Felipe y Pedro Garfias.

A pesar de la actividad de Madrid, en Sánchez Vázquez persistía la carencia académica del pensamiento marxista. La Universidad Central se hallaba bajo la égida de Ortega y Gasset, los filósofos estudiados eran Scheler, Heidegger y Husserl y las luminarias eran hombres como José Gaos.

Tuvo que conformarse con el marxismo aprendido en el activismo político. Es más, la sublevación franquista del 18 de julio de 1936 le sorprendió en Málaga y sus cursos de filosofía se interrumpieron con la Guerra civil.

En “vigilante y dramática espera de la tragedia colectiva”, comenzó a escribir a caballo, entre Madrid y Málaga, su primer libro de poemas *El pulso ardiendo* publicado en Morelia, Michoacán, en 1942, año de exilio. En esta primera obra, apunta Ramón Martínez Ocaranza, hay un continuo diálogo o desdoblamiento del alma del poeta: angustia y esperanza.

La guerra

El fascismo había cometido otra de sus atrocidades en Málaga. De ahí Sánchez Vázquez se trasladó a Madrid. Más tarde se incorporó al frente del Este con la Once División, “una unidad de nuestro ejército —evoca— famosa en la defensa de Madrid”.

Posteriormente ingresó al comisariado político del Quinto Cuerpo de Ejército para elevar la conciencia política de los soldados y también la propaganda en el campo enemigo. Recuerda: “con el grado de comisario de batallón, que equivalía al grado militar de mayor, estuve en el ejército hasta el último día en que pasé la frontera francesa”.

La experiencia de la guerra había terminado para el joven Adolfo. “Como en las grandes tragedias —dice— luchaba de un modo insobornable por unos principios, por una causa, aunque ello significara la

marcha inexorable de un desenlace infeliz: el fracaso, la derrota, la muerte”.

La Guerra civil, considera el filósofo, fue una experiencia vital, importantísima, pero muy poco propicia para enriquecer el menegado bagaje teórico filosófico. Enfrascado en la lucha, y deslumbrado todavía por el mito de la “patria del proletariado”, no podía ver claro a través del velo que entonces tejía y destejía el stalinismo.

Exilio sin fin

La derrota hizo inaplazable el exilio. “Los caminos se poblaron de caminantes y hombres fugitivos que marchaban al destierro con el dolor a costas”, decía Neruda. Sánchez Vázquez fue uno de esos hombres. Había cruzado la frontera francesa logrando escapar a la jauría franquista, pero en suelo francés sólo tenía una alternativa: el campo de concentración que anunciaba la inminente guerra mundial.

En medio de la incertidumbre llegó el mensaje del general Lázaro Cárdenas. En Sète, puerto francés, se embarcaron cerca de dos mil hombres, mujeres y niños procedentes de diversos refugios y campos de concentración. Entre ellos Sánchez Vázquez y su amigo Juan Rejano.

En su espera, la gente daba forma a la ilusión de llegar a un país desconocido. “Por lo que a mí toca —apunta en su texto *Recordando el Sinaia*— lo que yo sabía de México era muy poco, si excluimos la visión triunfalista que de su conquista me habían dado los textos de historia del bachillerato.”

Lo que conocía del México presente lo debía a conversaciones con amigos y algunos de los escritores y artistas mexicanos como Andrés Bello, Octavio Paz, Juan de la Cabada y David Alfaro Siqueiros quienes estuvieron en Valencia y Madrid durante la guerra.

Lo cierto, dice, es que para muchos de los que se embarcaron aquella mañana, México era un país desconocido, vagamente asociado a dos nombres: Hernán Cortés y Pancho Villa.

La travesía duró dieciocho días y no fue precisamente un viaje de placer. Eran notables las incomodidades y carencias. A Sánchez Vázquez, como a todos los solteros o a los que viajaban solos, le tocó alo-

jarse en la bodega del barco. Tuvo como compañero, entre otros, al poeta Pedro Garfias que cada mañana se desesperaba al asomarse a la ventanilla y no ver más que agua y agua.

El viaje se convirtió en esperanza. Al desembarcar, el mediodía del 13 de junio de 1939 en el puerto de Veracruz, en medio de las exclamaciones de veinte mil obreros que los saludaban en el muelle, estrenaban nueva vida: el exilio. Sánchez Vázquez no sospechaba que no volvería fugazmente a su patria hasta treinta y seis años después.

El México al que llegó era el del último año del periodo cardenista que había dado un sentido más radical a los principios de la Revolución mexicana. Sin embargo, no todo era revolución, asegura; “la derecha tradicional y parte de la prensa concentraron en nosotros los epítetos más ofensivos para ofender así al gobierno de Cárdenas”.

En las calles, en los centros de estudio y trabajo, esto era más bien la excepción que la regla. Las autoridades, el movimiento obrero y los intelectuales tendían generosamente la mano a los exiliados. En este país, reconoce, “encontramos un clima de libertad de expresión y pensamiento que permitió a cada uno desarrollar su labor.”

Los primeros años fueron los de la expectativa del regreso, acompañados de una intensa actividad política y literaria. Junto a Rejano, Sánchez Barbudo, Herrera Petere, Lorenzo Varela y Miguel Prieto fundó la revista *Romance*, y estableció contacto con Alfonso Reyes, Martín Luis Guzmán, Enrique González Martínez, Xavier Villaurrutia, así como con la nueva generación literaria mexicana de Octavio Paz, José Revueltas, Efraín Huerta, Juan de la Cabada, José Alvarado y Fernando Benítez, por citar algunos.

En 1941 Sánchez Vázquez inició una nueva vida en México. Se trasladó a Morelia para impartir clases de filosofía en el bachillerato del colegio de San Nicolás de Hidalgo. Durante su estancia de tres años se casó con Aurora Rebolledo y nació su hijo mayor, Adolfo. Después, en la ciudad de México nacieron Juan Enrique y María Aurora.

Sánchez Vázquez se formó académicamente en México. Cuando llegó al país no era sino un estudiante de filosofía con fuertes inclinaciones hacia la literatura. De modo que la pasión por la política tenía que encontrar su sustento teórico. Así, al dejar la provincia michoacana vino a la capital para cursar la maestría en Letras Españolas en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM.

Julio Torri, Francisco Monterde y Julio Jiménez Rueda fueron sus maestros. Su tesis sobre “El sentido del tiempo en la poesía de Machado” nunca pudo concluirse porque lo absorbía la actividad política que realizaba entre los partidos y grupos de la emigración.

En la década de los cincuentas la Guerra fría y la ayuda de Estados Unidos a Franco alejó las perspectivas de poner fin al exilio y obligó a enfocar de forma distinta la actividad política de los españoles.

Un exilio prolongado y por entonces indefinido, lo fue llevando a la determinación de que era indispensable una mayor dosis de teoría para abordar los problemas políticos.

Su regreso a la Facultad de Filosofía, en el viejo edificio de Mascarones, no supuso, sin embargo, un contacto directo con la teoría marxista. En sus aulas “se escuchaban todavía, como un eco lejano, las voces vitalistas e irracionales que había escuchado en Madrid”. Aparecían, no obstante, novedades como la del grupo Hiperión encabezado por Leopoldo Zea, buscando el camino de una vía auténtica para la filosofía mexicana.

De esos años de formación, además de los seminarios de Gaos, a los que asistió junto con Alejandro Rossi y Fernando Salmerón, destacan las cátedras de lógica dialéctica de Eli de Gortari, con quien más tarde inició su labor docente como ayudante entre 1952 y 1954.

“Eli de Gortari —recuerda— fue para mí el primer filósofo marxista de carne y hueso que tanto había echado de menos durante mi paso, ya lejano, por la Universidad Central de Madrid”.

La ruptura

El doctor Sánchez Vázquez, formado dentro del marxismo dogmático de los años cuarentas y cincuentas, pronto tomó conciencia de la crisis que comenzaba a manifestarse.

Empezó entonces la revisión teórica del marxismo ortodoxo, profundamente marcada por tres acontecimientos: el primer sacudimiento fue el “informe secreto” de Jruschov al XX Congreso del PCUS en 1956. El segundo, aunque de distinta naturaleza, fue la inesperada transformación revolucionaria de Cuba, hecho que conmocionó a

toda América. El tercero, la intervención de las tropas del Pacto de Varsovia en Checoslovaquia.

Consecuente con su actitud crítica y atento a los movimientos de la realidad, Sánchez Vázquez manifestó sus primeras posturas alternativas al marxismo ortodoxo desde el terreno de la estética. Ingresó como profesor de asignatura a la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM en 1955 y se volcó hacia la enseñanza de estética, ética, filosofía y marxismo.

Ese mismo año presentó su tesis de maestría *Conciencia y realidad en la obra de arte*, donde “propugnaba una concepción del arte contraria a la idea del arte que bajo el nombre de realismo socialista se hacía pasar por marxista”.

En 1959, ya profesor titular de tiempo completo, combinó la docencia y la investigación guiado por los principios del propio Marx: “dudar de todo” y “criticar todo lo existente”, con los cuales emprendió la revisión de las ideas de Marx y Lenin.

Con su tesis doctoral *Sobre la praxis* (1966), que constituyó la parte sustancial de su obra fundamental *Filosofía de la praxis*, confirmó la ruptura con la corriente filosófica soviética que monopolizaba el marxismo: “conocido como el materialismo dialéctico, una especie de nueva metafísica materialista”.

Aunque la política tuvo siempre para él una dimensión moral, Sánchez Vázquez no se había planteado a fondo el problema filosófico que entrañaba. En 1969, fecha en que se editó su *Ética*, abordó el tema moral en una obra que cumple desde entonces una función didáctica y que además era resultado de la reflexión del autor sobre el movimiento estudiantil del 68.

Reflexión de fin de siglo

Sánchez Vázquez encontró su lugar en la Universidad. Ahí su marxismo crítico, abierto y “vivo como la realidad que lo inspira”, penetró en las aulas. Además de los numerosos cursos que ha impartido, su trabajo académico ha generado cerca de veinte libros y numerosos ensayos, varios de ellos traducidos a distintos idiomas.

Por la originalidad de su obra, Sánchez Vázquez ha sido galardo-

nado y homenajeado en varias ocasiones. Entre otras distinciones, ha recibido la Gran Cruz de Alfonso X el Sabio, otorgada por el gobierno español en 1989, el Premio Universidad Nacional en 1985 por su destacada labor como investigador en el área de humanidades, la designación como Investigador Nacional Emérito en octubre pasado, el nombramiento de profesor emérito de la UNAM y el reconocimiento doctor *Honoris causa* por la Universidad de Puebla y Nuevo León, en México, así como la de Cádiz y la Universidad Nacional de Educación a Distancia de Madrid.

Sánchez Vázquez no está desencantado por el derrumbe del “socialismo real”. Por el contrario, para el filósofo el socialismo continúa siendo un ideal y un sistema social deseable y posible, aunque no inevitable.

Ahora que la incertidumbre y el desencanto se extienden, en los tiempos en que se degrada la naturaleza y se pone en riesgo la supervivencia misma del hombre, la vía hacia una sociedad más libre, más justa y más democrática, dice Sánchez Vázquez, hay que buscarla y ampliarla, no sólo con los recursos del pensamiento, sino también con los de la imaginación.

ENTREVISTAS

EL ARTE COMO CREACIÓN*

MARGARITA GARCÍA FLORES

Desde los tiempos más antiguos, el hombre ha especulado sobre la actividad artística y la obra de arte. Si bien los presocráticos reflexionaron sobre el tema, no fue sino hasta Platón y luego Aristóteles, cuando de una manera más elaborada aparecieron consideraciones en cuanto a lo bello en general, en la naturaleza y en el arte.

Este reflexionar alrededor de los fenómenos artísticos sufre las diversas vicisitudes de las diferentes corrientes filosóficas y se bautiza en el siglo XVIII por Baumgarten con el nombre de estética.

A partir de los principios de la filosofía de Marx y de las especulaciones de éste respecto al arte y a la producción artística se está elaborando una estética. Uno de los intentos más serios, riguroso, por sentar las bases de esta disciplina es el del maestro Adolfo Sánchez Vázquez, a quien la editorial Era acaba de publicar el libro *Las ideas estéticas de Marx*.

Adolfo Sánchez Vázquez, uno de los teóricos marxistas más respetados en los medios intelectuales de México y de otros países, nació en Algeciras, España; estudiaba en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Central, en Madrid, cuando estalló la Guerra civil. Algunos de sus maestros fueron Zubiri, Gaos y Montesinos. En su época de estudiante, Sánchez Vázquez alternaba sus estudios de filosofía con actividades literarias. Entonces conoció y trató a poetas consagrados como Alberti, Lorca, Prados, Altolaguirre, Neruda y Miguel Hernández.

Terminada la Guerra civil, Sánchez Vázquez vino a México. "Ya había sabido de éste a través de algunos mexicanos ejemplares que

"El Gallo Ilustrado", núm. 179, supl. de *El Día*. México, 28 de noviembre de 1965.

en los años de la guerra estaban en España: Siqueiros, Andrés Iduarte, Octavio Paz, Mancisidor y Juan de la Cabada”.

En nuestro país, Sánchez Vázquez reanudó sus actividades intelectuales. Formó parte de la redacción de la revista literaria *Romance* fundada por un grupo de jóvenes escritores españoles, bajo la dirección de Juan Rejano. Más tarde, Sánchez Vázquez ingresó a la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Actualmente, es maestro de tiempo completo de la UNAM, donde imparte, entre otras, la cátedra de Estética y dirige un seminario sobre la materia desde hace varios años.

Todos los caminos conducen a la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. En esta ocasión nuestro interés no es el café, sino buscar al maestro Sánchez Vázquez para hacerle una entrevista.

Usted ha publicado diversos trabajos de investigación en el campo de la estética. ¿Su tesis de maestría fue sobre estos problemas?

Sí. Llevaba el título de “Conciencia y realidad en la obra de arte”; fue escrita hace unos años en momentos en que predominaban, entre los estéticos marxistas, las formulaciones de Zhdanov, de 1948. En ella yo abordaba problemas estéticos fundamentales en un intento de superar el enfoque cerrado y dogmático zhdanovista. Pero este intento de superación resultó todavía bastante limitado.

¿Cuál es su concepción actual?

Es la que expuse en mi ensayo de 1961, *Las ideas estéticas en los manuscritos económico-filosóficos de Marx*, y particularmente en mi libro *Las ideas estéticas de Marx*. Como trato de demostrar aquí, sin que se deje de reconocer que el arte siempre ha tenido y tiene más o menos explícitamente, un contenido ideológico y una función social, y sin que se deje de admitir que puede cumplir, como ha cumplido y cumple el realismo, una función cognoscitiva, el arte no se reduce a mera ideología o forma de conocimiento. Por ello, la concepción del arte hay que buscarla por otra vía o sea como forma específica de creación que, independientemente del tipo de lenguaje artístico, utilizado en una u otra época, y cualquiera que sea su función dominante, permita abarcar todo tipo de arte, real o posible.

Pero esta concepción del arte como creación podría ser suscrita por una estética no propiamente marxista. Recordemos, por ejemplo, la concepción romántica del artista.

Ciertamente. Pero lo específico de nuestra concepción es el concepto mismo de creación, no como mera actividad de la conciencia sino como praxis que, transformando la realidad material, hace emerger un mundo humano, un mundo gracias al cual el hombre se expresa, reconoce y puede tender un puente con los demás a través del tiempo y particularismos ideológicos o de clase. Se trata de una concepción que hermana el arte y el trabajo cuando éste tiene un carácter creador y que prefigura con el artista la imagen del hombre de una sociedad futura, no enajenada, verdaderamente humana.

¿Esta estética se halla ya en Marx?

No explícita, sino implícitamente. Lo explícito en él es la tesis del carácter ideológico del arte, y del arte como forma de conocimiento, en particular en sus juicios sobre los grandes realistas del siglo pasado, y, sobre todo, Balzac. Pero, implícitamente, esta tesis del arte como creación, o como verdadero trabajo creador, se halla en toda su obra, en su concepción del trabajo humano —enajenado en la sociedad capitalista— y, de modo más explícito, en sus *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*.

Así pues, la estética marxista que destacaba la concepción del arte como ideología o forma de conocimiento, que es la que ha dominado durante largos años ¿no era propiamente marxista?

Entendámonos. En mi opinión, la estética que no subraya o pone en primer plano la concepción del arte como una forma de trabajo en la cual se manifiesta la esencia del hombre como ser libre y creador, justamente la esencia que se ve negada en el trabajo enajenado, no puede ser una estética verdaderamente marxista. Ahora bien, esta concepción no excluye, sino que presupone el carácter ideológico del arte en la sociedad dividida en clases; lo que excluye es la reducción de su valor estético a su valor ideológico. De la misma manera,

acepta que el arte ha sido y puede ser una forma de conocimiento, como lo es el realismo, pero rechaza que todo gran arte haya sido o haya de ser, por principio, realista. Por otro lado, el gran arte realista lo es en la medida en que es verdadera creación.

En su libro, toca usted en más de una ocasión el problema de las relaciones entre teoría y práctica. En estética, ¿la teoría debe ir, necesariamente, a la zaga de la práctica?

No necesariamente. Pero, hay teorías y teorías. Hay la teoría que aspira a ser mera interpretación y cuya influencia en la práctica artística suele ser pobre o casi nula, o bien la teoría que por su carácter normativo se convierte en un freno para la creación misma. Y hay también la teoría que aspira a ser guía fecunda de la acción, como, por ejemplo, la de Leonardo en el Renacimiento. La teoría debe marchar delante, pero no tanto que se divorcie de la práctica misma. Ahora bien, cualquiera que sea la fecundidad de una teoría para el arte, el artista no puede esperar de ella la validez de su obra. La teoría no da valor, sólo lo descubre. Una obra de arte debe tener siempre la calidad suficiente para mantenerse por sí misma. Sin embargo, en nuestra época, padecemos a veces un exceso de teoría como si la obra no pudiera hablar y sostenerse por sí misma. El lector se acerca al *Ulises* de Joyce con un libro sobre el *Ulises*. Se escriben multitud de libros sobre cómo mirar un cuadro abstracto, sobre cómo entender el arte moderno, etcétera. Incluso el surrealismo —hace años— hubo de tratar de abrirse paso a codazos teóricos. Este exceso de teorización, de autoconciencia artística, Hegel lo hubiera interpretado como una prueba de la debilidad o impotencia del arte para expresar con sus propias fuerzas los altos intereses del espíritu. Yo creo que se trata no sólo de un problema artístico sino social, y con todo detalle lo examino en la segunda parte de mi libro. Es que las relaciones entre el artista y el público —sin entrar ahora en el delicado problema de quién o quiénes son los culpables— no actúan como debieran. El exceso de teoría muestra, al menos, la voluntad de tender un puente que ni el artista ni el público pueden tender.

La estética trabaja con categorías universales entre ellas la de “obra de arte”. Si se parte de una universalidad, ¿cómo puede detectarse una “obra artística” del presente? ¿Qué categorías estéticas relevantes debe reunir una producción de hoy para que sea considerada como artística?

La estética trabaja con conceptos artísticos extraídos de la realidad o experiencia artísticas, pero estos conceptos sólo surgen, a su vez, en función de una concepción del hombre con la que entronca el arte y que antes hemos apuntado. Dichos conceptos son, entre otros, a nuestro modo de ver, los de objetivación, expresión y comunicación, así como los de forma, materia y contenido. El modo de estar todo esto en la totalidad única e irrepetible que es la obra de arte permite distinguir lo artístico de lo que no lo es. Pero, en cada caso concreto, sólo puede establecerlo *a posteriori*, no como una posibilidad que ha de realizarse, sino como una posibilidad única realizada en una obra única, en la que no puedo separar contenido y forma porque tampoco me es posible distinguir lo real y lo posible. En relación con el arte del presente podemos decir: 1o. Que es creación de objetos útiles para: a) inmunizar al hombre frente a lo real (neonaturalismo de la novela objetivista); b) reflejar críticamente lo real (realismo crítico o socialista no desnaturalizado), y c) satisfacer la voluntad de creación poniendo entre paréntesis la relación con lo real (abstraccionismo o antirrealismo). 2o. Que la producción en su nexo —reflejo o ruptura con lo real— trate o rompa imaginativamente, dicho en otra forma, creadoramente. Por ahora no podríamos decir más en este punto sin caer en el terreno peligroso de una estética normativa.

¿Qué explicación da la estética marxista a la perdurabilidad de una obra determinada? ¿Apunta usted a una posible solución al considerar el arte fundamentalmente como creación?

Este es el problema que Marx se planteó en toda su dimensión y al que respondió movido, ante todo, por la urgencia de salir al paso de falsas soluciones: sociológicas o ideologizantes. En efecto, el condicionamiento social o ideológico es un cauce común para la obra

que perdura y para la que se consume en el marco de su época. El condicionamiento de por sí no asegura —ni explica— la perdurabilidad. Sin embargo, es su punto de partida al abrir un conjunto de posibilidades entre las cuales se encuentra la única que, como resultado de una serie compleja de mediaciones, podría ser realizada. Esa posibilidad única, realizada como obra de arte, es la obra de un ser histórico —el hombre— que sólo se crea a sí mismo en la historia y por la historia, y que con su autocreación ensancha la esfera de lo universal humano. La obra de arte que perdura sobre la particularidad histórica de la que brota es justamente el testimonio de esta unidad de lo particular y lo universal que sólo alcanza el hombre histórico en un acto de verdadera creación.

¿Hasta qué punto la realidad (historia del arte) corrobora la tesis de Marx de que el capitalismo es, por esencia, hostil al arte?

La corrobora siempre que se la interprete en su justo sentido. El tratar de precisar ese recto sentido y desechar las objeciones más comunes a la tesis de Marx —existencia de grandes creaciones artísticas bajo el capitalismo, ampliación del público en algunos casos merced al desarrollo de ciertos medios de comunicación, etcétera— me ha llevado casi la mitad de mi libro. Remito, por tanto, a él para una respuesta detallada. Sin embargo, puedo afirmar ahora, brevemente, que dicha hostilidad no es una ley absoluta sino una tendencia de la producción material capitalista a supeditar el trabajo artístico a sus leyes. Sin embargo, por las razones que doy en mi última obra, eso no puede lograrlo siempre. Ahora bien, cuando lo consigue, como en el caso del “arte de masas”, su hostilidad se vuelve mortal para el arte.

La definición de realismo que da usted en su libro, ¿es una síntesis de las tesis respectivas de Lukács y Garaudy?

No he tratado de sintetizar ambas posiciones, pues una síntesis debe ser negación y absorción de dos posiciones contrarias. Ahora bien, Garaudy no niega a Lukács; lo que hace es disolverlo, disolver el realismo en “la noche donde todos los gatos son pardos”. Es la uni-

dad en la indiferencia. Lukács, en cambio, se queda con el realismo para excluir todo lo demás, todo lo que no sea realismo. Es la unidad que niega toda diferencia. Pero de lo que se trata para la estética es de una unidad —el arte como creación— que admita toda diferencia real o posible. Para la estética no hay un tipo de arte que tenga el monopolio de la creación. Pero no hay que confundir las exigencias de la estética, en este terreno, como ciencia de la relación estética del hombre con la realidad, y de la práctica artística en particular, con las exigencias de la sociedad, de una clase o de un grupo social, a los cuales —por supuesto— no les es indiferente el tipo de arte que se haga en un momento dado, ya que, como hecho social e ideológico que es, produce determinados efectos en la conciencia de los hombres. Esto explica la facilidad con que se pasa, al juzgar las obras de arte, de un criterio estético a un criterio moral, social o político, lo cual es legítimo siempre que sea consciente de los límites de este criterio.

¿Cree usted que el arte no figurativo tiene, por principio, vocación de silencio?

No lo creo; que logre comunicar siempre es otra cosa. No creo que ningún verdadero artista tenga vocación de mudo, pues el hecho de esforzarse por dar forma, en una materia, a un contenido suyo entraña ya un afán de comunicación. Incluso una estética tan idealista-subjetiva como la de Croce, que sostiene que se puede crear estéticamente sin escribir un verso o emplear un pincel, reconoce que el artista objetiva materialmente por una voluntad humana —si no propiamente estética— de comunicación. Por otro lado, ¿qué significa el hecho de poner títulos a los cuadros no figurativos sino un intento de tender un puente que tal vez no se tendería sin esta ayuda del título como significación conceptual y objetiva? Todo artista, figurativo o no, tiende a la comunicación. Pero es evidente que, si bien el artista busca siempre cierta comunicación, jamás ésta se ha vuelto tan problemática como en nuestro tiempo. Hay ahora un desajuste de las relaciones entre el artista y el público, del que, en definitiva, no son responsables —como trato de demostrar en mi libro— ni uno ni otro, sino las relaciones sociales dominantes que dan lugar a este dilema: “arte de minorías” o “arte de masas”.

¿No es contradictorio el hecho de que los artistas, en general, huyan del normativismo y que, sin embargo, corrientes artísticas enteras nazcan con su manifiesto bajo el brazo?

El hecho de que los artistas se agrupen al pie de un manifiesto se ha dado evidentemente y no es de por sí una prueba de normativismo. El manifiesto puede representar —y ha representado históricamente; recuérdese los manifiestos vinculados con el romanticismo, el futurismo, la pintura mexicana surgida de la Revolución, el surrealismo, etcétera—, una expresión de la ayuda fecunda de la teoría a la práctica artística. Pero hay manifiestos que no responden a necesidades histórico-artísticas maduras, que sólo son expresiones de deseos subjetivos, arbitrarios; en este caso, lejos de servir de guía, se convierten en trabas, en prescripciones normativas.

¿Cuáles son sus planes para el futuro?

Dar a conocer los frutos de las investigaciones en que estoy empeñado ahora, o sea: un estudio sobre la praxis —productiva y social— como médula del marxismo, y una introducción a la estética, en la que trato de sistematizar mis ideas a la luz de las tesis fundamentales de mi libro reciente, y aprovechando las aportaciones que en una dirección semejante ofrecen los estéticos marxistas de otros países. Estoy trabajando, asimismo, en una obra sobre *La filosofía del joven Marx*. Se ha escrito mucho en los últimos años sobre el periodo filosófico juvenil de Marx y una parte importante de estas investigaciones —desde un ángulo extraño al marxismo— ha contribuido a forjar la leyenda de los “dos Marx”. Por otro lado, un grupo de investigadores marxistas —como Olzerman, Schaff, Kosik— tratan, con un estudio a fondo de esta fase del pensamiento de Marx, de disipar esa leyenda. Dentro de ese esfuerzo común, se sitúa mi investigación de la filosofía del joven Marx que ya ha sido muy provechosa para mí en el terreno de la estética.

SOBRE ESTÉTICA Y MARXISMO*

MANUEL BLANCO

La reciente publicación de los dos tomos de *Estética y marxismo*, preparados por uno de los más importantes investigadores en el terreno de la estética, Adolfo Sánchez Vázquez, y el hecho de que esta recopilación de textos sea un acontecimiento inusitado tanto en nuestro medio como en el ámbito internacional, nos ha obligado a someter un brevísimo cuestionario al autor de una obra tan ambiciosa.

Sin duda habrá que hacer más de una observación a sus juicios y a los diversos textos, pero en todo caso ese es su mérito mayor: ser una obra abierta, crítica, ambiciosa, vivificante.

Y bien. Sánchez Vázquez, catedrático de la UNAM, investigador profundo, hombre de pensamiento lúcido y de gran claridad expositiva, responde a las improvisadas preguntas.

¿Cómo sitúa usted, en la literatura sobre el tema, la antología que acaba de publicar con el título de Estética y marxismo?

Trata de satisfacer una necesidad de información y orientación después del predominio que durante más de dos décadas tuvo en el pensamiento estético marxista la tendencia dogmática y unilateral vinculada a la práctica del llamado "realismo socialista". Nuestra obra trata de reflejar objetivamente la situación de la estética marxista, dando una idea de la amplitud y diversidad de sus enfoques y soluciones a las cuestiones más fundamentales.

* *El Nacional*. México, 7 de febrero de 1971.

¿Existen antecedentes literarios de su obra?

Puede afirmarse rotundamente que no. Desde hace años se conocían antologías de textos sobre arte y literatura de Marx y de Engels, basadas todas ellas en una primera recopilación: la del investigador soviético Mijail Lifshits; pero una selección de textos como la publicada por Era, en la que deliberadamente hemos excluido los textos clásicos y los anteriores a la revolución socialista de octubre con el fin de darle mayor amplitud, no existía hasta ahora. Hasta donde yo he podido saber, es en México donde se hace por primera vez un trabajo de este género que tampoco se ha llevado a cabo en los países socialistas. Por otro lado, una antología en la que se hubieran escogido los textos que respondieran a una sola corriente, no habría llenado los objetivos que nosotros nos proponíamos: dar una idea de la riqueza y variedad del pensamiento estético marxista, particularmente en nuestros días.

¿Se incluyen algunos textos no traducidos anteriormente al español?

Sería larga la lista. Enumeramos algunos: los de los soviéticos Nedo-shivin, Stolovich y Burov sobre lo estético y la naturaleza del arte; el del yugoslavo Yanko Ros en el que ataca las estéticas político-programáticas; el del marxista inglés Christopher Caudwell sobre el arte y el sueño; unos textos importantísimos de Brecht sobre el realismo; del rumano Breazu sobre el valor estético; del polaco Morawsky sobre el realismo; de Lunacharsky sobre la crítica marxista; de Pletnev, dirigente del Prolet-kult, etcétera. Pero a ellos hay que agregar la resolución del CC del PCUS de 1925, que al ser confrontada con las resoluciones inspiradas por Zhdanov en 1946-1948 podrá dar una idea del viraje radical —en sentido negativo— que se operó más tarde.

Sin duda la antología representa un esfuerzo gigantesco; díganos algo acerca de cómo está estructurada la obra.

Se trata de un trabajo extenso de cerca de mil páginas en dos volúmenes. Comprende unos noventa textos de cincuenta autores. La biblio-

grafía abarca más de mil quinientos títulos. El libro consta de once capítulos en los que distintos autores de posiciones diversas e incluso opuestas tratan temas como el marxismo y la estética, la esencia de lo estético, la naturaleza del arte, la obra de arte, arte y sociedad, valoración y crítica artísticas, realismo y arte moderno, arte y capitalismo, arte y socialismo, arte y política. Yo fijo mis propias posiciones en una extensa introducción después de trazar el estado actual en que se encuentra la estética marxista.

¿Por qué surgió la idea de este libro y cómo la llevó a cabo?

La necesidad de este trabajo surgió en el curso de la elaboración de una obra anterior: *Las ideas estéticas de Marx* (publicada también por Era). Allí se recoge un ensayo titulado "El marxismo contemporáneo y el arte". Al escribirlo en 1964, me pude dar cuenta de la necesidad de ampliar la información y el conocimiento de textos que estaban al margen de la que para muchos pasaba por ser la estética "oficial" marxista. Esto me llevó a explorar ese terreno. Inmediatamente sentí la necesidad de ofrecer a los demás los textos que yo había manejado y otros nuevos para contribuir a resolver la falta de información que hasta entonces habíamos padecido. Por otro lado, desde hacía algunos años, a raíz de la quiebra de un marxismo dogmático y esclerotizado en la teoría y la práctica, el panorama de la investigación estética marxista se había animado considerablemente. Todo ello me llevó a seleccionar cerca de quinientos textos que, en un proceso de criba y depuración sucesivas, quedaron reducidos a los de la antología publicada. Con todo, la selección no pretende ser definitiva; es más bien un muestrario representativo de la diversidad y riqueza de la estética marxista contemporánea.

¿En qué nivel, concretamente, considera que se encuentra la teoría estética marxista? ¿Corresponde el nivel alcanzado a las necesidades que plantea nuestra época?

Creo que la estética marxista actual, particularmente la que se ha liberado del lastre negativo del dogmatismo, se encuentra a un alto nivel. Los trabajos de Banfi, Della Volpe, Fischer, Lukács, Goldmann,

Breazu, Morawsky, Macherey, Musolino, Stolovich, Burov, Garaudy, etcétera, de los cuales hay ejemplos en nuestra antología, bastan para probarlo. Por otro lado, pueden competir ventajosamente —sin ignorar sus aportaciones— con otras escuelas. Descartadas las estéticas metafísicas e idealistas subjetivas de nuestro tiempo (como las de Maritain y Collingwood, respectivamente); considerando el estreñimiento temático de las estéticas analíticas que reducen todo su campo de investigación al análisis del lenguaje empleado acerca del arte, o habida cuenta de las estéticas empiristas actuales que cargan con los defectos de todo empirismo, la estética marxista —como teoría de una práctica humana: el arte— se presenta hoy como una estética abierta, objetiva y propiamente científica, que influye fecundamente incluso en investigadores de inspiración filosófica ajena. Pero, a su vez, como corresponde a un conocimiento objetivo, se halla dispuesta a dejarse fecundar a su vez por las aportaciones que vengan de otros campos (teoría de la información, sociología del arte del tipo de la de Francastel, estructuralismo, etcétera). Semejante estética marxista esta a la altura de las necesidades que plantea nuestra época, ya con respecto a los cambios que imponen al arte la sociedad en nuestro tiempo (en los países capitalistas o socialistas, altamente industrializados o subdesarrollados), ya con respecto a los cambios que imponen al arte la ciencia y la tecnología.

¿En México, concretamente, considera que el análisis y la crítica estética poseen un nivel aceptable?

Si se habla en términos generales, es decir, no limitándonos exclusivamente a los análisis de inspiración marxista, y si dejamos de lado la crítica de arte de cada día, creo que en México contamos con estudios estéticos concretos de un alto nivel, como son los de Justino Fernández, Octavio Paz, Luis Cardoza y Aragón, Ida Apendini, Pedro Rojas, Jorge Alberto Manrique y otros. En cuanto a los estudios de inspiración marxista, tenemos nuestras esperanzas en un grupo de jóvenes que, a nuestro juicio, están en condiciones de ofrecer valiosas aportaciones. Entre ellos, figuran Alberto Híjar, José Luis Balcárcel, Ramón Vargas, Carlos Pereyra, Bolívar Echeverría, Armando Bartra, José Carlos Méndez y otros cuya calidad hemos podido comprobar

en nuestro Seminario de estética de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM.

¿Considera un acierto haber incluido algunos textos que, aunque no provienen estrictamente hablando de estetas marxistas, si representan puntos de vista en torno a problemas específicamente estéticos?

Creo que si ese tipo de textos hubiera predominado no estaríamos propiamente ante una antología de estética marxista. Se trata, por supuesto, de no reducir ésta a una corriente única (y menos aún a la que ha pasado por la estética marxista "oficial" durante años y particularmente en los países socialistas), pero su diversidad, variedad y apertura no deben entenderse en el sentido de que no tenga fronteras. Las tiene bien amplias, pero reconocerlas no significa pretender dar certificados de salud marxista a nadie. Sin embargo, hemos excluido a un grupo de autores importantes que podríamos llamar paramarxistas, como Sartre, Adorno, Walter Benjamin, etcétera, y por otro lado hemos reducido al mínimo los autores no estrictamente marxistas, como el formalista ruso Tynianov y el gran escritor argentino Cortázar. Están incluidos porque las cuestiones que abordan, cada uno en su momento, son inseparables, teórica y prácticamente, de la problemática estética más viva del marxismo.

¿Las nuevas corrientes del pensamiento marxista surgidas en las dos últimas décadas, esencialmente a partir del XX Congreso del PCUS, tienden, a su juicio, a vitalizar y enriquecer el pensamiento marxista sobre la materia, o por el contrario, representan una regresión de lo alcanzado?

Ciertamente, las nuevas corrientes representadas por Della Volpe, Fischer, Garaudy, etcétera, y dentro de los países socialistas por Toepflitz, Morawsky, Stolovich, Breazu y otros, tienden justamente a revitalizar el marxismo. Lo mismo puede decirse de los intentos de reivindicar las aportaciones teóricas y prácticas de los años veintes en la Unión Soviética. Pero, al mismo tiempo, sigue observándose en algunos países socialistas, particularmente en la Unión Soviética, el predominio de una orientación estética y una política artística

que influye negativamente en la teoría y en la práctica artísticas, y que más que una regresión es una continuación del zdanovismo. En este terreno, pese a algunos intentos de dogmatismo que no han llegado a imponerse, seguimos alimentando grandes esperanzas en la política seguida a este respecto en la Cuba socialista.

¿Considera usted que existe una diferencia esencial entre el pensamiento de Plejánov, Gramsci, Mao Tse Tung, por ejemplo, y los planteamientos más recientes que abarcan una amplia gama desde Ernesto Guevara hasta un Julio Cortázar?

Plejánov, pese a sus méritos, no llegó a superar nunca los límites de su teoría del arte como “equivalente social”; Gramsci, haciendo frente a impacencias subjetivistas y dogmáticas, tuvo la clara intuición de que la aparición de un nuevo arte no puede ser separada de la creación de un nuevo hombre; Mao elabora en Yenán la doctrina de un arte en las condiciones imperiosas de la guerra civil. Los planteamientos más recientes han conocido las experiencias negativas del arte que, por responder a exigencias inmediatas, sacrifica su naturaleza específica, creadora. El problema que se plantea, por ello, desde un Che Guevara hasta Cortázar, es precisamente algo muy gramsciano: que el arte sirva a la sociedad, al nuevo hombre, como arte. Y en la acentuación de este *como* se halla tal vez una de las diferencias más importantes —si es que no la esencial— entre algunos planteamientos recientes —no todos— y los de la mayoría de un pasado no lejano (el del zdanovismo).

Finalmente, ¿considera usted que sigue siendo un problema actual y de gran importancia el de las relaciones entre el arte y la política?

Lo es, aunque las experiencias negativas de un pasado no lejano que no acaba aún de desaparecer, permiten un planteamiento más claro y objetivo de la cuestión. El problema no se plantea en los mismos términos para todas las artes ni en todas las situaciones. Sin embargo, es evidente que la sociedad tiende a exigir un arte conforme a sus necesidades en tanto que, por otro lado, para el artista como para cualquier otro miembro de ella valen estas palabras de Lenin: “Vivir

en la sociedad y ser independiente de ella es imposible". Arte y política se buscan forzosamente —como digo en alguna parte de mi libro— aunque no siempre se encuentran. El peligro está, unas veces, en que el político, sintiéndose el destinado a establecer el lugar y la forma de este encuentro, acabe por hacer de la política algo exterior y estéril para el arte; pero, otras veces, es el artista el que permanece sordo a ciertos requerimientos sociales, ya sea porque en nombre de ellos se pretende normar su expresión artística, subordinando así lo artístico a lo político, ya sea porque se niega a dejarse integrar en el mundo de valores e intereses dominantes. La regimentación del arte o la evasión son la expresión de que, en la práctica, las relaciones entre el arte y la política andan mal. Pero la solución es más político-social que estética. Y tal vez no llega todavía porque aún no se han creado las premisas sociales necesarias para ello.

SOBRE LA ÉTICA*

MARÍA ROMANA HERRERA

La ética, o teoría de la moral, tiene una larga historia que comienza en la Grecia del siglo IV a C. con Sócrates quien por su preocupación en delimitar los conceptos éticos y debido a su visión del quehacer filosófico en tanto que orientador de la acción, es tradicionalmente conocido como “el padre de la ética”.

Esta disciplina filosófica ligada, como todas ellas, a una peculiar concepción del hombre y de la realidad, ha planteado en cada época diversa problemática y ofrecido respuestas de índole distinta; problemática y soluciones que se desprenden de esa concepción del hombre, característica de cada época histórica, de cada realidad social. Así podemos decir que en la historia del pensamiento filosófico encontramos tantas posiciones éticas como visiones del hombre, de su vida, de su historia han sustentado los filósofos ocupados en analizar la moral.

No sorprende, pues, el hecho de que los fundamentos de la ética se hayan buscado en instancias tan diferentes como el sentido común, una intuición específica, la utilidad, el sentimiento moral, las creencias religiosas, el egoísmo, la realidad social, etcétera. Asimismo, las soluciones propuestas presentan una rica gama que va desde el idealismo más acusado hasta el materialismo histórico (pasando por posiciones de idealismo encubierto, empirismo, realismo, etcétera); soluciones, algunas, que, ligadas a una concepción abstracta del hombre y de su historia, tienen el carácter de universalizantes, utópicas, formalistas o, en el mejor de los casos, pseudohumanistas. Soluciones, otras, que, vinculadas a una visión del hombre como

* *Los Universitarios*, núms. 15-16. México, UNAM. 31 de diciembre de 1973.

ser concreto, histórico y social, nos ofrecen respuestas a situaciones concretas, referidas a situaciones sociales específicas y nos permiten el indispensable enfoque crítico. Este es el caso de la posición marxista frente al problema ético. Este es el enfoque, que el doctor Adolfo Sánchez Vázquez, catedrático de la Facultad de Filosofía y Letras, nos da en su tratado de *Ética*.

Usted se ha ocupado sobre todo de problemas de estética o de investigar la formación o el significado del marxismo. ¿Qué significado especial tiene la aparición del tratado de Ética en el conjunto de su obra?

Ciertamente mis libros como *Las ideas estéticas de Marx*, *Estética y marxismo* o *Filosofía de la praxis*, así como la mayoría de mis ensayos o cursos y seminarios que he impartido hasta ahora en la Facultad de Filosofía y Letras responden a esa temática. Antes no me había ocupado especialmente de la ética y sólo este año he dado un curso de esta materia en la Facultad. Sin embargo, los problemas éticos, tan estrechamente vinculados a la concepción del hombre, de la historia y de la sociedad a que me adhiero, no podían estar ausentes de mis preocupaciones en el libro o en la cátedra. Pero, en la decisión de ocuparme especialmente de esos problemas y, además, con una preocupación didáctica, debían influir otros hechos. Mi *Ética* apareció en 1969 y fue escrita en pocos meses durante la segunda mitad de 1968. Fue éste, un año, como todos recordamos, en que en muchos países, la juventud estudiantil, y de modo muy categórico en México, se rebela contra valores y principios caducos, mostrando con ello su decisión y capacidad para ser sujeto y no simple objeto en la transformación social. Fue un año en que la juventud estudiantil —desde el nivel medio hasta el superior— dio algunas lecciones políticas importantes y muchas en el terreno moral. Un texto escolar de ética, nacido con el surgimiento de nuevas opciones políticas y morales entre la juventud tenía que procurar estar acorde con ella; es decir, tratar de proporcionarle lo que inútilmente trataba de encontrar en otros textos de ética.

¿Cree, por tanto, que su libro respondía a una necesidad?

Necesidad, sí, de un nuevo enfoque de los problemas morales al permitir situarlos en un contexto concreto, histórico, real, y al permitir afrontarlos eludiendo el apriorismo o utopismo, por un lado, y el burdo empirismo o el realismo sin principios por otro. No es que faltaran textos de ética, como no faltan hoy —pueden contarse diez o doce, y algunos de un elevado nivel teórico—, pero hacía falta responder —con un nuevo enfoque— a las nuevas exigencias de una juventud que se apresta a ocupar su puesto en la ardua tarea de elevar un país sujeto a las constantes presiones e imposiciones del imperia-lismo, pugnando por realizar las transformaciones económicas, políticas y sociales adecuadas. Que existía y sigue existiendo la necesidad de ofrecer un texto semejante, lo demuestra la amplia acogida del libro entre profesores y estudiantes de la capital y de la provincia. Ocho ediciones en pocos años es un índice elocuente.

Puesto que en su libro es evidente su enfoque marxista, ¿cuál es en general la situación de la ética en el pensamiento marxista actual?

Puede afirmarse que hasta hoy su desarrollo ha sido insuficiente y muy limitado en relación con las aportaciones del marxismo en otros campos, particularmente en el de la teoría política y económica. Los clásicos marxistas proporcionan una serie de principios y un método para estructurar la ética sobre nuevas bases, es decir, como análisis o teoría de la moral, tomando ésta como una forma peculiar e histórico-concreta de la práctica social. En el pasado, los propios marxistas —como Kaustky— no veían con claridad su existencia, porque no se acertaba a conjugar la moral con la visión de la sociedad y de la historia que ofrece el socialismo científico. Por otro lado, se caía en una confusión muy generalizada entre teoría de la moral (en este caso, la ética marxista) y la moral concreta, que, en el mejor de los casos, se reducía a una moral deseada, la moral socialista.

También contribuyó al rezago de la ética marxista, la influencia nociva durante años del dogmatismo staliniano, que tendía a hacer de la moral un apéndice de la práctica política. La reacción contra ese dogmatismo, particularmente en la década de los sesentas, se tradujo en importantes contribuciones a la ética en el campo marxista, como son las de Kosik, Schaff o Agnes Heller (discípula de

Lukács), y fuera del campo socialista, las de William Ash, Luporini y otros. En los países de lengua española, la contribución es pobre; sin embargo, hay elementos valiosos que rescatar en páginas de José Ingenieros, Mariátegui, Che Guevara, etcétera.

La propia realidad social contemporánea, las luchas de los pueblos por su liberación y por la construcción de una nueva sociedad han dado lugar a problemas morales específicos o han obligado a dar un nuevo sesgo a problemas tradicionales (como los de responsabilidad moral y libertad, relaciones entre moral y política, relación entre el fin y los medios, etcétera). La ética no puede ser indiferente a estos problemas y menos aún la de inspiración marxista.

¿Hay el riesgo de que una ética marxista caiga en el normativismo?

No debe caer si delimita claramente su objeto. La norma moral constituye ciertamente un elemento constitutivo de toda moral efectiva, y es tarea de la ética estudiarla, explicando cómo se producen, cuál es su verdadera naturaleza, en qué se distingue de las reglas de acción de otros comportamientos normativos, cómo se relaciona con el elemento fáctico de toda moral. Pero no es tarea de la ética dictar normas u ofrecer un código de moral. En este sentido, es ante todo teoría y no es normativa. Pero, es indudable que, sin ser normativa, no deja de tener implicaciones prácticas, en cuanto que contribuye a desmistificar las pretensiones universalistas o humanistas abstractas de ciertas morales concretas y señala la necesidad de poner éstas en su contexto histórico-social; es decir, establecer los verdaderos fundamentos, orígenes, límites y posibilidades del comportamiento moral.

¿Hay el riesgo asimismo de que la ética marxista deje de ser imparcial y sea por el contrario unilateral e incluso "facciosa"? Al hacer esta pregunta, recogemos sin compartirlas objeciones que suelen venir de posiciones pretendidamente objetivas, imparciales o abiertamente hostiles al marxismo.

Para responder a esta pregunta, y no permanecer en un nivel abstrac-

to, me remitiré a mi libro en la medida en que es o pretende ser una ética inspirada por el marxismo. Hemos dicho antes que concebimos la Ética como teoría de la moral y no en sentido normativista; hemos dicho también que, al analizar el hecho moral, no cabe situarse al margen de la sociedad y de la historia. De ahí la necesidad de estudiar la moral de acuerdo con las condiciones concretas de su aparición y de su realización y de abordar los problemas que plantean a ésta, por ejemplo, la vida económica actual o la acción de los medios masivos de comunicación en la llamada "sociedad de consumo". Si se considera parcial o ideológico este planteamiento en un tratado de ética por la crítica que implica y, por el contrario, se considera preferible silenciarlo o paliarlo en nombre de "la verdad", con ello se traicionaría a la verdad misma que el teórico debe buscar. No se puede hacer hoy teoría de la moral amputando de ella el hecho moral en las condiciones concretas de la sociedad actual. El estudioso de la moral que así se comportara se encontraría en una situación semejante a la del físico que se volviera de espaldas a ciertos hechos físicos que ha de explicar, con el agravante de que el silencio, en el primer caso, no deja de tener consecuencias ideológicas efectivas.

¿En qué sentido?

En el sentido de que la ignorancia de aspectos como los señalados, pretextando "imparcialidad" o situarse "por encima de la ideología", equivale, en definitiva, no sólo a cerrarse el paso al estudio de la propia realidad (en este caso, la moral), sino también a la justificación de la realidad que con el silencio se pretende ocultar: el carácter egoísta de la moral en la sociedad en la que el lucro y la explotación rigen las relaciones humanas.

Volviendo a lo anterior: si alguien dijera que su libro Ética, por ser marxista es "unilateral" o "partidista", ¿qué respondería usted?

Le podría responder para terminar pronto que no lo había leído. Pero vayamos más despacio, tomando en cuenta el grado de buena fe que pueda haber en la pregunta. Digamos, en primer lugar, que pese a las limitaciones de un texto escolar de enseñanza media o in-

troductorio de facultad, contiene la problemática ética que tradicionalmente se considera fundamental, pero en el libro se abordan también cuestiones no tratadas o insuficientemente tocadas en los textos escolares al uso como son: a) la moral y sus formas históricas fundamentales; los cambios histórico-sociales y los cambios de moral; el progreso moral a lo largo de esos cambios; b) las condiciones concretas de la realización de la moral, particularmente las impuestas por la vida económica y social, y c) la estructura lógica del juicio moral y los criterios de su validez. El libro dista mucho, por tanto, de ser unilateral.

En cuanto a la objeción de “partidista”...

Es curiosa esta objeción a la que están acostumbrados los marxistas. Por faccioso o partidista no se entiende, en realidad, el hecho de que el autor tome una posición propia ante problemas fundamentales, sino el hecho de que esta posición sea precisamente la marxista. La prueba es que nadie hace esta objeción con respecto a las éticas tomistas, neokantianas, hartmannianas, etcétera.

El autor no niega el punto de vista o posición que asume. Por otro lado, la alternativa a las éticas (marxistas o no) no puede ser una supuesta ética neutra, aséptica que ofrezca como panacea teórica o pedagógica no tener posición alguna. Ciertamente, la peor posición filosófica es *pretender* (subrayo *pretender*, pues la realidad es otra) no tener posición alguna, aunque esto se revista con el manto de la “imparcialidad” u “objetividad” situada por encima de toda ideología. En el terreno teórico, tal falta de posición encubre siempre una vergonzante toma de posición. Por otro lado, lo que más se acerca a esto (el eclecticismo) significa —como lo prueba claramente la historia de la filosofía— la peor posición filosófica, la más pobre y superficial y, por ello, la posición característica de los periodos más indigentes en creación filosófica. En el terreno pedagógico, la sustitución de una franca posición filosófica por otra vergonzante, o por una mezcla de varias (especie de coctel filosófico) introduce la confusión en la mente del alumno y rebaja —cuando no anula— su capacidad crítica y problemática.

Pero ¿cómo conjugar la toma de posición que, ciertamente, no tiene nada de “partidista”, con la necesidad de que el alumno o el lector no se sitúe pasiva o acriticamente ante el texto?

De varias maneras: dando a conocer otras posiciones diversas o diametralmente opuestas y confrontando la que se asume con ellas; también recomendado lecturas de otros textos o libros, como solemos hacer en el curso. En cuanto a nuestro libro, el lector tiene ocasión de conocer las posiciones éticas fundamentales: objetivismo y subjetivismo en el problema de los valores; liberalismo y determinismo, así como las doctrinas de Kant, Spinoza y Hegel en el problema de la responsabilidad moral; eudomonismo, formalismo y utilitarismo en el problema de la naturaleza de lo bueno; doctrinas de Sartre, Kant, Hobbes, Schlick y Stuart Mill en los problemas de la obligatoriedad moral; teorías de Hume, Ayer, Stevenson y Moore en el problema del significado moral. Se complementa todo esto con un panorama histórico de las principales corrientes éticas y una variada bibliografía general y especial que recoge las posiciones éticas más diversas.

¿Cómo ve usted el problema de la asunción y defensa de una posición filosófica determinada en nuestra Universidad y el principio de la libertad de cátedra, básico en ella?

Considero que la una no se concibe sin la otra. Por ello, no se puede reprochar a nadie el que adopte una posición filosófica determinada, cosa que en definitiva hace —y no puede dejar de hacer— todo el mundo.

¿Significa esto que el principio de la libertad de cátedra es absoluto y no tiene límites?

Frente a todo intento fascista de restricción o de eliminación brutal de una posición determinada —como el que vemos hoy desgraciadamente en Chile— la defensa de este principio debe ser absoluta. Pero esto no significa que la libertad de cátedra permita todo. Los límites en el terreno de la ciencia son evidentes. En filosofía no pueden

ser del mismo tipo. Sin embargo, debe tomarse en cuenta el modo de asumir, exponer y defender una posición determinada. A nuestro juicio, no puede hacerse dogmáticamente. Nada puede sustraerse a la crítica, a la argumentación racional o a la fundamentación objetiva, o a la discusión o confrontación libres. En suma, el principio de la libertad de cátedra es incompatible con todo dogmatismo.

ELIMINAR EL ESTUDIO DEL MARXISMO ES UNA GRAVE LIMITACIÓN*

FERNANDO SAMANIEGO

“La eliminación, durante las últimas décadas en España, del estudio del marxismo es una grave limitación desde el punto de vista de la enseñanza y la investigación”, ha declarado a *El País*, Adolfo Sánchez Vázquez, filósofo español residente en México, a su llegada a Madrid, donde permanecerá hasta finales de mes. Al finalizar la Guerra civil emigró a México, cursando estudios de filosofía. Catedrático de Estética y de Filosofía contemporánea en la Universidad Nacional Autónoma de México, es actualmente jefe del Departamento de Filosofía. Hace unos años estuvo en España poco tiempo y por razones familiares, “ahora ya me encuentro en situación normal, en consonancia con la situación que se ha creado en el país”.

La obra filosófica de Sánchez Vázquez, publicada en México, tiene entre nosotros una circulación muy restringida. Es posible que sus libros *Las ideas estéticas de Marx*, *Filosofía de la praxis*, *Del socialismo científico al socialismo utópico*, *Ética*, *Estética y marxismo*, la primera antología en su género, puedan pasar ahora de la trastienda a los escaparates de las librerías.

Estética y marxismo son los campos de investigación del profesor Sánchez Vázquez, en la Universidad mexicana, donde imparte sus cursos “en plena libertad de expresión”. Al comparar esa situación con la de España nos dice:

“Dada la influencia teórica y práctica del marxismo en el mundo, la eliminación en España del campo de estudio de esta corriente del pensamiento es una grave limitación desde el punto de vista de la enseñanza y la investigación. Sin embargo, he observado que desde

* *El País*. Madrid, 12 de septiembre de 1976.

hace unos años, hasta donde llega mi conocimiento y a través de las obras de algunos pensadores jóvenes, en España se observa un proceso rápido de recuperación en este terreno. En las circunstancias actuales la tarea más importante, desde el punto de vista del marxismo, es dar a conocer los textos fundamentales de los clásicos, tratar de examinar los problemas que la propia vida y realidad plantea, con la metodología que el marxismo proporciona. Pero es muy importante, y en esto no nos cansaremos de insistir, sin hacer nunca del marxismo un dogma, y por el contrario, haciendo de él una teoría viva que esté confrontada constantemente, como la confronta Marx con las teorías más opuestas, y sobre todo con la propia realidad. Me refiero siempre al marxismo como una doctrina crítica, viva, que sólo negándose a sí misma puede volverse cerrada y dogmática. Con el nuevo clima político que comienza a afirmarse en el país se dan condiciones favorables para esta difusión y confrontación del marxismo.

¿Siguen vigentes los principios del marxismo clásico frente a formulaciones como el eurocomunismo o las interpretaciones de los distintos partidos comunistas?

Creo que los principios fundamentales del marxismo, aunque elaborados en una sociedad en la que el capitalismo no había alcanzado las formas de desarrollo características que tiene en la actualidad, estos principios siguen siendo válidos, pero a condición de que se apliquen de un modo creador y no mecánico, de que tomen en cuenta todos los cambios, virajes y particularidades que la propia vida ofrece; es decir si la dialéctica es un aspecto fundamental del marxismo, el marxismo también tiene que ser dialectizado.

El profesor Sánchez Vázquez comenta las relaciones del marxismo y la cultura:

El marxismo como teoría de la praxis, particularmente como teoría de la sociedad, proporciona elementos explicativos fundamentales para la comprensión de los fenómenos culturales en general, y artísticos y literarios en particular. En el plano teórico, evidentemente

te, el marxismo aspira a proporcionar una teoría de la cultura, una teoría del arte, de la literatura. En mi antología he pretendido presentar textos diversos en este aspecto de la teoría marxista.

Por otro lado, el marxismo en la práctica, los partidos políticos, aspiran a una transformación radical de la sociedad y un elemento importante es la transformación de la cultura. Es aquí donde inciden los problemas tan complicados y controvertidos de las relaciones entre cultura, arte y política, cultura y clase, etcétera. Sobre esto hay ya experiencias históricas en las sociedades socialistas que no forzosamente deben considerarse como modelos. En nombre del marxismo no hay por qué justificar una política cultural o artística que implique una negación o limitación de la libertad de creación; por el contrario, una sociedad de este género debe ofrecer el terreno más amplio para que el arte, libre de las leyes del mercado, sea verdaderamente la expresión de un trabajo creador”.

Como representante de la Universidad de México, el doctor Sánchez Vázquez acaba de participar en el Congreso Internacional de Estética, celebrado en Darmstadt (Alemania Occidental), cuyo interés principal ha sido “sacar los problemas estéticos y artísticos del marco tradicional para tratar de encontrar las conexiones del arte con la industria y con la vida cotidiana”.

A finales de mes, el profesor Sánchez Vázquez se reincorpora a la universidad mexicana. “Trataré de venir —dice—, con la mayor frecuencia posible y vincularme con la vida universitaria y cultura española. Han pasado casi treinta y nueve años y los que salimos muy jóvenes no podemos tampoco olvidar lo que México en un momento tan difícil para nosotros nos ofreció al permitir reconstruir nuestras vidas y desarrollar la modesta obra que he podido realizar hasta ahora”.

**ADOLFO SÁNCHEZ VÁZQUEZ:
DE ESTE TIEMPO, DE ESTE PAÍS***

VALERIANO BOZAL

Conocí a Adolfo Sánchez Vázquez en 1972, en un corto viaje que hizo a España, el primero desde 1939. Antes había leído sus libros, sus *Ideas estéticas de Marx*, la *Filosofía de la praxis*, su *Ética*. Nos conocíamos epistolar, pero no físicamente. Me sorprendió profundamente. Sánchez Vázquez escapaba por completo a la idea establecida del exiliado. Después vino otra vez a España en 1975, pero tuvo que abandonar el país ante el clima de tensión y violencia que los fusilamientos del 27 de septiembre desataron. Mientras, había publicado dos libros de considerable importancia, *Estética y marxismo*, la antología más completa sobre el tema con considerables aportaciones personales, y *Del socialismo científico al socialismo utópico*, un texto profundamente polémico.

Ahora ha vuelto otra vez con más tiempo y hemos hablado extensamente. Los temas se agolpan: la condición del exiliado, la situación política, el papel del intelectual, la función de las organizaciones políticas, las relaciones teoría-praxis... Lo que aquí recojo no es más que una leve sombra de las conversaciones. Sánchez Vázquez habla pausadamente, huyendo de cualquier enfatización, con un decir razonable y sencillo.

Cuando estuve en México en el verano de 1975, pude apreciar el enorme respeto que había por el profesor Sánchez Vázquez, su autoridad moral e intelectual. Ahora nos encontramos hablando de su situación en México, de la condición de los intelectuales españoles políticamente caracterizados. Me explica la libertad de que ahí gozan, pero también de los límites en que esa libertad se ejerce:

* *Triunfo*, núm. 716. Madrid, 16 de octubre de 1976.

“En el caso de nuestra libertad política referida a España, hemos tenido absoluta libertad. En el aspecto ideológico y a nivel teórico, hemos gozado de una libertad máxima. Sin embargo, nuestra intervención en la política del país, en la política mexicana, es muy reducida. Solamente en algunas situaciones límite, como en el 68, resultó imposible sustraerse. Ahí participé, no como dirigente, pero sí a fondo. También en las actividades de carácter sindical, o sindical-político —por ejemplo, en el sindicato que recientemente hemos creado en la UNAM—, participo muy activamente. De todas formas existe una dualidad. Como profesor, yo explico abiertamente filosofía marxista; mi libertad de cátedra es, en este sentido, absoluta. Por otra, sin embargo, no puedo desarrollar una actividad política que corresponda plenamente a ese pensamiento. Hay una contradicción”.

Entonces, tu presencia es moral, ideológica, más que política.

Sí, efectivamente; la posible autoridad que yo tenga se debe a mi prestigio como teórico marxista, pero incluso éste me da posibilidad de intervenir dentro de ciertos límites, como te decía, en la política activa, en la sindical.

En cualquier caso, ¿sería ésa tu situación en España?

No, obviamente en España sería distinta. Tendría una actividad política directa y abierta que correspondiera plenamente a mi actividad teórica.

Sí. Realmente tuviste que abandonar el país por esa actividad política concreta...

Desde muy joven, diecisiete años, me incorporé al movimiento juvenil comunista. Fui miembro de las JSU, de su Comité Provincial en Málaga durante la Guerra civil. Fui director del periódico *Ahora*, órgano central de las JSU durante algún tiempo. También estuve en el Comisariado de la Once División, que mandaba Líster, y en el Comisariado de Prensa y Propaganda, del Quinto Cuerpo de Ejército.

¿Cuál fue tu función en el Comisariado?

Tanto en la Once División como en el Quinto Cuerpo, con el que terminé la guerra y con el que pasé a Francia, mis tareas se centraban en la prensa y la propaganda. Implicaba, claro es, un contacto con la práctica, con los problemas concretos. Fue ahí, por ejemplo, donde me di cuenta de lo difícil que era evitar la tendencia a la abstracción. En el periódico del Quinto Cuerpo teníamos corresponsales en todas las unidades militares, les dábamos instrucciones para que nos enviaran sus impresiones sobre los problemas del día. Esto era lo más difícil de conseguir. Hablaban de la lucha contra el fascismo, de la necesidad de acabar con la tiranía, y ni una sola palabra de las condiciones concretas. Ahí tuve yo un contacto muy vivo con la gente. Había que organizar la propaganda, tanto la que iba dirigida a nuestro campo como la dirigida al campo enemigo, tratar de captar el estado de ánimo de los combatientes, dar una conciencia de las razones de la lucha...

¿Con qué personas trabajaste?

Con algunas personas conocidas, pero estaban más apartadas. Miguel Hernández trabajó en el Comisariado de la Once División, también Herrera Petere, pero la labor de ambos era más de sentido creador, escribir crónicas, poemas, relatos...

Había entonces dos funciones distintas, dos tipos...

Sí, sí. Había una necesidad de proteger la cultura y desarrollar los valores culturales. Por ello, ciertos escritores estaban integrados en unidades militares, pero no siempre con una actividad directa e inmediata, salvo en algunos casos —Lorenzo Varela, por ejemplo, fue comisario. Pero otros, los grandes poetas —Alberti, Hernández— tenían una función propiamente intelectual, claro es que con un contenido político explícito. Había otros intelectuales que no teníamos nombre —el “Batallón del talento” nos llamaban—, que estábamos ocupados en estas tareas más grises, pero igualmente importantes.

¿Y cómo llegaste a México?

Llegué en julio de 1939, en un barco, con Pedro Garfias y Juan Rejano; íbamos en el mismo rincón de la bodega. Cuando llegué a México no era absolutamente nada, pues al empezar la guerra todavía estaba estudiando. Como profesores había tenido a los que en aquella época se consideraban las “luminarias”, Ortega, Zubiri, Gaos, García Morente, Besteiro... por cierto que Besteiro me produjo la mayor sorpresa de mi vida. Besteiro era presidente de las Cortes, una figura intelectual, un filósofo marxista; llegar a su clase era un verdadero acontecimiento... Sin embargo, Besteiro era un neokantiano. No vi en él el menor ápice de marxismo.

¿Un neokantiano?

Sí, sí. Filosóficamente hacía el papel de un socialdemócrata.

¿Entre todos aquellos profesores de la Universidad española de la República no había ninguno que tuviera relevancia intelectual en el campo del marxismo?

De cara al marxismo nada, yo no tuve nunca un profesor marxista. Mi formación marxista ha ido completamente al margen de la vida académica y universitaria, leyendo lo que se publicaba entonces, lo que un joven militante aprende, y sólo después en la práctica. Mi formación y mis intereses eran más literarios que filosóficos; conocí a Miguel Hernández; fue entonces cuando conocí a Neruda. Puede decirse que mi formación filosófica empieza a hacerse en México.

¿Cómo pudiste mantenerte en México? Carecías de nombre, eras, como dices, un estudiante?

Bueno, inmediatamente hicimos algo que tuvo importancia: fundamos la revista *Romance*, dirigida por Juan Rejano, y cuyo comité de redacción estaba formado por Sánchez Barbudo, Herrera Petere, Lorenzo Varela y yo mismo. Es una revista que en aquel momento logró aglutinar no sólo a los intelectuales más importantes del des-

tierra, sino también a los intelectuales mexicanos y latinoamericanos. Jugó un papel importante por su contenido y por su presentación. Propiamente hablando, era un periódico literario. Hicimos doce o catorce números, luego tuvimos problemas con la empresa; deseaba imponernos un director y lo abandonamos. Después tuve un ofrecimiento para ir a una universidad de provincia, que tú conoces, la Universidad de Morelia, en el Estado de Michoacán. Ahí estuve impartiendo clase de materias fundamentales a nivel de preparatoria. Tuve tiempo para leer. Mi preocupación literaria fue dando paso a la filosófica, y con el bagaje adquirido pude volver a México. Creo recordar que estuve tres años en Morelia y continué mis estudios en la Universidad de México. Hice la carrera de Letras y completé mi carrera de Filosofía, después presenté la tesis *Conciencia y realidad en la obra de arte*, una tesis que nunca he querido publicar...

¿Por qué?

... Es una tesis de 1954 que pretendía ser abierta y antidogmática, y hasta cierto punto lo era en aquel momento, teniendo en cuenta los problemas del stalinismo, pero ahora no lo parece. Entré en la Universidad como profesor de asignatura, y ya he continuado dedicándome a esto. Siempre agradeceré a los mexicanos las facilidades que he encontrado, su apoyo. En la actualidad soy presidente de la Asociación Filosófica de México. Eso indica muy bien hasta qué punto he podido incorporarme a la vida intelectual mexicana.

El problema del dogmatismo, que surge a propósito de tu Tesis, ¿desde cuándo te preocupó, desde la época de la Guerra civil?...

No, no. En los tiempos de la guerra no me planteaba esta cuestión como un problema, no tenía conciencia del problema. Se me empieza a plantear cuando, en México, abordo las cuestiones del arte y la cultura. Es entonces cuando surge el enfrentamiento con la orientación de Zhdanov, entonces vigente. Surge entonces, en torno a 1948, y empiezo a marcar una separación respecto a la política cultural dominante en la URSS. A partir del XX Congreso, claro es, se procede a revisar las posturas en este terreno, y se marca una orientación

más nítida contra el dogmatismo. Recuerdo que hacia 1957 publiqué un artículo en la revista *Nuestras Ideas*, en torno al realismo socialista. Ahora me doy cuenta de que luchaba por una apertura, más en los métodos que en el contenido. Sólo en 1961, en un ensayo titulado “Las ideas estéticas de Marx en los *Manuscritos económico-filosóficos del 44*”, abordo la necesidad de plantear a fondo el fundamento de la praxis artística. Posteriormente, en 1965, en *Las ideas estéticas de Marx* hay ya una actitud decidida en este sentido.

No sé si érais conscientes, en México, de que también en España eran éstos los problemas principales de 1957 a 1960. Entonces surgió el realismo social, se extendieron las ideas de Lukács...

No, yo creo que no lo éramos. El problema ha sido siempre la falta de contacto entre el trabajo que se hacía aquí y el que se hacía allá. Los estímulos fueron las reflexiones personales, planteamientos que se hicieron en Francia, en la URSS, en Italia;..., pero no en España. Yo hice un poco de francotirador...

De todas formas, cuando te conocimos personalmente, en 1972, una de las cosas que más nos impresionó fue el conocimiento que tenías del país, la facilidad y coherencia con que hablabas de sus problemas. Carecías de la impronta del exilio, y si la tenías estaba muy oculta.

Bueno, éste es un asunto que se puede tratar con un carácter más general. Evidentemente, el exilio, por su propia naturaleza, es tremendamente limitativo. La conciencia espontánea del exilio, si puede hablarse de ella, tiende a dejarse llevar por los problemas del lugar en que se vive y viendo los problemas de acá, de España, con la óptica que dejaste. Es el problema de la emigración republicana. Hay muchas posibilidades de quedar con el reloj parado. Utilizar los mismos conceptos, las mismas categorías políticas, las mismas correlaciones de fuerza del 18 de julio. Lo que a nosotros nos ha salvado es que por nuestra vinculación con una política, con un partido que no se considera ni es, al menos después de los primeros años de la posguerra, cuando los cuadros fueron totalmente aplas-

tados, partido del exilio, pone en nuestras manos un instrumental que nos permite superar esa conciencia limitativa. Un ejemplo concreto: la política de reconciliación nacional que se propuso a partir de los años cincuenta. Esa política provocó inicialmente un rechazo total en la emigración; la gente pensaba: "cómo voy a aliarme con un falangista, cómo olvidar los problemas de la República..." Sin embargo, hoy vemos que es la política que se sigue. Una política consistente en reconocer los cambios que se han operado en el país y ver los problemas en función de tales exigencias actuales. Se ha podido superar el exilio en la medida en que uno ha estado vinculado con el país, más a nivel político que cultural.

De todos modos surgen otros problemas. Por ejemplo, yo vivo en México; los problemas que entran cotidianamente en casa, que preocupan a mis hijos, que vivo, son los de aquí. Sin embargo, tu conciencia y gran parte de tu actividad la orientas hacia España, con lo que vives en una situación un tanto artificiosa, abstracta. En cierto modo, mi propia actividad intelectual me permite superar esta situación, pero para otros compañeros es mucho más difícil. Por el día tienen que trabajar en algo completamente alejado de cualquier hipotética relación con estos problemas. Por la noche piensan en las cuestiones de España. A veces esta situación carece de solución alguna, se rompe uno de los dos polos.

Tú habías estado en 1972, volviste en 1975, ahora estás de nuevo aquí. Bien, la pregunta es obligada, ¿qué te parece la situación ?

Es ahora, no en las visitas anteriores, cuando puedo hablar de un viaje normal; he podido hablar con unos y con otros salir a la superficie, ver a todo tipo de gente. Mi impresión en relación al año pasado es muy distinta.

El año pasado, a raíz de los fusilamientos, existía una atmósfera de represión y violencia, y las características propias de un régimen fascista, aunque fuese caduco, eran muy visibles. Ahora es muy distinto, hay una presión popular que se manifiesta de mil maneras. Sin embargo, esta situación, que en los primeros días produce cierta impresión de euforia, de optimismo, a medida que pasan los días se ve que los problemas son mucho más complejos de lo que parecía

y que el proceso de cambio, de ruptura, es mucho más difícil, puesto que si bien se proclama la soberanía del pueblo, esa soberanía no es establecida por el propio pueblo, sus órganos o representantes. Estamos ante una contradicción patente entre la soberanía proclamada y los que, habiéndose opuesto a la democracia, tienen que otorgarla. Pienso que la situación requiere una gran flexibilidad política por parte de la oposición, mayor unidad de la que a veces se manifiesta. Pienso que la actitud mantenida por el sector más amplio y responsable de la oposición, exigir, como punto central e irrenunciable el establecimiento de las libertades democráticas, toca el nudo de la cuestión, pues mientras no existan, todo el proceso de liberalización es una mistificación. No obstante, la impresión es favorable, no tanto por lo que ofrece cuanto por lo que se le arranca al gobierno.

En ocasiones, ¿no te parecería que hay como un intento de aislar al Partido Comunista Español o a todo aquello en lo que el PCE tiene una posición importante, por ejemplo, Comisiones Obreras? Yo creo que estamos viendo cómo algunas organizaciones sindicales tratan de ganar prestigio y apoyos atacando más a Comisiones que haciendo una política de clase...

Es evidente. Es una supervivencia objetiva del franquismo. En esta pretensión de excluir o aislar al PCE sobrevive la bandera del anticomunismo, la bandera por excelencia del franquismo. Es algo que no sólo atenta contra el PCE, sino contra la oposición, y está en abierta contradicción con la proclamada soberanía del pueblo, puesto que se trataría de una soberanía limitada que marginaría a un sector importante de la población, el representado por el PCE, cuya fuerza nadie pone en duda. Hasta dónde llegará esta política, hasta qué punto las restantes fuerzas que buscan la democracia impedirán esta maniobra, es algo que no se puede prever.

¿Cuál puede ser el papel del PCE en esta situación? Porque también desde el otro extremo se le acusa de practicar una política revisionista, de concesiones.

Bien, yo creo que la política del partido es exigir luchar por lo más necesario y, a la vez, lo más viable. Lo más revolucionario no es pedir lo más radical, sino aquello que hace posible el paso a etapas posteriores. La política no es el terreno de la aventura. La exigencia del PCE en la lucha por las libertades democráticas, y la apertura de un proceso constituyente, es la política más revolucionaria en este momento.

Las organizaciones políticas, y el PCE entre ellas, se están encontrando en estos momentos ante una situación nueva: el abandono de la clandestinidad, aunque no de la ilegalidad. ¿Cuál es el papel del intelectual en el seno de esta situación?

Ante todo, en este terreno, que en el pasado ha sido fuente de conflictos y discusiones, yo desearía partir de una tesis: la actividad teórica, desde el punto de vista marxista, no puede ser monopolio de un sector de la sociedad ni, por tanto, a otro nivel, de un sector del partido. Si éste tiene entre sus funciones la de desarrollar, elevar y divulgar una teoría que permita transformar la sociedad, no hay que pensar que esa teoría es monopolio de los especialistas, sino que el partido en su conjunto y cada militante ha de vincular en sí mismo la teoría y la práctica. En este sentido, la labor del intelectual es similar a la de otro militante cualquiera, si bien, en ocasiones, los productos de su trabajo adquieren mayor relevancia en esa actividad. Por otro lado, el intelectual debe contribuir a enriquecer, a desarrollar esa teoría, a ponerla en condiciones de que las masas puedan absorberla, asimilarla. Pero aun así, la actitud del intelectual no debe reducirse a la teoría, pues el riesgo de especulación es, entonces, muy grande.

Sin embargo, parece que en el intelectual suele darse una dicotomía, una escisión, que no existe entre los trabajadores. Por un lado intelectual, por otro militante. Por un lado hace su trabajo, por otro se ocupa de tareas políticas.

Claro, es imposible asimilar el intelectual al obrero industrial. El trabajo del obrero industrial no tiene un contenido ideológico determinado, mientras que el intelectual no puede evitar dar un conteni-

do ideológico a su propio trabajo. Es éste el que le obliga a enfrentarse con el marco establecido. La propia actividad teórica tiene exigencias de orden político e ideológico, aunque no todas las actividades teóricas plantean las mismas exigencias. El deber del intelectual es doble: el de todo militante y el de expresarse como marxista, como revolucionario. Sin embargo, el peligro de desdoblamiento existe siempre.

Estos problemas se pueden trasladar del intelectual a la teoría misma. De alguna manera, una de las tendencias del marxismo contemporáneo consiste en identificar la práctica con la elaboración misma de la teoría, hablando de práctica teórica. Esta posición tiene bastante arraigo. Tú la has abordado críticamente al hablar del "teoricismo" de Althusser o de la cuestión de la presunta neutralidad de las ciencias sociales. Podrías comentar alguno de estos asuntos, ¿cuáles crees que son los problemas más acuciantes?

El problema se plantea a partir del modo de conocer bien las relaciones entre teoría y práctica. Es un asunto que creíamos resuelto, pero que vuelve a plantearse siempre. Si consideramos la teoría como algo vinculado a la práctica, como algo que no puede ser independiente; si la concebimos como una actividad que no tiene su fundamento en sí misma; que no tiene exigencias autónomas; que no puede ser verificada o validada autónomamente, entonces no podremos caer en una concepción teoricista como es el caso de Althusser. Pienso que el problema de Althusser es que no ha roto con el marco de su concepción de la teoría, porque no ha explicado el papel de la práctica en la producción de la teoría. Por eso no ha logrado superar el teoricismo.

De todas maneras, me da la sensación de que, de alguna manera, hay una corriente que favorece al teoricismo. En el siguiente sentido: el problema de las relaciones teoría-práctica se plantea generalmente en torno a las Ciencias Sociales; entonces hay, por un lado, una tendencia a hacer de las ciencias sociales ciencia en sentido fuerte, en el sentido que, por ejemplo, emplea Bunge. ¿Esta tendencia no puede favorecer al teoricismo?

En primer término debo decir que la pretensión de hacer de las ciencias sociales ciencia en sentido fuerte, ciencia rigurosa, me parece completamente justa. Todo el proyecto de Marx ha consistido justamente en eso, en hacer del socialismo una ciencia. Pero, en segundo lugar, nos encontramos con el fundamento de esa ciencia. Creemos que las ciencias sociales, en la medida en que tengan un estatuto más científico, podrán servir mejor a la función de transformar la realidad. Pero el teoricismos no creo que surja por esta aspiración, sino cuando se asimilan las ciencias sociales a las ciencias formales y a las naturales, y, por otra parte, surge también cuando las ciencias sociales desvinculan el estatuto científico de lo que yo pienso está íntimamente unido, su aspecto ideológico, su vinculación con intereses de clase que suponen una cierta carga ideológica. Si las ciencias sociales no pierden de vista esta problemática, el teoricismos se supera.

Del socialismo científico al socialismo utópico me parece uno de los libros más sugerentes, más planteador de problemas que de soluciones...

Es un libro fruto de dos conferencias en un ciclo sobre la utopía. Creo que marca posiciones nuevas y unas perspectivas que todavía no he desarrollado. La concepción del partido, por ejemplo. Es un problema que me preocupaba ya y que creo necesario volver a plantear. Máxime cuando el mismo Lenin hizo observaciones sobre su propio *Qué hacer*. Hay aquí un problema grave sobre el cual no he encontrado aún respuesta completa: cómo evitar que el partido tome el camino de burocratización, cuál debe ser el estímulo para que esto no suceda. Se dice: la democracia, la democracia interna; pero creo que esto no es suficiente. La democracia interna, si no está en un medio que permita que las masas puedan a su vez influir, tenderá a caer de nuevo en la deformación. Es un problema que está abierto...

DESDE PUERTO RICO*

JOSÉ LUIS MÉNDEZ

En Puerto Rico se conocen sus libros, se leen mucho y se discuten. Sin embargo, muchísimos de sus lectores sabemos muy poco acerca de su persona. Me parece que ésta sería una magnífica oportunidad para satisfacer un poco nuestra curiosidad. ¿Podría darnos algunos datos biográficos que nos ayuden en ese sentido?

Bueno, daré unos datos breves. Nací en España, y siendo muy joven participé en la Guerra civil española. Durante la primera parte de la guerra dirigí el órgano periodístico central de la Juventud Socialista Unificada de la que era entonces secretario general Santiago Carrillo y después hasta que terminó la guerra pasé al Comisariado del Quinto Cuerpo del Ejército y al terminar la guerra me acogí al exilio, a la hospitalidad que nos brindaba México y ahí pude proseguir los estudios de filosofía. Me gradué en la Universidad Nacional Autónoma, luego hice el doctorado y en la actualidad soy profesor en la Facultad de Filosofía y Letras en la Universidad Nacional Autónoma de México. He sido director del Departamento de Filosofía durante varios años y tengo a mi cargo un seminario de Estética y varios cursos de Filosofía.

¿Dónde nació?

Nací en 1915 en Algeciras, Cádiz, pero viví la mayor parte de mi infancia y juventud en Málaga.

* *En Rojo*. San Juan de Puerto Rico, 21 al 27 de abril de 1978.

¿Qué piensa usted de la situación política actual de España?

En términos generales, creo que después de cuarenta años de dictadura franquista se ha abierto un proceso de democratización en la vida del país que representa indudablemente un hecho altamente positivo tomando en cuenta las características de toda la estructura económica y política. Hay que tener presente la supervivencia todavía de las fuerzas económicas y políticas que apoyaron al franquismo y sobre todo el peso económico indudable que tiene todavía la oligarquía sobre toda la sociedad española en este tiempo. Esto hace que el proceso de democratización tropiece con dificultades, que no pueda caminar con la rapidez que el pueblo español desearía. Sin embargo, considero que —repito— es un hecho positivo porque hoy por hoy la tarea política fundamental por los españoles es justamente la de desarrollar, profundizar este proceso de democratización para crear las condiciones que hagan posible elevar la sociedad española a una fase más alta, tanto al nivel político como en el orden económico. Creo que esa es la tarea fundamental y así lo piensan casi todos los españoles también.

¿Cree usted que el socialismo español está logrando en estos momentos un progreso considerable?

Hay que tomar en cuenta que los cuarenta años del franquismo marcaron por un lado a grandes sectores de la población, y trajeron todo un proceso de despolitización. Que la población no tenía acceso a ninguna fuente de información o de educación contra el régimen franquista. Que por otro lado uno de los elementos importantes del franquismo durante cuarenta años fue su anticomunismo. Que los órganos de difusión proyectaron una imagen caricaturesca y burda que no tenía nada que ver con el marxismo, el socialismo y el comunismo. Creo que en el poco tiempo transcurrido se han dado grandes pasos y que hoy el comunismo, el socialismo, incluso el marxismo, comienza a ser conocido con su verdadera imagen. Por lo menos comienza a ser conocido con una imagen distinta a la que se le había presentado y creo que la idea del socialismo comienza a ser aceptada por una parte de la población.

Esto se demuestra por un lado por el alto porcentaje que tuvo el Partido Socialista Obrero Español en la votación; por el conjunto de los votos obtenidos por el Partido Socialista y el Partido Comunista Español y, sobre todo, por las victorias que han tenido las Comisiones Obreras de asuntos sindicales que sin ser un apéndice del Partido Comunista han seguido en gran parte la línea trazada por sus dirigentes sindicales. Sin embargo, yo creo que hoy nadie en el Partido Socialista ni el Partido Comunista se plantea el socialismo inmediato. La tarea fundamental hoy es la democratización de la vida del país y en la medida en que se desarrolle la democratización y se fortalezca, se podrá entonces plantear la posibilidad del objetivo del tránsito a una sociedad socialista española. En otras palabras, ese es un objetivo válido, pero no es un objetivo táctico en este momento.

En las actuales circunstancias apoya usted la posición eurocomunista de Santiago Carrillo?

Habría que matizar. Yo pienso que evidentemente la realidad política española con todas sus peculiaridades, en el orden económico, en el orden político, en el orden cultural impide que se pueda trasplantar mecánicamente modelos que han tenido aplicación o realización en otros países, tanto en el periodo anterior al proceso mismo del socialismo como en su construcción. En ese sentido el eurocomunismo de Carrillo representa un intento de buscar fórmulas nuevas tomando en cuenta los cambios que se han operado en el país, pero naturalmente el eurocomunismo hasta ahora es solamente una hipótesis, una concepción política que tiene que probar su validez en la práctica.

En ciertos aspectos sí considero que son válidos los planteamientos de Carrillo, pues constituyen una posición representativa de un socialismo democrático, de un socialismo que implica la plena democracia para los sectores más amplios de la población, un socialismo que se plantea como objetivo no solamente de mantenimiento de las libertades, incluso libertades ya tradicionales sino la necesidad de darle un contenido verdadero. Yo creo que es necesario tener claro que, el socialismo no tiene por qué negar la libertad de reunión, la libertad de expresión, la libertad de pensamiento, ni recha-

zar ese tipo de libertades aún cuando se de en la sociedad burguesa, incluso de modo formal y administrativo.

Precisamente porque esto se da en la sociedad burguesa de manera puramente formal, hueca, vacía, sin un contenido real, es necesario darle un contenido concreto, y por ello, la experiencia socialista en España, Francia e Italia tiene que seguir esa línea. Creo que esta línea tiene aspectos válidos y otros aspectos que es necesario ver cómo se realizan en la práctica.

Ya que estamos todavía en Europa, si me permite le haré otra pregunta, en relación con un fenómeno muy reciente, los supuestos nuevos filósofos. Me gustaría escuchar su opinión sobre este tema.

Puedo decir algo porque acabo de tener la experiencia de la visita de este grupo en México. Yo me ocupé ya de los "nuevos filósofos", hace unos cinco meses en un artículo que escribí en relación con ellos y ahora cuando visitaron a México hice unas declaraciones a la prensa sobre ellos. En ese sentido me reitero en lo que dije ya sobre los "nuevos filósofos".

Los "nuevos filósofos" se presentan con la tesis de que el marxismo ha muerto, ha caducado, de que el socialismo real en la práctica ha sido la negación de la libertad; en fin, toda una serie de críticas que les llevan a la conclusión de que tanto el socialismo como el capitalismo, como las dictaduras reaccionarias más feroces son equivalentes. En otras palabras ellos no ofrecen ninguna alternativa, sólo se dedican a criticar la represión donde se produzca, pero en realidad renuncian a todo intento de transformación pues llegan a la conclusión de que toda transformación desemboca a su vez en una nueva dictadura. Se trata en efecto de un intento más, de los muchos que ha habido, de atacar al marxismo, al socialismo. Pero en este caso se trata de gente que quiere legitimarse sobre la base de que algunos de ellos fueron anteriormente marxistas e incluso dirigentes estudiantiles del movimiento de 1968 como en el caso de Glucksmann.

El contenido de esta filosofía es un contenido ilógico, evidentemente reaccionario, que en definitiva viene a desarrollar y a cerrar toda posibilidad de lucha, toda alternativa de transformación. Y por

si alguien tuviera alguna duda del carácter que tiene su visita a México es evidente que fueron invitados por el monopolio comercial de la televisión vinculado a los sectores más reaccionarios. Está claro que una invitación de esa naturaleza sólo podía tener una función ideológica reaccionaria. Afortunadamente las respuestas que se les ha dado en México han sido bastante positivas. La prensa publicó muchas declaraciones, artículos, denunciando el carácter de la visita de estos filósofos y en cierto modo no le prestó la atención ni le hizo el juego, al "gran escándalo". El *Excelsior* ni siquiera publicó reseñas, ni hizo entrevistas ni les dedicó la atención que ellos hubieran deseado. De manera que en definitiva es un intento más de atacar el marxismo. Como yo he dicho anteriormente: los enterradores vienen y van pero el marxismo queda".

En los últimos años ha habido un crecimiento extraordinario del interés de los intelectuales y políticos latinoamericanos por el marxismo. Su trabajo en la Universidad Nacional Autónoma de México seguramente le habrá permitido relacionarse con muchos intelectuales y políticos latinoamericanos. ¿Qué piensa usted del desarrollo del marxismo en América Latina? ¿Cuáles son sus principales fallas y virtudes?

Hay que reconocer que durante todo un periodo de años y sobre todo a partir de la Revolución cubana ha habido un crecimiento de la influencia del marxismo en la América Latina. Sin embargo esta influencia no hay que registrarla solamente en el plano teórico. En este plano se puede ver esta influencia por la presencia del marxismo en las publicaciones, en los medios universitarios, en la aparición de una serie de investigaciones de cierta calidad, tanto en el plano filosófico como en el terreno de la investigación económica y social. En México es un hecho notable la presencia del marxismo.

Por otro lado, la respuesta dada por la prensa y por los medios intelectuales y estudiantiles a esta visita de los adversarios, hoy más enconados del marxismo, estos "nuevos filósofos", es un ejemplo de hasta qué punto hay una influencia del marxismo en la vida cultural de América Latina.

Ahora bien, habría que aclarar que este marxismo cada vez más in-

fluyente en el plano teórico es un marxismo crítico, un marxismo no dogmático, un marxismo abierto a la discusión, y no el marxismo dogmático y cerrado que también sabemos que ha dominado durante muchos años tanto en el campo de la teoría como en el campo de la práctica. Yo diría que la principal falla del marxismo, tanto en el orden teórico como en el orden práctico es fundamentalmente el apego a ciertos enfoques que podemos considerar limitados, dogmáticos y que se manifiesta en el sentido de transplantar experiencias, análisis, enfoques de otras realidades a América Latina sin tomar en cuenta la especificidad de las situaciones de aquí. Como decía Lenin es necesario que se elaboren análisis concretos de situaciones concretas. Yo creo que ese despegue de la realidad, ese atenerse a fórmulas y a planteamientos irreales, sigue siendo todavía en una serie de sectores, tanto en el terreno de la teoría como en el de la práctica, una falla, una limitación al desarrollo del marxismo.

Sin embargo, en el pasado hay ejemplos de lo que podría ser el camino a seguir para lograr un marxismo rico y original. Es el caso por ejemplo de Mariátegui que tanto con sus análisis como con su propia práctica demuestra lo que el marxismo puede hacer. Su virtud consistía precisamente en que partiendo de los principios y de la metodología ya aceptada se aplica justamente a una realidad completa como la realidad latinoamericana”.

Hasta hace algún tiempo se caricaturizaba mucho las posiciones del marxismo sobre el arte y literatura. Esto se hacía por supuesto seleccionando las posiciones más absurdas y teóricamente más débiles de algunos marxistas y presentándolas como las posiciones del marxismo en general. Usted ha sido posiblemente la persona que más ha contribuido con sus publicaciones en América Latina a hacer cambiar esa visión caricatural que se tenía del marxismo en el campo de la estética y creo que ha tenido mucho éxito en esa empresa. Sin embargo, todavía se trata de echar sombras sobre la estética marxista, acusándola de ser dogmática, idealista e inadecuada para bregar con los fenómenos artísticos más recientes. ¿Cree usted que esta acusación tiene actualmente alguna base real o se trata simplemente de una posición mal intencionada? En otras palabras, lo que me interesa saber es si usted cree que el marco teórico de la estética marxista es suficiente para

bregar con los fenómenos más recientes, si se ha renovado al ritmo que la evolución del arte moderno requiere o si todavía hay que hacer un esfuerzo para superar algunas limitaciones.

Efectivamente es un hecho que ha habido una caricaturización del marxismo en el campo de la estética, en el campo de la literatura. Esta caricaturización forma parte de toda la montaña de descrédito del marxismo que siempre ha sido presentada por el adversario. Pero, en fin, éste no es el problema porque en definitiva el adversario de clase, siempre, no importa los esfuerzos que se hagan en el campo marxista, presentará en todo momento una caricatura del marxismo. Por eso lo que realmente interesa es el problema visto desde el campo marxista.

En el campo marxista es evidente que ha estado presente durante largos años una cierta simplificación, cierto esquematismo en los planteamientos de orden teórico, en el campo de la estética. Se ha dado en efecto una estética rígida, normativa, cerrada, que eleva una forma concreta de expresión artística como el realismo a la condición del arte por excelencia, relegando a un plano secundario las formas de expresión que no fuesen realistas. Esto ha conducido además a un reduccionismo que ya había sido criticado por el propio Marx y Engels en sus cartas. Esta posición también ha sido criticada en los artículos de Lenin sobre Tolstoi donde se impugna la reducción del arte a una ideología, o específicamente a una ideología política. También resulta problemático el enfoque sociologista al pensar que el arte queda explicado cuando se han explicado las condiciones sociales que lo produjeron. Todo esto evidentemente ha sido característico de estas corrientes dogmáticas, cerradas, normativas que han existido durante largo tiempo y que existe sobre todo en algunos países socialistas todavía, con la excepción de Cuba y Yugoslavia de donde la estética de este tipo no tiene un peso dominante.

Esta situación a que se refería usted en su pregunta ha existido y existe todavía pero se han creado condiciones en los últimos años que permiten una superación de la estética cerrada, y normativa para devolver al marxismo su verdadero valor teórico como auténtica expresión en este campo específico de vida social que es el arte.

Esta situación provocada por este dogmatismo y provincianismo ha cambiado en los últimos años en el campo de la estética marxista particularmente por los trabajos de Della Volpe, Kosik, Brecht. En estos trabajos se puede ver que el marxismo sí está en condiciones teóricas para abordar esos problemas que plantean en una forma particular en unas condiciones históricas y sociales dadas.

No obstante yo diría que la estética marxista sigue siendo un campo polémico en que se enfrentan digamos, posiciones distintas en cuanto al problema de la difusión misma del arte, de las relaciones entre el arte y la sociedad, etcétera, pero pienso yo que en esta discusión y en esta polémica habrá de surgir una teoría marxista del arte mucho más rica, mucho más compleja donde esta posibilidad que ya se apunta, y que su tarea de explicar la realidad artística será cumplida más plenamente.

En cuanto al tema del arte y la revolución, es necesario señalar que es un problema complejo y sobre todo no solamente teórico sino práctico. En cierto modo, tanto en el plano teórico como en el plano práctico, contamos con una serie de experiencias y aportaciones que nos permiten verlo con una mayor claridad que hace algunos años.

De acuerdo con esto, la experiencia soviética de los primeros años de la revolución ofrece elementos importantes puesto que los primeros años que siguieron a la forma del poder se caracterizaron, desde el punto de vista de la práctica artística por una riqueza, por un florecimiento artístico extraordinario, por sus innovaciones, y por un nivel tan alto y audaz de la actividad creadora del arte que permite afirmar, con bastante fundamento que en esos años se da una verdadera revolución en el arte, su transformación radical en cuanto a los procedimientos o medios de creación.

Esta revolución en el arte muchas veces implicaba la creación de un lenguaje artístico que en cierto modo entraba en contradicción con la sensibilidad estética del público y sobre todo tomando en cuenta que la Unión Soviética era en aquellos años un país atrasado era difícil que masas que durante siglos no habían tenido acceso a los bienes más elementales de la cultura pudieran absorber un viraje tan radical de métodos y procedimientos de expresión artística.

Por otro lado es evidente que la revolución se desarrollaba en

condiciones muy difíciles que casi ponían en peligro su propia supervivencia. Es sabido que los destrozos que se ocasionaron al país con la Guerra civil acabaron prácticamente con una economía de por sí atrasada y poco desarrollada. Por otro lado la intervención de las potencias extranjeras creó una situación en la que casi la tarea revolucionaria inmediata era la de poder sobrevivir, permitir que el estado soviético pudiera continuar con vida.

En esas condiciones la sociedad, el partido, reclamaba un arte que también contribuyera al desarrollo del mantenimiento de la revolución, un arte que permitiera una conciencia de la realidad, que se convirtiera en estímulo para que los grandes sectores de la sociedad se incorporaran a la lucha por el mantenimiento y desarrollo de la revolución. En esas condiciones el arte nuevo o el arte revolucionario en el sentido de arte que se distingue sobre todo por su revolución interna, no estaba en condiciones de poder responder a esta exigencia, pues justamente por su propio carácter revolucionario, por su innovación radical, por su lenguaje nuevo, no podría ser accesible a las grandes masas. Por otro lado, era un arte que no tenía un contenido ideológico político directo y que no podía ser un mensaje ideológico en este sentido. Esto provocó un cierto conflicto entre el arte revolucionario en sí y el arte revolucionario por su contenido que las masas necesitaban. Esto nos lleva a la conclusión de que el concepto revolución del arte tiene que ser entendido en estos dos sentidos, que están relacionados pero que no deben ser confundidos.

Otro tema en el cual usted ha jugado también un papel determinante en el pensamiento político latinoamericano es el de la introducción en nuestro mundo de los principales elementos del debate a escala mundial entre los que podríamos llamar una tendencia positivista y una visión praxeológica y humanista que se confrontan en el propio seno del marxismo. ¿Cuáles han sido en su opinión las consecuencias políticas más significativas de la discusión de este tema? ¿Se trata de un asunto a debatirse únicamente entre intelectuales, en el sentido más corriente que se le da a este término o sea en un sentido no gramsciano, o se trata de un asunto que ha tenido unas consecuencias políticas mayores y más generales?

Ciertamente se puede hablar de la visión praxeológica o del marxismo considerado como una filosofía de la praxis no solamente porque el marxismo hace de la praxis un objeto de propio análisis de investigación en el campo de la filosofía sino porque la filosofía misma se articula o se vincula necesariamente con la praxis y de este modo es ya una teoría que tiene fundamentalmente una función práctica. En ese sentido esta visión praxeológica se aleja en primer lugar de una visión cientifista del marxismo y se aleja también de una concepción humanista entendida en el sentido de un humanismo abstracto o de un humanismo ideológico burgués. De esa visión praxeológica se aleja en primer lugar porque esta visión del marxismo cientifista y en cierto modo neopositivista o puramente epistemológica del marxismo ignora naturalmente la relación estrecha entre la teoría y la práctica revolucionaria como la ignora, por ejemplo, la concepción del marxismo de la socialdemocracia a finales del siglo XIX y comienzos de este siglo teóricos como Kautsky, Bernstein, entre otros. Esta concepción aunque en cierto modo en forma sutil y más aguda y con un mayor aparato teórico se encuentra también renovada, actualizada o resucitada en el pensamiento de Althusser y su escuela. El marxismo también se aleja de la concepción humanista, abstracta. Pero para mí el marxismo es una forma de humanismo que tiene que apoyarse en una base objetiva, científica, de conocimiento de la realidad. El marxismo o el socialismo no puede perder nunca este sentido humanista porque de otro modo se perdería el sentido, la finalidad de la propia lucha revolucionaria. Pero a la vez, esta visión praxeológica se separaría o se diferenciaría de una concepción humanista abstracta porque en definitiva, este tipo de humanismo abstracto pasa por alto lo que es un componente también fundamental del marxismo que es justamente su base científica. Al mismo tiempo se aleja también de esta visión humanista porque en ella se pierde o diríamos, se diluye, el contenido revolucionario del marxismo, y en cierto modo el marxismo se convierte en una variante de la ideología humanista burguesa.

Por estar en juego las relaciones entre la teoría y la práctica revolucionaria podemos decir que este problema no es simplemente un problema de tipo académico, de tipo intelectual, sino que se trata de un problema político que tiene consecuencias políticas y que

por tanto no puede reducirse a un debate puramente teórico entre intelectuales. Así, pues, vemos que el cientifismo en el campo del marxismo o el objetivismo vienen a consagrar una escisión, una separación entre la teoría y la práctica, entre el saber y la acción, que en el campo de la organización puede tener consecuencias graves porque puede contribuir desde el momento en que se considere el marxismo una ciencia, una teoría científica de la cual serían depositarios o bien intelectuales del Partido o bien el Partido mismo o su núcleo dirigente.

Por otro lado esta escisión entre teoría y práctica también contribuye a encerrar a los intelectuales en una actividad puramente teórica, en una práctica teórica separada de la base real y sobre todo de la lucha práctica efectiva. En este sentido, el cientifismo tiene consecuencias políticas prácticas importantes.

En cuanto el humanismo abstracto, éste puede llevar a diluir el marxismo precisamente en la ideología humanista burguesa y en este sentido contribuye naturalmente a castrar, diríamos, lo que podemos considerar como la práctica revolucionaria del marxismo.

ADOLFO SÁNCHEZ VÁZQUEZ, UN MARXISTA ESPAÑOL EN MÉXICO*

JUAN CRUZ RUIZ

Adolfo Sánchez Vázquez (Algeciras, 1915), profesor de filosofía contemporánea, estética y ética, es un marxista español que desde 1939 desarrolla en México su vida académica, docente y de investigación. Esta vida, que le fue impuesta por el exilio que siguió a la Guerra civil española, ha sido enormemente productiva. El último resultado del trabajo incansable del profesor Sánchez Vázquez es su libro *Ciencia y revolución. (El marxismo de Althusser)*, que acaba de ser publicado por Alianza Editorial en Madrid. Antes, este mismo año, Adolfo Sánchez Vázquez vio publicada en la colección Crítica (Editorial Grijalbo, Barcelona) la nueva edición de su famosa *Ética*. Antes también el autor de esos dos libros publicó: *Las ideas estéticas de Marx* (1965), *Filosofía de la praxis* (1962; 2a. ed., 1972), *Rousseau en México. (La filosofía de Rousseau y la ideología de la independencia)* (1969), *Estética y marxismo* (dos volúmenes, 1970), *Textos de estética y teoría del arte. Antología* (1972) y *Del socialismo científico al socialismo utópico* (1975).

En su *Diccionario de filosofía*, Ferrater Mora recuerda el camino recorrido por este filósofo de gruesos lentes, curiosidad imperturbable y un respeto meticuloso por las ideas de los otros. "Sánchez Vázquez —señala Ferrater— llegó a la filosofía por una *práctica*, la *práctica literaria o poética*, y se interesó pronto por el marxismo, bien que un marxismo abierto, renovador y crítico, no dogmático. Dentro de ese amplio marco, ha trabajado sobre todo en cuestiones éticas y estéticas. Frente a toda concepción cerrada o normativa de la experiencia estética y del arte ha propugnado una teoría que permita dar razón de toda relación estética del hombre con la realidad.

* *El País*. Madrid, 10 de diciembre de 1978.

El arte es, según Sánchez Vázquez, una forma específica de la *praxis* o trabajo artístico; el fundamento de la relación estética es el trabajo humano”.

La preocupación por unir la teoría con la práctica es una constante en la obra de Adolfo Sánchez Vázquez. Esta concepción es la que le ha servido de base para oponerse al teorismo de Althusser, sobre quien versa su último libro.

Adolfo Sánchez Vázquez creó su lenguaje filosófico marxista prácticamente de la nada, porque en su generación pocos, o ninguno, se dedicaron a la investigación y al análisis en este campo. Alejado de su país, además, Adolfo Sánchez Vázquez ha logrado convertirse en un intelectual tolerante, en el que perduran muy a flor de piel esos rasgos abiertos, innovadores, no dogmáticos, de los que hablaba el profesor Ferrater Mora.

Con ocasión de una reciente visita a Madrid, haciendo un paréntesis en la tarea docente que desempeña en la Universidad Nacional Autónoma de México, el profesor Sánchez Vázquez mantuvo con *El País* la conversación que sigue.

Usted es uno de los pocos hombres de su generación –la generación exiliada que había combatido en la zona republicana– que ha hecho filosofía desde una perspectiva marxista. ¿A qué obedece la escasa incidencia de esta corriente filosófica en el exilio?

Cuando abandoné España, a raíz de la Guerra civil, yo no era un estudiante de filosofía. Más bien lo era de letras. Mi carrera la he hecho en México. Se puede decir que en mi generación, por otra parte, no había demasiadas personas que se dedicaran a la filosofía. Bueno, está Ferrater Mora, y también podemos contar después a Ramón Xirau, que es más joven que nosotros, y antes a Gaos y García Bacca. Mi generación era más bien literaria, en definitiva, e incluso mis primeras inclinaciones fueron más que nada en ese sentido. Estaba en España muy conectado con los grupos de escritores de entonces, los más jóvenes y los más viejos.

Yo he tenido que desarrollar mi vocación filosófica en México como francotirador. Yo, que me considero un profesional de la filosofía marxista, jamás he tenido un profesor marxista. Julián Besteiro,

que fue profesor mío de Lógica, era más bien un neokantiano.

Por tanto, he tenido que hacer mi labor filosófica un poco aisladamente, más en estrecha vinculación con las fuerzas políticas españolas que se movían en el campo del marxismo que con el medio filosófico marxista propiamente español.

¿No se ha producido en España un hiato entre la cultura filosófica de la preguerra y la de las últimas décadas?

Por lo que toca al marxismo, ese hiato, ese abismo radical, no hubiera sido posible en el pensamiento marxista francés o italiano. No se trata sólo del problema de la Guerra civil, que rompe radicalmente, sino que en general se puede decir que antes de la guerra no había un marxismo con un cierto nivel teórico. El marxismo en España surge en vinculación con una práctica política, más que como heredero de una tradición que no ha existido en nuestro país. Lo que hoy podamos registrar como pensamiento marxista hay que ponerlo en conexión con la práctica política o, naturalmente, con un pensamiento teórico marxista exterior que, obviamente, ha jugado su papel en el desarrollo del marxismo teórico en España.

Por tanto, falta esta tradición cuya ausencia ha contribuido a que el pensamiento marxista sea todavía débil, sobre todo para el desarrollo de la práctica política. Se ha producido, en partidos revolucionarios que se consideraban del marxismo y en partidos que simplemente se reclamaban marxistas, como el PSOE o el PCE, un menosprecio de la teoría. Por eso se han dado durante largos años las fuerzas que debían estimular, por las propias necesidades de la práctica política, una teoría. La conclusión es que el marxismo, a pesar de muchas aportaciones recientes, está muy a la zaga.

¿La lectura del primer Unamuno como pensador marxista tiene algún valor para usted?

Yo creo que no. Visto en la óptica actual, esa consideración sobre el primer Unamuno no tiene un gran relieve. Tiene más un valor ideológico que teórico. Unamuno nunca llegó a calar en la médula del marxismo, aunque es muy positivo que en su tiempo él fijara la aten-

ción en este pensamiento marxista.

¿Podría usted ensayar una crítica del marxismo que se hace hoy en España?

Viviendo en México se produce una cierta incomunicación que hace que uno desconozca aspectos importantes de lo que se escribe y publica aquí. Ahora bien, teniendo en cuenta lo que han significado cuarenta años de dictadura franquista, la aportación marxista que se ha producido creo que es importante. Podríamos citar los trabajos de Manuel Sacristán: es una lástima que no se hallen sistematizados y no se vean beneficiados por una mayor difusión. Me parece que sus estudios son importantes porque dirige su atención sobre un campo del que los marxistas en general se han olvidado, que es el campo de la lógica, de la epistemología, de la filosofía de la ciencia. Jacobo Muñoz, Domenech, Ballesteros, Valeriano Bozal, Gustavo Bueno, todos ellos han efectuado aportaciones dignas de ser tenidas en cuenta. Pero aparte de todo esto, lo relevante es que el marxismo que tiene cierto peso en España en la actualidad no tiene nada que ver con ese marxismo dogmático, cerrado, que nos venía sobre todo desde la Unión Soviética. En ese sentido, asistimos en España a una recuperación de lo que el marxismo representa después de las deformaciones que sufrió a lo largo de tantos años.

¿Usted cree que el diálogo del marxismo con la filosofía de la ciencia es lo más fructífero para el marxismo de hoy?

En eso coincido con Louis Althusser. En muchos casos, los marxistas se han concentrado en relacionar la filosofía con la política y han descuidado su relación con la ciencia. A mí me parece que la teoría marxista sale enriquecida de su contacto con la filosofía de la ciencia y con otras corrientes. Pienso que esa confrontación es sana no solamente para el marxismo, sino también para esas otras teorías filosóficas.

Usted ha abordado recientemente el campo de la ética en un libro

dedicado exclusivamente a ese tema. ¿Qué razones le aconsejaron tratar esta cuestión?

Hubo dos razones fundamentales. El campo de la ética estaba totalmente desierto en cuanto al tratamiento que de él pudieron haber hecho los filósofos marxistas. El mercado, en efecto, estaba invadido de tesis de filosofía kantianas o neokantianas, tomistas o neotomistas. Por eso fui un poco impelido a ocuparme de la ética. Los acontecimientos de 1968 en México, en los que la juventud cobró una gran fuerza, también me estimularon a trabajar en esa dirección. También tuve oportunidad, al ocuparme de esta cuestión, de medir mis propias fuerzas, porque para hacer un estudio marxista de la ética había muy pocos materiales. Lo que teníamos, proveniente de la Unión Soviética, principalmente, en lugar de análisis de la ética eran verdaderos catecismos de moral, de muy escaso valor teórico. Esta circunstancia le ha venido muy bien a mi trabajo, que ya ha sido editado varias veces en pocos años.

¿No cree usted que hay demasiada "marxología" en el campo de la investigación filosófica?

Lo que usted llama marxología yo lo considero un trabajo necesario durante un periodo que quizá tendrá que cerrarse. Frente a la abundancia de tesis y de publicaciones que ocultaban, deformaban y oscurecían el marxismo, había que efectuar análisis e investigaciones que devolvieran a la teoría filosófica su esencia real, la que le dieron sus fuentes, a las que en cierto modo había que volver. Esa clarificación de lo que era el marxismo podía lograrse por dos vías. Una era a través de la práctica política, que hiciera del marxismo lo que es: una dialéctica que, puesta en práctica, no tiene por qué romper con la teoría. La otra vía era la *marxológica*, como la llama usted. La marxología, bien aplicada, bien entendida, era necesaria, inevitable.

Creemos que debemos plantearle una pregunta de rigor: una sobre los llamados nuevos filósofos. Gustavo Bueno dijo hace unos me-

ses, en unas declaraciones a El País, que al menos esos filósofos tienen el interés de plantear cuestiones que se hallaban un tanto olvidadas. ¿Qué piensa acerca de ellos?

Yo tengo una experiencia fresca con respecto a los *nuevos filósofos*, porque visitaron México a comienzos de este año. He de confesar que ahí nadie había oído hablar entonces de ellos porque sus ediciones, ni en francés ni en español, no habían llegado hasta nosotros. Su visita a México fue precedida por un gran despliegue de publicidad a través de la televisión comercial. Hubo incluso una presentación de sus puntos de vista antes de que llegaran. A mí me pareció sintomático que se presentara a unos autores cuya obra era desconocida. El hecho de que no fueran invitados por la Universidad o por un centro de investigación, sino por un aparato comercial, también me parecía sintomático. Lo que yo pienso de los *nuevos filósofos*, una vez conocidas sus teorías, es que ni son tan nuevos ni son filósofos. Ellos se aferran a una temática muy limitada, recogida de hechos, muy negativos la mayor parte de ellos, ocurridos en algunas sociedades llamadas socialistas. Sobre esa base, ellos elaboran una crítica que no sólo se refiere a esas experiencias directas, inmediatas, sino que también se extiende a toda la teoría marxista y que comprende, por supuesto Stalin, aunque también afecta a Lenin y al propio Marx, en un intento de presentar al marxismo como culpable, como teoría, de todas esas experiencias negativas y dolorosas que, por otra parte, los propios marxistas tienen que reconocer.

En conclusión: me parece que la crítica que los nuevos filósofos hacen del marxismo es una crítica puramente ideológica, desmovilizadora, que no ofrece ninguna alternativa revolucionaria. Lo que ellos pretenden, y en cierto modo logran en algunos casos, es desmovilizar las conciencias y ofrecer un panorama totalmente negativo y aniquilante, desde el punto de vista de la perspectiva revolucionaria. En ese sentido creo que objetivamente —subjetivamente en algunos casos— cumplen un servicio ideológico que viene a satisfacer las necesidades y aspiraciones de la burguesía. Pienso que se trata de una ideología burguesa de recambio, creada una vez que han fracasado otras formas ideológicas de ataque al marxismo. A mi juicio, la de los “nuevos filósofos” es una ideología que cumple cla-

ramente un propósito reaccionario.

La actitud con la que se encontraron en México fue muy negativa para ellos. A pesar del despliegue de publicidad, casi no pudieron dar normalmente ninguna de sus conferencias. Fueron rechazados por los estudiantes. La prensa, después de haber ofrecido sus declaraciones, optó, sin consigna previa, por silenciar prácticamente sus actividades, cosa que les molestó tremendamente. Pienso que la visita de los nuevos filósofos a México fue un verdadero fracaso.

¿A qué atribuye usted esa reacción, que en España, por ejemplo, no se produjo?

Creo que indica un cierto grado de madurez, sobre todo a nivel universitario. Todo el mundo comprendió que la operación tenía un carácter abiertamente ideológico y no se dejó *enredar* en el juego de una discusión con ellos.

Acaba de aparecer, en Alianza Editorial, su libro Ciencia y revolución. (El marxismo de Althusser). ¿Qué se ha propuesto con este texto?

Este libro responde a una antigua preocupación mía, nacida a raíz de la lectura de los primeros libros de Althusser, que me llegaron cuando yo terminaba de redactar *Filosofía de la praxis*. La posición que mantuve entonces con respecto a Althusser se ha ido reafirmando. Aparte de los méritos innegables que tiene, Althusser representa una reacción contra un cierto dogmatismo, un intento legítimo de rescatar el marxismo, como teoría, de todas las perversiones y deformaciones que ha habido. Pero en este rescate de la teoría se pierde, en cierto modo, la práctica. El problema fundamental para un marxista es el de unir la teoría y la práctica. A mi juicio esta cuestión la resuelve Althusser separando lo que para un marxista no puede aparecer nunca desunido. En el libro procuro hacer un análisis de la obra de Althusser tratándolo como se merece: con una crítica seria, a fondo, constructiva, argumentada, para llegar a la conclusión de que el pensamiento de este filósofo se desenvuelve en una pendiente teorícista, de la cual no ha logrado escapar, pese a los esfuerzos indudables que ha hecho en sus últimos libros. El objeti-

vo de mi estudio es polemizar con Althusser, reconociéndole la importancia de su pensamiento y tratando de mostrar sus tesis, que a mi juicio rompen con lo que para mí en el marxismo es fundamental: la relación entre la teoría y la práctica.

¿Usted ha seguido la polémica de Louis Althusser con el Partido Comunista Francés?

Althusser, por primera vez, afronta de un modo franco y abierto ciertos problemas que se refieren a la organización del partido. A mí me simpatiza esta actitud de Althusser. Creo que es una posición muy saludable su intento de liberar al partido de todo ese anquilosamiento, de la concepción monolítica y burocratizada.

¿Usted se ha hecho alguna reflexión, desde Latinoamérica, de lo que supone el fenómeno eurocomunista?

Sí, claro. Creo que el eurocomunismo es una respuesta a una realidad. La práctica política revolucionaria, tal como ha sido hasta ahora aceptada, o incluso canonizada, es obvio que no era una respuesta válida en las condiciones reales de países como España, Francia o Italia. Hasta ahora no había habido, en el ámbito comunista, ningún tipo de alternativa distinta a esa práctica, que además está vinculada a los años del dominio del stalinismo y de la burocratización teórica y práctica. Pienso que el eurocomunismo supone un intento de dar una respuesta a una situación nueva. Tendremos que remitirnos a la práctica, como decía Marx, para ver hasta qué punto esta alternativa es válida o no.

¿Qué piensa usted, ya que hemos llegado al eurocomunismo, de la eliminación del término "leninismo" de los estatutos del Partido Comunista Español?

Para no caer en confusiones, el problema del leninismo debía ser precisado. Lo que se conoce por leninismo es en realidad una interpretación de Stalin del conjunto de las ideas y de la práctica política de Lenin. Es decir: lo que se ha llamado leninismo ha sido la codifica-

ción staliniana de Lenin. Si se trata de abandonar eso, yo creo que en buena hora. Lo que no se puede hacer es abandonar las ideas, las tesis fundamentales de Lenin que tienen validez hoy. Habría que hacer con Lenin lo que él hizo con Marx. Lenin no aplicó mecánicamente las tesis de Marx a una situación tan específica como la rusa. Naturalmente, si nosotros quisiéramos utilizar las tesis de Lenin para resolver cuestiones políticas españolas, seríamos infieles al propio Lenin, porque eso no fue precisamente lo que hizo Lenin con Marx.

Usted es un estudioso de los temas de estética. ¿Por qué piensa que en el campo del marxismo se ha descuidado tanto el estudio de la estética?

Objetivamente, los marxistas han estado acuciados por la práctica política inmediata. Por ello, lo que más se elaboró fue la teoría política y social. Durante cierto tiempo los planteamientos en otro orden, la teoría del arte, de la moral o del derecho se redujeron a las afirmaciones que Marx hizo en los respectivos terrenos. Eso no excluía una preocupación por el tema de la estética. Todavía después de la revolución de octubre de 1917 se desconocían las afirmaciones de Marx y Engels sobre cuestiones que podrían tener una incidencia en el campo de la estética. El teórico marxista de la estética por excelencia era Plejánov, y punto. Pero si hoy miramos el cuadro de la estética marxista en general nos hallamos con un cuadro variado, diverso, con enfoques distintos que acaso convendría articular porque tal vez no son excluyentes.

En los últimos tiempos la aportación de la estética marxista italiana ha sido muy importante, sobre todo a través de Della Volpe, que hace hincapié en un punto que la estética marxista había olvidado: que el arte es una forma de lenguaje, un medio de comunicación. Y luego está la aportación praxeológica que pone énfasis en la praxis, por la que yo me inclino. Esta aportación contiene elementos que no son excluyentes con respecto a las otras tendencias dentro de este campo. En conclusión, estimo que el tema de la creación artística es tan complejo que requiere una diversidad de ángulos de enfoque que, lejos de excluirse, tendrían que complementarse. Es decir, un enfoque sociológico de la estética no tendría por qué eliminar un estudio formal.

¿Cómo afectó a su vida personal académica, política, la situación que se vio obligado a vivir tras la Guerra civil española que le condujo al exilio?

Mi vida personal tiene dos vertientes que se reflejan en mi obra. Por un lado, en México el ejercicio directo de mi preocupación política, sobre todo con respecto a la situación española, se vio limitado como consecuencia de mi estatuto de refugiado, aunque en ciertas cosas sí teníamos los exiliados una cierta participación.

En cuanto a la otra vertiente de mi vida personal, debo decir que desde que tuve una vida docente cambiaron muchas cosas. Mi vida docente ha tenido una gran influencia en mi obra. Casi todos mis libros han sido expuestos antes en las clases, frente a mis alumnos, que se han convertido así en colaboradores involuntarios de mi elaboración filosófica.

SOBRE CIENCIA Y REVOLUCIÓN*

ANGELINA CAMARGO B.

Con el libro *Ciencia y revolución*, que fue presentado el viernes pasado en la librería El Ágora, el autor, Adolfo Sánchez Vázquez, enfrenta el marxismo de Althusser para explicar las razones de su influencia y la debilidad última de su enfoque.

La elaboración de este libro está justificada por la importancia que el pensamiento de Althusser tiene desde hace muchos años —explicó el catedrático de la UNAM—, no sólo desde el campo marxista donde obviamente tiene gran trascendencia, sino en general en el pensamiento filosófico contemporáneo.

No es casual que Althusser se haya convertido desde hace varios años en el eje de atención, ya que es una reacción especial en momento de crisis del marxismo, provocado diríamos por los años en que se estableció el fascismo, los efectos del stalinismo y el poststalinismo. El pensamiento de Althusser tiene la virtud de replantear, por decirlo así, los grandes temas del marxismo que habían sido olvidados o tergiversados.

Dijo el doctor Sánchez Vázquez que dentro de la crítica que somete a Althusser, tomó como hilo conductor un problema que es fundamental para el marxismo: la relación entre la teoría y la práctica, y llegó a la conclusión de que en la obra del estudioso hay una caída en el teoricismo, es decir, una primacía de la teoría sobre la práctica.

“El propio Althusser lo reconoce después e intenta superarlo mediante una serie de esfuerzos autocríticos que quedan reflejados en sus últimos escritos. Precisamente uno de los propósitos de mi trabajo es demostrar que, no obstante el esfuerzo importante, sincero y profundo de tipo autocrítico realizado por Althusser, no logra su-

* *Excelsior*. México, 1 de abril de 1979.

perar este teoricismo, porque en cierto modo permanece prisionero dentro del marco teórico fundamental.

Althusser ha sido objeto de muchas críticas, pero en lo particular he pretendido entrar en la crítica, no de un modo parcial, sino en una crítica a fondo de toda su obra, incluso en su desarrollo histórico a través de ese problema fundamental de la relación entre la teoría y la práctica. No es que toque todos los puntos del pensamiento althusseriano, pero sí lo he tratado en su totalidad a través de ese tema central”.

¿Cuál sería la aportación de este libro?

El intento de tratar de valorar cuál es en definitiva el resultado de este proyecto teórico y político de Althusser, qué es lo que hay en él, qué elementos valiosos, cuáles son sus limitaciones, sus aspectos negativos y a través de esta valoración reivindicar en cierto modo, de manera justa, el aspecto crítico del marxismo.

Althusser dice en uno de sus textos que sin crítica no hay revolución y pide que se hagan críticas marxistas. A través de esta crítica de Althusser, pretendo reivindicar lo que considero es la verdadera naturaleza del marxismo, es decir, el marxismo como filosofía de la praxis; y al mismo tiempo, con esta confrontación entre marxistas, reivindicar también ese aspecto que siempre fue importante y que el marxismo dogmático ha tratado de relegar y olvidar: el aspecto crítico del marxismo, no sólo como crítica dirigida al adversario, sino crítica a los marxistas, porque sólo mediante esta autocrítica del marxismo puede desarrollarse como un pensamiento libre y creador.

Finalmente, con relación a la aceptación por parte de los sectores más jóvenes hacia sus estudios de filosofía, nuestro entrevistado manifestó que esto podría ser indicio de una ampliación del círculo de lectores de México interesados por una vertiente crítica, no dogmática, del marxismo.

CRÍTICA A ALTHUSSER*

BERNARDO LIMA

El marxismo dogmático debe ser superado mediante la crítica, afirma Adolfo Sánchez Vázquez, autor, entre otros textos, de *Estética y marxismo, Las ideas estéticas de Marx y Filosofía de la praxis*. Para este filósofo, quien durante más de veinte años ha sido maestro en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, su alejamiento de todo marxismo con ecos stalinistas se debe, según lo explica él mismo, a tres acontecimientos centrales: las revelaciones surgidas en el XXII Congreso del PCUS, la Revolución cubana y la invasión a Checoslovaquia.

Recientemente Alianza Editorial de Madrid, publicó *Ciencia y revolución. (El marxismo de Althusser)*, libro en el cual Sánchez Vázquez hace un análisis sistemático y riguroso de la obra del filósofo francés.

Doctor, ¿cuál es la importancia de la obra de Althusser dentro de la filosofía marxista actual?

Su importancia es fácilmente perceptible no sólo en los méritos intrínsecos de la obra, sino en las repercusiones teóricas y práctico-políticas de sus escritos. El pensamiento de Althusser se ha convertido en los últimos años en centro de atracción en el marxismo, sobre todo para aquellos que lo ven no como un dogma sino como un pensamiento crítico y vivo. Es asimismo la expresión de una crisis abierta en el marxismo por el stalinismo. Como verdadera expresión de ella, tiene la virtud de obligar a replantear los grandes temas marxistas y, en particular, el que a mí me parece crucial: el de la relación entre la teoría y la práctica.

* *Unomásuno*. México, 30 de abril de 1979.

Pero, admitida esa importancia de su pensamiento, ¿qué es lo que se ha propuesto usted en el libro que acaba de publicar Ciencia y revolución. (El marxismo de Althusser)?

Me he propuesto —dice Sánchez Vázquez—, someter a crítica la obra entera de Althusser, dividiéndola en dos grandes fases, a las que llamo: “A la teoría por la política” y “A la política por la teoría”. El hilo conductor de ese examen es justamente el gran tema al que me refería antes. La conclusión a que llego es que Althusser disocia teoría y práctica, ciencia y revolución, y cae así en una posición teorícista. Esto es patente en los escritos de Althusser de su primera fase; pero la misma posición se mantiene hoy no obstante el denodado esfuerzo de Althusser por superarla en sus últimos trabajos.

¿Considera usted que la teoría althusseriana de la ideología constituye una aportación a la filosofía marxista?

Como es sabido, Marx en su juventud y Engels en los últimos años de su vida, teniendo presente sobre todo la ideología burguesa, insistieron en el concepto de ideología como conciencia falsa. Lenin, en cambio, habla de ideología proletaria, socialista, en un sentido positivo.

Althusser ha pretendido dar rigor a estas formulaciones elaborando una teoría general de la ideología en la que opone radicalmente ideología y ciencia. Pero en esta oposición está la fuente de sus dificultades. En efecto, cuando pretende elaborar una teoría particular de la ideología proletaria, de clase, se ve obligado a recurrir a la teoría de la “importación” de la ciencia a la ideología de las masas, teoría, cuyas consecuencias prácticas han sido funestas en la historia del movimiento comunista mundial: el partido como conciencia aparte, depositario o propietario de la verdad.

No obstante, si se quiere hablar de alguna aportación de Althusser en este terreno, habría que buscarla en su intento de subrayar la materialización de las ideologías con su teoría de los Aparatos Ideológicos de Estado.

¿Por qué en su libro se muestra usted en desacuerdo con la distinción que hace Althusser de la función que cumple la filosofía respecto de la ciencia?

Cuando Althusser dice que la filosofía cumple la función de liberar a la ciencia de los obstáculos que interpone la ideología en su camino, esto puede aceptarse con referencia a ciertas filosofías puesto que otras buscan precisamente situarse frente a, o por encima de las ciencias. Por otro lado, el científico no está condenado a tener que recurrir a la filosofía para poder superar los obstáculos ideológicos que se interponen en su propia práctica. Esto equivaldría a admitir que la conciencia de su propia práctica sólo puede venirle de fuera.

En su libro dice usted que la obra de Althusser discurre dentro de un teoricismo (prioridad de la teoría sobre la práctica), hecho que reconoce el propio filósofo francés, y que dicho teoricismo se acerca al idealismo y se aleja de la historia real.

Ciertamente la clave de mi libro, como ya dije antes, es el examen de la posición teoricista de Althusser en el problema de las relaciones entre teoría y práctica. El marco conceptual de esta posición ha sido diseñado por Althusser en sus primeros libros con el concepto de práctica (autónoma y autosuficiente), distinción absoluta entre objeto real y objeto teórico (u "objeto de conocimiento" en la terminología althusseriana) y criterio inmanente, interno, de verificación del conocimiento. El teoricismo de esta posición ha sido reconocido francamente por el propio Althusser, y a partir de esto ha realizado un vigoroso y complejo esfuerzo por superarlo, tratando de unir lo que había desunido en sus primeros trabajos: filosofía y política, ciencia y revolución; o sea, teoría y práctica.

Sin embargo, como trato de demostrar a lo largo de mi análisis en la segunda parte del libro, "A la teoría por la política", Althusser no logra superar su posición teoricista. En su franco, sincero y profundo intento rectificador solo logra rescatar la práctica para la filosofía que, a juicio suyo, no es conocimiento, pero la práctica sigue ausente con respecto a la ciencia, aunque se trate de la ciencia de la revolución. La razón fundamental de este resultado frustrado es que,

no obstante sus virajes y rectificaciones, el marco conceptual básico, diseñado en sus primeros trabajos, se mantiene hasta lo último.

¿Y en cuanto a su idealismo, o posición cercana al neokantismo?

Althusser ha insistido con mucha razón en que el conocimiento es producción y con ello ha salido al paso, con apoyo en Marx, a la concepción simplista del conocimiento como reflejo. Pero con su distinción absoluta de objeto real y de objeto producido en el conocimiento, ha absolutizado tanto este aspecto de la producción que ha olvidado lo que hay en el conocimiento de reproducción de lo real. El idealismo sólo ve este lado activo productivo, puesto de relieve sobre todo por Kant y acentuado por los neokantianos de otros tiempos. Como ellos, ha olvidado que en el conocimiento se produce un objeto teórico para reproducir teórica, intelectualmente, un objeto real.

Doctor, ¿para usted es correcta la distinción althusseriana de un joven Marx, idealista, "premarxista", y del Marx "marxista" de El capital?

Esta distinción, a que usted se refiere, pierde de vista el carácter continuo y discontinuo a la vez, en suma, dialéctico, del proceso de formación de Marx. El Marx maduro no es, ciertamente, el simple desenvolvimiento de las premisas del joven Marx, pero tampoco es la ruptura absoluta con él. Baste señalar a este respecto que ciertos temas de la juventud, como el de la enajenación, se encuentran, y no de un modo accidental, en una obra tan madura como los manuscritos preparatorios de *El capital*: los *Grundrisse* de 1857-1858.

¿Es la filosofía, como dice Althusser, el destacamento teórico de la ideología en la lucha de clases?

La definición althusseriana de la filosofía como destacamento teórico de la ideología me parece muy afortunada. Pone de relieve, sin lugar a dudas, el carácter ideológico de la filosofía y su vinculación con la lucha de clases.

Insistir en esto es importante porque todavía, cuando plenamente han quedado demostrados los vínculos de la ciencia con la ideología, aún quedan filósofos que nos prometen una filosofía aséptica, incontaminada ideológicamente, declaradamente neutral en el terreno ideológico. Y no sólo esto: una filosofía que se presenta como un antídoto contra toda suerte de creencias o de ideología mientras ella, por arte de magia, corta todas sus amarras con el mundo en que vive y permanece pura, aséptica e inviolada ideológicamente.

Doctor, por último, ¿qué significado puede tener en nuestros días, el que un marxista critique a fondo a otro marxista?

Creo que con nuestro libro hemos contribuido, aunque sea modestamente, a reivindicar lo que en sus fundadores y en otros tiempos ha sido el nervio mismo del pensamiento marxista: la crítica. Cuando Marx concibe la dialéctica como crítica radical de todo lo existente, está apuntando a un elemento medular del marxismo. Pero si esto es así, los marxistas no pueden escapar a su propia crítica. Como no puede escapar nada de lo que prácticamente se hace en nombre del marxismo. ¿Por qué la crítica ha de dejarse sólo en manos del adversario ideológico mientras los marxistas renuncian a criticarse a sí mismos?

Al someter a crítica el marxismo de Althusser, no he hecho más que poner en obra lo que entre los marxistas ha sido durante largo tiempo, y debe seguir siendo, una práctica habitual, aunque esta práctica haya sido proscrita por un marxismo dogmático. Se trata del ejercicio de la crítica que Marx y Lenin llevaron a cabo no sólo con respecto a sus adversarios, sino con respecto a sus compañeros de lucha e incluso con su propio pensamiento y acción.

SOBRE ÉTICA Y SOCIALISMO*

MIGUEL BILBATÚA

Adolfo Sánchez Vázquez, exiliado tras la Guerra civil en plena juventud, catedrático de la Universidad Nacional Autónoma de México, ha pasado unos días en Madrid en cuya Universidad ha dado una conferencia. Desde su *Filosofía de la praxis* hasta su *Ética*, pasando por *Las ideas estéticas de Marx*, y *Estética y marxismo*, Adolfo Sánchez Vázquez ha sido un adelantado en el análisis de los problemas del arte y del comportamiento humano desde una perspectiva marxista.

¿Qué motivos le llevan a analizar los problemas éticos, los problemas de la moral y las costumbres, tan marginados habitualmente en el pensamiento marxista?

Lo hice bajo el impulso de las cuestiones que planteaba la juventud —incluso diría, como he explicado en el prólogo a la edición española de *Ética*, de las lecciones de moral que estaba dando la juventud durante la época del movimiento estudiantil de 1968—, especialmente la juventud mexicana que es la que mejor conozco. La situación era la siguiente: unos jóvenes que se incorporaban a la lucha por un mundo más justo, con un deseo de renovación ideológica, para los cuales eran totalmente insatisfactorios los manuales de ética que tenían a su disposición: unos manuales muy cerrados, muy dogmáticos, que eran más un código moral que un análisis verdaderamente marxista de los problemas morales.

* *Mundo Obrero*. Madrid, 29 de noviembre de 1979.

¿Desde qué perspectiva se planteó el problema de la moral?

Mi punto de vista es que, en el marxismo, los problemas de la moral, al igual que otros campos de actividad teórica y práctica, han estado a lo largo de decenios completamente sujetos y subordinados al imperio de la política.

Se ha producido, a mi juicio, una confusión. El marxismo fundamentalmente, es una teoría de la revolución social. Naturalmente, la política, como la vía más adecuada para propiciar este cambio, tiene un lugar predominante. Es decir, contra cualquier tesis de tipo economicista, para nosotros comunistas no es el desarrollo de los factores económicos el que produce la transformación sino que, contando claro está con las condiciones objetivas, es la acción de los hombres conscientes, organizados en una política revolucionaria justa.

¿En qué sentido habla de la subordinación a la política?

Se trata de una interpretación mecánica del marxismo, de la cual no podemos excluir a Lenin. Tenemos que recordar el discurso de Lenin a las juventudes comunistas, poco después de la revolución, cuando dice que “la moral revolucionaria es la que sirve a la revolución”. Tesis que es justa siempre que se entienda que la moral, para servir a la revolución, tiene que hacerlo justamente como moral; es decir, sin perder su especificidad, su campo propio. Digo esto en analogía con la afirmación de Gramsci cuando señala que el arte sirve a la revolución justamente en cuanto arte. La moral tiene un campo propio; la moral implica la aceptación de unas normas y el cumplimiento de ellas a través de, diríamos, un acto libre, consciente y voluntario del sujeto.

Si se pierde este elemento autónomo de la moral, desaparece su carácter específico y la moral se disuelve en la política. A mi juicio, la moral tiene que conservar, en virtud de su especificidad, una autonomía relativa que le permite, incluso, juzgar ciertos actos políticos. Por ejemplo, condenamos el terror, no solamente por sus efectos políticos, por lo que representa en cuanto política errónea, sino que también condenamos moralmente el terror. Naturalmente esto no

significa que caigamos en el extremo contrario del moralismo político, porque esto llevaría, como dijo alguna vez Marx, a la impotencia en acción.

Todo este cúmulo de problemas, este ver cómo, realmente, la moral no ha sido investigada en su campo específico —y, particularmente, en sus relaciones con la política, que es un tema para mí muy importante como miembro de un partido revolucionario—, fue lo que me llevó a preocuparme por los temas de la moral. Creo que este es un campo en el que hay todavía mucho que hacer en la teoría marxista, y los intentos que se hagan contribuirán a elaborar una ética marxista.

¿Cuáles son los fundamentos teóricos de una ética marxista? ¿En qué se diferenciaría de una moral idealista?

Creo que lo que aporta una ética marxista, y lo que la distingue de otras concepciones éticas idealistas es, en primer lugar, la tesis que el marxismo clásico sostiene del condicionamiento histórico-social de toda moral. Es decir, toda moral concreta, efectiva, está condicionada por unas determinadas relaciones de producción, por unas determinadas divisiones de clase dentro de la sociedad, por unos determinados intereses de clase. Contra toda pretensión de construir una moral universalmente válida, el marxismo dice que toda moral está históricamente condicionada.

Pero, al mismo tiempo, el marxismo reconoce, al igual que en otras formaciones ideológicas, una autonomía relativa de la moral, basada en su especificidad propia. Es esto lo que permite que se puedan integrar, en una moral marxista, elementos morales del pasado; lo que permite que podamos hablar, en virtud de esta posibilidad de trascender los condicionamientos, de una moral más elevada, una moral superior, a la que habremos de llegar cuando se creen las condiciones sociales e históricas apropiadas; una moral superior que implicará a mi juicio, una elevación de su carácter consciente y libre, una elevación de la responsabilidad moral en el individuo, y, por otro lado, una extensión a los más amplios sectores de la sociedad de este comportamiento moral.

En estos momentos, cuando se habla de crisis del capitalismo, no sólo hablamos de la crisis económica, sino también de lo que se ha llamado una crisis de civilización; es decir, una crisis de los valores en que se ha fundamentado el capitalismo. ¿Cuál es la solución a esta crisis de valores?

La crisis de civilización de que se habla, o la crisis entendida en su sentido más general, es la crisis de unos valores dominantes que no son, en definitiva, sino los que han pasado por valores en la sociedad burguesa. La solución a esta crisis no puede estar en la postulación de unos valores universales abstractos, sino en la realización de los valores de aquella clase, de aquellos sectores sociales que encarnan la posibilidad de un ascenso a una fase superior, al socialismo.

¿Hasta qué punto los partidos comunistas no hemos dependido, en el campo de la moral, de concepciones que corresponden a los valores de la burguesía? ¿Hasta qué punto se asumen los cambios que, en el campo de la moral, se están produciendo en la sociedad?

Como señalaba antes, si observamos el movimiento comunista internacional desde una perspectiva general, podemos decir que hemos vivido en un politicismo extremado que prácticamente apartaba la atención de los problemas morales. Lo que nos obligó, en cierto modo, a replantearnos una serie de cuestiones morales —a replantearnos el problema de la responsabilidad, de la libertad de nuestra acción— fue el despertar del sueño dogmático en que habíamos vivido prácticamente bajo el stalinismo, particularmente hasta el XX Congreso del PCUS.

A raíz de entonces se plantean una serie de problemas morales y comprendemos que el partido no sólo tiene que aspirar a una dirección política sino que, como señalaba Gramsci, el problema de la reforma moral y cultural es una condición necesaria para el ascenso a una etapa superior, para el paso al socialismo. Creo, que, en este sentido, vamos con retraso porque prácticamente los problemas éticos y culturales no se han planteado en el pasado y porque teóricamente no ha existido todavía la necesaria elaboración sobre estos temas.

SOBRE MARX Y LA ESTÉTICA MARXISTA*

JAVIER MOLINA

Adolfo Sánchez Vázquez es catedrático de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, donde ha impartido desde hace largos años, estética y filosofía de Marx. Entre sus obras publicadas se hallan *Las ideas estéticas de Marx*, *Estética y marxismo*, *Sobre arte y revolución* y *Filosofía de la praxis*.

Usted ha reivindicado, desde su libro Las ideas estéticas de Marx, las relaciones entre el arte y el trabajo. ¿Cómo podría exponerlas en pocas palabras?

Marx se ha ocupado —principalmente en su obra juvenil, los *Manuscritos económicos-filosóficos de 1844*— del trabajo humano en unas condiciones históricas concretas como trabajo enajenado. Este trabajo que niega o deshumaniza al hombre supone un concepto positivo del trabajo humano como actividad humana, creadora y libre, justamente aquél cuya creatividad y libertad son negadas en el marco de las relaciones capitalistas de producción (no entro en este momento en el examen de las resonancias antropológicas, especulativas de esta concepción, cosa que he hecho en mi último libro: *Filosofía y economía en el joven Marx*). Lo que nos interesa ahora subrayar es que para Marx el trabajo, como tal es un proceso que da forma a una materia dada, proceso de materialización de fines humanos (así es definido también en *El capital*) en el que el hombre se objetiva como ser consciente, práctico, libre y creador. Al elevar el dominio del hombre sobre la materia y darle conciencia de su capacidad creadora

* *Unomásuno*. México, 12-13 de marzo de 1983.

propia, el trabajo, en su desarrollo histórico-social, forja las condiciones necesarias para elevarse a esta forma superior de creatividad que es el trabajo artístico. Así pues, la capacidad artística de crear y de asimilar estéticamente sus productos, o sea, la sensibilidad estética no son algo dado al hombre sino algo que conquista en el largo, larguísimo proceso social del trabajo humano.

¿Hay una necesidad de arte? ¿Cómo entenderla?

Es un hecho comprobado que el hombre antes de hacer magia, religión, filosofía, política o ciencia ha hecho arte. Esto, unido a la comprobación de que es difícil encontrar sociedades sin arte, nos hace pensar que no estamos ante algo casual o accidental, sino necesario y esencial.

Ciertamente casi siempre se ha hecho arte *para*, como medio o instrumento al servicio de un fin. En los tiempos más remotos se hacía incluso para satisfacer las necesidades más inmediatas: para sobrevivir (las pinturas prehistóricas de Altamira funcionaban como instrumentos —mágicos— de caza). Pero este arte de servicio (en los tiempos históricos al servicio de la religión o de la política) siempre ha exigido un *plus* sobre la magia, la religión o la política que hoy llamamos estético. Es lo que en nuestros tiempos quería decir Gramsci al afirmar que el arte puede servir a la política, pero *como* arte. Este poder del arte de transformar en arte lo que no lo es y de ponerse al servicio —como arte— de lo que no es tal, explica su necesidad en toda sociedad. El pensamiento de Marx, al destacar la naturaleza creadora y la función social del arte, nos permite comprender la necesidad social de él.

¿Qué lugar ocupa actualmente el realismo en la estética marxista?

Aquí conviene deslindar posiciones antes de asignar al realismo ese lugar. Históricamente, nos encontramos en primer lugar con las reflexiones de Marx y Engels sobre el realismo, que se refieren sobre todo al realismo en la literatura de su tiempo (ejemplificado por Balzac). Posteriormente, tenemos la posición que eleva el realismo (más exactamente el realismo burgués del siglo pasado y el rea-

lismo *socialista* de nuestro tiempo) a la condición de verdadero método de creación artística. Finalmente, concepciones marxistas más recientes consideran el realismo como una forma histórica concreta de arte dentro de la rica y compleja producción artística, pasado o presente, a la que no puede reducirse.

¿Podría hablar un poco más sobre estas tres posiciones?

Marx y Engels concentraron su atención, ciertamente, en el realismo dominante en su tiempo (sobre todo, de Balzac). Por dos razones: era en la literatura lo más logrado; por otro lado, la apreciaban a partir de la opción ideológica: transformar la realidad representada. Ser realista era representar verdaderamente la realidad o, como dice Engels, representar los caracteres típicos en circunstancias típicas. Balzac era para ellos un *maestro del realismo* por haber logrado esa tipicidad o unidad de lo individual y lo universal. El realismo les servía ideológicamente, en cuanto que contribuía a desgarrar los velos que ocultaban la realidad. Pero las relaciones con la ideología no son simples para Marx y Engels. La representación verídica de lo real imponía exigencias que permitían —tal es el caso de Balzac— representar lo real incluso en contradicción con la ideología del autor. Esto demuestra que Marx y Engels no confundían la ideología del autor y la ideología encarnada —formada literariamente— en la obra. Tal era la concepción marxiana del realismo, atenta a lo que el realismo había sido históricamente y, sobre todo, a lo que era en su tiempo. Pero esta forma histórica, concreta de realismo no puede ser absolutizada como el realismo sin más. Semejante absolutización, impropia de Marx, es la que llevaron a cabo posteriormente Lukács y, en forma más burda y dogmática, la estética institucionalizada del *realismo socialista*. Ahora bien, con base en Marx, no se puede reducir la estética marxista a una estética del realismo.

¿Qué queda entonces del realismo?

Lo que ofrece la propia práctica artística o literaria como representación de lo real. El realismo con la clave en lo típico corresponde a cierta estructura histórica de la realidad social. Pero no sirve para

captar una realidad —como la actual— en la que los individuos enajenados, despersonalizados, abstractos son atípicos en el sentido del realismo clásico. Se necesita, por ello, un realismo distinto, el que corresponde a otra realidad, como es el de Kafka. No se debe hablar de realismo sino, como hace Brecht, de realismos, puesto que el realismo ha de cambiar con los cambios de la realidad que se trata de representar. Por otro lado, para la estética marxista como teoría de la práctica artística en toda su riqueza y variedad, el realismo —por importante que sea históricamente— es un modo, entre otros, de producir arte.

Finalmente, ¿qué alcance tiene para una estética marxista la libertad de creación, particularmente en una nueva sociedad?

Como actividad creadora, el arte necesita de la libertad como el aire que respira. Ahora bien, el artista crea siempre en un determinado contexto social (económico, político, ideológico) que vuelve utópica toda pretensión de libertad absoluta. Pero el arte sólo puede desarrollarse socialmente si dispone de una libertad no utópica sino real. En la sociedad burguesa, la transformación de la obra artística en mercancía atenta contra esa libertad. Pero en las sociedades burocratizadas del Este europeo la libertad de creación se encuentra supeditada a las resoluciones del Estado y del partido sobre el arte y la literatura. Superar ambas sujeciones no es una tarea propiamente estética sino económica, social y política.

Marx desde su juventud ha insistido en la libertad de creación, y esta libertad la concibe aún más plena y rica en una sociedad nueva, porque para él esa nueva sociedad no puede ser sino la afirmación del desenvolvimiento libre del individuo y la comunidad. La libertad de creación para Marx no puede ser, por tanto, la libertad exclusiva de un individuo excepcional: el artista, y de una esfera privilegiada: el arte, sino que es la libertad a escala social. La libertad de creación sólo podrá darse realmente cuando el arte sea, en un terreno específico, la manifestación de la libertad real de toda la sociedad.

ENTREVISTA EN NICARAGUA*

JULIO VALLE-CASTILLO Y LUIS ROCHA URTECHO

La militancia y la creación artística se manifestaron o convivieron desde temprano en usted. Ahora, cuarenta años después del inicio de esa experiencia que entonces resultaba novedosa, inusual, ¿qué piensa de tantos poetas-combatientes, guerrilleros de la poesía, poetas en armas de América Latina empeñados en el proyecto de liberación continental?

Entiendo que la poesía y la militancia revolucionaria son, en cierto modo, dos manifestaciones de una misma necesidad del hombre: la necesidad de crear, de transformar, creación o transformación que implica naturalmente la destrucción de aquello que se opone a esa creación.

En tanto que la poesía representa una expresión de la capacidad de creación del hombre, de transformar el material lingüístico, y en tanto que la militancia, la lucha revolucionaria es justamente una lucha encaminada a transformar una realidad caduca —una realidad que es necesario transformar— la poesía y la militancia se hermanan. Claro está que se puede buscar otro punto que es muy visible en América Latina, en el sentido de que la poesía no solamente expresa esa creatividad del hombre, sino que por su contenido ideológico puede servir —y en América Latina afortunadamente sirve— a esa lucha, a esa militancia revolucionaria, a esa necesidad de transformar nuestra dramática realidad.

Yo ya tengo bastantes años y cuando hablo de mí tengo que hablar por etapas. Imagínese usted que este año de 1983 cumpla cin-

* *Nuevo Amanecer Cultural*, supl. de *Nuevo Diario*. Managua, 8 de mayo de 1983.

cuenta años de haber ingresado en la Juventud Comunista de España. Desde entonces hasta ahora ha corrido bastante agua. En ese tiempo el marxismo tenía un perfil cerrado, dogmático y, además, yo no estaba tan preocupado por las cuestiones teóricas, sino que mi actividad se reducía en la Juventud a la militancia normal. Yo era entonces, al comienzo de la Guerra civil, estudiante del primer año de la carrera de Filosofía y Letras en la Universidad de Madrid. Durante la Guerra civil seguí actuando políticamente, y como era natural militarmente, dentro del marxismo dominante entonces. Y así llegamos al exilio. Puede decirse que hasta que no se producen una serie de acontecimientos posteriores, independientemente de algunas dudas, recelos, hacia ciertas posiciones, mis ideas no cambiaban. Pero, ya en su momento, aquella política tan dogmática en materia de cultura y de arte me movía al recelo. En realidad, se puede decir que hay varios acontecimientos que van a influir en mí decisivamente para romper con aquel marxismo cerrado e intentar practicar un marxismo fiel a los principios del verdadero Marx, que es un marxismo crítico de todo lo existente, como decía Marx, y crítico también de sí mismo. Si el marxismo no se renueva a sí mismo, se quedaría a la zaga. Esos acontecimientos son el XX Congreso del Partido Comunista de la Unión Soviética donde tuvieron lugar las revelaciones de todos conocidas acerca de los métodos de dirección del stalinismo, y después la Revolución cubana. Esta revolución es toda una experiencia nueva, una manera nueva de aplicar principios ya conocidos y de hacer una nueva realidad, una revolución con características propias. Y esto me llevó a la conclusión de que había que romper con el cliché, con la camisa de fuerza en la que el marxismo dogmático estaba encerrado. Particularmente este intento de llevar al marxismo por esa dirección, la realicé, sobre todo en el terreno de la estética. Los resultados de esta evolución mía, en el terreno de la estética, son los que se recogen en mi libro *Las ideas estéticas de Marx*. Algunos de los trabajos que aparecen ahí habían sido expuestos en Cuba, donde en aquel momento se planteaba la necesidad de buscar nuevas vías que no fueran la mera repetición de las vías ya conocidas. Lo que sí puedo señalar es que, por una serie de razones objetivas y subjetivas, yo empecé a publicar libros, un poco tarde, tomando en cuenta mi edad, de lo cual me alegro, porque si los hubiera

publicado en la época del stalinismo ahora estaría arrepentido. Seguramente habría defendido algunos dogmas en aquella situación, pero, por fortuna, no publiqué ninguno.

La concepción del realismo en Marx y Engels expuesta por usted en su segunda conferencia, el miércoles 27 de abril, en la Biblioteca Nacional Rubén Darío, resulta una concepción amplia, muy abarcadora y por eso pareciera ser la base de la estética marxista. ¿Piensa usted que el realismo es la base de la estética marxista?

Pienso —y es lo que he intentado sostener y argumentar en mi libro *Las ideas estéticas de Marx*— que la estética marxista es una teoría con pretensiones de objetividad, de cientificidad, a partir de los principios básicos de la teoría marxista como concepción de la historia y teoría del hombre, para explicar un determinado tipo de fenómenos, o cierto comportamiento humano que es el que llamamos estético o artístico. Me parece entonces que como teoría que tiene esa pretensión científica no puede reducirse a explicar el arte de una sociedad, sino que debe tomar y explicar el arte o la literatura desde que aparecen hasta nuestros días. Debe responder a cuestiones acerca de qué es el arte, por qué se hace arte, cuáles son las relaciones entre arte y sociedad, cuáles son las relaciones entre arte e ideología, etcétera. Pero estas cuestiones tienen valor e interés con respecto a cualquier tipo de arte. Creo por ello que no puede reducirse la estética marxista a una estética del realismo. Considerado así, históricamente, el realismo por muy importante que sea, es tan sólo una de las formas de arte que históricamente se han dado. En los tiempos prehistóricos el arte paleolítico es un arte realista; pero el arte neolítico ya no es realista sino un arte no figurativo, abstracto. El arte del Antiguo Oriente es un arte simbólico; el arte prehispánico en América Latina es un arte que no puede caracterizarse como realista. Entonces, si reducimos la estética marxista a la estética del realismo, tendríamos que dejar fuera, o ignorar todo arte que no cuadre dentro del realismo. Mi tesis es que la estética marxista no puede reducirse o limitarse a una estética del realismo.

¿Qué piensa usted del realismo socialista como realización?

Que en principio es una posición artística válida, incluso necesaria. Es decir, el intento de reflejar y representar la nueva realidad que surge a partir de la Revolución de Octubre es una empresa legítima porque un realismo desde la perspectiva ideológica socialista puede contribuir a elevar la conciencia de las contradicciones y dificultades de su realidad, de su problemática. Y en este sentido contribuye a la transformación y elevación de esa realidad. Lo cual no excluye que otros artistas no realistas se procuren opuestos medios de expresión, como ocurre en Cuba. En Cuba hay realismo, pero existen escritores y artistas que no responden al realismo. En una situación histórica determinada, el realismo puede ser la forma más adecuada, más necesaria, desde el punto de vista ideológico, justamente para elevar la conciencia de la realidad que se pretende transformar, cambiar o construir. Otro problema es o son los resultados alcanzados por el realismo socialista. Cuando esta posición ideológico-estética se impone de modo exterior, y cuando los principios estéticos se establecen por decreto, ya sea del Estado, ya sea del Partido, me parece que los resultados son contraproducentes, porque se limita la expresión, la libertad de creación. Para mí está perfectamente claro que el Estado cuando se está en revolución no puede permanecer indiferente al arte y a la literatura, ya que ellos pueden contribuir al cumplimiento de tareas ideológicas. Pero eso es una cosa y otra es que el Estado o el partido dicten medios y normas para el arte. Hay que diferenciar dos aspectos: la legitimidad del realismo en una nueva sociedad, incluso por exigencias ideológicas, y su práctica, su realización, cuando cuestiona o limita la libertad del artista, del creador.

Y del realismo mágico o de lo real maravilloso latinoamericano que nutre nuestra moderna narrativa, novelística y cuentista, ¿qué piensa usted desde la perspectiva de la estética marxista?

Veo en el realismo mágico, en lo real maravilloso, en todo ello, una confirmación de las tesis fundamentales de la estética marxista. En primer lugar, de la tesis según la cual no hay que concebir de un modo mecánico, paralelo —ya lo decía Marx— la evolución, el desarrollo del arte y de la sociedad. Hoy es un hecho reconocido que la

literatura latinoamericana, y no solamente a través de los hombres que se asocian inmediatamente al *boom* sino en general a través de toda una generación de escritores, de poetas, alcanza hoy, una excelencia que no se encuentra en los países de más alto desarrollo. No existen hoy novelistas en Francia, Inglaterra, Alemania o los Estados Unidos comparables a los grandes novelistas latinoamericanos. Cosa similar ocurrió en su tiempo con Rubén Darío. No existía en España por entonces un poeta como él. En segundo lugar, la variedad del realismo latinoamericano viene a ratificar la tesis de que el realismo permite una diversidad de formas. El realismo de Cortázar, o el realismo de García Márquez no son en modo alguno el realismo clásico, tradicional, sino más bien lo contrario. Creo que todo esto confirma nuestra tesis de que la estética marxista no puede ni debe encerrarse en la concepción de una práctica artística determinada ni en un determinado tipo de realismo, porque entonces entraría en contradicción —como teoría— con la propia riqueza y el desarrollo de la práctica artística.

En su conferencia sobre “Expresión y lenguaje poético” en la Universidad Nacional Autónoma de Nicaragua usted planteó una tesis muy esclarecedora para algunos poetas que asistimos a la charla. No toda expresión por espontánea o auténtica que sea, como se cree románticamente, alcanza categoría literaria, poética. Nos gustaría que nos ampliara su concepción del trabajo poético.

La estética marxista al respecto tiene que quedarse en las tesis generales que subrayan el carácter de trabajo que tiene precisamente la práctica poética, el quehacer poético es un trabajo y, muchas veces, penoso, doloroso, angustioso; por algo se habla de la “agonía” del “parto” de la obra. Es además un trabajo creador que consiste en la transformación de un material verbal. Hacer que ese material se convierta en expresión de ideas, de sensaciones, es algo que desgraciadamente no está al alcance de cualquiera. Ni tampoco consiste en la observancia de ciertas reglas o normas. Es creatividad, libertad. La tesis romántica, todavía muy difundida, exalta la inspiración, invitando a los poetas a que se sienten a esperar que les llueva, que les soplen las musas no se sabe de dónde. Hay poetas, incluso clasicistas,

que declaran que no saben cómo han hecho su poema ni para qué ni por qué ni dónde. Mi conferencia se proponía salir al paso de todas esas concepciones idealistas, románticas. El elemento creador del trabajo poético no puede ser jamás secundario, pero representa esfuerzo y oficio. Esfuerzo y oficio que a veces pueden llegar a extremos verdaderamente sorprendentes. Usted sabe que toda la obra de Antonio Machado cabe en un volumen no muy extenso; pues bien, me contaba hace años un amigo de Machado, que iba a verlo todas las mañanas, que al entrar en su habitación encontraba su cesto lleno de todos los borradores, de todas las correcciones y versiones que Machado había elaborado la noche anterior para escribir tan sólo ocho versos. De Tolstoi se conocen, a veces, hasta ochenta borradores de una sola de sus hojas. Todo esto viene a confirmar que escribir es una tarea seria que aunque creativa requiere disciplina, organización. Esto no quiere decir que lo que cualquiera realice con esfuerzo tenga valor. Ya decía el propio Machado que “la dificultad no tiene valor estético”.

Ahora en el Centenario de la muerte de Carlos Marx, celebrado en todo el mundo, y celebrado en países como Nicaragua que son verdaderos territorios libres; ahora y desde aquí ¿cómo se perfila el futuro de la estética marxista?

El futuro de la estética marxista, su porvenir como teoría depende directamente, como es obvio, del futuro de la realidad social. Y esto se ve claramente en el ejemplo de Nicaragua. No obstante los peligros, las agresiones, los ataques que sufre en su proceso revolucionario; no obstante esto, sigue adelante el proceso de reconstrucción nacional y de construcción de una nueva sociedad. Esto tendrá y ya tiene consecuencias decisivas en el terreno de la cultura, del arte y de la literatura, y, por supuesto, en el terreno de la teoría. Yo pienso que el destino de la estética marxista como teoría abierta, no normativa, no impositiva, no dogmática, como teoría de una práctica artística y literaria libre, está asegurado aquí si la revolución sigue adelante y logra sus metas, que todos deseamos para toda América. Es la primera vez que vengo a Nicaragua, pero he seguido muy de cerca su lucha y su proceso revolucionario. Estoy muy satisfecho,

muy contento de ver cómo se profundiza la revolución popular sandinista con sus características nuevas, propias, particulares, por auténtica, por verdadera, porque responde a necesidades históricas. Es una revolución original y así como en la poesía no cabe la imitación, tampoco cabe en esta revolución. Todo en ella es creación. Revolución original no sólo porque da soluciones inmediatas, concretas a su pueblo sino porque enlaza su proceso con tradiciones nacionales, históricas, que tienen influencias muy positivas en el presente. He tenido la suerte de vivir esta semana entre ustedes aunque el motivo sea secundario: dar unas conferencias más. Ha sido una semana en la que el imperialismo ha afilado más sus garras contra el pueblo nicaragüense. Esto me ha permitido ver de modo directo ayer tarde en la gran concentración popular de Managua la temperatura elevada, la combatividad revolucionaria, el ánimo, el espíritu de lucha. Estoy seguro de que, como decían las consignas de las pancartas en la plaza —consignas que ya hace muchos años tuve la oportunidad de gritar en los frentes de Málaga y Madrid— aquí, en Nicaragua, ¡NO PASARÁN!

REPLANTEAR LOS CONCEPTOS BÁSICOS DE LA MATERIA ARTÍSTICA*

BERTHA ACEVES

Dentro de las diversas corrientes estéticas contemporáneas, se destacan aquellas que se sustentan en los principios teóricos marxistas, porque permiten el replanteamiento de conceptos básicos de la estética, como son, entre muchos otros, la naturaleza del arte y del objeto artístico, la relación entre arte y sociedad, la realidad y la realidad artística, el papel del artista en su sociedad, etcétera. Todos estos problemas, y muchos más, son debatidos por los estudiosos de la estética marxista para abrir nuevos caminos en el conocimiento y comprensión del arte. Naturalmente que el origen de esta importante corriente en el pensamiento actual es la obra de Carlos Marx. En este año se cumplen cien años de su muerte, pero sus postulados siguen vigentes, sus escritos a diario se le discuten, agreden, aceptan, rechazan, anatematizan, pero no se les ignora.

En México, el principal estudioso de la estética marxista, y uno de los más destacados filósofos, es el investigador Adolfo Sánchez Vázquez. Dentro de sus múltiples publicaciones destaca *Las ideas estéticas de Marx*, libro en donde recoge diversos ensayos sobre problemas de la estética marxista y del arte contemporáneo. Otra publicación es la antología *Estética y marxismo*, en donde se recopilan artículos fundamentales de diversos teóricos marxistas desde los años veintes hasta la actualidad; esta antología es un instrumento indispensable para el estudioso, ya que permite tener a mano textos que de otra manera sería imposible conocer, así como una extensa bibliografía sobre diversos temas de la estética marxista.

* *Excelsior*. México, 18-19 de agosto de 1983.

Catedrático de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, Sánchez Vázquez es un investigador incansable de poco tiempo para conversar; sin embargo, acepta nuestra invitación con amable mirada, y contesta con voz clara y tranquila.

Al recordar las predilecciones literarias de Marx, encontramos que tenía una preferencia por la obra realista de Balzac. ¿Podría usted decirnos por qué?

Ciertamente, la obra balzaciana ocupa un lugar especial en las preferencias literarias de este lector insaciable que fue Marx. Balzac le interesaba sobre todo porque con su genio literario contribuía a revelar lo que él, por una vía teórica, estaba buscando: poner al descubierto la anatomía de la sociedad civil, mostrar los mecanismos envilecedores de la sociedad burguesa, su culto al dinero. Con ello, al realismo balzaciano contribuía, a los ojos de Marx, a desgarrar los velos que ocultaban esos mecanismos y ese culto. Pero al hacerlo, Marx y Engels advirtieron que las exigencias del realismo llevaban a Balzac a volverse de espaldas a su propia posición ideológica. Esto demuestra claramente que Marx y Engels estaban muy lejos de reducir la literatura a ideología, aunque en sí había una posición ideológica. Ahora bien, esto no significa que la forma de realismo decimonónica que encarna Balzac pueda ser absolutizada en nombre de Marx como el realismo sin más; menos aún puede serlo convirtiéndolo en el “gran arte” o “arte auténtico”, como hizo posteriormente Lukács y de un modo burdo y dogmático, la estética institucionalizada del “realismo socialista”. Por otra parte, conviene añadir que la predilección de Marx por Balzac no se agota en sus obras directamente realistas, sino que se extiende a creaciones suyas —como *La obra maestra desconocida*, en la que el realismo se vuelve más borroso fantástico.

Marx tuvo especial atención para los poetas clásicos griegos. ¿Para qué los estudia? ¿Tuvieron importancia en su pensamiento teórico?

Marx comparte la fascinación por el arte y la literatura de la Grecia clásica que sintieron los ilustrados del XVIII y los grandes exponen-

tes del idealismo alemán: Schiller y Hegel. Aunque, a diferencia de ellos, señala el condicionamiento social esclavista del arte griego, éste tiene para él —no obstante su condicionamiento— “el valor de normas y modelos inaccesibles”. Esto pone de relieve, por un lado, el tributo eurocentrista que Marx rinde a Hegel pero, por otro lado, el desnivel entre la producción material de la sociedad griega antigua y la grandeza de su producción artística, le planteó un problema teórico fundamental: no el que interesa ante todo a una concepción determinista sociológica —el de la vinculación de ese arte con el desarrollo social—, sino el de su perdurabilidad. Aunque la solución que Marx propone —la identificación del arte griego con la infancia de la humanidad— no nos parezca convincente, hay en ella un elemento válido y perfectamente consecuente con sus ideas fundamentales, o sea: su intento de explicar la grandeza y supervivencia del arte de la antigua Grecia por las peculiaridades históricas de la sociedad en que surge. Lo que quiere decir que sólo históricamente puede explicarse lo que —como ese arte— sobrevive a su historia. En suma, el arte y la literatura griegos tuvieron para Marx una gran importancia teórica, no sólo porque su estudio le sirvió para eludir el mecanicismo o economicismo del que tanto abusarían sus discípulos, sino también porque le obligaron a plantear la cuestión vital de la autonomía y perdurabilidad del arte más allá de las condiciones históricas en que surge, cuestión que sigue esperando de nosotros, los marxistas, una respuesta más convincente que la que dio Marx.

No sé si sea sólo una curiosa coincidencia, pero tanto Marx como Engels, así como Ho Chi Min y Mao escribieron literatura. Según su opinión, ¿el arte tuvo un papel relevante en las vidas de estos teóricos y dirigentes políticos?

Podrían agregarse a los nombres que usted menciona los de Martí en Cuba y, en la actualidad los de Cardenal, Borge y Sergio Ramírez en Nicaragua. No se trata de una simple coincidencia. En cuanto que la literatura, al hacer surgir de la materia verbal cotidiana una nueva realidad es una forma de creación, y en cuanto que una verdadera revolución es la más alta transformación creadora de la materia social (relaciones e instituciones sociales), no puede extrañarnos

que la literatura y la revolución, por la creatividad que despliegan, se encuentren en los revolucionarios de ayer y de hoy. Pero, naturalmente, sería falso extraer de lo anterior una ley general. Hay también, en este punto, disociaciones famosas: por ejemplo, la de Lenin, gran revolucionario en política y conservador por sus gustos estéticos.

Según tengo entendido, Marx no escribió nunca un tratado de estética, ¿por qué se habla entonces de estética marxista?

En verdad, Marx no escribió un tratado de estética, pero es indudable que como lo prueban sus escritos en este campo temático, se encontró en más de una ocasión con la estética. Y ¿por qué se ocupó de este tipo de cuestiones, siendo ante todo en el pensamiento y la acción un revolucionario? ¿No dijo él a todos los teóricos especulativos que “de lo que se trata es de transformar el mundo”? Pero también pensaba que para transformarlo, hay que entenderlo. Y esto explica el sentido de su actividad teórica en todos los campos, incluido el estético. Ahora bien, Marx no hace nunca ni siquiera en su obra más rigurosa y especializada —*El capital*— una obra de un especialista. El saco de la nueva barbarie de la especialización, de la que hablara Ortega y Gasset, no se le puede poner a él. Así pues, cuando se habla de la estética de Marx —más exactamente, de sus ideas estéticas— no se trata de un corpus teórico cerrado y sistemático que nunca ha existido ni podría existir. Si Marx dijo alguna vez a sus azorados discípulos que él no era marxista, con mayor razón pudo haberles dicho que no era un estético marxista. Por tanto, cuando hablamos de sus ideas estéticas nos referimos a un conjunto de conceptos básicos que Marx fue elaborando en el doble proceso de entender y transformar el mundo al que consagró su vida entera. Pues bien, en cuanto que esas ideas contribuyen asimismo a entender ese modo peculiar de relacionarse los hombres con la realidad que llamamos estético o artístico, es legítimo hablar de una estética marxista.

¿Cuáles son los planteamientos principales de la estética marxista?

Justamente aquellos ignorados por las estéticas idealistas, especula-

tivas o irracionalistas, y en primer lugar, la concepción histórico-social de la relación estética, así como su inserción —como trabajo artístico— en el modo de producción. Pero todo esto con ser importante, no justifica la reducción de la estética marxista a una sociología del arte o a su absorción por una teoría social de lo estético que tienda a remozar la vieja falacia sociologista. En el marco de su concepción histórico-social, la estética marxista se plantea, a partir de Marx, problemas como los de la formación histórica de los sentidos propiamente estéticos, el papel del trabajo humano en los orígenes del comportamiento estético y del arte, la oposición de creatividad y enajenación en el arte, su vinculación con las condiciones materiales de existencia y con las posiciones de clase y, en relación con ello, su función ideológica: la situación del arte (como trabajo productivo) y de la obra artística como mercancía bajo el capitalismo: la dialéctica de la producción y el consumo artístico: la atención especial a la forma y a la especificidad de la producción artística; la dialéctica peculiar de autonomía y condicionamiento histórico-social del arte, el papel de la dimensión estética, la transformación de un hombre nuevo en la relación entre el trabajo artístico y la división social del trabajo, etcétera. Baste esta simple enumeración de cuestiones para que se comprenda hasta qué punto la estética que arranca de Marx, rompe en este campo con la filosofía especulativa sin caer por ello en un empirismo o sociologismo de nuevo cuño.

¿Quiénes son los principales continuadores de la estética marxista?

Creo que asistimos a una revitalización del pensamiento estético marxista, como se podrá comprobar en la nueva edición que estoy preparando en mi antología *Estética y marxismo*. A los pioneros de esta renovación (Benjamin, Brecht, Lukács, Della Volpe, Caudwell, Lifschits, Fischer, Lefebvre) podemos agregar hoy los nombres de Macherey, Jameson, Terry Eagleton, Valeriano Bozal, Prestipino, Tertulian, Raymond Williams, Borev, Stolovich, Ferreira Gular, Revueltas, García Canclini y Morawsky, quienes fijan su atención en diferentes campos temáticos desde diversas e incluso opuestas perspectivas. Hablar hoy de la estética marxista sin más, ignorando este pluralismo, constituye una falsa generalización sólo explicable por

un inveterado dogmatismo o por la necesidad de construirse un blanco fácil para las críticas.

Uno de los teóricos más destacados es Lukács; según sus propuestas el gran arte realista sólo puede ser producido por la clase burguesa en ascenso, la clase del proletariado o una sociedad socialista. ¿Implica esta propuesta que sólo esas clases sociales tienen “atributos” para producir el arte revolucionario?

Conviene recordar en primer lugar que Lukács, al oponerse en la estética marxista a su ideologización, desempeñó un papel positivo; sin embargo, con su gnoseologismo (el arte como reflejo o conocimiento específico de la realidad) y su concepción del realismo —que en verdad era el realismo decimonónico con sus grandes paradigmas, Balzac, Tolstoi, etcétera— se cerró el camino para tomar en cuenta toda la riqueza y diversidad de la historia artística real. Lukács es, por ello, el teórico del realismo clásico, burgués, y de su prolongación contemporánea en el realismo crítico de Thomas Mann o del realismo socialista. Esta limitación teórica le impidió ver no sólo la riqueza histórica del arte, sino también —como le advirtió claramente Brecht— la amplitud y diversidad del realismo. En cuanto a la vinculación lukasiana del realismo como arte revolucionario con la burguesía ayer, o el proletariado hoy, hay que tomar en cuenta en la actualidad que —como demuestran las revoluciones del siglo XX, las que efectivamente se han hecho— el problema del sujeto revolucionario rebasa los moldes del marxismo clásico.

Al decir de Lukács, tanto el monólogo de la narrativa de Joyce como el “montaje” de la novela-reportaje, son manifestaciones del arte decadente de la burguesía que recoge fragmentariamente la realidad y afirma que sólo el realismo clásico es el que puede expresar la totalidad objetiva. ¿Implica esto que hay un “destino” en las formas literarias?

Al aferrarse Lukács a las formas del realismo clásico y rechazar como decadentes las del llamado arte de vanguardia (recordemos su dilema: Kafka o Thomas Mann), no hacía sino confirmar las limitaciones

de su estética. Olvidaba que las formas son significativas y que, por ello, no pueden tener un “destino” inmutable al margen del movimiento de la realidad que ha de captarse con ellas.

¿Qué papel desempeñan las recientes teorías de la semiótica en la estética marxista?

Si por enfoque semiótico se entiende el estudio del arte como sistema específico de signos o lenguaje especialmente organizado, y este sistema es puesto en relación con los sistemas sociales en que se integra, dicho enfoque no puede dejar de ser fecundo para la estética marxista. Y así lo han entendido algunos estéticos marxistas como Stolovich, al asimilar las aportaciones de Lotman y de la Escuela de Tartu. Pero a mi modo de ver, esa asimilación sólo será fecunda si, al hacer patente la naturaleza específica del texto artístico, logra hacer ver lo social en la estructura signica, no como algo exterior sino como inmanente a ella. Mientras que el enfoque sociologista busca lo social a costa de lo específico del texto artístico, y los formalistas separan lo literario de lo social, la estética marxista debe poner de manifiesto —con la ayuda del enfoque semiótico— cómo lo social se da intrínseca y necesariamente en la obra, y cómo lo social, justamente por darse en un lenguaje específico, no es algo dado sino producido o creado: lo social producido literariamente.

CUESTIONES MARXISTAS DISPUTADAS*

VJEKOSLAV MIKECIN**

¿Que significa en tu opinión la tesis comúnmente admitida de que el pensamiento de Marx es un pensamiento de su época?

Si parafraseando a Hegel decimos que todo pensamiento es el pensamiento de su época expresado en conceptos, esto se aplica justamente a Marx. Su pensamiento sólo puede entenderse en estrecha relación con su tiempo, es decir, históricamente. Pero ¿de qué tiempo se trata? Marx piensa ante todo la realidad capitalista de su época: incipiente en Alemania, inmadura en Francia y desarrollada en Inglaterra. ¿Significa esto que Marx, como teórico del capitalismo, queda anclado en el siglo XIX? Sabemos que ésta es una de las objeciones más fuertes de sus adversarios ya que, de ser válida, lo anularía como teórico del capitalismo y de la revolución. Pero el pensamiento marxiano no se deja encerrar en esta división de siglos. Marx es sobre todo el pensador que pone al descubierto la estructura fundamental del sistema capitalista, las contradicciones antagónicas entre el capital y el trabajo asalariado, el secreto de la explotación capitalista, y todo ello, sin desconocer las peculiaridades del capitalismo en nuestro tiempo, rebasa el marco de su época. En este sentido pertenece a un periodo histórico y social que todavía no ha recorrido totalmente su ciclo. La época teorizada por Marx no aprisiona su pensamiento. Pero, ciertamente, su relación con su tiempo tiene que

* *Cuadernos Políticos*. México, 1985. *Mientras tanto*, núm. 22. Barcelona, 1985.

** V. Mikecin es redactor jefe de la revista *Socijalism u Sviteju* ("Socialismo en el mundo"), de Belgrado editada en inglés con el título de *Socialism in the World*. Es profesor en el Departamento de Sociología de la Universidad de Zagreb y autor de varios libros, entre ellos: *Los marxistas y Marx*, *El socialismo y el sujeto revolucionario*, *El marxismo y la revolución* y *El marxismo y la estética*.

ser reconsiderada desde nuestra época. Y, al hacerlo tendremos que reconocer que en el pensamiento marxiano coexisten lo que sobrevive y lo caduco, lo que se basa en su tiempo y lo que hoy tropieza con límites insuperables.

¿Se trata de un pensamiento superior respecto a otras corrientes filosóficas e ideales?

Se trata, en verdad, de un pensamiento superior en el sentido que interesa específicamente a Marx: el de la transformación radical del mundo del hombre, de la que es elemento esencial el análisis de las posibilidades, objetivamente fundadas, de esa transformación. En este sentido, sin negar el papel de otras corrientes del pensamiento, ninguna aporta una contribución comparable a la de Marx. En esta contribución reside su superioridad. Y no es casual el hecho generalmente admitido de que en toda la historia del pensamiento no se encuentra una teoría que haya tenido una influencia práctica tan extensa y profunda como la de Marx. Para encontrar algo semejante, habría que salir del marco propio del pensamiento conceptual, racional, y buscarlo en doctrinas religiosas, como las de Cristo, Mahoma o Buda. Ahora bien, en un plano propiamente filosófico no ha habido ni hay en la actualidad un pensamiento que pueda compararsele.

¿Significa esto que se trata de un pensamiento insuperable de nuestro tiempo (como decía Sartre en su Crítica de la razón dialéctica)?

No creo que pueda hablarse de un pensamiento insuperable, entendiendo éste en su justo sentido: como un pensamiento cuyas verdades sean absolutas (como sucede con las proposiciones matemáticas o lógico-formales). Ahora bien, como pensamiento de nuestra época y, por tanto, de una realidad y una praxis históricas, el pensamiento de Marx no puede dejar de ser negado y superado. ¿Qué quedaría del pensamiento marxiano —basado en el paradigma de la producción—, cuando se llegue a una sociedad superior, en la que domine —como se dice en *El capital*— como esfera propiamente humana, la de la libertad, justamente la esfera que está más allá

de la necesidad del trabajo, de la producción material? ¿No tendrá que ser superado ese paradigma teórico de la producción puesto que lo sería por la propia realidad? Y, sin tener que esperar a ese futuro todavía lejano, hay que reconocer hoy día que una serie de tesis de Marx han sido y han de ser superadas. Naturalmente, el grado de superabilidad del pensamiento marxiano es histórico también. Pero en tanto que la explotación y enajenación inherentes al capitalismo se mantenga, el pensamiento de Marx como pensamiento de la emancipación y desenajenación sigue siendo irrebasable. Lo es también en el sentido de Sartre en cuanto que hoy no es posible pensar y actuar socialmente sin referencia a Marx. Pero nada de esto significa que sea asimilable a un corpus irrebasable de verdades absolutas. Sólo un pensamiento —como el teológico— que por su propia naturaleza rechaza medirse con la realidad puede pretender ser insuperable. Lo cual no quiere decir que ignoremos que cierto marxismo, dogmático, contrario al pensamiento de Marx, se considere a sí mismo irrebasable.

¿Qué aspectos del pensamiento de Marx pueden retenerse como más vitales y más fecundos para un análisis actual?

En primer lugar, está la revolución que opera en la historia de la filosofía al concebir el mundo como objeto a transformar, y también al transformar la función misma de la teoría e integrarla, como momento esencial, en la actividad práctica, transformadora, revolucionaria (o *praxis*). En segundo lugar, está su concepción materialista de la historia que ha permitido fundar y desarrollar las ciencias sociales e históricas y, con ello, proporcionar las categorías y el método necesarios para los análisis concretos que han de permitir fundar las acciones objetivas y racionales de los hombres. En tercer lugar, tenemos el descubrimiento de las leyes fundamentales del modo de producción capitalista y con ellas el secreto de la explotación del trabajo asalariado, lo que ha permitido elevar la conciencia y organización de las clases explotadas. En cuarto lugar, el haber mostrado el papel de la enajenación en la sociedad moderna que hoy se confirma plenamente al extenderse de la esfera de la producción a la del consumo con la consiguiente manipulación de las necesidades

hasta en los estratos más íntimos y profundos del individuo. Con base en estos descubrimientos, tenemos, en quinto lugar, la fundamentación de la necesidad y posibilidad históricas del tránsito a una sociedad superior o “asociación libre de productores” en la que los hombres sean los verdaderos dueños de su destino. Finalmente, sigue aún más viva que nunca la exigencia de someter a una crítica incesante —como pensaba y lo hacía Marx— todo lo existente, incluyendo por supuesto en nuestra época lo que se piensa y se hace en su nombre. Estos aspectos del pensamiento marxiano hay que considerarlos vigentes y fecundos para todo análisis social en nuestro tiempo y, en consecuencia, para elevar la conciencia y la acción en toda transformación revolucionaria de la realidad. No es casual que los revolucionarios de América Central se apoyen hoy en estos aspectos más vitales del pensamiento de Marx.

¿Cuáles son hoy día los puntos (tesis, conceptos) caducos, inadecuados o superados del pensamiento marxiano con respecto a las exigencias de nuestro tiempo?

Hay ciertamente aspectos del pensamiento marxiano que, medidos con la vara de nuestro tiempo, resultan caducos, inadecuados o superados. Y forzosamente ha de haberlos si se considera su carácter histórico, su atención sobre todo al desarrollo del capitalismo europeo. Algunos de esos aspectos fueron corregidos ya por el propio Marx o pueden corregirse a partir de su pensamiento. Otros, siendo caducos e inadecuados, se mantienen hoy por cierto marxismo contra la realidad misma, razón por la cual es importante mostrarlos para ser fieles a Marx (no a su letra sino a su espíritu). Entre esos aspectos caducos, inadecuados o superados, podemos citar: primero, el tributo que Marx rinde a la filosofía hegeliana de la historia al postular cierta racionalidad universal que se ejecuta sobre todo en Europa, como centro de la historia, frente a los “pueblos sin historia”, racionalidad que encarna una clase social particular (ayer la burguesía; hoy el proletariado). Esta concepción que une a su universalismo cierto finalismo (la marcha inexorable de la historia hacia un fin), y que el propio Marx corrigió en los últimos años de su vida en su correspondencia con los populistas rusos, reaparece en

cierto marxismo contemporáneo que postula unas leyes universales de la historia que garantizarían la marcha inevitable hacia el socialismo. Este aspecto del pensamiento de Marx es a mi modo de ver uno de los más inadecuados. Tampoco es aceptable hoy la confianza de Marx en el potencial revolucionario de la clase obrera occidental y, por tanto, en su inmunidad al virus ideológico burgués; este optimismo de Marx no se ha justificado sobre todo en los últimos decenios. De modo análogo, la sobreestimación del papel de las fuerzas productivas hoy resulta cuestionable ya que, por un lado, no tomó en cuenta suficientemente su tremendo poder destructivo y, por otro, entraña cierto economicismo que, durante largas décadas, ha dominado en el marxismo. Son notables igualmente las limitaciones del pensamiento marxiano —explicables tras los excesos imaginativos del socialismo utópico— en la caracterización de la sociedad futura y, sobre todo, en los problemas de la transición, que Marx sólo concibe —coherentemente— como transición del capitalismo al comunismo y no como transición al socialismo que es justamente lo que ha planteado la experiencia histórica. Finalmente, la prioridad del dominio de clase hace que, en el pensamiento marxiano, se desdibuje la existencia de otras formas de dominación —nacional, racial, sexual o étnica— que cobran gran importancia en nuestra época. Ciertamente es también que hay toda una serie de exigencias actuales a las que sería ocioso e injusto tratar de encontrar respuesta en Marx, por la sencilla razón de que no podía ni tenía por qué darla en su tiempo. Por ejemplo, el problema de la acumulación originaria (del que Marx se ocupó con respecto al capitalismo) no existía ni podía existir para él en el socialismo tomando en cuenta lo que entendía por periodo de transición al comunismo.

¿En dónde se siente más el estancamiento del pensamiento marxista?

Cuando se habla de estancamiento del pensamiento marxista, conviene fijar sus límites. Ha habido largos años —sobre todo bajo la égida del stalinismo— no ya de estancamiento sino de verdadera esclerosis. Lo que pasaba por pensamiento marxista era sólo la adhesión formal a Marx que ocultaba la justificación ideológica de una *práctica política*. Esta situación cambia —en grado menor en los países

socialistas, mayor fuera de ellos— en la década de los sesentas. Es entonces cuando se siente la necesidad de recuperar la teoría marxista y de enriquecerla para hacer frente a nuevos y grandes problemas (cambios en la naturaleza del capitalismo, del imperialismo y del estado burgués, revolución científico-técnica, amenaza de guerra nuclear, irrupción en el escenario histórico de los pueblos del llamado Tercer Mundo, naturaleza de las sociedades del “socialismo real” y de las nuevas revoluciones —yugoslava, china, vietnamita, cubana, nicaragüense—, estrategia revolucionaria en los países capitalistas desarrollados, etcétera). La recuperación y el enriquecimiento de la teoría marxista, no obstante las esperanzas suscitadas por el XX Congreso del PCUS, siguen tropezando con graves obstáculos en los países socialistas. La condena del “pluralismo” ahoga toda posibilidad de confrontación seria de ideas (con la excepción de Yugoslavia). Sin embargo, el pensamiento marxista ha logrado desarrollarse en Occidente, en algunos países del Tercer Mundo y, en ocasiones, escapando al rígido control, en países socialistas, en los más diversos campos: filosofía, materialismo histórico, economía, teoría política, estética, teoría de las ideologías, etcétera. Se establece así un claro contraste entre este florecimiento y el estancamiento de ayer (y de hoy en las regiones en que sigue reducido a la simple justificación ideológica de una práctica política burocratizada). Ahora bien, no obstante lo que se ha recuperado y avanzado en el terreno teórico en estos dos últimos decenios y medio, hay que reconocer: primero, que el pensamiento marxista se hallan a la zaga con respecto a las exigencias que antes hemos señalado de la realidad actual; segundo, que este auge de la teoría (pese a sus limitaciones) no se encuentra justamente vinculado con la práctica: con los movimientos políticos y sociales y, en particular, con los partidos que se consideran marxistas, o marxistas-leninistas. La teoría se desenvuelve en muchos casos por el cauce de un marxismo académico y los partidos a su vez se muestran, en muchos casos, indiferentes a la teoría o se conforman con una papilla teórica compatible con las exigencias inmediatas de un pragmatismo político. Pero, en verdad, tanto si la teoría se aparta de la práctica como si ésta deja de enriquecerse con ella, el marxismo se ve afectado negativamente, puesto que sólo existe propiamente en la unidad de una y otra. Ahora bien, el problema no tiene una so-

lución fácil, porque si la práctica revolucionaria necesita de la teoría para desarrollarse, la teoría sólo puede alcanzar su significado práctico, revolucionario, en relación con la actividad práctica, revolucionaria de las masas. Por tanto, la falta de esta práctica no puede dejar de limitar —e incluso estancar— a la teoría.

Ante tantísimas “definiciones” del pensamiento marxiano y marxista, ¿en qué consistiría la diferencia específica de este pensamiento? Una de estas definiciones afirma que el pensamiento marxista es el pensamiento de la revolución.

Yo creo que lo que lo caracteriza es ser ante todo un pensamiento emancipatorio. Sin partir de esta premisa fundamental no se puede entender al pensamiento marxista. Pero, aun siendo fundamental, no basta para distinguir al marxismo, pues doctrinas emancipatorias han existido desde hace siglos. Sin remontarnos a los viejos proyectos de salvación de las religiones, baste recordar las doctrinas socialistas y comunistas utópicas que proliferaban en tiempos de Marx y contra las que él reaccionó justamente por su utopismo. El segundo rasgo esencial, y éste sí es distintivo, es que su contenido liberador se funda en una teoría de vocación científica, racional que descubre la necesidad histórica y la posibilidad de la realización del proyecto emancipatorio marxista. Ciertamente, la teoría no funda la inevitabilidad o fatalidad, pero sí la posibilidad y viabilidad de que ese proyecto se realice, dadas determinadas condiciones que toca a la teoría esclarecer. Y, en tercer lugar, se trata de una teoría que no se limita a dar razón, a interpretar la realidad, a mostrar la necesidad y posibilidad del cambio social, sino que por su función práctica se integra en ese proceso de relación, en estrecha unidad con la práctica. De estos tres rasgos, son los dos últimos los que distinguen específicamente al pensamiento marxiano y marxista de cualquier otro (idealista, cientifista, religioso, reformista, utópico o humanista abstracto). Ahora bien, en cuanto que la sustancia de esta definición está en el momento práctico, transformador del mundo, es decir, revolucionario, es legítimo definir ese pensamiento como pensamiento de la revolución.

Pero al decir revolución, ésta no debe ser reducida a la pura y simple revolución política, a la cuestión de la toma del poder, etcétera. Marx habla por ello de la revolución social que engloba la totalidad de la vida del hombre; esto es: todo el ser social.

Aclaración muy pertinente. Ciertamente, ya desde sus trabajos de juventud, Marx estableció claramente esta distinción al afirmar que no podían confundirse la emancipación política y la emancipación social, humana. Más tarde precisa esta distinción al delimitar las relaciones entre revolución política y revolución social. Ambas son indisociables, pues para Marx la revolución política (como toma del poder político por la clase obrera) sólo es el primer paso o condición necesaria para iniciar la revolución social, entendida como cambio radical de toda la estructura social. La revolución que se reduce a su contenido político no hace más que conservar en otra forma la enajenación propia de todo poder estatal. Ahora bien, la revolución política sólo puede contribuir a superar esa enajenación y a desembocar, por tanto, en una verdadera revolución social, si al mismo tiempo el nuevo poder político prepara las condiciones para su propia extinción. Ya la experiencia histórica de la Comuna de París, a través de las medidas adoptadas por el nuevo Estado, le habían permitido a Marx ver cuál es el tipo de Estado que, lejos de cerrar, abre el paso a una revolución social. O también, dicho con palabras del propio Marx: se trata de la diferencia entre “la revolución social que conserva su alma política” (que mantiene y refuerza el Estado) y la “revolución política cuya alma es social” (o sea, aquella cuyo Estado prepara las condiciones, con su gradual extinción, para que la sociedad sea dueña de su destino). Las revoluciones de nuestro tiempo que conservan su “alma política” y con ella la absorción de la sociedad por el Estado, reafirman la necesidad de la distinción marxiana entre una y otra revolución, y de reservar la expresión de “revolución social” para aquella que cambia todo el ser o estructura social.

En la concepción de Marx de la primera fase de la revolución el sujeto revolucionario de masas es el proletariado (la clase obrera); ¿es sostenible y válida hoy (y en que sentido) esta tesis de Marx?

Para responder a esta importantísima cuestión no hay que atenerse dogmáticamente a los textos de Marx sino atender ante todo la experiencia histórica. Algunos han pretendido liquidar la cuestión afirmando lisa y llanamente que el proletariado es una invención de Marx, lo cual no es totalmente falso si se quiere decir que inventa o construye su concepto, entendiendo con él la clase social constituida por los individuos (obreros) que para subsistir se ven obligados a vender su fuerza de trabajo. Pero, ciertamente, es falso si se dice —y es lo que se quiere decir— que el concepto marxiano de proletariado no responde a la realidad. Ahora bien, cualesquiera que sean sus modalidades específicas desde Marx a nuestros días, el proletariado existe de modo efectivo justamente porque existe el capitalismo con su terrible realidad. Precisado esto, abordemos la cuestión del proletariado como sujeto revolucionario, según Marx. En un sentido u otro, con uno u otro fundamento, lo cierto es que Marx ha visto en el proletariado al sujeto revolucionario por excelencia. Primero trató de fundar esta tesis filosófica e históricamente en sus trabajos de juventud; más tarde, en su madurez, la fundamentó por la posición que el obrero ocupa en el sistema de producción capitalista. Pero considerar la naturaleza revolucionaria de la clase obrera exclusivamente por su posición económica es caer en un economicismo que el propio Marx trató de superar al mostrar que la clase obrera sólo se constituye propiamente como tal a través de un proceso histórico de luchas, aunque su condición de *clase en sí* se halle determinada en definitiva por su posición económica. Ahora bien, Marx no se ha limitado a sostener la naturaleza revolucionaria de la clase obrera, sino que la ha convertido en el sujeto único revolucionario (*Manifiesto comunista*) aunque en escritos posteriores (particularmente en los que analizó la experiencia revolucionaria de 1848 en Francia) ha reconocido el papel revolucionario de otras clases (y especialmente, la de los campesinos). Pero mientras que estas clases pueden actuar revolucionariamente en ciertas circunstancias históricas, la clase obrera es para Marx, por su posición económica, histórica y social la única clase revolucionaria. Reconsiderando esta tesis a la luz de la experiencia histórica de nuestro siglo puede afirmarse que la clase obrera es potencialmente revolucionaria y que una serie de experiencias históricas (revoluciones rusas de 1905 y 1917, revo-

luciones europeas —alemana y húngara— de los años veintes, huelgas generales europeas posteriores en Italia, España, Francia, etcétera) demuestran que ese potencial se realiza en ciertas condiciones históricas. Pero la experiencia demuestra también que, durante los últimos decenios, en los países capitalistas más desarrollados —Estados Unidos, Inglaterra, Alemania Federal— ese potencial no se realiza y, por el contrario, se produce una integración de la clase obrera en el sistema capitalista. Esto puede explicarse por diversos factores que Marx no tomó —o no pudo tomar— en cuenta: la influencia de la elevación del nivel de vida en su desmovilización revolucionaria y la penetración de la ideología burguesa —particularmente a través del reformismo socialdemócrata— en la clase obrera, etcétera. En consecuencia, la tesis marxiana de la clase obrera como sujeto revolucionario no puede aceptarse en términos absolutos a menos que se acepte una determinación directa de la política por la economía, o de la conciencia de clase por la posición económica. La validez de esta tesis es relativa si se tiene presente que el potencial revolucionario de la clase obrera —si bien no puede desaparecer mientras subsista el antagonismo fundamental entre capital y trabajo asalariado, inherente al sistema capitalista— sólo puede realizarse temporalmente, en condiciones históricas y determinadas.

¿Se puede hablar de nuevos sujetos de la revolución socialista, ya sea en los países capitalistas altamente desarrollados, ya sea en los países del llamado Tercer Mundo?

Si la tesis marxiana de la clase obrera como sujeto revolucionario debe ser reducida a sus justos límites (como clase potencialmente revolucionaria), la tesis de su centralidad o exclusividad revolucionarias no puede considerarse hoy válida, si es que alguna vez lo fue. Así lo confirma la historia real. Incluso en las revoluciones proletarias nunca tuvo ese papel exclusivo, incompartido. En la Revolución rusa de 1917 el proletariado sólo pudo cumplir su papel revolucionario en alianza con los campesinos, y en la Revolución china, tras el fracaso de la revolución proletaria de 1927, el sujeto revolucionario central fueron los campesinos; en la Revolución cubana, a la que la clase obrera se incorporó tardíamente, se contaba entre los suje-

tos revolucionarios a los estudiantes y la pequeña burguesía. En la actualidad, en los países capitalistas desarrollados, particularmente en los europeos, han surgido nuevos sujetos que si bien no luchan claramente por una perspectiva socialista se definen como anticapitalistas: son los movimientos feministas, nacionales, ecologistas y pacifistas. Estos nuevos sujetos no se identifican con un partido determinado ni tienen un determinado carácter de clase, pero en cuanto que responden a antagonismos engendrados por el capitalismo son también sujetos políticos revolucionarios en la lucha anticapitalista. Como movimientos que son, rebasan —en su acción— los límites de clase y partido. Esto que constituye su fuerza constituye también su debilidad, ya que carecen de la cohesión y estabilidad tan necesarias en la lucha revolucionaria. En cuanto a los países del Tercer Mundo, las luchas actuales —en Centroamérica por ejemplo— demuestran que el sujeto revolucionario no es la clase obrera, sola o en alianza con los campesinos, sino que es un bloque o frente amplio de obreros, campesinos, intelectuales, estudiantes, comunidades indígenas que forman —sin un significado populista— el pueblo en armas. Al igual que los movimientos sociales de los países capitalistas desarrollados, este sujeto rebasa los límites de clase, pero a diferencia de ellos tiene su expresión política organizada (como el FMLN en El Salvador o el FSLN en Nicaragua). Este nuevo sujeto revolucionario es el que libra la lucha popular contra el imperialismo que explota a la nación y contra la oligarquía que —como testarfero del enemigo exterior— explota internamente al pueblo (El Salvador) o pretende volver a explotarlo (en Nicaragua). Puede hablarse, por tanto, con base en la experiencia de nuestro tiempo, de nuevos sujetos en la lucha anticapitalista, tanto en los países altamente desarrollados como en los países del llamado Tercer Mundo.

¿Qué consecuencias tiene todo esto para la forma-partido? ¿Cómo afecta sobre todo a la teoría leninista clásica del partido?

Es bien sabido que Marx consideraba que el protagonista revolucionario fundamental era la clase; sin embargo, no dejó de subrayar por ello el importante papel de los partidos obreros —así en plural— en la lucha por el socialismo y, dentro de ellos, el papel de los comu-

nistas por su superioridad teórica y práctica frente a los demás partidos, como se dice en el *Manifiesto comunista*. Pero es bien sabido también que la teoría del partido revolucionario fue elaborada por Lenin, particularmente en *¿Qué hacer?*, y que sus principios organizativos —dejando a un lado en este momento las aberraciones stalinistas— son los que han dominado siempre en el movimiento comunista mundial y siguen dominando en gran parte todavía. Sin embargo, no obstante la pretensión de universalidad teórica y práctica de la teoría leninista del partido, esa pretensión es hoy menos válida que nunca. Tres limitaciones fundamentales, de origen, la invalidan. En primer lugar, su dependencia de las circunstancias históricas concretas en que surgió; segundo, la separación entre teoría y práctica en que reposa, ya que entraña la dualidad del que sabe (el partido) y de las masas necesitadas de ese saber que sólo puede ser llevado a ellas desde fuera, desde el partido; tercero, el predominio del centralismo sobre la democracia interna, su verticalidad y monolitismo que impiden respectivamente la participación de la base en la elaboración y control de las grandes decisiones, la circulación horizontal de ideas e informaciones y el libre juego de tendencias dentro del partido. Como demuestra claramente la experiencia histórica de más de medio siglo, esta forma-partido impide las justas relaciones entre la dirección del partido y la base, y entre el partido y las masas. Pero la forma-partido sigue siendo necesaria a condición de que tanto sus dirigentes como el partido en su conjunto comprendan, como decía Marx, que los “educadores también deben ser educados”. Lo cual significa igualmente: que el partido no puede considerarse como un fin en sí sino como un medio en las luchas de clase o populares. Ello significa también que por ser un instrumento inseparable de cierta estrategia, no puede existir una forma-partido universalmente válida para todos los tiempos y todas las situaciones históricas.

El problema clave del periodo de transición es, sin duda alguna, el problema del Estado. Sobre esto, ya sea en el pasado o el presente, reina una verdadera confusión en la teoría marxista. La praxis enseña que en la mayor parte de los países que han seguido la vía de la transformación socialista, el “Estado socialista” se refuerza mientras

que –según las enseñanzas de Marx y Engels– debía comenzar a desaparecer. ¿Qué piensas acerca de todo esto?

Ciertamente, la falta de una teoría elaborada del Estado en Marx ha dado lugar a una confusión y contraposición de interpretaciones, particularmente en torno a los problemas de las relaciones actuales entre Estado y sociedad civil, autonomía del Estado, estrategia revolucionaria frente al Estado democrático burgués, etcétera. Pero, con todo, no obstante las carencias de Marx y Engels y de las actuales concepciones marxistas del Estado, ciertos rasgos esenciales de él propuestos por Marx y Engels y adoptados por Lenin (en *El Estado y la revolución*) mantienen su vigencia. Estos son: 1) el Estado es siempre un Estado de clase (por tanto, su autonomía, por grande que sea, es relativa); 2) el Estado es también siempre (aunque no se reduzca a esto) un aparato coercitivo y, como tal, es la esfera de la “no libertad”; 3) la conquista de la libertad en una sociedad superior exige que el Estado traspase sus funciones a la sociedad (autogestión cada vez más generalizada) es decir, que se extinga o desaparezca gradualmente; y 4) en la fase de transición, el Estado socialista, lejos de reforzarse, como tal debe preparar las condiciones de su desaparición. Ahora bien, la experiencia histórica demuestra que los estados “socialistas”, lejos de preparar su extinción, se han reforzado como estados. Justamente en torno a esta cuestión reina la mayor confusión. Si se tienen presentes las enseñanzas de Marx, particularmente las que contagiaron con su libertarismo al Lenin de *El Estado y la revolución*, ¿hasta qué punto puede aceptarse ese reforzamiento del Estado que suele justificarse por las circunstancias concretas que han seguido a la conquista del poder: agresiones externas e internas constantes por parte del capitalismo? Tales agresiones sirvieron de base a Stalin para considerar –refiriéndose expresamente a Engels– que la tesis marxista clásica de la desaparición gradual del Estado había perdido su validez. Pero la justificación stalinista no se detiene ahí, sino que considera necesario reforzar el Estado en todas las esferas –económica, política, cultural– hasta que la sociedad civil entera acaba siendo absorbida por él. Ahora bien, admitida la necesidad de reforzar al Estado para asegurar la existencia de la nueva sociedad frente a sus enemigos, particu-

larmente externos, ¿por qué ese reforzamiento ha de significar también la exclusión de la democracia y la autogestión, necesarias para preparar su eventual desaparición? ¿Es forzoso que lo uno niegue a lo otro? Tal es el problema que se plantea hoy a la teoría y a la práctica del socialismo. Creemos que no puede hablarse de una verdadera sociedad socialista si no se atiende a esta dialéctica, hasta hoy inevitable, de reforzamiento y debilitamiento gradual del poder estatal —ampliar la democracia real y la autogestión—. Creo que en ella pensaban Marx y el Lenin de *El Estado y la revolución* al conjugar en la fórmula de “dictadura del proletariado” bien entendida la dictadura (el reforzamiento del Estado en cuanto tal) y la democracia para la mayoría (que entraña el debilitamiento gradual del Estado en favor de la sociedad).

Hoy, sobre todo en Occidente, tiene lugar una recuperación o animación de la ideología de derecha, de las ideologías y teorías conservadoras, etcétera. Existe un intento de fundar estas ideologías en descubrimientos científicos (por ejemplo, en el campo de la biología, de la antropología física). Se impugna con argumentos “nuevos” la teoría marxista del valor-trabajo. La Iglesia católica elabora su propia antropología (véase la encíclica del papa Wojtyla “Laborem exercens”) acusando al marxismo de crudo materialismo y economicismo y de infravalorar la personalidad humana, etcétera. En general, se hace un ataque sutil al materialismo histórico, al marxismo. ¿Puedes hacer un breve comentario sobre este fenómeno?

Trataré de hacerlo centrando mi atención en dos de las cuestiones que estás planteando: la recuperación de la ideología de la derecha y los ataques al marxismo. Ambas cuestiones no pueden ser desligadas puesto que el ataque —burdo o sutil— al marxismo es un componente esencial de la ideología (vieja o nueva) de la derecha. En cuanto al intento de fundarla en la ciencia y, particularmente en la biología, no hay nada nuevo. Recuérdese a este respecto el empeño en fundar biológicamente, en el siglo pasado, las diferencias raciales humanas y, en particular, la posición social inferior de los negros y poblaciones aborígenes. En los Estados Unidos se pretendía justificar con ello la esclavitud negra y las matanzas de indios. Por supues-

to, todo esto carecía de validez científica. Como no la tiene hoy el intento de apoyarse en la sociobiología para dar cuenta de las diferencias y desigualdades sociales entre los individuos con base en sus diferencias genéticas. Ahora bien, por importantes que sean los factores biológicos que se conocen, la pretensión de atribuirles la división y jerarquización sociales, así como las relaciones de dominación entre clases, razas y sexos, carece de fundamento científico. La “nueva derecha”, al hacer suya la tesis de la sociobiología y de cierta antropología física de que el comportamiento social de los hombres está determinado por los genes, no hace más que defender el *status* social de la clase dominante con los argumentos remozados —pero no por ello menos falsos— del biologismo del siglo pasado. En cuanto al ataque al marxismo, como componente esencial de la ideología de derecha y neoconservadora, hay que distinguir los burdos argumentos —como los de crudo materialismo, negación de la personalidad humana, etcétera, que se repiten desde hace más de siglo y medio, argumentos —si así puede llamárseles—, que ayer manejó la Iglesia que se alineó con el fascismo en la lucha contra el pueblo español y que hoy, bajo Wojtyla, se alinea con el imperialismo yanqui en la lucha contra la revolución sandinista, de otros ataques más sutiles al marxismo tratando de convencer de la imposibilidad de realizar su proyecto de emancipación y, por tanto, de la inutilidad de todo esfuerzo revolucionario, dada su carencia de fundamento racional objetivo. Otros ataques —como de los “nuevos filósofos”— no sólo rechazan la plausibilidad del objetivo emancipador, sino también el carácter mismo del marxismo como pensamiento liberador. Todos estos ataques tienen un denominador común: se trata de desmovilizar a los que luchan por el socialismo. En consecuencia, no deben ser confundidos con las críticas honestas que, dentro del marxismo o incluso fuera de él, se hacen a su teoría y a su práctica con la sana intención de remover los obstáculos que se interponen en la realización de su proyecto emancipador.

¿Qué piensas sobre la relación entre los aspectos científico e ideológico del marxismo? Tengo presente la vieja controversia en el marxismo de la Segunda Internacional (sobre todo en el austromarxismo) y la polémica reciente, especialmente en el marxismo soviético y en el

estructuralista althusseriano, así como –en parte– en el marxismo italiano y tal vez en México. A mi modo de ver, el marxismo no es ciencia en el sentido tradicional positivista ni es la ciencia de los positivistas. Pero tampoco es una pura y simple ideología o teoría de la revolución. Sólo artificialmente podemos separar en el marxismo los dos aspectos: científico e ideológico. El marxismo “aplicado”, como nuevo método que investiga determinados aspectos del ser social, se desenvuelve como determinada ciencia (por ejemplo la sociología). Pero al mismo tiempo es la teoría de la emancipación y por ello es inseparable de su lado ideológico o de valor.

Totalmente de acuerdo contigo. Ahora bien, aunque este modo de concebir la unidad de los aspectos ideológico y científico está clara en Marx, en la tradición marxista no siempre se ha visto con la misma claridad esa unidad. Tú te has referido, en relación con este problema, al marxismo de la Segunda Internacional. En él ciertamente se daba un cientifismo (o absolutización del aspecto científico) que difícilmente se trataba de conciliar con su aspecto ideológico, que se entendía como un socialismo ético de inspiración kantiana. Pero, desde la publicación de los *Manuscritos* de 1844, la unidad volvió a quebrarse, aunque esta vez con sacrificio del aspecto científico, al absolutizarse el momento ideológico, humanista. Esto se pone de manifiesto sobre todo en las décadas de los cuarentas y cincuentas, en las interpretaciones existencialistas del joven Marx. Cuando ya parecían superadas las viejas concepciones cientifistas, resurgen en la década de los sesentas en parte como reacción frente a la inflación “humanista” extendida a partir del XX Congreso del PCUS. Se separan entonces radicalmente los aspectos ideológico y científico del marxismo para dar una prioridad absoluta a su científicidad. Es lo que sucede en Italia con el marxismo de Galvano della Volpe y en Francia con el estructuralismo althusseriano, cuyas olas rebasan mares y fronteras hasta llegar, por supuesto, a México. Para Althusser y sus discípulos, el marxismo se define ante todo por su carácter científico, razón por la cual lo consideran un “antihumanismo teórico”. El humanismo socialista sólo se reconoce como ideología, es decir, separado radicalmente del marxismo como teoría científica. Todo esto viene a enturbiar el sentido mismo del marxismo como funda-

mento racional (aspecto científico) de su objetivo emancipatorio (aspecto ideológico). Ahora bien, tanto si se pierde su legitimación científica (lo que sucede no sólo con la inflación "humanista" antes señalada sino también con el *dia-mat* soviético) como si se pierde de vista su aspecto ideológico o de valor (entendido a su vez en forma cientifista, positivista), se desune lo que Marx había unido firmemente. Pero sobre esta unidad conviene insistir, aunque sea brevemente. Marx hace a la vez ideología y ciencia: ideología en cuanto que el contenido emancipatorio de su pensamiento expresa intereses, ideales o esperanzas de clase; y entraña por tanto ciertos juicios de valor. A este momento ideológico corresponde su proyecto de transformación revolucionaria del sistema capitalista para llegar a una nueva sociedad: comunista, en su fase superior; socialista, en su fase inferior, de transición. Marx hace ciencia en cuanto que analiza el sistema económico-social que aspira a transformar, lo que entraña asimismo una crítica del capitalismo y el esclarecimiento de las condiciones que hacen necesaria y posible (no inevitable) su transformación. Ahora bien, al estudiar científicamente el capitalismo no lo hace en sentido positivista (separando hecho y valor) sino en función de un proyecto emancipatorio que tiene por valioso. De ahí que concibiera *El capital* como un estudio científico pero a la vez como un arma crítica y revolucionaria o, con sus propias palabras: como un proyectil arrojado a la cabeza de la burguesía.

¿En qué sentido la filosofía marxista es una filosofía materialista? ¿Qué significa para Marx la defensa del materialismo? ¿En qué consiste el materialismo marxiano comparado con el materialismo tradicional?

La filosofía marxista (o, más exactamente, marxiana) es materialista porque postula, como clave explicativa del hombre, de la sociedad y de la historia, la prioridad de la existencia material humana y de sus actividades productivas. Se trata de un materialismo centrado en la transformación material de la naturaleza mediante el trabajo humano, transformación en la que los hombres conocen el mundo y transforman su propia naturaleza. Esta prioridad de las condiciones materiales de existencia del hombre en sociedad no tiene

nada que ver con la prioridad ontológica de la materia en sí con respecto al espíritu, de la que habla cierto marxismo, siguiendo a Engels, como “problema fundamental de la filosofía”, ni con la prioridad gnoseológica (en el terreno del conocimiento) que el realismo tradicional —y cierto marxismo— atribuye al mundo real con respecto a la conciencia que lo refleja. La defensa del materialismo significa para Marx sostener, frente al idealismo, que las ideas y los conflictos sociales tienen su fundamento último en las condiciones y actividades materiales de los hombres. Y significa igualmente, frente al materialismo tradicional, que la relación del hombre con el mundo es activa, práctica. Resulta pues que el materialismo marxiano es, ante todo, práctico o praxeológico; es decir, un materialismo centrado en la praxis como actividad transformadora del mundo (natural o social) que es a la vez objetiva y subjetiva, material y consciente. Esta significación práctica o práxica es la que lo distingue del materialismo tradicional, que, al ignorar el papel central de la actividad práctica, material, admite la prioridad de la materia en sí con respecto al espíritu, o del ser en sí (la materia) con respecto al pensamiento.

¿Por qué has preferido llamar a la filosofía marxiana filosofía de la praxis?

La razón es ésta. Aunque Marx no utilizó nunca ninguna de estas dos expresiones (ni filosofía de la praxis, ni materialismo dialéctico), la primera responde más exactamente que la segunda a la médula del pensamiento marxiano. Antes hemos dicho que se trata de un materialismo centrado en la praxis —como lo manifiesta claramente en las *Tesis sobre Feuerbach*— en tanto que al materialismo dialéctico le interesa sobre todo —como a la ontología tradicional, prekantiana— el ser en sí, la materia, aunque, a diferencia del materialismo metafísico anterior, presente a ésta dialectizada. En cambio, a Marx no le interesa el ser en sí sino el ser mediado por la actividad humana, el ser constituido *en y por* la praxis. Pero no se trata sólo de un cambio de objeto (el ser como praxis) sino de un cambio radical en el modo de hacer filosofía (como elemento teórico de la praxis, puesto que —según Marx— “de lo que se trata es de transformar el mundo”). Por esta doble naturaleza de la filosofía marxiana se justifica plena-

mente que la concibamos y llamemos *filosofía de la praxis* y no materialismo dialéctico.

¿Qué has añadido a la concepción de tu libro de 1967 Filosofía de la praxis?

Aunque manteniendo la tesis fundamental originaria del marxismo como “filosofía de la praxis”, en la nueva edición de 1980 —a la que corresponde la versión serbocroata en Yugoslavia— he introducido algunos elementos nuevos y revisado otros con el fin de acentuar y fundamentar con mayor firmeza el papel central de la praxis. Desde esta perspectiva he reconsiderado —en un nuevo capítulo— la obra teórica y práctica de Lenin, lo que me ha llevado a reafirmar sus innegables méritos en ambos terrenos, pero también a desmitificar su aportación en otros: teoría del partido y posición ambivalente en filosofía. En otro nuevo capítulo (“Conciencia de clase, organización y praxis”) he tratado de establecer las diferencias entre Marx y Lenin en torno a la conciencia de clase y el partido y, con este motivo, he examinado críticamente la teoría leninista de la conciencia exterior a la clase y llego a ciertas conclusiones actuales acerca del partido. En la nueva edición reconozco la importancia de la contribución de los filósofos yugoslavos, particularmente los del grupo “Praxis”, contribución que en 1967 no tuve la oportunidad de conocer.

¿Cómo ves la relación entre el pensamiento de Marx y las diversas (y a veces opuestas) orientaciones del marxismo o en el marxismo de hoy?

Hay evidentemente diversas tendencias en el marxismo de hoy. Todas tienen en común apelar a Marx y hacer hincapié —adecuada, deformadamente o absolutizándolo— en algún aspecto del pensamiento marxiano. Hay, en primer lugar, una tendencia objetivista y, en cierto modo, economicista que se remonta al marxismo de la Segunda Internacional, prosigue en el de la Tercera y que, finalmente, se estabiliza en el marxismo soviético actual. Esta tendencia absolutiza los factores objetivos del desarrollo histórico, ciertamente señalados por Marx, pero sacrifica a ellos la actividad subjetiva, prác-

tica. En el terreno filosófico, esta tendencia se nutre del Engels del *Anti-Dühring* y del Lenin de *Materialismo y empiriocriticismo* y, sobre todo, de la codificación stalinista de las leyes universales de la dialéctica (incluyendo la de la dialéctica de la naturaleza) de las que la historia sería un campo específico de su aplicación. Una segunda tendencia, que surge en la década de los treinta con la publicación de los *Manuscritos* de 1844 de Marx, que llega a las interpretaciones “humanistas” que florecen en las décadas de los cincuenta y sesenta y se extiende hasta nuestros días, absolutiza el componente ideológico, humanista del pensamiento marxiano a expensas de su carácter científico y, en cierta medida, de su contenido de clase, revolucionario. Una tercera tendencia deja a un lado los problemas ontológicos y antropológicos de las dos tendencias anteriores y se centra en una lectura epistemológica de Marx. El marxismo es definido, ante todo, por su “cientificidad” y la “práctica teórica” autosuficiente pasa a ocupar un lugar central. La teoría queda separada de la práctica real, y el aspecto ideológico se desvincula así del aspecto científico. Tal es la tendencia que impulsan Althusser y sus discípulos y que durante la década de los setenta se extiende e influye tanto en los países europeos occidentales como en América Latina. Aunque no puede negarse la vinculación de estas tres tendencias con ciertos aspectos del pensamiento marxiano, al poner en primer plano respectivamente los problemas ontológico, ideológico, en sentido humanista abstracto o epistemológico, olvidan o relegan a un segundo plano lo que a nuestro juicio es esencial: la praxis como actividad teórica y práctica, subjetiva y objetiva. Justamente esto es lo que pone en primer plano la tendencia que hemos denominado “filosofía de la praxis” y que, a nuestro modo de ver, es la que hunde más profundamente sus raíces en el pensamiento marxiano. Ahora bien, tratándose en todas las tendencias que hemos señalado de interpretaciones diversas (o incluso opuestas) del marxismo, creo que todo marxista debe reconocer el derecho a su existencia sin que la defensa de una de ellas implique la condena inapelable o su exclusión pasando por encima de la libre crítica y confrontación de tesis y argumentos.

¿Qué piensas acerca del debate actual sobre la “crisis del marxismo”?
Verdaderamente, cierto marxismo está en crisis. Pero, desgraciada-

mente, en crisis está nuestro movimiento, lo que se expresa también en el plano teórico.

Es uno de los debates entre marxistas en los que reina mayor confusión. No está claro qué se entiende por “crisis” del marxismo y, si se acepta su existencia, no se precisa qué marxismo o qué aspectos de él están en crisis. De la crisis se habla sobre todo en Occidente, en tanto que en los países del Tercer Mundo y particularmente en los países —como los de Centroamérica— que se ven obligados a librar una lucha directa, armada, contra el imperialismo, no se habla de crisis y los revolucionarios se apoyan en el marxismo para elevar su conciencia y su acción; en los países socialistas y en general, fuera de ellos, en el movimiento comunista mundial que se atiene a un marxismo institucionalizado en ellos, tampoco se habla de crisis y se la considera simplemente como una invención de la burguesía. Y, sin embargo, son muchos los marxistas que piensan hoy que la crisis de cierto marxismo existe efectivamente. Ahora bien, ¿cómo caracterizarla? ¿Dónde localizar sus efectos? Para entendernos debemos precisar el significado de este término “crisis”. En un sentido general significa, con respecto a un proceso, cierta interrupción o paralización de su desarrollo normal que puede tomar un curso positivo, si se supera la crisis o, en caso contrario, agravarse hasta llegar a su liquidación. Ambas alternativas pueden darse sin que ninguna de ellas esté inscrita inexorablemente en la crisis. El marxismo, en su desarrollo histórico, ha pasado por una serie de crisis; así ha sido puesto en crisis por el reformismo de comienzos de siglo, el chovinismo de los partidos socialdemócratas nacionales al estallar la primera guerra imperialista y por el stalinismo durante las décadas de los treinta y de los cincuenta. En todas esas crisis se paralizaba el marxismo en cierto aspecto esencial; respectivamente: su estrategia revolucionaria, su internacionalismo y su proyecto liberador. Ahora bien, en cuanto que el marxismo es, en estrecha unidad, una teoría y una práctica, toda crisis en él es a la vez teórica y práctica. Pero lo que pone en crisis al marxismo no radica tanto en su teoría, que comparada con su situación en las décadas anteriores a los sesenta conoce un auge en todos los campos (filosofía, economía, política, historia, etcétera). Este florecimiento de la teoría es innegable so-

bre todo en los países occidentales, aunque sus logros no han influido suficientemente en la práctica política. En términos propiamente marxistas, esto implicaría ya cierta crisis de lo que en el marxismo es fundamental: la unidad de la teoría y la práctica. Pero lo que pone en crisis al marxismo es la práctica, como sucedió en las crisis anteriores: al desviarse el movimiento real hacia el reformismo y el chovinismo; al construirse en nombre del socialismo una sociedad en la que el Estado y el partido, al burocratizarse, niegan el proyecto liberador y reducen la teoría a una justificación de ese proceso de burocratización. En la actualidad, no obstante las revoluciones en la periferia (China, Yugoslavia, Vietnam, Cuba y Nicaragua), la combatividad esporádica de la clase obrera occidental y las luchas revolucionarias en el Tercer Mundo, el desarrollo del marxismo se halla amenazado: 1) por la imposibilidad hasta ahora de que las sociedades del "socialismo real" transiten *realmente* hacia el socialismo a los ojos de amplios sectores de la izquierda y del proletariado occidental; 2) por la ausencia en los países capitalistas desarrollados de una alternativa estratégica viable de los partidos que se consideran marxistas que permita al proletariado avanzar hacia el socialismo, superando el bloqueo estratégico que representan la vía reformista de la socialdemocracia y la vía insurreccional de la tradición de la Tercera Internacional. En definitiva, lo que pone en crisis a cierto marxismo es la práctica que se desvía del proyecto emancipador como el reformismo, que niega su esencia en las sociedades que se construyen en su nombre o que se muestra impotente para quebrantar los cimientos de la estructura capitalista en los países más desarrollados. Pero no se trata de una crisis global: el marxismo sigue inspirando la lucha revolucionaria en la periferia y sigue siendo necesario. Hasta hoy, ciertamente no ha surgido ninguna otra teoría que ofrezca una alternativa racional a la necesidad —más imperiosa que nunca— de poner fin al sistema capitalista y de construir una sociedad nueva sin ningún tipo de explotación ni dominación. Y si el marxismo es puesto en crisis por el movimiento real, sólo podrá salir de ella aferrándose a su proyecto emancipador, a su potencial crítico de todo lo existente (incluyendo lo que se hace en su nombre) y restableciendo la unidad de la teoría y la práctica, al fundar ésta sobre una base racional, objetiva, científica. Una salida favorable sólo se

podrá alcanzar si se toma conciencia de la crisis, de su verdadero alcance, y si movidos por el proyecto emancipatorio se busca —en el terreno de la crítica, de la teoría y la práctica—, los correctivos indispensables. Pero con la conciencia también de que, en el futuro, el marxismo nunca estará completamente a salvo de crisis, pues no hay un marxismo puro, incontaminado, inmune a ellas, sino un marxismo que se pone a prueba en cada fase del movimiento real. Las crisis forman parte de su intento de captar lo real y de encauzar su movimiento. Y contra ellas no hay —como demuestra la experiencia histórica— garantías definitivas o de antemano.

¿Puedes trazar un breve esbozo de las discusiones actuales dentro del marxismo en México?

El marxismo en México mantiene su vitalidad desde hace dos décadas y, particularmente, desde el movimiento estudiantil de 1968. Desde entonces se ha convertido en una de las concepciones más influyentes, en el terreno teórico, tanto en el campo de la filosofía, la historia, como en el de las ciencias sociales. Hay que reconocer asimismo los avances logrados en la práctica política, especialmente con la unificación —no exenta de obstáculos— de cinco organizaciones políticas marxistas —incluyendo el tradicional Partido Comunista Mexicano— en el PSUM (Partido Socialista Unificado de México), así como los logros alcanzados también en su actividad por el PRT (Partido Revolucionario de los Trabajadores) de orientación trotskista. Un denominador común en el pensamiento marxista en México es su alejamiento progresivo del marxismo dogmático que dominó en él en otros tiempos. Este alejamiento ha permitido discusiones y aportaciones fecundas en filosofía y ciencias sociales acerca del método marxista, la dialéctica, las relaciones entre ideología y ciencia y entre estructuralismo y marxismo, significado de la ontología materialista, problemas de la estética marxista, etcétera. A estas discusiones y aportaciones hay que sumar las relativas a la realidad social y política de México en las que los investigadores mexicanos se interesan por la naturaleza de la Revolución mexicana, el carácter del Estado mexicano, las peculiaridades del desarrollo del capitalismo en México y la historia del movimiento obrero, la carac-

terización de las sociedades prehispanicas, etcétera. Puede afirmarse que los marxistas, dentro de la vida cultural del país, se hallan presentes y se hacen respetar en los más diversos campos: filosofía, economía, teoría política, historia, sociología, etcétera.

¿Podrías dar tu opinión en general sobre las tendencias principales de la investigación marxista en América Latina?

El marxismo en América Latina se ha enfrentado siempre a la necesidad de su aplicación a la realidad específica latinoamericana apoyándose en sus tesis fundamentales y metodología, pero en virtud de cierto eurocentrismo del que nunca pudo desprenderse totalmente, esa aplicación se vio limitada durante largos años. Es verdad que hasta la década de los treinta, los marxistas latinoamericanos trataban de encontrar la especificidad de la revolución latinoamericana en su carácter antiimperialista y a la vez socialista. En esta orientación destacó sobre todo la obra de Mariátegui. Posteriormente, desde mediados de la década de los treinta hasta finales de los cincuenta, se abandona la búsqueda de lo específico del desarrollo histórico social y de la realidad de América Latina, y los marxistas latinoamericanos se atienen en general al marxismo eurocentrista de la Tercera Internacional. Este marxismo se caracteriza por el trasplante mecánico de los análisis de Marx y Engels —en su versión staliniana— de la realidad europea a América Latina. Se hace así un uso acrítico de las categorías de feudalismo, papel histórico de la burguesía industrial, proletariado, vanguardia en sentido leninista, Estado burgués, revolución democrático-burguesa, etcétera. Ignorando, por tanto, el carácter específico del desarrollo histórico, del Estado y de la realidad económica y social, se habla del carácter feudal de la formación social latinoamericana. De modo análogo, ateniéndose al esquema “ortodoxo” de la evolución de los modos de producción, se habla de las etapas inevitables —entre ellas, la de la revolución democrático burguesa— por las que ha de pasar América Latina. El resultado de esta desvinculación entre la teoría y la realidad es el estancamiento del marxismo tanto en el terreno teórico como en el práctico-político. Con el triunfo de la Revolución cubana en enero de 1959, que rompe prácticamente con toda una serie de modelos estratégicos y

organizativos, se ponen en cuestión también los enfoques y categorías de la corriente marxista hasta entonces dominante en el continente latinoamericano. Con ese motivo, surgen o se refuerzan las tendencias marxistas que tienen por denominador común su alejamiento e incluso su ruptura con respecto al marxismo de inspiración soviética, aunque la influencia de éste se mantiene en casi todos los partidos comunistas latinoamericanos. Pero entre las viejas y nuevas tendencias destaca por su influencia práctica, revolucionaria, la que se inspira, al promover la lucha armada, en la estrategia de la Revolución cubana. Desde la década de los sesentas el marxismo amplía cada vez más su radio de acción: se multiplican las ediciones de la literatura clásica marxista, penetra en las universidades y da lugar a importantes contribuciones, sobre todo en el terreno de la economía política y de la teoría política y social, al aplicar el marxismo a la realidad específica de América Latina. Apartándose del enfoque eurocentrista tradicional, las investigaciones marxistas abarcan una amplia temática que incluyen como más importantes las siguientes: las etapas históricas del desarrollo social de América Latina desde el pasado prehispánico hasta el presente; las peculiaridades de la expansión capitalista en el continente; la originalidad del capitalismo latinoamericano; las causas del subdesarrollo en esta expansión mundial de la dependencia respecto del imperialismo; la naturaleza de la revolución en América Latina; la correlación de clases y el problema del sujeto o sujetos de la revolución; la cuestión agraria; el significado del populismo; la caducidad de las soluciones democrático-burguesas y la necesidad de alternativas antiimperialistas y socialistas; la especificidad de los fenómenos superestructurales (arte, religión, etcétera). Así, pues, todo el cuestionamiento provocado por la Revolución cubana y por el auge de las luchas armadas que se extienden por el continente hasta llegar a las de Centroamérica así como las derrotas del movimiento popular, particularmente en Chile, conmocionan los planteamientos de la tradición marxista de la Tercera Internacional y dan lugar a un replanteamiento de cuestiones básicas del marxismo no sólo en el terreno de la economía y de la teoría política, sino también en el campo de la filosofía, la metodología y teoría de la historia.

Tú te ocupas mucho del problema del arte desde el punto de vista marxista y has escrito muchas páginas sobre el arte y las interpretaciones, tanto de marxistas como de no marxistas, acerca del fenómeno artístico. ¿Cómo ves y aprecias las investigaciones sobre el arte?

Tanto por su cantidad como por su calidad las veo y aprecio favorablemente, pero a condición de que demos a esta expresión “investigaciones marxistas” un significado amplio y no el estrecho y dogmático que tuvo en los tiempos de la llamada “estética del realismo socialista”. La situación en este campo ha cambiado positivamente desde la década de los sesentas. A los nombres de los adelantados de la renovación de la estética marxista —Brecht, Lukács, Fischer, Lefebvre— hay que agregar toda una pléyade de investigadores que hoy no sólo se ocupan de las cuestiones clásicas —condicionamiento social de la obra artística, relaciones entre arte e ideología, o entre arte y política— sino de todo un complejo de problemas relativos al valor estético, a la forma, estructura o lenguaje del arte, entrando así en campos hasta ahora inexplorados por los estéticos marxistas. Personalmente, yo palpo este enriquecimiento de las investigaciones estéticas marxistas, al preparar actualmente la segunda edición de mi antología *Estética y marxismo*, publicada en 1970. La calidad de las investigaciones aparecidas en los países occidentales y en América Latina, así como en los países socialistas en la medida en que se sus traen al rígido marco de la estética “realista socialista”, me obligarán a renovar el material de la edición anterior en más de un 50%. Pero ello se deberá no sólo a esta riqueza de las investigaciones estéticas en estos dos últimos decenios sino también al manejo, por mi parte, de un criterio marxista más amplio que permitirá incluir textos que no fueron incluidos en la edición anterior.

Comúnmente se habla de estética marxista, y, en la mayor parte de los casos, en el sentido “tradicional” de la estética. En mi opinión, y así piensan también muchos marxistas que se ocupan del arte, no es legítimo hablar de “estética marxista”. La posición de Lukács y, sobre todo, de tantos autores que parten de la filosofía del materialismo dialéctico se encuentra en quiebra (o sea: es errónea) ¿Qué piensas sobre todo esto?

Creo que la respuesta a esta cuestión dependerá de lo que se entienda por “estética marxista” y de lo que aporta Marx en este terreno. En él no encontramos en modo alguno un corpus teórico cerrado que pudiéramos llamar “estética marxista” o más exactamente “estética marxiana”. Lo que hallamos en Marx es un conjunto de ideas, referidas a cuestiones artísticas y literarias, dispersas a lo largo de su obra y que él ha ido elaborando en su tarea de entender y transformar el mundo. Por eso, el libro que escribí hace ya casi veinte años sobre este aspecto de su pensamiento lo titulé *Las ideas estéticas de Marx*. Son ideas que contribuyen a entender el fenómeno estético en general y el artístico en particular, pero que en modo alguno constituyen una estética marxiana o marxista. Entre esas ideas están: la concepción histórico-social de la relación estética con el mundo y del arte; la formación histórica de los sentidos estéticos; el papel del trabajo en los orígenes del comportamiento estético y del arte; la positividad intrínseca de la creación artística frente a la enajenación del mundo moderno; la vinculación del arte a través de su función ideológica con las condiciones materiales de existencia y las posiciones de clase; la situación del arte (como trabajo productivo) y de la obra artística como mercancía en un modo de producción (el capitalista) que le es hostil; la dialéctica de la producción y consumo (artísticos); la atención a la forma y a la especificidad del arte para afirmar su autonomía y supervivencia, no obstante su condicionamiento histórico social; la relación del arte y la división social del trabajo; el papel del arte en la formación del hombre nuevo en la sociedad comunista, etcétera. Se trata de ideas que tienen un valor teórico para construir una estética que, por partir de y fundarse en la teoría de la historia y la sociedad del marxismo así como en su metodología, podemos denominar legítimamente *estética marxista*. La estética luckasiana y la de los autores que parten del materialismo dialéctico constituyen interpretaciones de la estética marxista que, a nuestro juicio, son equivocadas por dos razones: la primera es que parten de una ontología materialista que, como antes hemos dicho, no toma en cuenta la categoría central de la praxis y, por tanto, el arte como forma específica de la praxis, es decir, como actividad práctica creadora; la segunda es que, al concebir el arte como reflejo peculiar de la realidad y absolutizar el aspecto gnoseológico, se trata de una

concepción estrecha y limitada del arte que no puede dar razón de toda la riqueza y diversidad de la experiencia estética y de la práctica artística a lo largo de su historia.

A mi modo de ver, en los textos marxistas sobre el arte se pueden distinguir dos líneas, concepciones o actitudes principales: una que llamo ontológica y otra que llamé gnoseológica. La primera —concepción ontológica— trata el arte como una forma específica de producción de una nueva realidad, con sus significados específicos y de acuerdo con la cual la obra artística no se reduce únicamente al conocimiento o representación verídica de la realidad (mimesis). La segunda —concepción gnoseológica— trata el arte como una forma de conocimiento (imaginativo; no mediante conceptos sino mediante imágenes) como puro reflejo o reproducción de la realidad (todo ello supervivencia del hegelismo). Considero que la primera concepción es más afín al pensamiento de Marx, a su filosofía de la praxis. La segunda concepción basada en la teoría del reflejo es contraria al pensamiento de Marx. ¿Qué piensas acerca de esto?

En verdad, la cuestión que me estás planteando es la de las corrientes principales en la estética marxista y cómo las valoro. Tú te refieres a dos. Una, la que entronca con la concepción estética tradicional, desde Aristóteles, del arte como mimesis. En la estética marxista, cualesquiera que sean sus matices, es la corriente que ha predominado desde Plejánov a Lukács, su más alto representante. Su característica esencial es la de concebir el arte como conocimiento o reflejo verídico de la realidad y como pensamiento mediante imágenes, a diferencia de la ciencia que refleja lo real por conceptos. Aunque esta concepción se exponga en un elevado nivel teórico, como en Lukács, y no puramente ideológico, como en la estética soviética, se trata a mi modo de ver de una concepción estrecha, limitada, ya que sólo fija la atención en una forma histórica de arte —el realismo— que cumple ciertamente una función cognoscitiva. Pero con ello descarta la amplia riqueza del arte —como el arte simbólico del antiguo Oriente, el arte prehispánico o gran parte del arte contemporáneo— que obviamente no pueden reducirse al realismo. Yo no diría que esa concepción gnoseológica es contraria al pensamiento marxiano, pero

sí que reduce ilegítimamente la visión estética marxista de la realidad artística. La otra corriente que mencionas y que llamas ontológica —yo la llamaría más bien praxeológica—, que concibe el arte como forma de producción de una nueva realidad, enlaza estrechamente con el lugar central que ocupa la praxis en el pensamiento marxiano. Y ésta es justamente la corriente en que me inscribo en estética y que he tratado de impulsar. Hay también otras dos corrientes importantes en nuestros días: una, sociológica, que centra su atención en las condiciones sociales de la producción, distribución y consumo de la obra de arte y no sólo en la ideología como mediadora de la relación arte-sociedad. Esta corriente reduce el enfoque estético marxista a una teoría social del arte con el riesgo de caer en un nuevo sociologismo, aunque no se puedan desdeñar sus aportaciones. Y, finalmente, está una vigorosa corriente que fija su atención en aspectos ignorados tradicionalmente por la estética marxista; el arte como forma, sistema de signos o lenguaje específico, tratando de aprovechar las aportaciones de la lingüística estructural, la teoría de la información y la semiótica. Todas las corrientes que hemos mencionado tienen por base algún aspecto relevante de la producción artística —o relevante en el arte de un periodo histórico determinado— y son fecundas en la medida en que no absolutizan ese aspecto (conocimiento, condicionamiento social o lenguaje) y no lo vuelven excluyente. Pero, en conclusión, de todas esas corrientes la que hemos llamado praxeológica —o concepción del arte como actividad práctica creadora específica— nos parece la más provechosa ya que puede englobar las aportaciones de ellas, pues al subrayar como esencial el aspecto práctico-creador que cambia histórica y socialmente, puede constituir una estética marxista abierta a todo tipo de arte sin cerrarse en los valores, categorías e ideales de ninguno de ellos.

¿Cómo juzgas hoy la doctrina estética del “realismo socialista”?

La doctrina y la práctica del realismo socialista es en América Latina cosa de un pasado lamentable. No conozco hoy en nuestros medios a ningún teórico, artista o escritor que, considerándose marxista se adscriba con sus ideas o con su obra a semejante “realismo”.

Y esto se explica si se tiene presente que esa doctrina (justamente doctrina y no teoría) es sólo una ideología estética que nació en la década de los treinta en la Unión Soviética, ya en pleno stalinismo, para justificar el control y la regimentación del arte y la literatura por el Estado y el partido. Es una doctrina que, al ser aplicada —como demuestra claramente la historia real— asfixia la libertad de creación ya que impone al artista o al escritor no sólo el contenido a formar sino la forma misma. El resultado —con las excepciones que confirman la regla— es que el “realismo socialista” entra en contradicción con el fin que proclama: reflejar la realidad desde una perspectiva ideológica socialista. Lo que se logra en verdad al ajustar la visión de lo real a una ideología estatal —no propiamente socialista— es, más que un verdadero realismo, un idealismo socialista. La estética marxista bien entendida no puede legitimar semejante doctrina estética que frena en la práctica el desarrollo artístico, incluyendo el de un auténtico realismo que contribuía a elevar la conciencia de las contradicciones y dificultades de una nueva realidad. La riqueza y variedad del realismo latinoamericano en las artes plásticas o en la literatura —de un Siqueiros, un Neruda o un García Márquez— habrían sido imposibles si se hubiera amoldado a los cánones de una doctrina estética como la del “realismo socialista”.

¿Qué puedes decirme en relación con las controversias sobre la tendenciosidad, el partidismo o la actitud clasista (posición de clase) del arte?

Si se considera la obra artística o literaria como una totalidad de la que sólo abstracta o artificialmente se puede separar la tendencia, el partidismo o la actitud clasista, es decir, su contenido ideológico —contenido que puede entrar en contradicción con lo que el autor piensa o siente (recuérdese la famosa contradicción que Marx y Engels advirtieron en Balzac)—, la tendencia, el partidismo o la actitud de clase hay que buscarlos en la obra, pero en la obra ya hecha forma. Por ello, sigue siendo válida la tesis engelsiana de que la tendencia debe desprenderse de la obra y no ser impuesta externamente a ella. En este sentido, el arte es por su propia naturaleza tendencioso, partidista o clasista, y puede servir —sin que se agoten sus

funciones en esa capacidad de servicio— a la política, pero a condición —como decía Gramsci— de que la sirva *como arte*; o sea, que la tendencia política se desprenda de esa totalidad que es la obra.

Por último, para cerrar esta larga entrevista: ¿que significa hoy ser marxista?

Difícil cuestión dadas las diversas interpretaciones del pensamiento marxiano y del marxismo en nuestros días. Pero intentemos una breve respuesta. Esta obliga a optar por cierta concepción de Marx y del marxismo. Nuestra opción, como lo hemos reiterado a lo largo de nuestro diálogo, es la del pensamiento marxiano y del marxismo como *filosofía de la praxis*. Ahora bien, ser marxista no puede significar simplemente ser adepto del pensamiento de Marx, adoptándolo incondicionalmente o en bloque. En primer lugar, porque se puede someter a crítica ciertos aspectos del pensamiento marxiano al considerarlos hoy falsos, inadecuados o superados sin dejar de ser marxista, o justamente por serlo. Pero incluso aunque esa adopción sea crítica y rigurosa, esto no bastaría para ser marxista (aunque tal vez sí para ser “marxólogo”). Y no basta porque Marx no fue sólo un teórico sino ante todo un hombre de acción, o también un pensador revolucionario que vinculaba la teoría, desde su posición ideológica, a un proyecto de emancipación de la clase obrera y, en definitiva, de la humanidad. Marx piensa, critica o investiga en función de un objetivo liberador, a cuya realización sirve el pensamiento. Se trata —como dice en la famosa *Tesis XI sobre Feuerbach*— de transformar el mundo y de contribuir a que se materialice el proyecto correspondiente no sólo con la teoría sino con la acción. Marx era ciertamente un pensador que contribuyó a esclarecer la realidad —particularmente la realidad del capitalismo—, pero a la vez, y en estrecha unidad con ello, era un hombre de acción, comprometido con la transformación de esa realidad sobre la base de su adecuada interpretación. Ser marxista significa, pues, adoptar críticamente el pensamiento de Marx y extender esta actitud crítica —como él hacía— a todo lo existente. Pero es también vincular este conocimiento y esta crítica a un proyecto de transformación del mundo y contribuir a su realización. Ciertamente, hay quienes se consideran

marxistas descartando algunos de esos tres aspectos (teórico y crítico, ideológico o emancipatorio, y práctico o revolucionario). Pero tal vez pensando en ellos, ya en su época, dijo Marx aquello de que “yo sólo sé que no soy marxista”.

DEBATE EN TORNO A ALTHUSSER*

ORALBA CASTILLO NÁJERA

¿Cuál es la importancia del libro de González Rojo, Epistemología y socialismo. La crítica de Sánchez Vázquez a Louis Althusser?

Se trata de un libro importante por dos razones. Primera: en cuanto que aborda un tema fundamental para todo marxista a saber: el de las relaciones entre conocimiento (por tanto, su teoría o epistemología) y el objetivo emancipador socialista al que ese conocimiento ha de servir. Este problema, como sabemos, se halla en el centro del marxismo justamente porque la lucha por transformar la realidad en dirección al socialismo requiere que ésta sea conocida e interpretada en cierta forma. Sobre esta cuestión central, vuelve una y otra vez González Rojo, ya sea de la mano de Althusser, ya sea con su crítica de mis críticas en *Ciencia y revolución* o, finalmente, con una posición propia a partir de sus tesis sobre la intelectualidad y el trabajo intelectual.

Haber intentado esclarecer este problema medular que es, en definitiva, el de las relaciones entre interpretación y transformación del mundo y haberlo hecho con acuciosidad y rigor, no exentos de pasión, constituye un mérito indudable aunque no se compartan las conclusiones del autor.

Segunda razón: el libro es importante por el agudo e incansable espíritu crítico que González Rojo pone de manifiesto a lo largo de todas sus páginas. Se trata ciertamente de la crítica a una crítica de Althusser aunque en la pugna por defenderlo ponga en juego a veces recursos más althusserianos que los del propio filósofo francés. Por ello, González Rojo le reprocha ciertos virajes (o “bandazos”, según

* *Excelsior*. México, 6 de abril de 1985.

él) en la evolución autocrítica de su pensamiento. De este modo, el propio Althusser no escapa a ciertas críticas sobre todo en aquellos puntos en que González Rojo ve con alarma que se acerca peligrosamente a las posiciones de la “filosofía de la praxis”.

¿Cómo valora el hecho mismo de la crítica entre marxistas?

En principio, muy favorablemente. Cualquiera que sea el juicio que pueda merecernos el contenido de ella, es muy saludable. Y, en nuestro caso, es muy positivo que a la polémica entre dos marxistas se incorpore un tercero ampliando así el terreno de la discusión. Esto, que era inconcebible hace algunos años y que todavía encuentra resistencia en quienes conciben el marxismo como un sistema monolítico que puede encerrarse en un manual, enlaza con una tradición marxista que el stalinismo enterró brutalmente. Al enlazar con ella, se reaviva un marxismo originario que convirtió en su principio rector la “crítica de todo lo existente”, como dijo Marx. De acuerdo con ese principio, hay que someter también a crítica la teoría y la práctica del socialismo y, por supuesto, lo que hoy existe a la sombra del marxismo como “socialismo real”. El libro de González se mueve en esta dirección. Su crítica, llevada a cabo sin concesiones, es a su vez una crítica seria, sin condenas ni tergiversaciones, aunque no falta tampoco la excepción que confirme la regla. Esta polémica a fondo entre marxistas contribuye por otro lado a poner en su verdadero lugar a los que predicán, haciéndose eco de la “nueva” de Occidente, que el marxismo ha muerto. El libro de González Rojo prueba que está vivo en nuestro medio. Y no sólo esto; creo que quedará como un hito importante en la historia del pensamiento marxista —y en particular de su filosofía— en México. Ya no estamos ante la polémica simplista en pro y en contra de un marxismo elemental que provocó aquí tanto ruido hace ya unas décadas. Por otro lado, dada la influencia que el althusserismo ha tenido y tiene —aunque ahora en descenso— en América Latina, la importancia del libro de González Rojo rebasa los límites nacionales.

Según González Rojo, entre Althusser y usted se comienza a establecer una relación positiva a partir de la “Respuesta a John Lewis” donde

—como él dice— Althusser “bandea” hacia el historicismo. ¿Esto es así?

Es cierto que mi actitud hacia Althusser ha cambiado desde una relación negativa —aunque no tan negativa como la que me atribuye González Rojo— a la relación positiva que queda registrada sobre todo en el *Post-scriptum* a mi libro *Ciencia y revolución*. Y estos cambios responden a los cambios que se han operado en el propio Althusser. Hay por ello, para mí, varios Althusser. Hay, en primer lugar, el teorista, no en un sentido coyuntural como dice González Rojo, sino estructuralmente; es el que al buscar legítimamente por razones políticas o prácticas, la especificidad de la teoría, lo hace dejando en el camino a la práctica real y especialmente a la política.

No niego los logros de Althusser en ese terreno que ciertamente admito, pero critico las limitaciones que su empresa ha tenido. Hay, en segundo lugar, el Althusser que hace esfuerzos denodados por romper con su teorismo o “desviación teorista” como él lo llama. Pero, a mi modo de ver, no logra alcanzar el objetivo que se propone ya que retiene los conceptos básicos que generaron su teorismo. No se puede negar que hay notables avances en este segundo Althusser al vincular la filosofía con la práctica política, pero los logra con un sacrificio que yo critico: reducir la filosofía a ideología y expropiar su función cognoscitiva. Sin embargo, su teorismo así desplazado de la filosofía se mantiene con respecto a la ciencia, incluida la ciencia de la historia o materialismo histórico.

Finalmente, existe un tercer Althusser, el que se enfrenta como militante con la práctica política concreta del Partido Comunista Francés y llega a conclusiones —en particular sobre sus principios organizativos— que entrañan —aunque el filósofo marxista francés no lo diga abiertamente— un rebasamiento de su teorismo anterior y de sus supervivencias. Y lo rebasa justamente al desmontar su pieza maestra: la autosuficiencia de la teoría que está en la base de la concepción del partido como propietario y exportador del saber. Coincido con este Althusser aunque las coincidencias tengan también sus límites. No se trata, por tanto, de un “bandazo” de Althusser sino de un viraje fecundo hacia la vinculación entre teoría e historia real. Si a esto se le llama “historicismo”, la etiqueta no puede ocultar su contenido verdadero.

¿Está usted de acuerdo con el concepto de clase intelectual que introduce González Rojo para explicar el socialismo llamado real?

Considero positivo el planteamiento de González Rojo al llamar la atención sobre el papel pasado, presente y futuro de la división social del trabajo intelectual y físico. Pero no estoy de acuerdo con las conclusiones que extrae, particularmente las relativas a la intelectualidad como clase y a la caracterización del “socialismo real” como modo de producción intelectual. Si el intelectual se define por vivir fundamentalmente del empleo de su fuerza específica de trabajo y por su relación con sus medios de producción y sus productos, no veo la necesidad de extender el concepto hasta comprender en él a los burócratas, militares, etcétera. Por otro lado, con respecto al dominio de la “clase intelectual”, lo que demuestra la experiencia histórica es que bajo el “modo de producción intelectual”, los intelectuales en sentido propio, lejos de ser los sujetos son —al igual que los trabajadores— los objetos de esa dominación. En suma, para explicar y criticar el “socialismo real” no es preciso recurrir a ese concepto ambiguo de clase intelectual. Tiene mucha mayor fuerza explicativa el concepto de burocracia como clase surgida en el proceso histórico de transición al socialismo o más exactamente, al socialismo “real”, clase que ejerce de hecho el poder económico y político, aunque esto no se halle sancionado jurídicamente, y que, dados sus intereses particulares, clasistas, no permite a las sociedades correspondientes ni su involución hacia el capitalismo ni su evolución hacia el socialismo.

¿Considera que la “luxemburguización” de Althusser permite vincular la obra del filósofo francés con la suya?

Si por “luxemburguización” entendemos en el terreno de la teoría y la práctica políticas y, especialmente, en el terreno organizativo, el rechazo de que el partido —y sobre todo su dirección— es el depositario de un saber que él ha de llevar a la clase (tesis de Kautsky-Lenin) semejante “luxemburguización” nos hace coincidir con Althusser. Pero hay que tener presente que esta posición althusseriana —expresada sobre todo en sus últimos textos, y especialmente en

sus artículos de *Le Monde*— no tuvo posteriormente, por circunstancias trágicas conocidas, la correspondiente teorización en el plano filosófico. De todos modos, es con este Althusser con el que me siento más vinculado, como ya lo hice constar en el *Post-scriptum* a mi *Ciencia y revolución*.

¿Aceptaría que su ensayo “Ideal socialista y socialismo real” es un texto de autocrítica en “estado práctico”?

Pienso que todo nuevo texto de un marxista debiera ser, hasta cierto punto, autocrítico. No sólo porque algunas ideas propias pueden revelarse como falsas sino también porque la realidad con su movimiento incesante obliga a revisarlas. En ambos sentidos mi ensayo constituye una autocrítica, aunque yo no me había ocupado especialmente hasta entonces del problema que abordo en él. No me había ocupado pero, ciertamente, una serie de acontecimientos (XX Congreso del PCUS, insurrección en Hungría, invasión de Checoslovaquia, etcétera) me hacían sentir la necesidad de abordarlo. El ensayo constituye el resultado de un complejo y difícil esfuerzo de autoesclarecimiento respecto a las sociedades de tipo soviético. En este texto teórico-político trato de explicar y criticar el “socialismo real” con base en las categorías fundamentales que el marxismo como ciencia de la historia pone en nuestras manos, pero guiado siempre por el objetivo ideológico emancipador, socialista, al que ningún marxista —por crítico que sea del “socialismo real”— puede renunciar.

¿Está usted de acuerdo con la crítica que le hace González Rojo?

En las cuestiones de fondo, no. No puedo estarlo porque en definitiva González Rojo reivindica con fuerza y en ocasiones contra el propio Althusser, al peor Althusser. Para no andarnos por las ramas, y yendo a la cuestión medular, veamos la crítica de González Rojo a mi caracterización del marxismo como filosofía de la praxis y a la novedad que como tal entraña el marxismo. Su crítica se halla guiada por la idea de que la novedad filosófica del marxismo estriba en su manera distinta de producir filosofía y, por tanto, en su novedad teórica. Después de sopesar esta crítica, me reafirmo en la

idea de que el marxismo propugna ante todo una nueva práctica revolucionaria que por serlo exige una nueva práctica de la filosofía. Su novedad por ello es teórico-práctica. Ciertamente, la crítica de González Rojo es minuciosa y se detiene morosamente en numerosas cuestiones de detalle como corresponde a un libro que dobla por el número de páginas al texto criticado. Naturalmente, entre ellas hay críticas que no pueden ser ignoradas y deben ser tomadas en cuenta. Por otro lado, hay que reconocer que si bien su crítica tiene por tronco al Althusser más teorista esto no quiere decir que no aporte ideas propias e incluso valiosas. Pero nuestra diferencia es fundamental ya que partimos de dos concepciones distintas del marxismo que afectan a cuestiones filosóficas importantes: papel de la ontología en el marxismo, apreciación del legado de Engels y de su dialéctica de la naturaleza, concepción de la práctica teórica, relaciones entre ideología y ciencia, articulación de la ciencia y la ideología revolucionaria, alcance del criterio interno de verdad, etcétera.

Las limitaciones e insuficiencias de la crítica de González Rojo, su oposición radical a la filosofía de la praxis, son la consecuencia de la premisa althusseriana de que parte y que, en cierta forma, el propio Althusser se vio obligado a abandonar. Y esta premisa no es otra —sostenida abiertamente por González Rojo en su libro— que ésta: el marxismo revolucionario debe descartar de la conciencia obrera la ideología para identificarse con la ciencia. Mientras que esta concepción ve la novedad del marxismo en su producción teórica, la filosofía de la praxis lo ve en la transformación revolucionaria del mundo que, para ser llevada a cabo, requiere también una transformación —o novedad— teórica. En esto consiste precisamente el “primado de la práctica” que, no obstante la crítica de González Rojo, reafirmamos.

¿Estaría usted de acuerdo con el acercamiento que propone González Rojo entre su obra y la suya a partir de una posición crítica ante el “socialismo real”?

Ciertamente, hay coincidencias fundamentales en este punto, no obstante las diferencias filosóficas de fondo en nuestra concepción del marxismo. Estas coincidencias se centran en la caracterización

del “socialismo real” como una formación social específica ni capitalista ni socialista. Sin embargo, no estoy de acuerdo con los elementos conceptuales que introduce para explicarla, tales como los de “clase intelectual” y “revolución proletaria-intelectual”. Tampoco considero que se trate de un fenómeno inexorable e inevitable que pueda desvincularse de las peculiaridades de la historia real.

¿Cuál es el papel del filósofo en México?

Naturalmente, dependerá del tipo de filosofía que profese. Dependerá de si su filosofía se limita a interpretar el mundo y dejarlo como está, o si se trata de que sirva como teoría a su transformación. Si —como marxista— se acoge a esta perspectiva, deberá contribuir a elevar la conciencia de que el mundo puede y debe ser transformado y que nuestra opción —la de una sociedad desenajenada— puede realizarse si se da el grado necesario de conciencia, organización y acción, razón por la cual esa realización no está dada inevitablemente. En momentos en que los sectores más agresivos del capitalismo en crisis recurren a las filosofías irracionalistas, escépticas, “asépticas” o nihilistas que se cuecen en los laboratorios ideológicos de Occidente y que pretenden influir entre nosotros para desmovilizar las conciencias, el filósofo marxista debe elevar más y más la función crítica y cognoscitiva de su filosofía. Pero sólo podrá cumplir esta tarea si a la derechización intelectual y filosófica que nos llega de Europa occidental y que aquí encuentra algunas cajas de resonancia, se enfrenta con un pensamiento vivo, crítico y auto-crítico.

**ADOLFO SÁNCHEZ VÁZQUEZ
GALARDONADO POR LA UNAM***

ANGELINA CAMARGO BREÑA

En la cátedra universitaria, en los libros, en los ensayos publicados en periódicos y revistas, la constante del doctor Adolfo Sánchez Vázquez ha sido promover la comprensión de la filosofía vinculada a los problemas prácticos de la transformación del mundo y de la realidad social.

Su fecunda labor, que se concreta en los ya numerosos libros publicados, fue reconocida recientemente por la UNAM, otorgándole uno de los Premios Universitarios creados este año, por su trabajo de investigación en el área de Humanidades.

“Un premio siempre es un estímulo —señaló al respecto. Tomando en cuenta la posición filosófica e ideológica que uno asume, también es un reconocimiento al peso de esta posición cuando es sostenida de un modo racional y no puramente demagógico y propagandístico. En este sentido, el premio es un estímulo no solamente personal, sino para todos los investigadores que trabajan en este campo y en esta dirección”.

¿En México encontró el campo propicio para su trabajo de investigación?

Tengo treinta años de actividades en la UNAM, veinticinco como profesor de carrera. Antes andaba de un lado a otro, dando clases, haciendo traducciones, trabajando para subsistir y en esas condiciones era difícil hacer una obra propia de investigación, así que no es casual que a partir de mi nombramiento como profesor de carre-

* *Excelsior*. México, 1 de noviembre de 1985.

ra empezara a investigar y a publicar. Mi primer libro, *Las ideas estéticas de Marx*, se publicó en 1965, hace ya veinte años, y desde entonces no he dejado de publicar, tengo cerca de dieciséis libros, incluyendo los que están en prensa. Con el nombramiento como profesor de carrera, la UNAM me dio las posibilidades académicas y económicas para dedicarme a la investigación y, si hay un mérito mío, es el de haber aprovechado esas posibilidades que se me ofrecieron.

Por otro lado, hay un factor de tipo ideológico. Mi posición marxista era, en esa época, en cierto modo reflejo del sectarismo y el dogmatismo que dominaba entre los marxistas. En ese sentido tampoco había condiciones propicias para hacer una investigación con una posición como debe ser, como la que enseñó Marx: crítica, autocrítica, antidogmática, viva, es decir, abierta. Es en los sesentas cuando me distancio de ese marxismo, a partir de la Revolución cubana y del Congreso del Partido Comunista en la Unión Soviética, cuando Jruschov hizo la denuncia de los métodos sectarios y represivos del stalinismo.

Entonces se conjugan dos factores: por un lado, las posibilidades materiales y académicas que la UNAM me ofrece con el nombramiento de profesor de carrera y, por otro, la apertura en la posición que yo sostengo, lo que ha hecho posible que haya podido cumplir esta tarea de investigación que ha sido reconocida ahora.

¿Fue esa posición ideológica la que lo llevó a profundizar en el marxismo?

Este es un problema lejano en mi vida. Usted sabe que vivo en México desde hace más de cuarenta años pero procedo de España y estoy aquí en las condiciones del exilio a partir de la Guerra civil. Desde mi juventud he sido un marxista práctico militante, incluso antes de que me preocupara directamente por el marxismo, ya tenía una actividad práctica política. A medida que se avanza en la propia práctica política, se va planteando una necesidad de esclarecer los problemas, las perspectivas teóricas en que uno se mueve y, claro, eso forzosamente me llevó a una profundización del marxismo en todos los terrenos, no sólo en el filosófico, sino en el teórico-político, y en un terreno particular que me ha interesado siempre: los problemas de la estética.

Es evidente que Marx no elaboró, ni tenía por qué hacerlo, un sistema de estética. Marx tiene una concepción de la sociedad, de la historia y, sobre todo, una teoría orientada a la transformación práctica y radical del mundo en un sentido emancipador. Su preocupación por la estética está pues, en cierto modo, determinada por estos problemas prácticos; es decir, cuando él examina el tipo de hombre nuevo que debe forjarse en una sociedad nueva, se da cuenta del papel que desempeña la dimensión estética dentro de las necesidades de este hombre nuevo.

Por otro lado, también se da cuenta de que la literatura, por su contenido, puede cumplir una función ideológica, y en este sentido se preocupa también por establecer la relación entre el arte, la literatura y la sociedad. Pero evidentemente en Marx encontramos ideas estéticas importantes: por ejemplo, su concepción del trabajo como actividad creadora del hombre que se desarrolla más plena y más ricamente en el trabajo artístico. Hay una serie de ideas fundamentales en el pensamiento de Marx que pueden servir de base para un nuevo enfoque de la estética, y en ese sentido se han pretendido mover los marxistas.

Desgraciadamente, en este campo como en otros, por largo tiempo hubo una interpretación muy cerrada y dogmática del pensamiento estético marxista, cerrazón y dogmatismo que consistió, sobre todo, en sostener que solamente una determinada forma de arte, que se pensaba era el realismo clásico, o en los tiempos contemporáneos el llamado realismo socialista, constituía el arte por excelencia. A mi juicio, esta tesis no corresponde al verdadero pensamiento de Marx, porque para él el arte es sobre todo una actividad creadora y ésta se manifiesta en las más diferentes formas, de acuerdo con el tipo de arte que reclama cada sociedad o cada momento histórico.

Cuando empecé a preocuparme seriamente por los problemas de la estética marxista, en el pensamiento marxista dominaba esta estética oficial, institucionalizada, rígida, cerrada, que es la que sigue dominando en la mayoría de los países del Este. Particularmente en la Unión Soviética. Una de las tareas que me propuse fue contribuir a romper con esa concepción errada, dogmática y abrir nuevas vías a la estética desde un enfoque propiamente marxista. Eso es lo que pretendí hacer, en primer lugar, en mi libro *Las ideas estéticas de Marx* y

después con mi antología *Estética y marxismo*, así como en una serie de ensayos que se reúnen en mi último libro *Ensayos sobre arte y marxismo*.

¿Entonces, en todos los terrenos, el marxismo no ha sido entendido?

Creo que no ha sido bien entendido, en primer lugar, por algunos marxistas o llamados marxistas. Hay una frase famosa de Marx; al ver cómo algunos de sus discípulos interpretaban su pensamiento, dijo: "Yo sólo sé que no soy marxista". Marx fue así el primero que salió al paso de esa tergiversación de su pensamiento. Creo que la orientación dogmática esquemática ha contribuido mucho a deformar el pensamiento de Marx, porque el dogmatismo siempre es el enemigo principal de toda investigación seria, objetiva, científica. Al proclamarse una verdad, una tesis como absoluta y no ser confrontada con otras posiciones dentro y fuera del marxismo, se estanca el pensamiento y se esteriliza la investigación.

Otra afirmación de Marx, hecha cuando su hija le presentó un cuestionario para que lo contestara, fue "hay que dudar de todo". Siempre hay que suponer que una tesis puede ser rebasada, por dos razones: una tesis que requiere ser una explicación, un reflejo de la realidad, se halla también en movimiento como la realidad misma y lo que tiene de válida en un momento, deja de serlo en otro. Asimismo, un pensamiento verdaderamente científico, objetivo, tiene que estar constantemente confrontado con las objeciones o las críticas que se le puedan hacer. Desgraciadamente esto ha sido olvidado por muchos marxistas y eso ha contribuido a que durante largos años el pensamiento marxista haya estado estancado, cosa que afortunadamente ha comenzado a remediarse justamente desde los años sesentas.

MARXISMO OCCIDENTAL Y LATINOAMERICANO*

ANTONIO JUÁREZ Y ROSA MARÍA CHÁVEZ

Recientemente la Universidad Nacional Autónoma de México premió la investigación que en el campo de la filosofía ha desarrollado Adolfo Sánchez Vázquez, uno de los marxistas contemporáneos más creativos y consistentes.

Sánchez Vázquez ha sido declarado profesor emérito de nuestra máxima casa de estudios en un acto que con precisión puede calificarse como justo homenaje a la honestidad intelectual, es decir a la claridad de las ideas.

La que sigue es una entrevista en la que Adolfo Sánchez Vázquez respondió a preguntas sobre el desarrollo del marxismo occidental; los usos de Marx por la izquierda mexicana y la contribución al marxismo por parte del pensamiento latinoamericano.

¿Es posible hablar de un desarrollo marxista en Occidente ajeno al pensamiento marxista que se da en el "socialismo real"?

Sí, se puede hablar de cierto desarrollo en Occidente si por él se entiende el empeño de dar vida al pensamiento marxista que, desde los años treinta, se había estancado y, hasta cierto punto, deformado en los países del Este. Este pensamiento ha discurrido por cauces ajenos a los del "socialismo real" en cuanto que se ha esforzado por rescatar al marxismo de la ideologización que a la teoría imponía el dogma estatal o partidario. Pero este marxismo de Occidente se ha visto limitado, en primer lugar, por su carácter puramente occidental que se ha reflejado en su eurocentrismo, lo que le

* *Así es*, núm. 21. México, 14 de marzo de 1986.

ha llevado a ignorar las aportaciones al marxismo en el Tercer Mundo y, particularmente, en América Latina. Otra limitación reside en su incapacidad para proseguir la vía emprendida por Gramsci en busca de una alternativa política occidental a la doble vía tradicional que se encuentra desde hace años en un punto muerto: la de la socialdemocracia y la del movimiento comunista inspirado por la III Internacional. Pero hay que subrayar también que el marxismo occidental no cubre todo lo ajeno al socialismo real. Baste recordar la aportación de Yugoslavia al marxismo y, dentro de ella, la de los teóricos yugoslavos que originariamente se agruparon en torno a la desaparecida —y no por voluntad propia— revista *Praxis*. Y hay que recordar también la vigorosa aportación de los marxistas italianos que no podría reducirse a una rama del llamado marxismo occidental y menos aún del pensamiento del “socialismo real”.

¿Existe un marxismo de Occidente formado bajo la influencia del existencialismo de los años cincuentas; del estructuralismo en los sesentas y de la teorización en torno al poder de la década de los setentas?

Ciertamente en Occidente se ha dado un marxismo que se ha desarrollado al contacto, bajo la influencia o en oposición a corrientes del pensamiento ajenas: existencialismo, estructuralismo y teorías políticas que hacen énfasis en la problemática del poder. Respecto al existencialismo, bastaría citar el intento de Sartre de existencializar el marxismo y de algunos marxistas de marxificar —en un sentido humanista— el existencialismo. Frente a este doble intento de apropiación del marxismo, reaccionan Althusser y sus discípulos en la década de los sesentas con su “antihumanismo teórico” construido con base en el estructuralismo y en una nueva versión del viejo cientifismo. Finalmente, al hacerse eco de la ruidosa problemática del poder, algunos marxistas han pretendido llenar las viejas lagunas en la teoría marxista del Estado, pero sólo han podido hacerlo en la medida en que sus obsesiones por el tema del poder no les llevan a olvidar su fundamento: las relaciones de explotación.

¿Se puede hablar de crisis de ciertas categorías fundamentales del marxismo, (clase social, sujeto revolucionario) en tanto que se ha

vuelto evidente que hoy el sujeto revolucionario no puede ser definido esencialmente sólo por su papel en el proceso productivo sino articulado también a la parte ideológica y política de la lucha social?

No pienso que estemos ante una crisis de esas categorías fundamentales. Lo que ha entrado en crisis es la consideración abstracta, especulativa de ellas que se vuelve de espaldas a los cambios que impone la práctica, la vida real. El concepto de clase tomando en cuenta esos cambios sigue siendo básico, pero ello exige a su vez tomar en cuenta, dentro de ella, el concepto de fracciones de clase —cuya importancia ya había sido advertida por Marx— y fuera de ella, y particularmente en los países cuya lucha por su emancipación rebasa los límites de clase, hay que recurrir al concepto de alianza de clases en frentes, movimientos nacionales, como los de ayer en Cuba y hoy en Nicaragua o El Salvador. Ciertamente, para que una clase por sí misma o en alianza con otras desarrolle como sujeto su potencial revolucionario se requiere que sea entendida no sólo en sentido económico sino con todo su significado político e ideológico, es decir, en el triple plano de su conciencia, organización y acción.

¿Qué influencia ha tenido en la política mexicana el marxismo a partir de la posguerra?

Sin desconocer la realidad, en el sentido de que el marxismo no inspira todavía a fuerzas políticas que tengan un peso político decisivo en la vida política nacional, hay que reconocer que su influencia ha crecido a partir de la posguerra y, en particular, después del movimiento de 1968. Y aunque esta influencia no sea determinante en la clase que constituye su espacio natural, es indudable que, lejos de estancarse, aumenta. Bastaría para avalar esto el comportamiento de los partidos que hoy constituyen la verdadera izquierda y que, no obstante las dificultades que encuentran dentro, fuera de ellos y en sus relaciones mutuas, se hallan muy por encima de los partidos o fuerzas políticas que se consideraban marxistas hace años. Ignorar el papel del marxismo en este crecimiento —incluso en movimientos o partidos de izquierda que no se consideran marxistas— sería negar la propia realidad.

Es evidente que existe un conocimiento superficial del marxismo por parte de los grupos, organizaciones y partidos políticos mexicanos que se proclaman de izquierda; ¿podría hablarse por ello de un marxismo simulado para usos políticos, pero sin sustento ideológico?

Esta caracterización de “marxismo simulado” no podría extenderse a todos los partidos de la izquierda revolucionaria, aunque para salvarse de ella no bastaría considerarse marxista-leninista si con ello se pretenden ocultar —como sucedió con algún partido en el movimiento de 1968— las peores claudicaciones.

Pero sí se podría llamar la atención, con un carácter general, sobre cierta inatención al alto papel que Marx atribuía a la teoría como fundamento racional de la acción y, en particular, a la teoría marxista que debe impulsarla. De ahí el silencio o la ambigüedad a veces en torno a grandes cuestiones políticas que exigen un claro y elevado esfuerzo teórico. Esto crea condiciones favorables para cierta superficialidad teórica que no deja de tener consecuencias prácticas al fallar el conocimiento de la realidad que debiera servir a la práctica. Hay cuestiones fundamentales que no se abordan a fondo aunque para ello se cuenta no sólo con el instrumental teórico del marxismo sino también con el caudal nada desdeñable —que con su aplicación tenemos ya en México— para el conocimiento de la realidad del país: de su economía, clases, cultura, Estado, etcétera. Más que de un “marxismo simulado” habría que hablar del “marxismo perezoso” de ciertos grupos, organizaciones o partidos.

Usted ha desarrollado un pensamiento marxista alternativo con respecto al de los manuales, ligado al desarrollo de un pensamiento plural definido no por el Estado sino por la práctica política de las masas; ¿se puede suponer que este pensamiento alternativo se ligue en México a la lucha política de algún partido?

El pensamiento marxista alternativo del que usted habla, y no quisiera reducirlo al mío, tiene que tomar ciertamente las experiencias —positivas y negativas— de la lucha política inspirada por los partidos marxistas, pero también de los movimientos sociales —ecologistas, feministas, juveniles, etcétera— que no se encuadran en ellos

ni pueden ser considerados como simples apéndices de los partidos políticos por muy marxistas que sean. Ni el pensamiento marxista puede inspirar a un solo partido —al partido único de la clase obrera como se decía antes y dicen algunos todavía—, ni un partido puede considerarse por sí sólo el depositario del marxismo.

Desde su punto de vista, ¿cuál es la contribución más importante de la izquierda latinoamericana al pensamiento marxista?

En el plano del pensamiento, sigue siendo ejemplar la contribución de Mariátegui. Y no porque hoy debamos aceptar todas y cada una de las conclusiones a que llega, sino porque sigue siendo un ejemplo de cómo aplicar el marxismo de un modo vivo, creador en la tarea de comprender la realidad de los países latinoamericanos que la izquierda revolucionaria aspira a transformar.

LA FILOSOFÍA EN MÉXICO Y EN ESPAÑA*

HÉCTOR SUBIRATS

El doctor Adolfo Sánchez Vázquez recibió el año pasado el Premio Universidad Nacional en el área de Investigación en Humanidades.

En 1984, la Universidad de Puebla le otorgó el grado de doctor *Honoris causa* por sus aportaciones en el campo de la filosofía contemporánea, al desarrollo de esta disciplina en nuestro país y la formación de varias generaciones de universitarios mexicanos.

Ese mismo año, la Asociación Nacional de Escuelas y Facultades de Filosofía y Letras de nuestro país, entregó un diploma al doctor Sánchez Vázquez como reconocimiento al impulso que ha dado a la enseñanza de la filosofía y por la valiosa aportación teórica que constituye su obra en esa área.

En 1985, el Consejo Universitario de la Universidad Nacional Autónoma de México designó al doctor Adolfo Sánchez Vázquez profesor emérito de esta casa de estudios. Y en septiembre del mismo año le fue otorgado el Premio Universidad Nacional en el área de Investigación en Humanidades.

Recordaba, doctor, unas palabras de Goytisolo, estando refugiado en París, a propósito del exilio; en el texto que usted escribió sobre el exilio, cuenta la amargura del transterrado, del que pierde su centro. Yo soy nietzscheano de estricta observancia; siempre pensé que el centro se encontraba en todas partes; entonces me cuesta un poco entenderlo; pero yo pensaba: si el exiliado, después de tantos años, aunque puede volver, como dice usted, se ve condenado a serlo por siempre, ¿no será que el hombre que protesta, el hombre rebelde, el inconforme, es exiliado siempre y en cualquier parte?

*Premio Universidad Nacional 1985. Entrevistas. México, UNAM, 1986.

Se puede hablar de exilio en dos planos. Un exilio en general, que está vinculado a esta caracterización que usted señala, y en ese sentido, en cuanto que hay una inconformidad con el mundo que nos rodea, es claro que estamos siempre no asentados en ese mundo, no afirmados y por ello se podría hablar de exilio. Éste sería un exilio más bien antropológico, que estaría un poco vinculado, digamos, a una forma de la condición humana, la del rebelde, la del revolucionario inconforme con el mundo que le rodea. Pero creo que se podría hablar también de exilio en el sentido en que, en general, empleamos esta expresión: justamente el de aquel que se ve obligado a abandonar su tierra a consecuencia de su protesta, de su inconformidad y su rebeldía. En este sentido, pienso que la tierra que se pierde lo condena a uno al exilio, en cuanto que esa tierra se ha perdido. Pero al prolongarse ese exilio se han creado nuevos intereses, afectos, relaciones, vinculaciones. Yo pienso, sin embargo, que la vuelta a esa tierra, cuando se puede volver, cuando se está en condiciones diríamos objetivas, de poder volver, no garantiza tampoco el final del exilio. Por eso llego a la conclusión de que el exiliado es un exiliado permanente, y la experiencia de los exiliados que han vuelto a España, en cierto modo lo confirma. Tengo amigos que han regresado a España, y se reúnen en Madrid en un café para recordar con satisfacción nostálgica, pues se pasan el tiempo hablando de México. En cambio, cuando estamos aquí, hablamos de España. Por todo esto no estoy de acuerdo, y aprovecho la ocasión para reafirmarlo, no obstante que se ha extendido y que es aceptado, con el término "transterrado". No creo que se trate, como decía mi admirado y querido maestro Gaos, de un exilio que consista simplemente en un trasplante o cambio de tierra. Pienso que el transterrado no es propiamente un exiliado, y que un verdadero exiliado que ha perdido su tierra no puede satisfacerse con un cambio de tierra, independientemente de las satisfacciones que evidentemente encuentra, junto a las amarguras, en la nueva tierra a la que se acoge.

Pero esta nostalgia por lo perdido, acompañada con cierto resentimiento por la derrota, ¿no hace perder un poco la perspectiva del análisis de lo que se ha perdido?

Sí, la hace perder, y esto es uno de los elementos negativos que hay que ver en el exilio. Desde luego, esto se da sobre todo en cierto tipo de actividades y de preocupaciones, fundamentalmente en la políticas, porque el exilio está determinado sobre todo por razones políticas. La perspectiva política se ve limitada, y en cierto modo deformada, por la idealización de la tierra propia que se ha perdido. Una experiencia también de los exiliados españoles en México, es que la mayor parte de ellos se quedó con el reloj parado en el 18 de julio de 1936. Segufan pensando en una España idealizada, aunque la España real, verdadera, había cambiado en un sentido u otro. Esto, naturalmente, ha tenido consecuencias negativas en ciertos campos, particularmente en el de la política, aunque en otros, no tanto. Se ha hecho, por ejemplo, una buena poesía en el exilio, pero no ha sucedido lo mismo en la novela, ya que ésta implica una relación más directa con la realidad perdida. Pero evidentemente el exilio hay que pagarlo con un alto precio, y ese precio negativo consiste en cierta idealización de todo lo que uno ha perdido o ha dejado al exiliarse.

Y esta nostalgia de lo perdido, imposibilita también el encajar lo que se ha ganado, ¿usted tardó en hacerse mexicano?

Esta es otra característica del exilio, de la cual me he ocupado en alguna ocasión. El exiliado es una especie de esquizofrénico; como individuo, siempre se encuentra partido en dos: por un lado, naturalmente, los problemas, las preocupaciones del país en que vive y se vincula en cierto modo a él, pero nunca puede perder completamente los vínculos, los hilos con el país que ha dejado, al cual idealiza, al cual quisiera volver. En este sentido, el exiliado se encuentra siempre partido en dos; ésta es una experiencia que todos registramos y que es muy difícil que pueda superarse, que tenga una solución.

Dice usted, en alguna parte de su texto autobiográfico, que en la Facultad de Filosofía y Letras de Madrid, en el año 1935, no había visto nunca un profesor marxista de carne y hueso; que el ambiente estaba muy dominado por los orteguianos; lo raro en su caso, si no

me desmiente, es su llegada al marxismo por dos vías no muy típicas: la estética y la poética, ¿cómo es esa llegada al marxismo?

Como he tratado de describirlo en el testimonio que he escrito, en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Central de Madrid, el año antes de la guerra, que es el año en que yo pasé por ella, era la Facultad de Ortega y Gasset. El marxismo prácticamente no existía ahí. Quien más se acercaba a él era un profesor, por otras razones muy prestigioso, don Julián Besteiro, que representaba el ala más reformista del Partido Obrero Socialista Español y que en realidad, filosóficamente, no pasaba de ser un neokantiano. En ese sentido digo que nunca conocí, a mi paso por la Universidad de Madrid, un profesor marxista de carne y hueso. Por ello mi llegada al marxismo no podía ser por una vía académica o por una vía puramente teórica sino como fue en realidad, a través de dos prácticas: la primera fue una práctica política; antes de ser propiamente marxista ya tenía yo una actividad política militante en España. En vísperas de la Guerra civil, había una politización muy aguda, sobre todo entre la juventud. Yo militaba entonces muy activamente en las Juventudes Comunistas de España. A través de esa práctica política llegué a plantearme ciertos problemas teóricos para tratar de fundamentar y justificar la práctica. Por otro lado, ya hacía mis pinitos en el campo literario, sobre todo en el área de la poesía. Estaba vinculado con los jóvenes poetas de aquella época; fui amigo de Miguel Hernández, de Serrano Plaja y de otros más; conocí entonces a Neruda. Con mi actividad poética se me presentó también la necesidad de esclarecer en el plano teórico ciertos problemas que la propia práctica literaria y artística planteaba. Por esto, ya desde entonces traté de orientarme en ese campo desde un punto de vista marxista, aunque el marxismo de la época, por su sectarismo y dogmatismo, no ofrecía muchos elementos para poder desarrollarse, tanto en el plano de la teoría del arte como en el de la filosofía.

¿Cómo se explica que en la España de la República, una España en plena ebullición, con organizaciones sindicales muy fuertes, básicamente la UGT y la CNT, con socialistas y anarquistas, y en menor medida el Partido Comunista, la universidad estuviera abandonada,

en esa España en ebullición, a las huestes orteguianas; aunque no existía un marxista de carne y hueso, y no hubiera en los otros grupos manifestaciones o intentos de análisis, aunque fuese para injuriaslas?

Había cierto marxismo, desde luego, tanto en el plano práctico político como en el plano teórico, que estaba representado fuera de la universidad; había revistas de arte y literatura, como la revista *Octubre*, que dirigía Rafael Alberti; había publicaciones como la revista *Leviatán*, del grupo socialista de izquierda. No es que hubiera un desierto en el plano teórico; comenzaban a divulgarse las obras de Marx en las traducciones de Roces de la Editorial Cenit, pero esto no tenía ciertamente una repercusión directa en la universidad. Hay que pensar entonces que el marxismo, sobre todo el que podemos llamar un marxismo muy ortodoxo, tenía un peso específico muy pequeño en la vida política nacional. Por otro lado, lo que dominaba en la intelectualidad, incluso en la más avanzada de aquella época, que era la que en cierto modo representaba a la nación, era un liberalismo democrático-burgués que difícilmente podía conciliarse con el marxismo.

Usted, a estas alturas, ya es tan mexicano como español. Me gustaría conocer su opinión sobre las razones por las que, en la España franquista, y no es que ello lo haya producido deliberadamente o que debemos dar las gracias al caudillo, en España hay un grupo de pensadores, de filósofos, en diferentes corrientes, marxistas, nietzscheanos, anarquistas, liberales, con una capacidad polémica, que suelen ser muy irónicos; sin embargo, en México, con un ambiente de cátedra muy abierto, un ambiente del que no nos podemos quejar, no parece presentarse este fenómeno; parece estar más reducido al gabinete, la obra parece estar más apretada y la capacidad polémica se presenta más como una injuria personal. ¿A qué se debe este fenómeno?

Yo creo que si se establece una comparación, en esta situación intelectual entre México y España, claro está que hay matices diferentes. En España los intelectuales desempeñaron un papel importante, en la clandestinidad, dentro de la lucha contra el franquismo, y, en cierto modo, los intelectuales que se adscribieron al marxismo,

aunque fuera sólo en un plano político, representaron una fuerza importante. Después de la muerte de Franco hubo cierta ebullición, una mayor difusión del pensamiento marxista, pero hoy podemos decir que en España la situación ha cambiado. Ciertamente subsiste la tendencia a la polémica con sus matices irónicos. En cuanto al marxismo, no ha demostrado tener en el plano teórico-intelectual la fuerza que se podía esperar. Pero es cierto que hay que registrar una tendencia al diálogo, a la polémica, desde posiciones filosóficas y culturales diferentes. En México, a diferencia de lo que acontece hoy en Europa, no podemos hablar de un empobrecimiento o detenimiento del desarrollo del marxismo. Yo digo con toda franqueza que, quizás no tanto en el terreno filosófico como en el de la economía, la teoría política, la sociología y también en el terreno de las investigaciones concretas, se hacen trabajos importantes que en su mayor parte están inspirados por una metodología o un enfoque marxista. Nosotros no padecemos aquí una crisis de la teoría marxista, en el sentido en que se habla de ella en los países europeos, particularmente en España o en Francia, pero ciertamente hay que registrar en México el hecho de que, en contraste con cierta riqueza en publicaciones, conferencias, mesas redondas, etcétera, hay cierta renuencia a la polémica, a la discusión, a la crítica. En México no existe la crítica, no solamente en el terreno filosófico, tampoco en el terreno literario, cinematográfico, teatral. Podemos decir que no existe propiamente una crítica organizada en México, y que a veces nos encontramos con que libros importantísimos, sobre todo libros escritos aquí, no tienen la repercusión necesaria. De manera que es verdad que hay una renuencia a la crítica —lo que hay que señalar como un hecho negativo—, pero esto no quiere decir que no exista en absoluto; por ejemplo, aunque personalice el caso, recientemente se ha publicado un libro de Enrique González Rojo en el que somete a una crítica aguda, detenida y seria, toda mi obra, particularmente mis trabajos sobre Althusser. Así pues, aunque la excepción confirma la regla, estoy de acuerdo en que se da esta situación. Influyen mucho todavía en México las relaciones de grupo, de amistad, que muchas veces pesan más que una actitud objetiva, situada por encima de esos intereses de grupo, de amigos, o personales.

En el caso español, usted indicaba la ruptura, un poco después de la muerte de Franco, en 1977, que se produce con la legalización de los partidos por el gobierno de Suárez. Sin embargo, en sus dirigentes, se da el hecho de que todos ellos, y yo tengo la suerte de ser amigo de muchos de ellos, se educaron yendo a misa a diario; o sea que este fenómeno es previo. Me gustaría aclarar más la pregunta ubicándola no ya a partir de la muerte de Franco y de la expansión del pluripartidismo español: ¿cómo es posible que este cambio se presentara en pleno franquismo, cuando lo que ellos estudiaban era santo Tomás?

Realmente se daba esa situación, pero aunque en la universidad española la ideología oficial era la católica más integrista, el tomismo más exacerbado, la participación de esos intelectuales en la vida política fue preparando también una ruptura en el terreno teórico, en el terreno ideológico, con esa ideología dominante. Es decir, ya en España, en la época del franquismo, no obstante su procedencia, ya se daba un pensamiento marxista, una preocupación por la filosofía de la ciencia, y la misma filosofía analítica desempeñaba en esa España un papel de oposición a la ideología oficial. Creo que habría que buscar en la propia situación política el que los intelectuales no fueran integrados justamente en esa ideología oficial.

Eso nos llevaría a pensar tal vez que es mejor estar sometido –lo cual es una idea descabellada– a una dictadura, que a una democracia, para que surja un pensamiento crítico.

Es la misma idea que encontramos cuando se dice que las grandes novelas, por lo menos las de la literatura española, se han hecho en la cárcel. Pero creo que no podríamos llegar a una tesis general de ese tipo, pues la verdadera creación, desde el punto de vista social y a largo tiempo, tanto en el terreno filosófico y científico, como en el terreno artístico, se desenvuelve en mejores condiciones en una atmósfera de libertad de creación. De manera que aunque bajo esas condiciones de opresión puede surgir, a pesar de todo y a pesar de ella, una obra de alto nivel, desde un punto de vista social no podríamos llegar a esa conclusión.

¿No es, como dicen ahora en España, que contra Franco se vivía mejor? Hoy en la mañana estaba leyendo un libro de Montaigne; con este motivo pienso que usted señala que son cincuenta años o más los que ha dedicado al estudio del marxismo, a la crítica del mismo, o de entrega total a él, y me pregunto: ¿la sombra del escepticismo, en homenaje a Montaigne, no aparece de vez en cuando?

Efectivamente son cincuenta años de mi vida los que están vinculados con el marxismo, tanto en el terreno práctico como en el terreno teórico. En esos cincuenta años, a través de mi modesta persona, en cierto modo se puede registrar lo que ha sido un periodo de la historia del marxismo; he conocido el desenvolvimiento del marxismo en diferentes fases; he vivido en mi juventud toda la época de un marxismo dogmático, institucionalizado, sectario, que se convertía, en contra de lo que Marx pensaba, en una negación de su espíritu crítico; he vivido después el desarrollo del marxismo a través de la experiencia, aunque no personalmente, de los sistemas que se han construido en nombre del marxismo. La conclusión a que llego, después de todo ese largo periodo, es que muchas esperanzas, muchas ilusiones se han venido abajo, justamente al ver cómo, en nombre del marxismo, se han cometido desafueros que son su negación misma. Pero, naturalmente, esto ha hecho mi espíritu más crítico y, por tanto, más marxista, pues el marxismo, en definitiva, como Marx lo concibió, es inconcebible sin la crítica y la autocrítica. Estas experiencias negativas, que la práctica, la realidad ofrece, me han hecho más crítico con respecto a las diferentes experiencias, ideas o teorías. Desde mi punto de vista, el marxismo ha caducado en una serie de aspectos. Hay tesis que no se han confirmado, que la realidad ha refutado, pero en ese caso hay que hacer lo que habría hecho el propio Marx: no tratar de ajustar la realidad a las tesis que tratamos de explicarnos, sino forjar nuevas tesis que traten de explicar esa realidad. En mi opinión, el marxismo es fundamentalmente una teoría que pretende explicar, comprender el mundo, para contribuir a transformarlo. De esta forma, en cuanto que subsiste la necesidad de transformar un mundo en el que rige la opresión, la explotación del hombre por el hombre, la explotación de los pueblos, me parece que el objetivo fundamental del marxismo es hoy tan

válido o más de lo que fue en sus comienzos. Creo por esto que hay que desarrollar un espíritu crítico, así como cierto escepticismo, escepticismo que habría aprobado Marx: recuérdese su respuesta al cuestionario que le presentó una de sus hijas: hay que dudar de todo. Así pues, la duda, no una duda absoluta, sino una duda metódica, hasta que se compruebe lo que se está sosteniendo, es siempre muy provechosa y legítima. Así las cosas, una dosis de escepticismo frente a todo dogmatismo, y sobre todo una dosis constante de crítica, no hacen sino reforzar la actitud marxista, independientemente de los aspectos que deban ser reexaminados o de los que deban ser excluidos.

Doctor: recuerdo que en una pared aparecía escrito "Dios ha muerto" y que firmaba Nietzsche, pero alguien lo corrigió y escribió "Nietzsche sí que ha muerto", y firmaba Dios. Esto viene a propósito de que Marx y Engels pretendían enviar al Estado al museo de los cacharros viejos de la historia; sin embargo, ya lo comentaba usted antes, tal parece que, cuando menos en Europa occidental, el que está a punto de irse al museo, o al menos está en receso, es el marxismo; ¿esta crisis estaba prevista por el marxismo mismo? ¿Tiene usted alguna explicación?

Usted se refiere al hecho que es innegable, no solamente en el campo del capitalismo sino también en los países que se consideran socialistas, de un fortalecimiento del Estado. Ciertamente, el pensamiento de Marx puede caracterizarse, a mi juicio correctamente, como un pensamiento en última instancia libertario, en cuanto que uno de sus objetivos fundamentales es llegar a un tipo de sociedad en que el Estado se extinga, o desaparezca. La experiencia parece contradecir estas perspectivas que el marxismo ofrecía para una sociedad superior. Pero no hay que pretender encontrar en Marx la respuesta a todas las cuestiones que ha planteado la realidad, que ha evolucionado después de él; evidentemente no se puede encontrar en Marx una respuesta a la explicación de la naturaleza de la sociedad que ha surgido después de conquistar la clase obrera, por primera vez, el poder, y que se presenta hoy como sociedad socialista. Yo he escrito en más de una ocasión que, desde luego, no se trata de una nueva sociedad capitalista, pero tampoco se trata de una sociedad

socialista; es una sociedad de transición que ha surgido con unas características, de las que no hablaremos ahora, pero que no pueden considerarse como propias de una sociedad socialista. No podemos pretender que Marx previera las características de esta sociedad, tomando en cuenta que él consideraba que el tránsito, después del capitalismo, sería hacia una sociedad comunista y no, como estamos viendo en los países llamados socialistas del este europeo, un tránsito bloqueado hacia el socialismo. Pero tampoco se puede decir que no encontremos nada en Marx que tenga que ver con esta situación. Marx, y también Engels, que se habían trazado el objetivo de llegar a un tipo de sociedad sin Estado, hacen afirmaciones muy concretas respecto a la posibilidad de que el nuevo Estado se convierta, precisamente, en ese Estado que va a monopolizar no solamente la vida política, sino la vida económica. Es decir, Engels, especialmente, nos advierte ya frente a Lasalle, que defiende esa posición y se pronuncia contra un socialismo de Estado. Engels dice categóricamente que un socialismo de Estado —del tipo del que hoy conocemos en los países del este europeo— significaría para los trabajadores una doble opresión, no solamente en el terreno político sino también en el terreno económico. Evidentemente las tesis de Marx y Engels acerca del Estado, en la etapa histórica que conocemos, no se han confirmado, pero creo que no han perdido su vigencia. Es decir, la necesidad de luchar contra ese poder monopolizante del Estado sigue siendo hoy una reivindicación fundamental que los marxistas deben ser los primeros en tomar en sus manos.

Pienso yo, y si miento me corrige rápidamente, que en el conjunto de su obra, donde es usted más libertario es en el terreno de la estética. Su crítica a Plejánov, a Lukács, al realismo socialista es muy clara. ¿Qué hacer, por ejemplo, cuando se considera la actividad estética, la praxis creadora, como una praxis subversiva, o también, qué hacer en los casos, digamos, de Céline, o de Lezama Lima en Cuba? ¿Cómo se plantea este problema en coyunturas difíciles, por ejemplo como la de Ezra Pound? ¿Como se resuelve esta contradicción?

Creo que se puede resolver a partir de cierta caracterización del arte y la literatura. He pretendido contribuir a esa caracterización

frente a la estética oficial, institucionalizada, del realismo socialista, considerando el arte como una forma de praxis creadora. Es decir, todo tipo de arte o de literatura, cuando verdaderamente lo es, es una manifestación de la actividad o capacidad creadora del hombre. En ese sentido, todo arte, y sobre todo el gran arte, tiene un valor en sí, tiene una presencia en sí, que, independientemente de las funciones ideológicas que pueda cumplir en un momento determinado, se va a mantener y jamás va a desaparecer. El hecho de que incluso Ezra Pound —para poner el mismo ejemplo que usted pone— haya servido ideológicamente al fascismo, no invalida los valores de su obra como alta afirmación de esa capacidad creadora del hombre.

Bueno, esto es más fácil decirlo a toro pasado, pero si usted fuera ministro de cultura y en este momento estuviera Ezra Pound haciendo su obra, ¿cómo resolvería el problema?

La pregunta es un poco general, un tanto abstracta, a pesar de que parece ser muy concreta. Habría que ver la situación en que se plantea. En una situación de guerra con el fascismo, si Ezra Pound convertía un poema en una declaración de apoyo al fascismo, tendría que ser impedida su difusión; y ello por las mismas razones por las que en una guerra a muerte con el fascismo se tendrían en cuenta ante cualquier manifestación de este tipo; pero como ministro de cultura, donde hubiese una expresión de la verdadera capacidad poética creadora de Ezra Pound, yo desde luego no tendría inconveniente en contribuir a su difusión. Yo no acepto en modo alguno que Kafka no pueda circular en la Unión Soviética, por ejemplo. Considero un error que no se difundiera la obra de Pasternak en su tiempo. Así pues, en ese aspecto hay que ver el momento concreto y sus prioridades. La libertad absoluta nunca ha existido y nunca existirá. Y volviendo al ejemplo de Ezra Pound, no fueron justamente los marxistas quienes lo metieron en la cárcel cuando se convirtió en un locutor del fascismo, sino que fueron los aliados, que no presumían de ser marxistas.

Ya para terminar, ¿sigue usted escribiendo poesía?

No, no escribo poesía, aunque es probable que vuelva a escribirla. La poesía ha sido siempre para mí una especie de amante secreta.

Pero hace poco se acaba de reeditar un libro suyo de poesía en España, ¿no?

Si, es un libro que yo publiqué recién llegado a México, hace más de cuarenta años. Se me ha pedido en España que recopile todas las cosas que tenga de poesía, las publicadas y algunas inéditas que escribí en los primeros años en el exilio, cuando estaba bajo el imperio de la nostalgia de esos años. Hace mucho que no he vuelto a escribir poesía, aunque sigo siempre con mucho interés lo que se hace en poesía.

¿Cuáles son los poetas actuales que le apasionan?

Sigo siendo un admirador de la gran poesía de Octavio Paz, en México. Me gusta también la poesía de Jaime Sabines, que es un poeta extraordinario, y de los poetas españoles contemporáneos, hay uno que me atrae enormemente y que, a mi modo de ver, no ha sido suficientemente reconocido. Se trata de Emilio Prados, exiliado también, que hizo la mayor parte de su obra en México.

Y mientras llega la poesía, ¿en qué está trabajando ahora?

Estoy trabajando en el campo de la estética, en un par de libros que recogerán, un tanto sistematizadas, mis investigaciones sobre la teoría de la experiencia, o relación estética, y sobre la teoría del trabajo artístico.

TODO LO QUE SOY, BUENO O MALO, LO HE HECHO EN MÉXICO*

DOLORES CAMPOS

“Susana Gamboa venía al frente de la expedición del *Sinaia*, por encargo del gobierno mexicano, y como se lee en los comunicados que nos entregaban durante la travesía, se organizaban charlas sobre lo que era México. Su cultura, su economía, su historia, porque la idea que teníamos de él era muy simplista. En realidad nadie conocía el país adonde iba a llegar... Mi desconocimiento de México era casi total, aunque en la guerra, por verdadero accidente, tuve cierta relación con él: en Málaga, donde estuve los primeros meses, se organizó una milicia voluntaria con los militantes de las Juventudes Socialistas Unificadas, a la que se decidió llamar Batallón México por agradecimiento. En aquellos primeros meses, México ya había fijado su política de apoyo a la República Española”, recuerda Adolfo Sánchez Vázquez, profesor emérito de la UNAM.

Sánchez Vázquez (Algeciras, Cádiz, 1915) confiesa, entre risas, el “pecado de juventud”: su actividad poética en los meses anteriores a la Guerra civil española, y relata cómo su actividad política y adhesión al marxismo lo condujeron a “otros cauces de expresión, como la filosofía [que] podrían tener un efecto más directo, más inmediato, en el aspecto ideológico y político. Eso fue lo que me llevó, como marxista, a preocuparme más de expresarme en esa fase que en el terreno poético”.

“Diré que así como en poesía fui muy precoz —continúa el entrevistado—, cosa que además es frecuente en este terreno, en el del pensamiento, que requiere de una mayor sedimentación de las experiencias, tardé en publicar mucho más tiempo”.

* *La Jornada*. México, 17 de junio de 1989.

La mayor parte de su obra filosófica, realizada a lo largo de cincuenta años de vida en México, se encuentra recogida en *Las ideas estéticas de Marx* (1965), *Filosofía de la praxis* (1967), *Ética* (1969), *Rousseau en México* (1969), *Estética y marxismo* (1970), *Del socialismo científico al socialismo utópico* (1975), *Ciencia y revolución. (El marxismo de Althusser)* (1978), *Filosofía y economía en el joven Marx. (Los Manuscritos de 1844)* (1982) y *Ensayos marxistas sobre historia y política* (1985), entre otros libros publicados. De sus inquietudes literarias previas a las tareas de investigación, se conserva el poemario *El pulso ardiendo* (Michoacán, Ediciones Voces, 1942), cuyo original fue traído a México por el poeta Manuel Altolaguirre, a quien Sánchez Vázquez lo había entregado para su edición en Madrid desde 1936.

En 1936 suspendió sus estudios universitarios en Madrid, ¿cuáles fueron sus actividades durante la guerra?

Los estudios quedaron, lógicamente, interrumpidos, y desde el primer momento me integré, con mis modestos esfuerzos, a la lucha que el pueblo español libraba contra el fascismo. Mis actividades fundamentales fueron dos: en las Juventudes Socialistas Unificadas, organización que se formó con la fusión de las juventudes comunistas y socialistas, trabajé los primeros diez meses y, como parte culminante de esta actividad, fui director del periódico *Ahora* que se constituyó en el órgano central de esta agrupación... Trabajaba en condiciones muy peculiares; el periódico estaba ubicado en Madrid a la mitad del camino entre el Palacio Real, donde estaba nuestra artillería y el frente. De manera que me acostumbré a tener que escribir los editoriales y colaboraciones bajo el fuego ensordecedor de la artillería; cuando los cañones callaban, como que me faltaba un elemento ya habitual para poder escribir.

En la primavera de 1937, me incorporé al frente. Estuve en la Once División, que era unidad de choque, donde entré a formar parte del comisariado político y en la cual era el jefe militar Enrique Líster y el comisario político era Santiago Álvarez. Después esta división se transformó en el Quinto Cuerpo de Ejército, y formé parte de su comisariado político, sobre todo en las tareas de prensa y propagan-

da. Con esta unidad militar participé hasta la terminación de la guerra y en ella alcancé el grado de comisario de batallón, que desde el punto de vista del rango militar equivale a lo que aquí conocemos como mayor del ejército.

¿Qué motivó su cambio de participación, de una actividad periodística al frente de guerra?

Consideraba que mi aportación práctica en *Ahora*, debía ser transformada en una participación más activa, más directa, más combatiente. Claro que en el frente no rompí completamente con esa actividad, puesto que me hice cargo en el Quinto Cuerpo de la edición de la revista *Acero*, que le mostraré en un momento.

Este órgano periodístico era un elemento para elevar la conciencia de la necesidad de la lucha y los valores morales, políticos, que había que defender. Vea usted, por ejemplo, en este número se está llamando la atención a los soldados, que en ese momento están en una paz relativa, para que estén siempre alertas porque el enemigo puede atacar en cualquier momento. Este otro, es un número que está hecho en el momento en que se va a iniciar una ofensiva, la que se conoce como la Batalla del Ebro, y se les señala que estén listos para combatir (15 de diciembre de 1938, número 13, segunda época, Frente del Este...); aquí, para darle un tono un poco festivo, no demasiado dramático, se titula "Esperando al toro", antes de que se produzca la embestida, digamos, del enemigo. Como usted ve, se trataba de ir creando una moral cada vez más combativa, informaciones sobre lo que ocurría en la España franquista para que los soldados tuvieran ocasión de comparar...

Aquí uno de los últimos números, 26 de enero de 1939 (el 25 es el día que entran las tropas de Franco en Barcelona), que preparamos para contribuir a elevar la moral en este momento tan difícil: "Resistir con coraje de españoles, como héroes, mientras el gobierno pone en pie todos los recursos para prestar una ayuda decisiva a los frentes". Pero ya no se pudo distribuir...

Pasa entonces, junto con miles de compatriotas, la frontera de Francia. ¿Estuvo usted en algún campo de concentración?

No estuve en un campo de concentración, sobre todo por un periodo largo, porque por la cantidad de combatientes que la pasaron, varios cientos de miles, era imposible que la policía pudiera vigilar y controlar a cada uno. Se nos indicaba, simplemente, el camino que debíamos seguir para llegar a los campos. Yo, por suerte o por desgracia, unas cinco o seis veces, tuve la posibilidad de escapar, de no permanecer en el campo, de desviarme del camino que se me trazaba. De esa manera llegué a Perpignan, donde estaban mis jefes que me ayudaron para poder llegar hasta París...

Estuve ahí unas dos semanas. Luego con otro grupo de intelectuales, uno de ellos Juan Rejano, los intelectuales franceses antifascistas nos llevaron a un albergue en *Roissy-en-Brie*... Hasta que tuve la gran satisfacción, una especie de lotería, de que se me seleccionara para venir a México.

Aparte del discurso que le tocó pronunciar acerca de nuestro país, el día del abanderamiento del Batallón México, ¿tuvo otros contactos anteriores?

Bueno, mi primer contacto había sido antes de la guerra. En febrero de 1936, si mal no recuerdo, asistí a un banquete que se daba al poeta Rafael Alberti, quien acababa de regresar de América Latina y había pasado por México. En ese banquete conocí a dos personas, a Federico García Lorca y a un mexicano, Andrés Iduarte, quien estaba en España con una beca de la Universidad Obrera de Lombardo Toledano. Simpatizamos y empezó a hablarme de México, de la Revolución...

Le voy a contar otra anécdota. ¿Se acuerda de Vittorio Vidali, quien fue compañero de Tina Modotti?... Durante la guerra nos enseñó a cantar *La Adelita* y *La cucaracha*.

De su llegada a México hace cincuenta años, ¿qué recuerdos conserva?

Ha pasado ya tanto tiempo, que uno ha acabado por fundirse e integrarse en la vida del país que nos acogió tan generosamente, que realmente son muchas las cosas que uno tendría que recordar. Desde luego, de las cosas más impresionantes que uno recuerda fue la

llegada en el barco *Sinaia*. De la llegada a Veracruz, no solamente el ambiente de la ciudad tan ajeno a lo que nosotros conocíamos en España. En particular el recibimiento humano de que se nos hizo objeto. Uno recuerda la gran multitud constituida fundamentalmente por campesinos y obreros con sus pancartas, con sus aclamaciones.

La ciudad de México también nos impresionó por su extensión y la vida cultural que en aquellos tiempos ya podíamos detectar. Tuve la fortuna de entrar en contacto, desde el primer momento, con los jóvenes escritores, intelectuales, que comenzaban a realizar su obra en aquella época. Recuerdo a Octavio Paz, José Revueltas, Fernando Benítez, y después a otros ya no tan jóvenes como Mancisidor, Carlos Pellicer...

¿En qué trabajó a su llegada a México?

Los primeros años la situación era difícil, ¿verdad? Era difícil porque también lo era para los intelectuales mexicanos. El México de aquella época, ni desde el punto de vista editorial ni desde el punto de vista universitario, ofrecía las posibilidades que ofrece hoy. Tuve que vivir durante mucho tiempo de un trabajo, del que me liberé cuando pude y que odio hasta ahora, que es el de la traducción. Tuve que vivir algunos años de traducir, de traducir a destajo para subsistir... Del francés, del inglés, pero sobre todo de un idioma que aprendí aquí, en condiciones insólitas, el ruso, porque se pagaba mejor que las otras traducciones.

¿Aprendió el ruso solo?

Prácticamente solo. Leyendo, traduciendo, eso mismo contribuía a mi aprendizaje y estuve alternándolo con mis clases, como se daban entonces, en un sitio y en otro, acumulando horas aquí y allá. Desde los años cincuentas entré a la Universidad como profesor de asignatura. Después ya me hice profesor de carrera y esto me permitió liberarme de todos esos trabajos y consagrarme a mi actividad...

Se puede decir que en México hice todos mis estudios profesionales, donde he ejercido la docencia y realizado toda mi obra. Así

que todo lo que soy, bueno o malo, lo he hecho en México y, naturalmente, gracias a las posibilidades que se me dieron con el exilio.

¿Se siente usted mexicano?

Le voy a hablar con franqueza. Nuestro exilio ha terminado en el momento en que ya se puede volver al país, prácticamente al morir Franco, y no tiene sentido hablar de exilio. Durante mucho tiempo el exiliado vive con la esperanza de volver a su país y, por tanto, no se acaba de integrar completamente en el país en el que vive. Entonces llega un momento en que se puede volver, pero al mismo tiempo ya no se puede porque ya se han echado tales raíces, que ya no se puede integrar de nuevo al país de origen. En *Fin del exilio y exilio sin fin* digo que el exilio en cierto modo es, por un lado, algo que termina, pero que al mismo tiempo no tiene fin.

En este texto Sánchez Vázquez concluye: “Lo decisivo es ser fiel —aquí o allí— a aquello por lo que un día se vio arrojado al exilio. Lo decisivo no es estar —acá o allá— sino *cómo se está*”.

LA RONDA DE LAS IDEOLOGÍAS*

HUGO VARGAS

Adolfo Sánchez Vázquez ha sido durante mucho tiempo un claro ejemplo de que el marxismo, antes que una ideología, debe ser una metodología y una práctica, un camino hacia el conocimiento. Sus libros han rebasado el marco académico para volverse vectores de reflexión en el marco de un México lleno de contradicciones.

“Claro”, responde sin dudarle cuando le pregunto si sigue siendo marxista; pero aclara a continuación: “si por marxismo entendemos una teoría en movimiento, crítica, no un dogma. En este último caso no me quedaría sino decir lo que Marx: ‘yo no soy marxista’ ”.

Nacido en Algeciras —de donde aún guarda el acento— en septiembre de 1915, Adolfo Sánchez Vázquez es hoy una de las figuras centrales de la filosofía hispanoamericana, y maestro de varias generaciones de marxistas. Hace apenas unas semanas el filósofo recibió la Gran Cruz de Alfonso X El Sabio, reconocimiento otorgado por la corona española a sus estudios superiores de filosofía, la actividad docente en la UNAM, su labor ensayística en diversas revistas y a sus quince libros publicados.

En el discurso que pronunció en la embajada española al recibir el premio, Sánchez Vázquez agradeció la distinción refiriéndose a Alfonso X: “No podría contar el reconocimiento de una obra cultural —dijo— con un valedor más legítimo”. Después se refirió a la dura vida en el exilio, producto de la Guerra civil, y a la ayuda recibida por Cárdenas —“presidente tan ejemplar para los mexicanos como entrañable para nosotros”—; el filósofo agregó en su discurso que el reconocimiento a su trabajo era también para “un país, su pueblo y

* “La Jornada Semanal”, supl. de *La Jornada*. México, 27 de agosto de 1989.

sus gobiernos”, dadas las circunstancias en que había surgido esa obra.

Hace algunos años, Christopher Domínguez y quien esto escribe entrevistamos a Sánchez Vázquez en la Facultad de Filosofía de la UNAM. En aquella ocasión hablamos sobre el marxismo en los años sesentas y sobre su vida.

Ahora me recibe en su departamento, poco antes de salir de vacaciones, y ofrece una copa de Duque de Alba que hace más amena la charla.

En una entrevista anterior que hicimos hace algunos años, decía que en la década de los sesentas el marxismo empezaba a “aplicarse a sí mismo”, pues hasta entonces se había concentrado en el análisis de las sociedades capitalistas en sus diferentes etapas de desarrollo. ¿Cómo salió el marxismo de ese “autoanálisis”?

En efecto, estos intentos empezaron a surgir con más fuerza en aquella década, pero, en su primera fase, que dura hasta hace prácticamente muy poco, esos análisis se daban fuera de las sociedades llamadas socialistas.

Ahora, núcleos importantes de intelectuales que se adhieren al marxismo en los países del “socialismo real” han empezado a analizar problemas como la naturaleza de la Revolución de Octubre, el carácter de la sociedad construida, la relación entre socialismo y democracia, a partir de las experiencias en esos países.

Ha sido un proceso que a pesar de encontrar fuertes resistencias dentro del propio campo marxista, se extiende y profundiza.

¿Cómo ha apreciado los últimos acontecimientos en la URSS, China, Polonia, Hungría...?

Bueno, en realidad me he detenido más en el caso de la Unión Soviética, por la enorme importancia que tiene; de los otros casos no podría hablar con mucha propiedad, aunque los he seguido en la prensa.

Naturalmente, en una sociedad como la rusa, con un capitalismo incipiente, el tránsito por el socialismo no se dio en los términos en

que Marx lo había previsto, quien, en uno de sus últimos escritos, *La crítica al programa de Gotha*, hablaba del tránsito del capitalismo al comunismo, pasando por ese periodo que conocemos como socialismo, pero no del capitalismo al socialismo.

Bien. En este proceso se construyó un tipo de sociedad que desde luego no es capitalista, como llegaron a sostener los maoístas en algún momento, porque, sin entrar mucho en detalles, no se daban los rasgos típicos de estas sociedades (propiedad privada sobre los medios de producción, la fuerza de trabajo como mercancía, el papel predominante del mercado, etcétera), pero tampoco se trataba, como sostenían los trotskistas, de un Estado obrero deformado, pues la clase obrera había quedado marginada de las decisiones estatales.

Mi conclusión era que ese proceso al socialismo, esa vía, había quedado bloqueada, y en lugar de llegar a la sociedad socialista teníamos una sociedad “ni capitalista ni socialista”: no había propiedad privada sobre los medios de producción, pero tampoco propiedad social, aunque si estatal, porque, como el Estado no era controlado por la clase obrera, ésta no cumplía un papel dirigente. Quien decidía todo era una nueva clase, la burocracia.

En ese momento —estoy hablando de hace casi tres décadas— no se tenía, yo por lo menos no, la perspectiva de que este bloqueo de la vía socialista pudiera ser roto; no en el periodo inmediato.

Claro está, este proceso se ha producido en las únicas condiciones en que podía darse, habida cuenta de la estructura de la sociedad soviética. Se trata de una reforma desde arriba, porque solamente de ahí podía provenir. Aunque esto no quiere decir que sea producto de las aspiraciones y las ideas de un hombre o un sector; en cierto modo ellos se han hecho eco de una necesidad, histórica y social. Es evidente que los diferentes aspectos de la vida soviética —la economía, la industria, la técnica— estaban en un momento de parálisis, de estancamiento, lo que traía consecuencias muy graves para la subsistencia de la URSS.

Era una necesidad, y el mérito de Gorbachov y su equipo es haber dado muestras de sensibilidad política para responder a esta exigencia de la sociedad soviética.

Pero la contradicción más grave de estas sociedades aún no ha sido

resuelta. Me refiero al enorme peso del aparato estatal en detrimento de la libertad política.

Sí. La relación entre socialismo y democracia es un problema fundamental, ya desde el marxismo clásico. Pero para este marxismo, y me refiero a Marx, Engels y al Lenin de *El Estado y la revolución*, socialismo y democracia son términos indisolubles.

Pero la experiencia ha demostrado...

La experiencia del socialismo real, y de la teoría, o mejor dicho, de la ideología que pretendía justificarla, era justamente la separación de estos dos términos: considerar que la democracia era un elemento fundamental en ciertas sociedades burguesas, precisamente por su carácter limitado, formal, de clase. Pero Marx jamás consideró que esa democracia burguesa tuviera que ser rechazada en bloque. Pretendía que se convirtiera en una democracia efectiva, real.

La experiencia demostró que, en nombre de la dictadura del proletariado, los términos democracia y socialismo no podían conjugarse. Esto respondía a una concepción tan poco marxiana como es la dictadura del proletariado. Por lo que representa el término "dictadura", por esa enorme carga histórica e ideológica que tiene, ese concepto es por lo menos una expresión desafortunada.

Pero la dictadura del proletariado tal como se pretendió ejercer en los países del socialismo real responde no al concepto de dictadura de Marx, sino al concepto habitual, como dice Lenin después de la revolución, como poder "no sujeto a ninguna ley", lo que evidentemente es la negación total de la democracia.

El hecho evidente de que el pueblo en los actuales países socialistas sea explotado por un aparato estatal, ¿no significa el fracaso del marxismo como proyecto social?

No. Mientras subsista el capitalismo y la opresión, no sólo dentro de un país, de una clase sobre otra, sino en el plano internacional, de unos países sobre otros, el marxismo existirá como una alternativa

teórica viable para fundamentar esa transformación radical que se hace necesaria.

Pero planteado así, ¿no considera que el marxismo cae en el terreno de la utopía?

Una sociedad como la marxista, en primer lugar, es necesaria porque la perpetuación del capitalismo, con sus contradicciones internas insalvables, puede conducirnos incluso a una catástrofe nuclear. No fue tan descabellada aquella discusión de Lenin y Luxemburgo planteada en los términos de "socialismo o barbarie".

Es además posible porque el propio desarrollo capitalista ha creado posibilidades reales para llegar a la construcción de esa nueva sociedad. Dije *posibilidades*, porque no creo que el desarrollo capitalista lleve indefectiblemente al socialismo.

Mientras los hombres no se convenzan de que esa sociedad es deseable, que tiene un valor superior a la actual, la posibilidad de la sociedad socialista estará lejana.

Déjeme insistir. ¿Eso no ubica al marxismo y a su proyecto social como un sistema al que se puede aspirar pero que aún no ha sido construido?

Claro. El socialismo, entendido en sus justos términos, hasta ahora no existe. Porque lo que se llama "socialismo real" tiene algo de realidad pero poco de socialismo. Hay que reconocer que el socialismo sigue siendo una aspiración.

¿Y como modelo teórico para el análisis social, sigue teniendo validez?

Sigue teniendo validez. Aunque, claro, algunas tesis hoy son caducas. El marxismo, para que siga siendo válido, tiene que ser fiel a este principio básico: moverse al compás del movimiento de lo real. No perder nunca su filo crítico y autocrítico.

Una tesis que en época de Marx parecía bien fundamentada, como lo era el carácter del proletariado como agente revolucionario, único y central, es una tesis que hay que cambiar.

¿Pero no cambia con esto toda la esencia del marxismo?

No lo creo. El propio desarrollo del capitalismo, que Marx no podía prever, lleva a revisar ciertas tesis que corresponden a una fase del capitalismo que no es la de ahora.

Parece claro que cuando el marxismo se convierte en doctrina estatal pierde este "filo crítico"; ¿no es esto una muerte del marxismo?

No. En el marxismo se puede distinguir claramente una doctrina económica, que es su tesis fundamental (Marx es ante todo un teórico del capitalismo), pero no podemos encontrar en el marxismo una teoría política, una teoría del Estado que sea comparable a la teoría que Marx nos ofrece en el campo económico. Aunque tampoco es cierto, como dicen algunos críticos, que Marx haya descuidado completamente ese plano; en él encontramos conceptos sobre el Estado que siguen siendo vigentes.

¿Cómo ve la producción teórica del marxismo mexicano?

En México, aunque no sólo aquí, el movimiento obrero y las organizaciones marxistas no han dado nunca el espacio necesario a la teoría.

Por ello las organizaciones marxistas se han dejado llevar por el inmediatismo y el pragmatismo. Por ello hay un desfase entre la intelectualidad marxista y los líderes políticos de esta corriente.

Falta el estímulo que debe recibir la teoría cuando está vinculada con la práctica. Se ha producido una cierta desproporción; en ciertos momentos ha habido algún desarrollo de la teoría, manifestado en los análisis que se han hecho de la Revolución mexicana, el Estado, etcétera, más que en el terreno de la teoría política, de la teoría del Estado, de las clases sociales. Hay un cierto desajuste entre el nivel —en algunos casos muy notable— de la teoría y su aplicación en el terreno de la práctica política. Por lo menos en algunos momentos, el peso de la teoría no corresponde a su fuerza en la práctica del movimiento obrero.

¿Cómo ve a la izquierda marxista en México? ¿Se ha desdibujado su proyecto con la unión al cardenismo?

Es un problema difícil. Pero en cualquier momento, independientemente del peso que pueda tener un aspecto u otro, no se pueden separar la democracia y el socialismo. Claro, la situación de México no es la de un país que sufre de alguna dictadura, de autoritarismo, como sucedió y sucede en América Latina, donde lo decisivo es la lucha por la democracia. Aquí, aunque limitada y formal, tenemos una democracia y la tarea fundamental es hacerla efectiva y ampliarla.

Los que impulsen una democracia así concebida tienen que ser los que se sitúen en el socialismo, lo que implica una cierta organización de esfuerzos que no los va a hacer una organización política, por muy democrática que sea, que no se plantea como objetivo el socialismo.

Asumir una posición democrática sacrificando la posición socialista no es una posición que corresponda propiamente a un socialista. Lo que no quiere decir que en una coyuntura determinada el problema de hacer efectiva la democracia, incluso a este nivel formal, no pueda ser una reivindicación central.

FILOSOFÍA, MARXISMO, EXILIO*

ARTURO ALCÁNTAR FLORES

La figura alta y delgada de don Adolfo Sánchez Vázquez (Algeciras, Cádiz, 1915) está más próxima a la iconografía quijotesca que a cualquier otra cosa. Pero nada más alejado de la filosofía idealista que este escritor, traductor, profesor e investigador de filosofía marxista llegado a tierras mexicanas en 1939, y hoy parte indisoluble de nuestra cultura.

Objeto de homenaje —al analizarse su vasta obra— en el coloquio de filosofía de este fin de semana,** Sánchez Vázquez accede a hablar en exclusiva sobre tres temas básicamente: los exiliados, la filosofía y el marxismo.

En un mundo de fines de milenio, con su incertidumbre, su crisis, su complejidad, ¿qué nos puede dar hoy la filosofía en general?

(El autor de *Filosofía de la praxis, Ética y Estructuralismo y marxismo* casi no gesticula, mantiene su rostro serio, la mirada —tras sus gafas— fija en el entrevistador, las manos reposando en la mesa de mantel blanco):

“En un mundo ciertamente confuso, complejo, es cuando la filosofía debe tratar de aportar su esfuerzo para clarificar y fundamentar racionalmente las alternativas que en este mundo en crisis pueden darse. Para reducirnos a un plano estrictamente filosófico, pongo un ejemplo para que se vea cómo la filosofía puede contribuir a esta labor de esclarecimiento: en estos momentos se desarrolla toda una ofensiva ideológica tendiente a desmovilizar las conciencias con res-

* *Excelsior*. México, 30 de agosto de 1989.

** Tercer Coloquio de Filosofía, en Tlaxcala. México, 29 de agosto de 1989.

pecto a las posibilidades de una transformación de este mundo. Son las filosofías de tipo irracionalista que llegan a la conclusión de que la historia, la emancipación del hombre, carece de sentido. Esta es una cuestión filosófica fundamental: la cuestión del sentido de nuestra acción, de nuestro esfuerzo, de nuestra existencia. En este ejemplo que pongo la filosofía tiene cosas que decir, y sus cosas no son puramente afirmaciones abstractas: están vinculadas a cuestiones vitales como son el sentido mismo de la lucha nuestra, en este momento, por un mundo mejor, por una sociedad más justa, más libre, más igualitaria”.

Adolfo Sánchez Vázquez, hoy pilar del marxismo hispanoamericano, publicó en 1942 un poemario —*El pulso ardiendo*—, figuró en la antología *Poetas Libres de la España Peregrina en América*, se doctoró en la UNAM, en donde ahora es investigador especializado en estética. Sus libros más conocidos: *Las ideas estéticas de Marx y Estética y marxismo* (dos volúmenes).

Dentro de la filosofía, ¿cómo se ha conformado el panorama del marxismo en Hispanoamérica en los últimos años?

Si hablamos de Hispanoamérica, creo que el destino de la filosofía marxista nunca es un destino puramente teórico, académico: no puede ser separado naturalmente de la práctica política que se inspira justamente en el marxismo. Tal vez el destino de la filosofía marxista ha sido en América Latina, en cierto modo, un destino complejo, contradictorio, pero en términos generales podemos considerar que el marxismo se ha abierto paso, ha avanzado, no tanto en el terreno de la filosofía como en el desarrollo de las ciencias sociales. En las ciencias sociales el marxismo ha tenido un gran desarrollo, pero desde luego éste no pudo haberse dado sino a partir de ciertos conceptos, categorías fundamentales, una metodología, constitutivos de la filosofía. Aclaro: no estoy hablando del marxismo dogmático, cerrado, esclerotizado que dominó durante largos años y que constituyó un freno para el desarrollo del marxismo abierto, crítico, renovado, fiel al marxismo de Marx y Engels.

Es decir, que usted no acepta la tesis de que el marxismo actualmente está en crisis por un agotamiento teórico-práctico...

Puede hablarse de crisis del marxismo, sí, pero de cierto marxismo. Justamente del marxismo dogmático, cerrado, esclerotizado que dominó el panorama marxista prácticamente más de tres décadas; por lo menos de los años treinta hasta los sesentas. Este marxismo es el que ha entrado en crisis tanto teórica como prácticamente. Ahora bien, si pensamos que el marxismo es un proyecto de emancipación del hombre y de la sociedad basado en un conocimiento de la realidad y, además, vinculado a una práctica, el marxismo así considerado no puede entrar en crisis mientras la realidad reclame su existencia.

La perestroika soviética y todo el reacomodo de fuerzas políticas de los países socialistas a partir de ella, ¿implica, reclama la renovación del marxismo?

(De cuando en cuando don Adolfo alza sus gafas de la nariz y pasa uno de sus dedos largos por la orilla de sus ojos, acomoda de nuevo los lentes y prosigue con el rostro duro, acorde con su traje y corbata bien arreglados, así como el perfecto peinado de su plateado cabello). Responde:

La *perestroika* es un fenómeno muy interesante y de un significado que rebasa las fronteras de la Unión Soviética. Es una reestructuración económica y social, pero como democratización cada vez más amplia de la vida económica, social, política y cultural representa a mi juicio un desbloqueo de un camino al socialismo que había quedado cerrado por el llamado socialismo real. Con la *perestroika* se abren perspectivas nuevas, de avance hacia un verdadero socialismo, porque lo que hasta ahora ha existido en la URSS no era desde luego una sociedad capitalista, pero tampoco propiamente una sociedad socialista. Esperamos y deseamos que se pueda avanzar al verdadero socialismo, que ha de enfrentarse a grandes dificultades y por tanto no puede considerarse —aunque lo deseemos— que su éxito esté asegurado.

En cuanto a México concretamente, ¿cómo se ha dado el desarrollo de la filosofía marxista en los últimos años?

Diría que en México es fácil observar la influencia que el marxismo ha tenido en las ciencias sociales: en la economía, en la sociología, en la teoría del Estado, en los análisis concretos sobre diferentes aspectos de la economía y de la vida social mexicana. En el campo de la filosofía creo que también se ha avanzado sin que podamos decir que sus logros han sido extraordinarios; pero sí hay un grupo importante de jóvenes filósofos, entre los que incluyo, justamente como un homenaje a su memoria, a Carlos Pereyra. Considero, pues, que el marxismo en el campo de la filosofía ha alcanzado niveles que pueden compararse con el desarrollo que este pensamiento filosófico ha tenido en otros países. Esto no significa que nos encontramos en una situación que no reclame un mayor esfuerzo para alcanzar un pensamiento filosófico marxista más amplio y más fundado.

¿De qué manera las prácticas políticas de los partidos políticos socialistas o comunistas, han ayudado o frenado a la teoría marxista?

En México y en otros países de Latinoamérica, incluso en España, hay un fenómeno tradicional que es una cierta disociación entre la teoría y la práctica, que desde luego es negativa desde el punto de vista marxista. Una disociación que tiene que ver no tanto con el alejamiento de los intelectuales marxistas de la práctica política (porque en general en América Latina están involucrados), sino porque hay una tradición de subestimación de la teoría por parte de las organizaciones políticas que se reclaman marxistas y que se dejan llevar, en su práctica política, por cierto pragmatismo, por cierto inmediatismo, por cierto tacticismo, sin dar la debida importancia a la teoría, es decir, al fundamento racional de esa práctica, que es justamente lo que el marxismo pretende aportar.

¿Cuál es la atención que se le pone hoy en día a la estética en el terreno marxista?

Como la estética es un aspecto de la teoría del pensamiento marxista, entonces el destino de la estética inspirada por el marxismo está vinculada al destino que tenga el marxismo mismo. Creo que en la actualidad la estética marxista se ha estabilizado en cierto modo, en el sentido de que ya nadie sostiene, cuando menos teóricamente, la llamada estética del realismo socialista, que correspondía justamente a la visión, a mi juicio deformada, del marxismo. De esta manera, con la diversidad de orientaciones, de enfoques, de tendencias, el marxismo influye en el campo de la estética en cuanto que aporta una serie de tesis fundamentales que a mi juicio siguen siendo válidas. No se puede hablar de una estética marxista en el sentido de un cuerpo de ideas cerrado, sistemático, sino en el sentido de que el marxismo, con sus postulados fundamentales acerca del hombre y la sociedad, contribuye también a dar una perspectiva estética que no pueden dar las filosofías que se orientan en un sentido idealista.

(Por cierto, don Adolfo está finalizando un trabajo más de estética —que lleva por título *Invitación a la estética*— y que espera salga el próximo año, para después reanudar sus trabajos a que se ha dedicado en los últimos años sobre “las experiencias de tipo socialista que se han hecho en nombre del marxismo, así como el reexamen de éste como teoría que debe inspirarla y organizarle”).

Al recuperar España su democracia, ¿de qué manera va recuperando su filosofía, en el exilio, su práctica filosófica?

Creo que la obra de los exiliados españoles a causa de la ruptura tajante que se estableció entre la cultura oficial, dominante del franquismo y la cultura del exilio, fue durante mucho tiempo prácticamente desconocida en España. Con el cambio operado con la muerte de Franco, muy lentamente se va recuperando esta obra, se va dando a conocer esa labor de los filósofos que estuvieron en el exilio, se van publicando sus libros, pero evidentemente es necesario todavía que se haga una labor de recuperación más activa y más amplia para que se conozca la aportación de estos filósofos exiliados.

¿En la propia España se practicó la filosofía, al margen del oficialismo franquista?

Claro está, en España la vida tenía que proseguir a pesar de la ruptura que representó la cultura del exilio e incluso ya en pleno período del franquismo empezaron a surgir grupos de jóvenes filósofos que realizaron una obra al margen e incluso frente a la filosofía oficial, dominante, que era una filosofía prácticamente medieval, y que, en realidad más que una filosofía era una ideología para justificar la realidad de opresión en que se encontraba España. Digo que incluso en esas condiciones difíciles fueron surgiendo jóvenes filósofos orientados unos a la filosofía analítica, de la ciencia, del lenguaje y otros en dirección de la filosofía marxista. Hoy puede decirse que la filosofía española ha recuperado su ritmo con su pluralidad, con su fecundidad y en cierto modo la filosofía del exilio hay que considerarla como un capítulo importante, sí, pero como un capítulo que ya está cerrado.

(Cerrado o no, hoy se sigue analizando la aportación de los filósofos exiliados en México —como en el Tercer Coloquio de Filosofía aquí— y que —dice el propio Sánchez Vázquez a manera de conclusión— “son ya parte indisoluble de la historia de la filosofía en México”.)

LA PERESTROIKA, IMPERIOSA E INELUDIBLE*

CLAUDIA QUINTANA

El proceso de la *perestroika* y sus probables efectos en el mundo, llevó a *Tiempo* a buscar la opinión de Adolfo Sánchez Vázquez, experto universitario en política internacional, quien calificó la medida de “imperiosa” e “ineludible” para la Unión Soviética.

¿Cuál es su opinión, en general, acerca de la perestroika que se desarrolla en la Unión Soviética?

La *perestroika* o restructuración de la vida económica, política y social de la Unión Soviética, tiene dos significaciones: una a plazo inmediato y otra a largo plazo. La *perestroika* significa, en primer lugar, una respuesta a las exigencias urgentes, inaplazables, de la sociedad soviética para sacarla del estancamiento en que ha estado postrada en los últimos años. Ese estancamiento se ponía de manifiesto: a) en un rezago cada vez mayor en el terreno científico, técnico e industrial con respecto a las sociedades capitalistas desarrolladas; b) en una persistente incapacidad de la economía rígidamente planificada para elevar el nivel de vida de los ciudadanos, y c) en una degradación de los valores comunitarios que la sociedad soviética asumió en el pasado y que una sociedad verdaderamente socialista no podría dejar de afirmar. Las reformas actuales en el orden económico, político e ideológico son imperiosas e ineludibles para que la Unión Soviética salga de su inmovilismo y se ponga en movimiento.

Pero si la *perestroika* logra abrirse paso entre las tremendas dificultades a las que tiene que hacer frente, adquirirá un segundo sig-

* *Tiempo*. México, 1 de febrero de 1990.

nificado de más amplio alcance: el de la ruptura y, a la vez, deslegitimación del sistema político y social que ha conducido al fracaso histórico del “socialismo real” o socialismo realmente inexistente. Este “socialismo real” había cerrado el paso durante largos años al socialismo real (sin comillas). Al desbloquear el camino la *perestroika* abre la posibilidad —cuya realización no está todavía asegurada, dado el cúmulo de intereses y dificultades a los que se enfrenta— de transitar efectivamente a una sociedad socialista. Pero a ésta sólo se llegará si la *perestroika* pone fin a la función del partido-Estado; si sustituye el régimen de partido único por un verdadero pluralismo.

¿Cuál sería la importancia de este proceso en relación con México?

Aunque México tiene peculiaridades nacionales, históricas y culturales que exigen buscar un camino propio en la solución de sus grandes problemas, no puede permanecer indiferente a fenómenos como el de la *perestroika*, que tiene en ciertos aspectos, una importancia que rebasa un marco histórico concreto. Como intento de democratización, no puede dejar de interesar al pueblo mexicano, empeñado en la actualidad en abrir espacios a una democracia efectiva. En cuanto a los marxistas mexicanos, o más exactamente a un sector de ellos, la *perestroika* puede contribuir a que abandonen, al fin, cierto modelo de socialismo, hoy descalificado en la Unión Soviética, y cierto marxismo dogmático que era sólo su justificación ideológica.

UNO NUNCA DEJA DE SER UN EXILIADO*

JUAN JOSÉ TÉLLEZ

Durante los últimos años, a orillas del Estrecho, ha podido recuperarse parcialmente la figura intelectual de un algecireño desconocido para la mayor parte de sus paisanos. El filósofo Adolfo Sánchez Vázquez, uno de los teóricos que ha permitido la renovación de los postulados marxistas, nació hace setenta y cinco años en esta localidad campogibraltareña. Su obra se desarrolló fundamentalmente, durante su exilio mexicano, del que aún no ha vuelto.

Sánchez Vázquez, pausado y lúcido, reconoce que pocos desterrados de la Guerra civil han logrado rehacer su vida en España: "No son tantos los que se han integrado. Muchos por razones ya biológicas, diríamos, de edad, ¿no? Usted piense que los que llegamos jóvenes al exilio, con veinte o veintidós años, somos los que los podemos contar hoy, a los cincuenta años. Pero los que llegaron ya con una obra hecha o con una profesión ya en marcha, con treinta, cuarenta o cincuenta años, tendrían hoy noventa los que viven, pues ya no viven muchos o si viven son gente ya de ochenta y cinco. Pero, prácticamente, el exilio desapareció no sólo políticamente sino físicamente".

La entrevista tiene lugar en Málaga, en donde Sánchez Vázquez, acompañado por su esposa, visita a su familia, poco antes de partir hacia un congreso que se celebra en la capital francesa. Buena parte de estos planteamientos los expuso ya en un texto titulado "Cuando el exilio permanece y dura", que publicó en la revista *Anthropos*. También conviene en que, en España "hay un cierto olvido o subestimación del exilio".

* *Europa Sur*. Algeciras, España, 29 de abril de 1990.

"Ahora se han cumplido, el año anterior, los cincuenta años de la llegada de los primeros exiliados a México. Sobre todo, y con ese motivo se ha hecho una revaloración. Particularmente, por parte de los mexicanos, de lo que el exilio ha representado como hecho cultural, que ha sido realmente mucho. Se puede decir que la mejor inteligencia de la Universidad española fue al exilio. Hay once o trece rectores conocidos, entre ellos Gaos, Puche y otros, enterrados en México. En todas las profesiones. En el campo del arte, se exiliaron grandes pintores como Souto, Prieto, Bardasano. En el terreno de la literatura, Emilio Prados, Luis Cernuda. En el campo de la filosofía, José Gaos, Xirau... En todos los terrenos ha habido una gran aportación que es reconocida en México. Los mexicanos reconocen que la inyección del exilio permitió un empuje bastante vigoroso a su cultura. También en el terreno de la industria, de la técnica, también hubo aportaciones".

Las impresiones de Sánchez Vázquez apuntan a que, mientras tanto, en nuestro país, se ha intentado que el cincuentenario del exilio español pase inadvertido: "Hombre, se comprende. La gente quisiera olvidar lo que ha pasado, pero es claro que la Guerra civil es un capítulo de la historia. Se puede olvidar para no seguir manteniendo su espíritu pero no se puede olvidar todo, eso es obvio.

"El exiliado siempre es una especie de esquizofrénico, que está partido en dos —asegura. Por un lado, tiene la mirada puesta en el país del que procede y, por otro lado, su vida diaria, cotidiana, sus intereses están en el país que pisa. Ese dualismo nunca desaparece. Sobre todo, en los primeros años todos estábamos con la ilusión de volver, pensando que la vuelta estaba próxima; eso duró diez o quince años. Incluso se pueden contar anécdotas de esto. Los primeros años, cuando un exiliado se compraba no ya un bien así caro, o mandaba a sus hijos a la universidad, se interpretaba como una especie de deserción, se consideraba que había perdido de vista sus ideales, que ya no quería volver. O el que se compraba un coche, ¿no? O sea, que la gente tenía puesta toda la mirada en el país lejano. Luego, el tiempo va pasando, se van creando intereses, surgen los hijos. Se vincula profesionalmente con el trabajo al país en que se vive, y ya en cierto modo se va uno integrando".

Sánchez Vázquez opina que ha existido integración, aunque tar-

día: “Los exiliados, hoy, se consideran ya mexicanos, sin perder de vista los vínculos o las razones por las que llegaron al exilio. Pero en cierto modo, uno nunca deja de ser un exiliado porque se mantiene esta dualidad”.

Sánchez Vázquez llegó a México, como estudiante: “De Málaga, pasé a Madrid donde hice el primer año de estudios de la carrera de Filosofía y Letras en la Universidad Central, con Gaos, con Ortega, con Zubiri, con García Morente. Pero, claro, era un año de estudios. Yo era un estudiante. No tenía otra cosa que ofrecer. Entonces, en México, con mucha dificultad me abrí paso, porque allá pronto me casé, pronto llegaron los hijos, y tuve que hacer ya los estudios en estas condiciones haciendo cuarenta trabajos de distinto tipo, diferentes. Ahí me inicié también como profesor”.

La cátedra de Estética en la Universidad Nacional Autónoma de México, la asumió en torno a 1955, impartiendo cursos de filosofía política y desarrollando un cuerpo teórico, internacionalmente admirado: “Ahora, de nuevo, he vuelto a la estética; ahora voy a entregar en Barcelona justamente, a Grijalbo, un libro titulado *Invitación a la estética*, el primero de tres volúmenes que resume en forma sistemática mi aportación más o menos valiosa en este campo”.

Adolfo Sánchez Vázquez —alto, espigado, canoso y resuelto—, sin perder su pinta juvenil pese a los achaques del tiempo, reconoce que su mayor contribución al análisis del arte desde una perspectiva marxista “fue la ruptura, en un momento en que la doctrina extendida y reconocida, con toda su teoría y práctica era el realismo socialista.

”Esto ya desde los años sesentas. En los años 1961-1962, todavía era la doctrina aceptada como la única estética marxista posible. En el año de 1965 publiqué *Las ideas estéticas de Marx* que rompía con esa concepción institucional de la estética marxista. Poco después, en 1967, publiqué mi *Filosofía de la praxis*, que marcaba ya la ruptura no solamente con una estética oficial marxista o pseudomarxista sino con la filosofía oficial dominante, el *dia-mat*, o materialismo dialéctico. Pienso que en la concepción que yo mantenía y que he mantenido hasta ahora, hay una idea de la estética que se apoya en una serie de tesis fundamentales del marxismo, pero lejos de la estética oficial del realismo socialista, contraria a la práctica innovadora, de vanguar-

dia. La concepción del arte que yo propugnaba, el arte como una forma de trabajo o de praxis creadora, permitía su desarrollo en cualquier dirección. En Marx, no puede haber arte si no hay creatividad. Si no hay praxis creadora, no hay arte. Esta praxis creadora puede manifestarse en el terreno del realismo, como se ha manifestado durante siglos, o en el terreno del arte abstracto, de un arte no figurativo o de un arte, digamos, de vanguardia. Pues su nota distintiva sería justamente la capacidad de innovación o de creación”.

Este debate, ha contado con víctimas a lo largo de la historia, por ejemplo, Vladimir Mayakovsky, cuyo suicidio, según Sánchez Vázquez, no obedecía a motivaciones estéticas, sino políticas e ideológicas.

“En primer lugar, el tipo de poesía innovadora que estaba realizando Mayakovsky, es la que respondía al arte soviético de los primeros años de la década de los veinte. Como todo el mundo sabe, toda la vanguardia prácticamente empieza a germinar en la Unión Soviética. Está Chagall, está Kandinsky, están los constructivistas, en el campo de las artes plásticas. Ahí está toda la gran arquitectura de vanguardia. Ahí está en el terreno de la poesía, toda la innovación. Pienso que Mayakovsky hay que situarlo dentro de esa innovación radical que representó el arte soviético. Había la pretensión en los artistas de la época de hacer un arte revolucionario, pero revolucionario no en el sentido limitado de revolucionario por la temática o el contenido, sino porque era una revolución en el lenguaje artístico, en el lenguaje plástico, en el lenguaje poético. El realismo socialista como teoría y como práctica viene a terminar con eso. Entonces, es obvio que Mayakovsky se encontraba en una situación de aislamiento, de contradicción con esta estética oficial dominante. Pienso que el suicidio de Mayakovsky tiene que ver con esta contradicción y oposición con lo que estaba germinando. Eso se expresa, sobre todo, en su aportación en el terreno de la dramaturgia. Sus obras dramáticas como *La Chinche* o *El Baño* eran una sátira que comenzaba ya a levantar cabeza en la Unión Soviética”.

Guillermo Cabrera Infante, en un reciente artículo sobre el poeta cubano Nicolás Guillén apuntaba el paradigma de que poetas hispanos como Vallejo, Neruda o Alberti secundaran planteamientos marxistas, en tanto que los anglosajones, como Eliot o Pound apostarían por criterios parafascistas.

“Cesar Vallejo era militante del Partido Comunista del Perú, como usted sabe; yo lo conocí aquí en el Congreso de Escritores Antifascistas celebrado en 1937. Y Alberti. E incluso el mismo Neruda, que no tiene nada que ver con la estética oficial del realismo socialista, independientemente que entre las cosas que resultan difícil de olvidar de Neruda estén sus cantos a Stalingrado y todo eso. Pero lo más significativo de Neruda tiene que ver poco con la estética del realismo socialista. Aunque claro, los ideólogos del realismo socialista, cuando trataron de ejemplificar con nombres de supuestos creadores, daban los nombres de Neruda, de Alberti o de Vallejo. O en el terreno de la pintura, daban el nombre de los muralistas mexicanos, que tampoco tiene nada que ver con el realismo socialista”.

Sánchez Vázquez siempre entendió que “de una estética propiamente del realismo socialista no encontramos ejemplos ilustrativos en lengua española, que yo recuerde”.

Su primer poema lo publicó bajo seudónimo, en la revista *Octubre*. Era un romance sobre la ley de fugas. Posteriormente, en México, en 1942, publicó un libro de poemas titulado *El pulso ardiendo*, que había escrito en España, durante la década anterior.

“Estos poemas son de unos años antes de la guerra. Y resulta que este libro, cuando salí de España, lo di por perdido porque no me preocupé de buscar los originales. Lo iba a publicar Altolaguirre, en Madrid, en aquellas ediciones que hacía él de poesía, con aquella belleza tipográfica que él lograba. Cuando llegué a México, con gran sorpresa mía, resultó que él había traído el original. Luego, se ha reeditado en España, en Madrid, en ediciones Molinos de Agua, hace unos años, una edición limitada con prólogo de Aurora de Albornoz”.

Su primer viaje de regreso a España fue fugaz, con motivo de una desgracia familiar ocurrida hacia 1972: “Conocí entonces a muy poca gente. Entre la poca gente que tuve ocasión de conocer fue este filósofo que sigue siendo buen amigo mío y al que admiro mucho, Javier Muguerza, y Javier Pradera, también filósofo. Eso era en pleno franquismo. Cuando volví en los años de 1975 y 1976, ya vine con más calma, me encontré con una España completamente distinta, no sólo por razones políticas, sino una España que en el terreno ideológico se había modernizado, se había desarrollado, pero toda-

vía con las huellas de los cuarenta años de franquismo. De todas maneras, también fue una emoción muy fuerte, porque yo vine a España prácticamente después de treinta y ocho años de ausencia. Ya mi padre había fallecido. Mi madre vivía todavía aquí en Málaga, pero fue una impresión muy fuerte la llegada a España y, sobre todo, aquí a Málaga, donde yo había pasado mi juventud”.

Entre su primer regreso y su último viaje, Sánchez Vázquez nota cambios en materia de desarrollo económico: “Cuando vine los primeros años, se podían ver en Madrid bastantes mendigos en las calles. Hoy se nota el contraste con los países de América Latina, con los países de donde vengo. El contraste es grande. En ellos hay un nivel de miseria, de pobreza, bastante grande”.

Los niveles de corrupción también afaman de ser mayores: “También, aunque aquí comienza de nuevo a desarrollarse, al parecer”, comenta Sánchez Vázquez, sonriéndose.

“Noto diferencias en otros aspectos. Ahí, en los medios universitarios, juveniles, me da la impresión de que hay un nivel más alto de politización, de inquietud, que entre la juventud española. Cuando yo doy una conferencia en la Universidad, es fácil reunir a cientos de estudiantes. La conferencia va seguida de un nivel de discusión, de preguntas y de polémica que a veces dura una hora o dos”.

Entiende Sánchez Vázquez que existen razones que pueden explicar tales diferencias y le preocupa el proceso de derechización general a escala mundial: “Quizás, esto resulta más acusado en Europa que en América Latina. Hasta el punto de que lo que está ocurriendo en los países del Este está siendo un factor muy influyente en este terreno”.

Conviene Sánchez Vázquez en que el panorama no es tan optimista como presume Occidente, en torno a este proceso de renovación en los países socialistas. “Mantuvimos hace poco una mesa redonda en la televisión sobre esta cuestión. La conclusión que mantengo es que, desde luego, hay que reconocer que existe un fracaso histórico del llamado socialismo real. Eso es evidente. Un fracaso, empezando por la Unión Soviética.

“El socialismo real ha sido un desastre desde el punto de vista histórico —afirma. El fracaso del socialismo real es tan grande que ha quemado incluso la alternativa de otro modelo de socialismo

por ahora. Es decir, las reformas del socialismo real han llegado tan tardíamente que incluso lo que se dio en llamar en Checoslovaquia en 1968, un socialismo de rostro humano, ni siquiera se plantea esto. El fracaso es tan grande que incluso el proceso de reacción frente al socialismo real es tan amplio y tan profundo, que ni siquiera la alternativa socialdemócrata es una alternativa de izquierdas en estos países”.

Considera que el caso de Cuba puede ser diferente por otros componentes, como el nacionalista o el antiimperialista: “La Revolución cubana desde que nació está bloqueada por el imperialismo —comenta. Mientras haya ese bloqueo o esa presión, es muy difícil que haya una reforma o una apertura. Ese es el problema. No puede abrirse como se ha abierto la sociedad del Este porque eso significaría la penetración inmediata de todo lo que llaman ellos la gusanera, toda la contrarrevolución que está en Miami. Pienso que tienen que hacer un esfuerzo por realizar reformas en un sentido democrático, sin que esta democratización implique naturalmente el retorno de toda esta bazofia y toda esta morralla contrarrevolucionaria. Y creo que la sociedad cubana lo está pidiendo en el marco del socialismo. Porque si no, puede ocurrir lo que ha ocurrido en estos países del Este”.

Insiste en que en la Checoslovaquia de 1968, la invasión soviética echó por tierra una oportunidad histórica: “Tenga usted en cuenta que a excepción de Yugoslavia o de la Unión Soviética, todos estos países son regímenes supuestamente socialistas que no son resultado de una revolución interior sino exportado. Lógicamente, ha encontrado resistencia dentro de la propia sociedad.

”Hay un cierto espejismo con lo que representa el capitalismo europeo —asegura. Esta gente va a vivir un poco la experiencia del capitalismo en su propia carne, para que se dé cuenta de lo que es el desempleo, la inseguridad social, una serie de conquista que ya tenían, aunque eran limitadas pero que ya tenían en estos países. Yo pienso que el socialismo como alternativa sigue siendo vigente y actual, porque el capitalismo no va a resolver ninguno de los problemas que no ha resuelto el socialismo real. Por el contrario, los puede agravar. Pero creo que en un futuro inmediato, el porvenir es un poco difícil.

”La iniciativa de Achile Occhetto y del Partido Comunista Italiano, en aras de incorporarse a la Internacional Socialista, responde, según Sánchez Vázquez, a la realidad de dicho país y representa “un intento de deslindarse totalmente de un pasado que, independientemente del grado de culpabilidad que pueda tener el partido actual, es difícil disociarlo.

”De este fracaso del socialismo real, es difícil disociar a los partidos comunistas —asegura. Porque, claro, el modelo de partido, el modelo de sociedad, el modelo de estrategia ha sido compartido durante muchos años por los partidos comunistas tradicionales. Aunque se trate de romper con eso, la fuente sigue ahí”.

Cita Sánchez Vázquez que dicho distanciamiento puede llevar incluso a su desaparición y que en México, ya ocurrió, al fundirse dicha formación con el Partido de la Revolución Democrática. Por otra parte, el filósofo algecireño discrepa del Programa 2000 que actualmente ensaya el PSOE.

”El programa 2000 es la alternativa socialdemócrata, en el fondo, aplicada a la realidad española, el intento de avanzar hacia un socialismo posible, que está por ver, sin romper estructuralmente con el capitalismo, lo cual me parece difícil. Yo ya noté eso en la ponencia que presenté en una reunión donde se debatió este asunto. Yo pienso que si no hay una propiedad social dominante sobre los medios de producción, no puede hablarse de socialismo. Como no puede hablarse de socialismo, si no hay un Estado bajo el control democrático de la sociedad. Pero si el problema de las relaciones de propiedad pasa a segundo plano, como se dijo ahí, no veo cómo se puede llegar a una nueva sociedad.

”Esta iniciativa, en cualquier caso, puede sentar las bases para un capitalismo más civilizado, pero no dejará de ser capitalismo.

”Incluso admitiendo que se hayan alcanzado algunos logros importantes —cuando se han alcanzado, porque no ha ocurrido en todos los países—, por ejemplo con el modelo sueco, se han alcanzado logros importantes, pero la barrera estructural no se ha cruzado”.

Sánchez Vázquez cree que “el socialismo real logró romper la barrera del capitalismo, destruyó el capitalismo, pero no logró construir el socialismo.

”La socialdemocracia ha alcanzado, cuando ha alcanzado, una

serie de prestaciones, de logros importantes en el campo del capitalismo, pero no ha saltado la barrera del capitalismo. Entonces, la pelota sigue en el tejado.

"Yo de Algeciras salí muy pequeño. De mi infancia, prácticamente no tengo recuerdos", reconoce el filósofo.

Su nacimiento, obedece principalmente a que su padre, teniente de carabineros, casó con una sanroqueña: "En aquella época, se decía de forma un poco burlesca que la población de Algeciras se dividía en dos, unos contrabandistas y otros carabineros. A mí me tocó nacer en la parte que perseguía". Su domicilio familiar radicaba en la Casa de las Columnas, en la calle Ríos. Prácticamente, no tuvo otros contactos con la ciudad: "Salí de Algeciras a una edad de la que es difícil tener recuerdos. Después, fuimos a vivir a El Escorial cerca de Madrid. Más tarde, a los diez o doce años, llegué a Málaga, donde me formé hasta que comenzó la Guerra civil.

"A Algeciras, volví en 1931, teniendo quince o dieciséis años —evoca. Ahí, bajo la influencia de mi tío Alfredo Vázquez, que después murió fusilado por el franquismo, yo recibí diríamos la primera influencia de carácter ideológico. Un poco confusa como era la personalidad de mi tío, entre libertario y marxista. Pero ahí tuve mis primeros contactos ideológicos con una ideología de tipo revolucionario". El escritor algecireño José Luis Cano publicó su primer artículo —"Surrealismo y lucha de clases"—, en la revista *Sur*, que dirigía en Málaga, Adolfo Sánchez Vázquez, junto a su cuñado Enrique Rebolledo: "Hicimos dos números. Uno salió a finales de 1935 y otro a comienzos de 1936. Colaboraciones de José Luis Cano, un poema de Alberti que nunca he tenido curiosidad de ver si está recogido en su antología. No lo recuerdo ahora. Traducciones de Louis Aragon...

"Trabajamos juntos en el periódico *Línea* que hacían las organizaciones de izquierdas y revolucionarias, en Madrid. Conocí también a Ramón Puyol cuando era diseñador de portadas de esta Editorial Cenit famosa, y cartelista conocido. En realidad, mis recuerdos son pequeños".

A Algeciras, volvió en 1979: "Tuve ocasión de hablar con este alcalde comunista de Algeciras, un poco conocer la ciudad, reconstruir mentalmente parte de mi pasado. Estuve en la calle, en la casa donde nací".

En 1988, la Universidad de Cádiz le otorgó el doctorado *Honoris causa*, en un acto al que asistió Juan Antonio Palacios, a la sazón teniente de alcalde y concejal de cultura en Algeciras: “He recibido con agrado el número de la revista *Almoraima*, donde se publica una semblanza mía de Ramón Vargas Machuca.

”En La Línea, vive todavía una prima mía, Herminia, hija de mi tío Félix, hermano de mi madre, que ya murió”, sigue enumerando. El Ayuntamiento de Algeciras, por fin, pretende ponerle su nombre a una calle. Aún no es tarde.

La entrevista se desarrolla en uno de los salones que recorren la primera planta de la Sociedad de Amigos del País, un edificio del siglo XVIII, en la plaza malagueña de la Constitución. “Esta sociedad fue muy activa en los años veintes y treintas. Aquí tuve oportunidad de asistir a numerosas conferencias y exposiciones. Aquí escuché a Unamuno...”

SOBRE INVITACIÓN A LA ESTÉTICA*

CÉSAR GÜEMES

Poeta en su primera juventud, estudioso de la filosofía y particularmente de la teoría marxista, maestro de numerosas generaciones, Adolfo Sánchez Vázquez vuelve a la carga editorial con el volumen *Invitación a la estética*, impreso por Grijalbo dentro de su serie Tratados y manuales, en el cual pone al día los conceptos que sobre la materia ha venido vertiendo a lo largo de su ya larga carrera como investigador.

¿Se ha decepcionado de la idea del marxismo que planteaba en libros anteriores? ¿Ha cambiado su punto de vista respecto de lo que esta forma de estudio tuvo en sus bases?

No, no me he decepcionado del marxismo porque lo considero como una teoría de la sociedad que tiene como objetivo el poner su conocimiento al servicio de la transformación de la realidad por una vía emancipatoria. Creo que sigue siendo válido en cuanto que aporta elementos importantes para el conocimiento de esa realidad. Lo cual no excluye, tomando en cuenta el movimiento mismo de la sociedad, particularmente el que nos proporcionan las últimas experiencias del derrumbe del "socialismo real", no excluye, digo, que haya principios y tesis del marxismo que tienen que ser revisadas o reconsideradas para ajustar esa teoría a la realidad sobre la que se aplican.

En cuanto a la pregunta considero, y lo señalé hace muchos años, que esa estética que pasaba por marxista, la llamada estética del realismo socialista, en verdad no era una teoría certeramente fundada,

* *El Financiero*. México, 26 de agosto de 1992.

sino una ideología estética para justificar en su campo una política cultural y artística. Sigo creyendo que el marxismo proporciona una serie de principios importantes para un estudio del fenómeno estético y artístico en particular, en cuanto a que pone al arte en relación justamente con la sociedad que lo engendra.

Pero creo también que una estética hoy no debe ser adjetivada con un calificativo de marxista o no. Sino que esta materia, como teoría general en la explicación de los fenómenos artísticos, tiene que estar abierta a diferentes enfoques y disciplinas que contribuyen a enriquecer ese conocimiento al cual el marxismo puede apoyar sin que monopolice, en el terreno estético, la explicación.

A partir de la realidad de nuestros países latinoamericanos, ¿considera que se haya desarrollado una estética de la pobreza, distinta de la que se aplica en las naciones más avanzadas económicamente?

En la estética, como en toda disciplina, hay conceptos generales o comunes a diferentes sectores de lo que se estudia. En ese sentido no puede hablarse de una estética puramente latinoamericana o de un trabajo de este tipo que sea solamente europeo. Pero la estética, cuando desciende de ese nivel de teoría general a un terreno más limitado, como sería la teoría que explicase los fenómenos artísticos latinoamericanos, sí tiene que tomar en cuenta naturalmente el carácter específico de la sociedad en que ese fenómeno se da.

Por ejemplo, el hecho de la vanguardia artística no se puede plantear en América Latina en los mismos términos en que se plantea en Europa. Allá la avanzada cultural supone el problema de la emancipación ante todo como un hecho estético-social. En Latinoamérica el asunto de la emancipación es un hecho ante todo político, ante todo social, y por tanto la vanguardia que ha existido en nuestros países y que ha estado siempre presente, no puede tener las mismas características que fuera de ella. Y esto partiendo de que el arte en nuestras tierras tiene que conjugarse también con elementos que sirvan para la liberación nacional y social de estos países.

Qué piensa respecto de la estética aplicada concretamente a la ciudad de México. ¿Estaremos viviendo ya la plena época de decadentis-

mo, como visualmente parece observarse? Antes esta misma urbe fue bella...

Yo creo que el fenómeno en México es propio de todas las grandes ciudades en que vivimos. Así como en el pasado había ciudades que hasta cierto punto se conservan hoy y que se pueden caracterizar por sus valores estéticos como Venecia o Santiago de Compostela o una ciudad bellísima como Guanajuato, también lo fue la ciudad de México en tiempos anteriores. Hoy es claro que el crecimiento sin gran planeación y desbordado de las grandes urbes con los problemas que les acompañan de miseria, de contaminación, etcétera, van trocando estos valores estéticos en fealdad. Las ciudades grandes, y la de México tiene el privilegio en ese sentido, se van convirtiendo cada vez más en ciudades feas. Sin que se pierdan, naturalmente, islotes de belleza que hay que tratar de conservar a todo trance.

¿Un poco la posibilidad de aprovechar la estética se la estará apropiando la televisión, por ejemplo? ¿Los medios de comunicación visuales tendrán más a su servicio a la estética que el arte mismo?

Evidentemente el papel de los medios de comunicación en nuestra época es extraordinario en cuanto que permiten el acceso a grandes masas de aquello que pasa por esos medios. Lo cual demuestra que si el gran arte tuviera posibilidad de transmitirse por las pantallas de la televisión, desde luego que la extensión y difusión de ese gran arte alcanzaría unos niveles que no ha alcanzado aún. Pero desgraciadamente no son estos valores del gran arte los que se difunden generalmente en las pantallas. Con lo cual no quiero decir, en modo alguno, que la televisión esté negada por principio, bajo otras condiciones o bajo otras posibilidades sociales, a la difusión del arte.

¿Habría manera de despertar interés masivo por los objetivos estéticos en México, más allá de lo que se hace a través de libros, conferencias, exposiciones?

Creo que eso depende de una serie de factores. Entre ellos de una política educativa acertada que fomente, desarrolle y enriquezca la

sensibilidad estética desde los primeros niveles de la enseñanza. Y por otro lado tiene mucho que ver con el carácter y la propiedad de los medios de comunicación que podrían darle un carácter masivo a los valores artísticos.

¿Qué momento de su obra representa éste su libro Invitación a la estética? ¿A dónde ha llegado con él? ¿Es una suma de lo que piensa hoy sobre la materia?

Representa más bien un balance o un ajuste del estado en que se encuentran mis ideas y mis concepciones justamente en este campo. En cierto modo con este libro se consume toda una trayectoria, todo un trabajo que en el campo de la estética vengo realizando en mis libros, la docencia y mi práctica escritural en términos amplios.

¿Actualiza el estudio de la estética en el país? ¿Lo percibe así de representativo?

Yo lo he intentado. Si lo logré o no ya lo dirán los lectores o los críticos. A mi modo de ver podría actualizarlo incluso un poco más. Todo ello a medida en que mis reflexiones tratan de fundarse en la experiencia, en la realidad, en el nivel en que históricamente se encuentra esta experiencia y esta práctica artística y estética. En ese sentido sí podría considerarse como actual.

Dadas las condiciones por las que pasamos en el país, ¿puede ser que en México se dé una estética involuntaria más que la propiamente buscada o requerida?

Se puede hablar de lo estético o de la experiencia estética en dos niveles. Hay uno de ellos que es conceptual, reflexivo, teórico, consciente, voluntario en ese sentido. Y es el que se deriva de los teóricos, críticos o historiadores del arte. Y de los artistas en la medida en que ellos también reflexionan y tratan de explicarse su propia labor creadora, su propia práctica. Y hay también un nivel de experiencia estética espontánea, no reflexiva ni conceptual, y se le puede llamar involuntaria, como usted me plantea, en tanto que todos, en mayor

o menor grado nos sentimos afectados estéticamente por lo que nos rodea.

En la medida en que reaccionamos ante un objeto de la vida cotidiana o ante una obra de arte, sin que tengamos una conciencia clara, producto de nuestra reflexión sobre esta experiencia, caemos en la apreciación estética involuntaria. En ese sentido creo que lo estético forma parte digamos de la conducta de todo hombre en mayor o menor grado, con mayor o menor adecuación o autenticidad, y por tanto se conjugan esos dos aspectos en lo propiamente estético.

¿Qué particularidades revestirá el estudio de la materia que nos ocupa en este fin de siglo, sobre todo a partir de los grandes cambios sociales que se van dando con rapidez?

La experiencia nos demuestra que en este terreno, como en otros, deben evitarse las predicciones, ya no digamos las profecías. Lo que puede decirse es que el arte por ser justamente el terreno de lo imprevisible, de lo inesperado por su propia naturaleza creadora, es el terreno menos apropiado para hacer visiones a futuro. Pero también podemos afirmar que nos encontramos en una situación en que ha hecho crisis lo que se llama *la modernidad*, y en el campo estético de manera específica, la modernidad radical que representa la vanguardia.

Crisis que obedece sobre todo a la integración económica de ésta, lo cual ha conducido a cierto conformismo y que por otro lado se está en la necesidad de abrir nuevas opciones en esa crisis. Alternativas que naturalmente son difíciles de prever y sobre todo bastante inciertas mientras no cambien las bases económicas y sociales que nos han llevado a esta crisis radical estética de lo que fueron las vanguardias.

Finalmente, maestro, ¿por qué sacrificó al poeta que era Sánchez Vázquez por el teórico?

Esa no es una decisión voluntaria, eso no obedece a un plan. En un momento determinado de la vida, sobre todo cuando se es joven, no se tiene una formación teórica ni reflexiva. Entonces la poesía apa-

rece como un medio de expresión más directo e inmediato de aspiraciones, vivencias, de ideas o proyectos. En otro momento la propia realidad le obliga a uno a una práctica política, en mi caso juvenil, que me llevó a su vez a la exigencia de reflexionar sobre los conceptos, bases y principios de ese ejercicio. Y de ahí viene entonces una necesidad y una inquietud en el terreno filosófico que es la que ha dominado en mi vida hasta ahora. Lo cual no quiere decir que haya desaparecido mi interés y mi pasión por la poesía, aunque en este momento no la practique.

EL CAPITALISMO ES INJUSTO*

FERNANDO ORGAMBIDES

Adolfo Sánchez Vázquez, catedrático de estética de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), nació en Algeciras (Cádiz) en 1915. Está considerado en México, donde reside desde 1939, como uno de los principales intelectuales del país, por su formación filosófica y por ser también uno de los mayores estudiosos contemporáneos del marxismo. Sánchez Vázquez llegó a México como exiliado de la Guerra civil española.

Es autor de numerosos trabajos, entre ellos *Las ideas estéticas de Marx* (1965), *Filosofía de la praxis* (1967), *Ciencia y revolución. (El marxismo de Althusser)* (1978), *Filosofía y economía en el joven Marx. Los manuscritos del 44* (1982) e *Invitación a la estética*, este último de reciente aparición. También ha escrito *Del exilio en México* (1990); es autor del libro de poemas *El pulso ardiendo* (1942), y tiene numerosos ensayos y trabajos publicados desde 1951 en revistas de pensamiento de Europa y América.

Adolfo Sánchez Vázquez tiene su corazón repartido entre España, donde nació y se formó política e intelectualmente, y México, donde se ha consagrado como pensador y enseñante. Es Sánchez Vázquez un filósofo excepcional porque, al contrario de otros contemporáneos suyos de Facultad que se han visto marcados por la influencia de Ortega, Zubiri, Gaos o García Morente, ingresó en la Universidad Central de Madrid con una conciencia ya hecha y cuando tenía sólo diecinueve años.

Corría el año 1935 y era entonces este profesor, considerado hoy como uno de los principales intelectuales residentes en México, un incipiente estudiante que había abrazado precozmente el marxismo

* *El País*. Madrid, 12 de septiembre de 1992.

en Málaga. Lo hizo quizás de una forma autodidacta en unos años en los que en España se vivía la efervescencia de la República con cierta pasión revolucionaria. Su paso después por la Universidad, fugaz porque su carrera fue interrumpida por la Guerra civil española, tenía como meta formarse, pero no transformarse.

Usted empezó muy pronto a codearse con la intelectualidad española de la época.

Mis inquietudes venían ya de mi época de estudiante en Málaga. Yo era, por un lado, militante de las Juventudes Comunistas y, por otro, solía frecuentar las tertulias de Emilio Prados, uno de los grandes de la Generación del 27, que desgraciadamente no ha sido suficientemente reconocido. Rafael Alberti, con quien después hice buena amistad, dirigía una revista que se llamaba *Octubre*, y a ella envié un romance, que apareció publicado en 1933. Todo esto me sirvió cuando me incorporé a la Facultad de Filosofía y Letras, en Madrid, dos años después. No sólo conocí a Ortega y a Gaos, que luego coincidieron conmigo en el exilio en México, sino que comencé a acudir a tertulias literarias de jóvenes o ya consagrados escritores. Ahí entablé amistad con Miguel Hernández, José Herrera Petere y Arturo Serrano Plaja. También con Alberti, Neruda y Ramón J. Sender. En aquellos tiempos yo colaboraba en *Mundo Obrero*.

¿Dónde lo cogió la guerra?

En Málaga, porque estaba de vacaciones en casa de mis padres. Málaga duró sólo siete meses en manos de la República. Luego vino el terrible éxodo por la carretera costera hasta Almería, con los barcos de guerra bombardeándonos a ras de la tierra. Atrás se nos quedaban montones de cadáveres. Yo escribí un testimonio de este horror que publiqué luego en el volumen *Crónica de la Guerra civil*, que se editó en Valencia, con motivo del Congreso de Escritores Antifascistas.

La guerra interrumpió su formación pero usted siguió vinculado a los intelectuales republicanos.

En 1937 yo me desplacé de Valencia a Madrid. Ahí, por encargo de Santiago Carrillo, dirigí, con veintiún años, el periódico *Ahora*, órgano ya de las Juventudes Socialistas Unificadas. Tirábamos doscientos mil ejemplares, la mayoría destinados para los muchachos del frente. Creo que fui uno de los directores más jóvenes del mundo. Posteriormente me hice cargo de *Pasaremos*, el periódico de la Once División, y más tarde de *Acero*, el del Quinto Cuerpo de Ejército. Enrique Lister, que mandó estas dos unidades, me encargó como misión entrar en contacto con Antonio Machado, en aquellos tiempos en Valencia. Yo le llevaba obsequios, fundamentalmente alimentos, que le enviaban nuestras unidades. Un día, en agradecimiento, le compuso un soneto a Lister que anda publicado por ahí y que yo me encargué de entregárselo al destinatario. También mantuve una relación muy fluida con Miguel Hernández, pero distinta. Yo era su jefe en el periódico y le encargaba trabajos.

Luego vino el exilio mexicano.

Yo llegué en la primera expedición del *Sinaia*, que tocó el puerto de Veracruz el 13 de junio de 1939, después de dieciocho días infernales de navegación. Recuerdo que el poeta Juan Rejano, que viajaba conmigo, me identificó Veracruz con el Cádiz romántico del XIX. México me resultaba en cierto modo familiar porque en mi época de estudiante en Madrid, y después a lo largo de mi peregrinaje por España durante la guerra, entré en contacto con algunos intelectuales de este país. Al primero que conocí fue a Andrés Iduarte, un prestigioso profesor de literatura que asistió a un banquete que le dimos a Alberti en febrero de 1936. Curiosamente, ese día conocí también a Federico García Lorca. Lo mismo me ocurrió luego con Octavio Paz, Juan de la Cabada o David Alfaro Siqueiros, a quienes conocí, como director de *Ahora*, cuando viajaron a España al Congreso de Escritores Antifascistas.

En México volvió a encontrarse con una España culta.

México se benefició mucho del exilio español. Mejor dicho: nos beneficiamos mutuamente. Don José Gaos tenía que dar al principio

entre ocho y diez horas de clases diarias para poder sobrevivir, pero no de filosofía sino de cualquier materia. Otros intelectuales se tuvieron que reconvertir en comerciantes. Fue muy duro, pero a la vez no podíamos olvidar ese acto de generosidad que tuvo con nosotros el general Lázaro Cárdenas. Mi caso fue más complicado. Yo era muy joven, no tenía la carrera terminada y mi obra literaria era escasa. Creamos Juan Rejano y yo una revista literaria que llamamos *Romance*, como referente de nuestras inquietudes, pero me tuve que buscar la vida primero como traductor y después como profesor de filosofía en un antiguo colegio de Morelia, con tradición libertaria y del que había sido rector el cura Miguel Hidalgo, héroe de la Independencia mexicana. Fue una etapa en que fui profesor y alumno, porque tenía que terminar mi carrera y recuperar mi bagaje teórico. Al final, ya de vuelta a la ciudad de México, hice la maestría en Letras Españolas y luego completé mis estudios de filosofía, hasta alcanzar el doctorado. En los años cincuentas conocí, como profesor, lo que venía echando de menos desde mi etapa como universitario en Madrid: un filósofo marxista, en este caso Eli de Gortari. En 1952 fui ayudante de su cátedra de Lógica dialéctica.

¿Usted seguía perteneciendo al Partido Comunista?

Yo tuve discrepancias con la dirección encabezada por Santiago Carrillo y me aparté de mis actividades políticas —la agrupación de México era importante porque la integrábamos unos quinientos militantes, en su mayoría dirigentes de nivel medio—, para consagrarme a mis actividades teóricas. Seguí considerándome marxista, pero evolucionando hacia un marxismo crítico que entraba en contradicción con el dominante y oficial que llegaba de la entonces Unión Soviética. Fue cuando publiqué mi primer libro, *Las ideas estéticas de Marx*.

Hubo una ruptura, entonces.

Especialmente a raíz de las revelaciones que hizo Jruschov en aquel famoso XX Congreso del PCUS sobre las barbaries y crímenes de Stalin. También influyeron en mí, decisivamente, la invasión de Che-

coslovaquia y la propia Revolución cubana, que en sus primeros años implicaba una ruptura con un modelo ideológico establecido y dominante. Así fui llegando a la idea de que todas esas sociedades que se presentaban como socialistas en el fondo no lo eran. En ese sentido cada vez me fui afirmando más en la convicción de que el socialismo es indisociable de la democracia.

¿Por qué Cuba le marca una excepción?

La Revolución cubana, en sus primeros años, ni estuvo sujeta a una teoría marxista ni estaba dirigida por el Partido Comunista. Tenía un sentido nacional y liberador.

Pero eso duró poco.

Desgraciadamente, con el tiempo esa revolución volvió a encontrarse con ese marxismo que en los primeros años había rechazado.

¿Y qué opina usted de la Cuba actual?

Desde luego, ese tipo de socialismo o lo que se presenta como tal, me parece que cae dentro de las objeciones que yo desde hace años he venido haciendo al modelo del llamado socialismo real. Y aunque naturalmente haya matices y variantes entre lo que se ha hecho en Cuba y en la desaparecida URSS, en cierto modo responde al mismo modelo de socialismo real que yo he criticado y combatido. Ahora bien, en las circunstancias actuales me parece que, independientemente de que se esté de acuerdo o no con ese modelo, hay que estar, en primer lugar, frente a la política de bloqueo y agresión que los Estados Unidos desde hace treinta años están llevando a cabo contra Cuba y que representa un obstáculo decisivo para que en la isla se den los cambios que creo necesarios para la democratización de su vida económica, política y social.

¿A usted le ha sorprendido lo que ha pasado en el bloque socialista?

Aunque desde hace quince o veinte años una serie de sectores del

pensamiento socialista y marxista, entre los que yo me cuento, habíamos marcado nuestra distancia crítica con respecto a lo que estaba ahí sucediendo, no podíamos sospechar que los cambios se produjeran de un modo tan rápido, profundo e imprevisible. Yo había llegado a la conclusión, en mis últimos escritos, que ya no había ahí socialismo, sino una sociedad que estaba bloqueando el tránsito hacia un verdadero socialismo. Sinceramente, no veía posible esa transición. Por eso cuando se produjo la *perestroika*, se renovaron en mí las esperanzas en el sentido de que se abría la posibilidad de una verdadera sociedad socialista. Desgraciadamente, esto no ha sido así y nuestros cálculos y nuestras esperanzas han resultado erróneos. Han sido tan profundos los males del socialismo real que han desacreditado la idea misma del verdadero socialismo.

¿Qué piensa del fin de la bipolaridad?

En principio ha sido positivo porque ha traído como primer resultado ventajoso el alejamiento de esa amenaza terrible, a la que hemos estado sometidos durante cuarenta años, de un holocausto nuclear. Sin embargo, el que el fin de la bipolaridad dé lugar a una concentración del poderío mundial en una sola potencia, eso me parece negativo, y sobre todo para América Latina, que por razones geográficas va a ser la primera en pagar estas consecuencias.

Pero tendrá que haber alguna alternativa.

De hecho, esta concentración del poder en una sola potencia ya no se da en el terreno económico. Estamos asistiendo ahora a una multipolaridad. Hay que reconocer otros polos distintos al de Estados Unidos, como son Europa o Japón. Por tanto, esta transformación de reparto del poder económico tendrá también sus consecuencias en el terreno político. No hay que olvidar que esa potencia que se presenta como la sucesora de la ruptura de la bipolaridad está hoy en día acosada por problemas internos económicos que, naturalmente, pueden contribuir a debilitar esa hegemonía que se concentra obviamente en el terreno militar. Esto se puso de manifiesto en la guerra del golfo Pérsico, donde vimos que para triunfar militar-

mente Estados Unidos tuvo que pasar la bandeja a otras potencias en el terreno económico.

Hay quien afirma, como es el caso de Fukuyama, que la historia ha terminado.

La historia no ha llegado a su fin porque el capitalismo liberal haya demostrado que, con su victoria contra el nazismo y después contra el socialismo real, ya no tiene adversarios. Yo considero que el capitalismo actual, muy distinto del que conoció Marx hace siglo y medio, es un régimen injusto, pese a las ventajas y logros sociales que hayan podido obtener los trabajadores en todo este tiempo. Por lo tanto, mientras exista el capitalismo, sigue siendo necesaria una alternativa no capitalista que dé solución a los problemas de injusticia, desigualdad y explotación que este sistema, por su propia naturaleza, no puede resolver. Independientemente de que en este momento concreto este ideal, en cierto modo, haya sido desacreditado por las experiencias negativas de lo que se ha hecho en su nombre y no se den las condiciones o no haya fuerza para abanderarlo, el socialismo en su esencia es necesario y deseable. Y no sólo por razones políticas o económicas, sino también por razones incluso morales.

COMPROMISO Y COTIDIANIDAD ACADÉMICA*

BORIS BERENZON GORN

¿Qué significa para usted el exilio y qué representa hoy su propio puente entre España y México? Hábleme de las rupturas y las confluencias que delimitan este puente histórico-generacional.

El exilio representó para mí —como para miles de españoles acogidos a la generosa hospitalidad de México— la posibilidad de iniciar aquí una nueva vida, de la que ha formado parte sustancial —en mi caso personal— mi vida académica, como estudiante, profesor e investigador. Pero el exilio que, en sus primeros años, significaba también un desgarrón terrible, la pérdida de la patria de origen —pues el destierro no es un simple “transtierro”—, es un capítulo que quedó cerrado hace ya dos décadas, desde que sin olvidar las raíces, el exiliado se integra plenamente en su segunda y nueva patria. Desde este punto de vista, el exilio queda atrás pero los frutos que en él se dieron hacen de él un doble puente en cuanto que, por un lado, se integran en la cultura mexicana, y, por otro, mantienen aquí la llama de la cultura española que el franquismo había apagado brutalmente al grito de uno de sus generales de “¡Muera la inteligencia!”

En un siglo tan cambiante como el nuestro, en el que la consecuencia política ha sido ampliamente cuestionada, ¿a qué responde la consecuencia vital y teórica de Adolfo Sánchez Vázquez?

Lo que usted llama la “consecuencia vital y teórica” puede entenderse como la permanencia o fidelidad, a través del cambio, a cier-

* *Boletín Filosofía y Letras*, núm. 2. México, UNAM, noviembre-diciembre, 1994.

tos ideales de libertad, igualdad y justicia social a cuya realización —desde mi juventud— he pretendido contribuir práctica y teóricamente. El ser consecuente con ellos, en una época como la nuestra, en la que proliferan los desencantados de buena fe y los renegados y oportunistas de toda laya, es para mí no sólo un asunto de teoría o práctica política, sino ante todo un imperativo moral.

Si Sánchez Vázquez tuviera que elegir a los pensadores que lo han marcado intelectualmente ¿quiénes serían éstos y por qué?

Serían cuatro, sin agotar en modo alguno la lista: Sócrates, Marx, Gramsci y Antonio Machado. Y por estas razones: Sócrates, porque al filosofar en la calle con los no filósofos, me enseñó que la filosofía es un asunto demasiado serio para encerrarla en los cubículos académicos y dejarla exclusivamente en manos de sus especialistas: los filósofos. Marx, porque me hizo ver que la filosofía no debe limitarse a interpretar el mundo, sino que debe insertarse en el proceso práctico de su transformación. Gramsci —y habría que ponerlo en compañía de otros pensadores como Sartre, Lukács y Bloch— porque contribuyó a mi distanciamiento, primero, y ruptura después, con el uso escolástico, dogmático y puramente ideológico de Marx y el marxismo. Y Machado, porque a través de su *alter ego* Juan de Mairena, me transmitió una sentencia que es la piedra angular del humanismo que comparto: “Por mucho que valga un hombre, nunca vale más que por ser hombre”. Anote un rasgo común a todos ellos que no ha dejado de marcarme intelectualmente: su “consecuencia vital y teórica”.

¿Cuál es el compromiso que lo ata a la Facultad de Filosofía y Letras de esta manera casi viciosa en donde existe una identidad compartida desde hace muchas décadas entre la Facultad y su presencia? En este contexto, ¿cuál es la cotidianidad de Sánchez Vázquez?

Si exceptuamos mi breve paso por la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Central de Madrid, en vísperas de la Guerra civil, y mi actividad docente pionera, tan provechosa para mí, en el Colegio de San Nicolás de Hidalgo de la Universidad Michoacana, en los

primeros años del exilio, toda mi vida académica como estudiante, profesor e investigador, está atada a la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. A ella pertenezco ininterrumpidamente como profesor desde hace ya cuarenta y dos años, y en ella permaneceré mientras mi cuerpo y mi mente aguanten, y mis alumnos me soporten. Por haber realizado en esta Facultad prácticamente toda mi obra —docente y de investigación, ya que una y otra siempre han sido para mí inseparables—, y por haber disfrutado de las condiciones de libertad de cátedra y de pensamiento necesarias para realizarla, así como del estímulo y reconocimiento de mis colegas y alumnos, puedo afirmar sin exageración que toda mi obra y lo que con ella haya podido contribuir, más allá del recinto académico, a una práctica emancipatoria, se deben a mi largo paso, que afortunadamente para mí continúa, por nuestra Facultad. En este contexto me pregunta usted, qué o cuál es la cotidianidad para mí. Por supuesto, no se reduce a ser un objeto de la filosofía, muy importante para mí como lo ha sido para Heidegger, Lukács, Kosik, Lefebvre o Agnes Heller. De ella forman parte las experiencias de cada día más variadas: desde los goces, sufrimientos, incertidumbres e ilusiones hasta las actividades más diversas: actos culturales, conciertos de rock, programas de televisión o partidos de fútbol. Para el filósofo, que es también un hombre de carne y hueso, la cotidianidad no puede ser sólo un objeto teórico sino que es —como para nuestro vecino— parte sustancial de su vida misma.

¿Cuál cree Sánchez Vázquez que ha sido el aporte teórico más importante que ha dado a la filosofía?

No soy yo el más indicado para responder a esta pregunta, pero coincido con los que afirman que mi aportación está, sobre todo, en el esclarecimiento de la naturaleza y la fundamentación de la categoría de praxis y en la crítica de la metafísica del *dia-mat* que durante largo tiempo se presentó como la filosofía marxista.

Usted ha sido considerado uno de los más grandes teóricos del marxismo. ¿Cuál es su balance y las perspectivas del marxismo a fin de siglo?

En el balance teórico del marxismo está su contribución decisiva al conocimiento social de la que ningún científico serio y responsable puede prescindir y de la que hoy se es deudor más allá de los recintos académicos, incluso sin tener conciencia de ello, pues hoy son muchos los que —como el personaje de Molière— hablan un lenguaje marxista sin saberlo. En el aspecto práctico, no puede negarse lo que el marxismo —desde el siglo pasado— significa en la toma de conciencia y en la acción correspondiente dentro del proceso histórico de emancipación de las clases y los pueblos más explotados y oprimidos. Sin el marxismo, ni la vida social ni su conocimiento serían lo que son hoy. Pero, en el balance teórico y práctico del marxismo, hay que registrar también lo que se ha hecho en su nombre y contra él, con la ideología y la práctica del “socialismo real”. Este uso ideologizado del marxismo no deja de afectarle negativamente, reduciendo considerablemente sus perspectivas por lo que toca a su acogida e influencia. Pero el marxismo, entendido como proyecto de emancipación, crítica y conocimiento de lo existente, vocación para realizar ese proyecto y teoría vinculada a esta práctica transformadora, sigue estando vivo. Y lo está, porque contra las sentencias de muerte de los ideólogos del capitalismo y de los dogmáticos “marxistas” de ayer, que hoy reniegan de él, los problemas de una sociedad injusta y extremadamente desigual que hicieron necesarios el proyecto, la crítica, el conocimiento y la práctica que Marx delineó, no han hecho más que agravarse en nuestra época. No es casual, por ello, que pensadores nada sospechosos de ser marxistas, como Derrida, así lo reconozcan al mostrar, a esos ideólogos y renegados, el “espectro de Marx”.

Ante el resurgimiento de los nacionalismos, del racismo y del neofascismo ¿existe alguna alternativa para el socialismo?

Ante ese resurgimiento que tiene lugar frente a, o incluso dentro de la pregonada democracia liberal capitalista, que algunos presentan como “fin de la historia”, la alternativa a esas falsas soluciones de los problemas que invocan, así como a otros que en la sociedad capitalista le sirven de caldo de cultivo —agudización de la miseria, paro creciente, violación de la soberanía nacional, corrupción de la

clase política dirigente, desigualdad cada vez mayor a escala mundial bajo las “ukases” del FMI— la alternativa necesaria y deseable —aunque no inevitable— sigue siendo, contra viento y marea, el socialismo. Otra alternativa —si no se abre paso la conciencia de la necesidad del socialismo y de la acción correspondiente para llegar a él— puede ser el caos o la barbarie.

La historia y la literatura sufren transformaciones en sus métodos, su epistemología y su hermenéutica; tal es el caso de la novela histórica o la historia cultural. ¿De qué manera se presenta esta problemática en la filosofía?

La necesidad de transformar sus métodos para ajustarlos a los cambios de su objeto es común en todas las ramas del saber. La filosofía, por esta razón, no puede ser una excepción. En este punto, como en otros, la filosofía no tiene un *status* privilegiado o superior al de las ciencias.

Para algunos el hombre es un ente filosófico por excelencia, al grado de que a veces se vulgariza el sentido de la filosofía; para otros, la filosofía es una actividad inherente al hombre, ¿en qué momento la filosofía deja de ser parte de la vida ordinaria para volverse una disciplina académica?

Si todo comportamiento humano entraña cierta idea del mundo en el que actúa, de las relaciones que los hombres contraen en él y de los fines o valores que inspiran ese comportamiento, la filosofía —a este nivel espontáneo, inmediato— forma parte de la vida cotidiana. Y se vuelve una disciplina académica cuando se pasa de ese plano cotidiano a un plano reflexivo para tratar de esclarecer o fundamentar esas ideas, creencias o valores, asumidos espontáneamente. Pero esa actividad, con las características propias de una actividad profesional, académica o especializada, no siempre se ha dado ni se da necesariamente así. Sin remontarnos a la filosofía callejera de Sócrates, baste recordar en nuestra época los ejemplos de Kierkegaard, Schopenhauer, Gramsci, Marx o Sartre.

EXILIO, POLÍTICA Y FILOSOFÍA*

TERESA RODRÍGUEZ DE LECEA

La Guerra civil española significa un terrible corte en la biografía de las personas de su generación. ¿Cómo se desarrolla su vida a partir de ese acontecimiento y cuáles son los principales episodios que usted destaca en su evolución intelectual al retornar a la normalidad en México?

Yo llegué a México el 13 de junio de 1939, en el *Sinaia*, con mi compañero Juan Rejano, y el poeta Pedro Garfias. Llegamos a Veracruz y allí tuvimos una acogida muy calurosa de los “jarochos”. Estuvimos en Veracruz unos días y recuerdo que hacía un calor insostenible, sobre todo para nosotros. Además era época de lluvias, con ese modo de llover en el trópico, que para nosotros era completamente insospechado. Pero en fin, veníamos cargados de ilusiones, de esperanzas. Todo nos parecía extraordinario: el ambiente de Veracruz, que era muy alegre y se parecía mucho al andaluz: los jugos de fruta, los bailes callejeros, la gente que nos saludaba afectuosamente en la calle, los intelectuales locales que se acercaban a nosotros.

Así pasamos el tiempo, hasta que llegó la oportunidad de ir a la capital. Viajamos en un tren de esos que aparecen en las películas sobre la época de la Revolución, con soldados vigilando en el tren. Al llegar aquí hicimos nuestros contactos con los organismos exiliados de ayuda; nos daban un pequeño subsidio diario de dos pesos

* Entrevista realizada en México, D.F., el 15 de febrero de 1995, dentro del Proyecto de Investigación financiado por el Ministerio de Educación y Ciencia español “Recuperación de fuentes del exilio filosófico español”, y cuya investigadora principal es la doctora Margarita Vázquez de Parga, de la Asociación de Amigos del Archivo Histórico Nacional de España.

cincuenta centavos de la época, que eran mucho más que ahora, pero también muy poco. Era el penúltimo año de gobierno del general Cárdenas y había mucha polémica, mucha inquietud, como pasa siempre el último año del periodo sexenal. La derecha estaba furibunda contra Cárdenas.

¿El tema de los exiliados era motivo de conflicto político?

Desde luego, ese era uno de los pretextos para atacar al general Cárdenas. No todo era de color de rosa para nosotros, aunque hay que decir que la mayoría de los intelectuales eran de izquierda, como ha sido siempre la intelectualidad mexicana hasta hoy, y muy solidarios con nosotros. En fin, cada quien empezó a buscarse la vida y a abrirse camino como pudo. Hay que tener en cuenta que si el México de hoy tiene graves problemas, limitaciones y carencias, la escala de todo esto era entonces mucho mayor. El medio intelectual era muy limitado, y en la Universidad no existía aun el profesorado de carrera. Un catedrático como Gaos, que venía con un gran prestigio, cobraba estrictamente las horas que daba de clase, con lo cual era muy difícil subsistir. Gaos, en aquellos primeros años del exilio, daba seis u ocho horas diarias de clase. Por lo que a mi toca, como no había terminado mi carrera, era simplemente un estudiante y las posibilidades inmediatas de incorporarme a la enseñanza a nivel universitario estaban lejanas.

Poco después de llegar a México, en 1940, tuvimos la oportunidad de fundar la revista *Romance*. La idea de fundarla partió de Juan Rejano, que conocía desde España al editor Rafael Jiménez Siles, que había desempeñado un papel importante al frente de la Editorial Cénit en Madrid. Jiménez Siles contactó enseguida aquí con medios políticos y económicos influyentes; él traía en mente un proyecto editorial que, con la ayuda que recibió en esos medios, pudo ponerlo en marcha. En el Comité de Redacción original estábamos, con Juan Rejano, Antonio Sánchez Barbudo, José Herrera Petere y Lorenzo Varela; el diseño y la parte tipográfica corría a cargo de Miguel Prieto. La revista fue un hecho importante en la vida cultural de México, no sólo desde el punto de vista literario sino también por su innovación tipográfica y diseño, y sobre todo,

porque no existía una revista cultural de ese tipo. Desde el primer número despertó un gran interés. Retrospectivamente, yo considero que fue un error que la Redacción estuviera constituida exclusivamente por nosotros, jóvenes intelectuales españoles, aunque existía un Consejo de colaboración muy amplio donde estaban dos de las figuras más importantes de la literatura mexicana: Enrique González Martínez y Martín Luis Guzmán, junto al español Enrique Díez-Canedo e hispanoamericanos como el chileno Pablo Neruda, el dominicano Pedro Henríquez Ureña, el venezolano Rómulo Gallegos y el cubano Juan Marinello. Cuando habíamos publicado unos catorce o quince números, tuvimos un conflicto con Jiménez Siles y con Martín Luis Guzmán que nos llevó a la ruptura, porque se nos quiso imponer una serie de normas y restricciones.

Poco antes de *Romance*, yo había colaborado en otra revista, *España Peregrina*, publicada por una institución del exilio que se creó a poco de llegar nosotros, la Junta de Cultura Española. A ella pertenecían los intelectuales exiliados más destacados: José Bergamín, Joaquín Xirau, Eugenio Imaz, Juan Larrea y también José Gaos. En la revista publiqué un poema “Elegía a una tarde de España”, que yo había estado elaborando casi desde mi llegada, y una serie de notas de libros. Esto era en el año 1940. Andaba yo entonces viviendo como podía, haciendo alguna traducción o escribiendo artículos, escasamente remunerados, hasta que me surgió la oportunidad que debo a una crítica de arte y política muy conocida en los años de la República, Margarita Nelken. Ella me consiguió una plaza de profesor en Morelia, comisionado por la Secretaría de Educación Pública, para dar clases en la Escuela Normal. Y una vez ahí aprovechando este nombramiento, la Universidad Michoacana me ofreció la posibilidad de dar unos cursos en el famoso Colegio de San Nicolás de Hidalgo, que era su Escuela Preparatoria.

Mi formación filosófica era muy incipiente; hasta entonces yo me había inclinado más por la literatura que por la filosofía. Pero tomé aquello con mucha seriedad y responsabilidad. Me pasaba horas y horas preparando la clase, leyendo y releendo todo libro de filosofía que caía en mis manos. Recuerdo que a mi paciente esposa Aurora, le explicaba mis clases. Y le decía: “Si tú me entiendes a Kant, seguro que me van a entender mis alumnos”.

¿Se habían casado ya, para entonces?

Sí. Nos casamos al poco de llegar a Morelia en 1941. Éramos novios aquí, pero yo estaba enamorado desde España. Mis lecciones tuvieron buena acogida; hacía varios años que no se daba la clase de filosofía en el Colegio de San Nicolás, por falta de profesor, y reunieron en ella a los alumnos de diferentes años. Eran clases multitudinarias, de cien a ciento veinte alumnos o cosa así. Yo no había dado clases nunca y para mí era una experiencia difícil y arriesgada. Además el alumnado era políticamente muy activo, muy izquierdista, y tenía fama de ser muy levantisco. Yo lo pude sobrellevar, pero un profesor español de filosofía, Marcelino Méndez, muy preparado, mejor que yo, que ya había hecho la carrera de filosofía en España, no resistió a los alumnos. Yo lo logré, a base de firmeza y al mismo tiempo de flexibilidad. Era, en verdad, un alumnado difícil. Una vez me encontré en el tablero de anuncios de la escuela un anónimo, en el que me atacaban muy burdamente. Entonces yo escribí al lado: “Al autor de este anónimo lo espero mañana aquí, a las cinco en punto de la tarde, a ver si tiene el valor de decirme a la cara lo que anónimamente me está diciendo aquí”. Lo esperé allí, pero no se presentó. Se corrió la noticia en el colegio y eso me dio gran autoridad. Otro día un grupo de alumnos me dijo: “Profesor, estamos enamorados de su corbata. ¡Qué corbata tiene usted! ¿Por qué no la rifa?”. Y bueno, pues a rifar la corbata entre los alumnos.

Morelia era entonces una ciudad pequeña. Tenía apenas sesenta mil habitantes. La universidad tenía fama de ser muy conflictiva por izquierdista; la ciudad en cambio era completamente “mocha” y reaccionaria. Las relaciones entre la universidad y la ciudad eran siempre muy tensas. Recuerdo que durante la Semana Santa los alumnos hicieron una contraprocesión, completamente blasfema. Pero en Morelia yo me sentía muy a gusto. Aunque la ciudad era pequeña, tenía una rica vida cultural. Había en el Colegio un sector de estudiantes muy inquietos y un grupo de intelectuales que hacían una revista, daban sus conferencias y recitales. Yo tenía muy buena relación con ellos. Publiqué entonces mi libro de poesía, *El pulso ardiendo*, con el estímulo del poeta Ramón Martínez Ocaranza y la ayuda de su tío el licenciado Alfredo Gálvez. Así, pues, yo estaba

muy contento, hasta que estalló un conflicto que me impulsó a dejar la Universidad. El conflicto de carácter político se dio cuando ya había salido el general Cárdenas, y se estaba produciendo en México el viraje que representaba el gobierno del general Ávila Camacho.

¿Un viraje hacia la derecha?

Si, a la derecha. En la universidad michoacana había sido nombrado rector, un anticardenista estimulado por el Secretario de Educación de Ávila Camacho. Surgió un conflicto entre el rector y el gobernador, que era cardenista; y el gobernador, no sabiendo cómo quitarse de enmedio al rector, dictó, para poder destituirlo, una ley jurídicamente insostenible pues tenía un carácter retroactivo. En el conflicto la Universidad se solidarizó con el rector, pero como el gobernador era cardenista, me pareció que era una cuestión de principio apoyarle. Total: que al poco tiempo renuncié voluntariamente a mis clases. Estuve cerca de tres años en Morelia, y me volví a la ciudad de México prácticamente sin nada. Intenté de nuevo hacer traducciones e, incluso, para sobrevivir, novelé guiones cinematográficos. Me acuerdo que escribí las novelas de la famosa película *Gilda*, de Rita Hayworth y otra, *Kismet*, de Marlene Dietrich. Me daban el guión en inglés, me proyectaban la película, y tenía dos meses de plazo para escribir la novela, que era el tiempo indispensable para que pudiera imprimirse y distribuirse desde el día del estreno de la película. Fue también entonces cuando hice con más gusto la traducción de *El retrato de Dorian Gray*, de Oscar Wilde, y *La vida de Mahoma*, de Washington Irving. Tenía que defenderme como podía para subsistir.

Por entonces surgió también otra oportunidad: la de dirigir una especie de residencia o casa hogar para los que se conocen como “los niños de Morelia”, llegados aquí desde España durante la Guerra civil. Me dieron la dirección de una de las casas, en la que había unos treinta muchachos. Ansiosos de cariño, pero de trato difícil por razones muy explicables: no sabían nada de sus padres, habían salido con cuatro, seis u ocho años de sus casas y eran muy descontentadizos y rebeldes. No había quien pudiera con ellos. Mi esposa y yo, que éramos muy jóvenes entonces, hacíamos lo imposible por contentarlos, pero no teníamos experiencia, y sufríamos horro-

res, hasta que decidí dejar la dirección de la Casa. Nueva renuncia sin tener por delante absolutamente nada.

Durante el tiempo que estuve en la Casa, que estaba cerca del edificio de Mascarones, aproveché la ocasión para regular mis estudios en la Facultad de Filosofía y Letras, en la carrera de Letras. Pude reanudarla a pesar de que yo sólo conservaba la credencial de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Central de Madrid, y una constancia de las materias en las que estaba matriculado. Con base en estos documentos el doctor Gaos, que había sido el último rector de la Universidad de Madrid, me extendió un certificado diciendo que esos documentos significaban que yo tenía el bachillerato, ya que estaba matriculado en materias que se cursan después de alcanzar ese nivel. Y con eso me permitieron inscribirme provisionalmente, aunque no me podría graduar hasta tener completa la documentación de España.

¿Nunca le llegó?

Sí. Cuando ya habían pasado seis o siete años y ya iba a graduarme. Para el examen de Maestría en Filosofía, en 1955, tuve que presentar todos los documentos necesarios. Antes, hice mis estudios completos de Letras Españolas. Recuerdo algunos buenos profesores en la carrera de Letras: don Julio Jiménez Rueda y don Julio Torri. Recuerdo también, sobre todo por su afecto, un profesor español, no exiliado que había venido antes, huyendo de la guerra, discípulo de Menéndez Pidal. Se llamaba Amancio Bolaño Islas y daba Gramática Histórica y Fonología. En la carrera de Letras, comencé a preparar mi tesis de maestría sobre “El sentido del tiempo en la poesía de Antonio Machado”, e incluso publiqué un ensayo sobre el tema, pero no llegué a recibirme en aquellos años. La necesidad de mantener a la familia era apremiante. Yo ya había dejado la Casa Hogar de los Niños de Morelia, tenía que traducir día y noche y las condiciones de sobrevivencia eran muy difíciles. Por otro lado, tenía entonces una actividad política muy intensa en los medios del exilio. Yo era miembro del Partido Comunista de España y, además, responsable de los intelectuales dentro del partido. Tenía pues, mucho trabajo y mucha responsabilidad en el seno de la emigración in-

telectual. Dadas las exigencias de esta intensa actividad política y las tareas para subsistir, tuve que dejar los estudios de la Facultad. Pero, a ella volví pocos años después para estudiar no Letras, sino Filosofía.

Y ¿qué fue lo que le decidió a hacer ese cambio?

Puedo darle ahora una explicación intelectual, y otra, digamos, pragmática. La intelectual o teórica es que yo estaba ya muy metido en la vida política del exilio, me consideraba marxista, y se me planteaba la necesidad de esclarecer en un plano teórico, la naturaleza del marxismo. Además, yo había sido casi tres años profesor de filosofía en Morelia, y la experiencia docente, al tomar muy en serio el trabajo de preparación de mis clases, me permitió acumular un capital filosófico que no era despreciable. Tenía entonces, por un lado, la práctica política que exigía una serie de esclarecimientos de tipo teórico, pues, el marxismo de entonces era un marxismo estrecho, cerrado, dogmático, que realmente ofrecía muy poca perspectiva para mi desarrollo intelectual y personal. Por otro lado, era importante para mí lo que yo había acumulado: una formación filosófica que no era despreciable y que había que aprovechar. Ciertamente es también que conservaba mi vocación literaria; yo había escrito algunos artículos y ensayos, y Octavio Paz me había publicado unos sonetos en la revista *Taller* de aquellos años. Pero, desde un punto de vista práctico, había que considerar que como profesor de literatura entonces no había perspectivas, pues eran muchos los que se consideraban con aptitudes para hablar de literatura. En cambio, en filosofía, las perspectivas eran mayores, pues el campo estaba más restringido por las exigencias mismas del saber filosófico. Todo esto hizo que yo decidiera inclinarme por la filosofía desde el punto de vista profesional.

Volví por ello a la Facultad, pero ya a la carrera de Filosofía. Además me tomaron como optativas una serie de materias que yo había cursado en Letras y, por tanto, se descargaron mis obligaciones. Tuve como profesores a Joaquín Xirau, con el que tomé un curso de Filosofía contemporánea, como asignatura optativa, cuando estudiaba Letras. Recuerdo que el curso fue sobre Heidegger, y ése fue

uno de mis primeros contactos con el filósofo alemán. No el primero, porque el primero lo había tenido en Morelia, donde hice amistad y tuve bastante relación con Juan David García Bacca. En 1942 o 1943 García Bacca fue invitado como profesor visitante y estuvo ahí dando unos cursos deslumbrantes durante un par de meses. Aunque él estaba casado, había ido solo a Morelia y yo estaba prácticamente casi todo el día con él. Por la noche nos reuníamos, paseábamos y conversábamos por las plazas y calles de la bella ciudad. Recuerdo que él había hecho, para su propio consumo, una traducción de *Ser y tiempo* que no se ha publicado. Él me leía y comentaba el texto de Heidegger. Por eso fue que después tomé este curso, muy bueno por cierto, con Xirau, sobre Heidegger, del que conservaba unas notas muy amplias que regalé a su hijo Ramón.

Así fue cómo pasé a Filosofía. En la Facultad destacaba Gaos. Estuve en su famoso Seminario, —que se ha vuelto casi mítico—, sobre la *Lógica* de Hegel, y duró cuatro años. De ese seminario recuerdo a Salmerón y al muy joven Alejandro Rossi. Nos familiarizamos con el estilo exigente y concienzudo de Gaos: análisis página por página del texto. Cada alumno se encargaba de exponer una categoría de la *Lógica* de Hegel, y después se intercambiaban ideas. Recuerdo que a mi me tocó exponer la categoría de “medida”. Gaos era un excelente profesor, con un estilo muy personal. Era, además, muy sincero. Una vez nos dijo: “Toda la noche he estado estudiando esta categoría y casi no he entendido nada. Vamos a ver si entre todos logramos entenderla”. Ciertamente, exageraba. Con el tiempo, descubrimos un truco para entender la *Lógica* de Hegel. Cada capítulo, después de su exposición tan abstrusa, siempre termina con un apartado que titula “Observaciones”. Todo lo denso, oscuro, terrible y pedregoso que es la parte anterior del capítulo, se vuelve muy clara y accesible en las “Observaciones”. Descubrimos ese truco y empezábamos primero por leer y discutir lo último, es decir, las “Observaciones”. Con Gaos tuve yo buena relación personal y académica, pues le había conocido en España, cuando él presidía el famoso examen de ingreso a la Facultad, que era una verdadera masacre académica.

Por aquellos años (en marzo de 1955) me gradué de Maestro en Filosofía con una tesis de estética, “Conciencia y realidad de la obra

de arte”, en la que examinaba problemas estéticos fundamentales desde el punto de vista marxista. Yo creía entonces que era una tesis muy abierta y muy crítica del marxismo oficial en el campo de la estética, pero luego pude ver que no. Intentaba en ella cierta apertura, aunque yo me movía todavía dentro del marco teórico marxista dominante. Aunque la estética no era un campo que Gaos hubiera trabajado, me pareció que debía presentar la tesis a Gaos, y pedirle que formara parte del jurado. Gaos se excusó de participar, pero me dijo que quería conocer la tesis. Se la dejé y me hizo una serie de observaciones muy agudas y meticulosas, como él solía hacerlas, por escrito. Yo las tomé en cuenta y las discutí con él, pero fuera del examen.

En el jurado del examen estaban Samuel Ramos, que era entonces la autoridad académica más alta en cuestiones de estética. Estaban también Leopoldo Zea, Wenceslao Roces, Eli de Gortari y el profesor michoacano Juan Hernández Luna. Por cierto, en el examen, el profesor Hernández Luna, buen colega y amigo mío, me espetó: “Y usted cómo se explica y se atreve a presentar una tesis marxista, en una universidad burguesa como es ésta?” Y le contesté: “Bueno, no se trata de algo exclusivo de esta universidad; y es que el marxismo tiene hoy una fuerza que la Academia no puede ignorar; pero no se trata de discutir mi atrevimiento; lo que hay que discutir es si la tesis es buena o mala”.

Después del examen se me abrieron las puertas para entrar en la Facultad como profesor de asignatura, lo que económicamente no representaba nada, pero era importante para estar dentro de ella. Y como tenía que aceptar lo que me ofrecieran, el primer curso que di en la Facultad, fue sobre Filosofía de la educación. En verdad, yo había entrado en el departamento de Filosofía, antes del examen de grado, en 1952, como profesor ayudante de la clase de Lógica de Eli de Gortari. Ese fue mi primer puesto docente en la UNAM. En la clase del doctor De Gortari, tuve también mi primera experiencia docente en la Facultad, pues con motivo de un viaje suyo de dos o tres meses por Europa, me encargué del curso. Como yo tenía ya cierto conocimiento del ruso, estaba al tanto de lo que se publicaba en la Unión Soviética; por la *Revista de Filosofía* pude seguir de cerca una gran discusión sobre las relaciones entre la lógica formal y la

lógica dialéctica. Con base en ella preparé un curso monográfico, dentro del curso de De Gortari, que duró unos tres meses sobre las relaciones entre la lógica formal y la lógica dialéctica. Esa fue mi primer experiencia docente. También sustituyendo al doctor De Gortari y gracias a su generoso ofrecimiento al dejarlo, di cursos de filosofía en el Colegio Israelita y también de teoría del conocimiento en la Escuela Normal Superior.

Después de graduarme tuve la oportunidad, como ya dije, de entrar como profesor de asignatura en la Facultad. Su director era el licenciado Salvador Azuela, y su secretario el profesor Hernández Luna, que me había hecho aquella inesperada pregunta en el examen de grado y con el que, como era michoacano, por mis antecedentes morelianos, mantenía una buena relación. Mi primer curso fue —como ya dije— sobre Filosofía de la educación, que no era una materia que me interesara especialmente, aunque ya tenía cierta formación pedagógica por haber cursado en Málaga, España, la carrera de magisterio. Más tarde, tuve posibilidad de dar otros cursos, entre ellos uno monográfico, que a mí me interesó mucho, sobre las relaciones entre alma y cuerpo, entre psique y materia, desde Platón hasta nuestros días. Me sirvió de mucho, pues, al final del curso le dediqué una parte a una problemática que entonces era muy novedosa, y que yo creo que fui el primero en abordarla en la Universidad, por lo menos a nivel filosófico; era la problemática de la cibernética, y de la inteligencia artificial. Leí entonces, en los años cincuentas, a Wiener y al gran científico mexicano Rosenblueth que había trabajado con él. El curso por la novedad causó cierta impresión en los medios de la Facultad. Después fui dando diferentes cursos: de Historia de la filosofía contemporánea, de marxismo, pero no de estética. A cargo de la Cátedra de estética estaba Samuel Ramos y mientras él vivió no hubo manera de que se creara otro grupo de estética que no fuera el suyo. Cuando murió a finales de 1959, me dieron a mí esa Cátedra.

¿Por qué no se podía hacer otro grupo; era porque su concepto de la estética era diferente al suyo?

No. Porque no admitía que otro lo diera. En cuanto él murió, me

dieron a mí la Cátedra y el Seminario de estética y, desde entonces, ocuparon mi actividad durante casi todo el tiempo. Pero, además de los cursos de estética y el Seminario, daba yo siempre un curso de filosofía marxista. Por entonces el marxismo, en la Facultad, prácticamente no existía.

¿No daba marxismo también Eli de Gortari?

Eli de Gortari tenía a su cargo la Lógica dialéctica con un enfoque marxista más ortodoxo y cientifista que el que a mí comenzaba a interesarme. Me atraían más que sus planteamientos ontológicos las discusiones de lo que se ha llamado después el marxismo occidental, con el que entré en relación en cuanto pude. En la Facultad, yo di esta serie de materias durante todos los años cincuentas. Al mismo tiempo compartía mis clases con una infinidad de trabajos para poder subsistir. Eran, sobre todo, traducciones, traducciones y más traducciones. Yo traducía en función de la necesidad, de manera que me encerraba y me pasaba horas y horas traduciendo.

¿La colaboración en las revistas no se pagaba?

Se pagaba muy poco, pero además publicar un ensayo, exigía —y exige— un proceso de elaboración, de lectura que no era fácil que se recompensara económicamente. Traducía, sobre todo, del ruso, que se pagaba un poco mejor, pues para las traducciones del francés y del inglés sobran los traductores —sobre todo los malos— y claro, se pagaban mal. Traduje bastantes libros de ciencias sociales y filosofía —ortodoxos por supuesto— del ruso, hasta que pude decir adiós al agotador trabajo de traducción, al ser nombrado en enero de 1960, profesor de carrera, de tiempo completo. Aunque esto no representó para mí una mejoría económica notable, sí me liberó completamente del tiempo que yo dedicaba a otras actividades y me permitió concentrarme en la docencia y la investigación. No es casual que sea realmente a partir de entonces cuando empiezo a publicar un libro tras otro. Hasta entonces era imposible hacerlo. Cuando volví a la Facultad, en 1950, ya andaba yo cerca de los cuarenta años, y prácticamente no había publicado nada. Mi primer

libro es de 1965, cuando voy a cumplir cincuenta años, y desde entonces mi obra ha sido muy fecunda (unos veinte libros). Hay dos razones que explican esta fecundidad tardía. Por un lado, las condiciones materiales de mi existencia la hacían imposible. ¿Cómo podía investigar y escribir un libro traduciendo seis horas diarias, complementadas con otras tantas de actividad política, y de trabajos aquí y allá? Cada día traducía en la casa o daba clases fuera de ella hasta las siete o las ocho de la noche, y a esa hora me iba a una reunión política o al partido, y regresaba a mi domicilio a la una o las dos de la mañana. Prácticamente no había para mí ninguna posibilidad, no ya de investigar y publicar, ni siquiera para leer lo que no fueran de urgencia inmediata. Esta es una de las dos razones fundamentales para que no publicara.

La otra es una razón, teórica, intelectual; o más bien ideológica. Y es ésta: durante los años cincuentas, yo estaba bastante identificado con el marxismo dominante, sobre todo con su práctica política, sin atender a los errores, falsedades y deformaciones que yo consideraría posteriormente. Lo fundamental para mí era entonces la práctica política. Pero, por otro lado, el horizonte teórico ya comenzaba a parecerme estrecho para poderme desenvolver. Realmente no me estimulaba a una labor de investigación propia que por otra parte, era imposible. En aquel entonces —sigo hablando de los años cincuentas—, filosóficamente lo más que podía hacer un filósofo militante era tratar de aclarar lo que ya estaba establecido en los manuales o en las obras canónicas del marxismo soviético. No había campo que se pudiera cultivar propiamente.

Por eso, años después, al final de los sesentas, charlando con el conocido filósofo y dirigente comunista francés Roger Garaudy con quien coincidí aquí en una Mesa Redonda, hablando sobre su obra y la mía, le dije: "Usted tiene sobre mí una gran ventaja, pero al mismo tiempo una gran desventaja. La primera es que usted es un autor conocido que ha publicado quince o veinte libros traducidos a muchos idiomas, en tanto que yo acabo de empezar. No he publicado más que dos o tres. Sin embargo yo tengo una gran ventaja sobre usted, o usted una gran desventaja con respecto a mi: y es que yo no publiqué ningún libro en la época estalinista". Y es que Garaudy había publicado en esa época dos libros terriblemente dogmáticos.

Uno, su *Teoría marxista del conocimiento*, que era su tesis doctoral en París y otro, su tesis doctoral en Moscú, titulado *La Libertad*, que era un canto al marxismo-leninismo-stalinismo desde el comienzo hasta el fin.

Estas dos razones explican que no haya publicado antes de los años sesentas. De lo cual me alegro, pues, de haber publicado algo tendría que haber estado en esa línea ideológica. En aquella época, a un militante del partido, y hay que considerar que la militancia para mí era algo importantísimo, no solamente no se le permitía ninguna discrepancia con respecto a la línea política establecida, sino tampoco en terrenos que no tenían nada o poco que ver con esa línea política. No podía publicar libremente poesía, porque cierta poesía un tanto subjetiva o intimista, se consideraba como un abandono o desprecio de lo que se consideraba vital o exclusivo: la lucha política. Si esto ocurría con la poesía ¿qué podía esperarse en el terreno filosófico con una interpretación de Marx que chocara con la línea oficial del *dia-mat* soviético?

Entonces está claro que la militancia traía problemas a un intelectual y más problemas aún para quien, como yo en esa época jugaba un papel importante en la dirección del PCE aquí, en México.

Yo formaba parte de la agrupación del PCE en México y además era responsable del grupo de intelectuales. Fui también delegado al V Congreso del partido que se celebró clandestinamente en 1954, cerca de Praga. Nuestra agrupación aquí era importante, no sólo por su número, unos quinientos miembros, sino además, cualitativamente, pues habían sido jefes militares en la Guerra civil o habían ocupado puestos de representación popular en la República; en suma, eran lo que llamábamos cuadros medios, con gran peso político y moral. Por aquellos años cincuentas la organización de México, se enfrentó abiertamente a la dirección política nacional, encabezada por "Pasionaria" y Santiago Carrillo. La causa de ello fue el autoritarismo de su representante aquí, una especie de "Stalinito" que se repetía en cada organización. Se produjo entonces un conflicto agudo con este representante del Comité Central, que había sido nombrado directamente desde arriba. La agrupación de aquí pidió su separación y fue separado provisionalmente, aunque en cierto modo la dirección seguía apoyándolo. Total, para no entrar en más deta-

lles, el conflicto duró bastante tiempo, hasta el punto de que el Buró político nos mandó llamar a París para discutir el asunto. Fui nombrado para discutir con el Buró político en pleno. El brazo derecho de Santiago Carrillo era entonces Fernando Claudín, y el encargado en la discusión de convencernos. Pero no, no había manera de hacernos entrar en razón.

Yo tenía una buena relación personal con Claudín desde que lo conocí, antes de la guerra, y siempre lo había admirado intelectual y políticamente. Siempre me pareció un hombre muy lúcido e inteligente, muy formado y de talante cordial, aunque en apariencia frío. Luego, en la guerra, también tuvimos contacto. Volviendo al conflicto con el Buró político, después de varias sesiones no nos pusimos de acuerdo. No estábamos dispuestos a ceder, pero ante la amenaza no sólo de destituirnos —como comité de la agrupación— lo que se cumplió al acordar que se eligiera otro comité y sobre todo ante la amenaza de disolver la agrupación del PCE de México si se solidarizaba con nosotros, tuvimos que llegar a una transacción. Tales eran los métodos de entonces.

¿Cómo se podía entonces estar en el partido? El propio Claudín lo explicó más tarde en una intervención suya, con motivo de un homenaje que me brindó la Universidad de Cádiz, titulada “La generación del marxismo-leninismo”. Si uno estaba convencido de que la militancia era necesaria, que estaba luchando por una causa justa, para un militante comunista lo más terrible que podía ocurrirle era su separación del partido, y sobre todo, su expulsión. Yo estuve en dos ocasiones a punto de ser expulsado. Por otra parte, del partido no se salía entonces como se ha salido después: con el nombre limpio. En aquella época, salir del partido era salir en condiciones infamantes, pues no se admitía la renuncia voluntaria. Sólo se salía con los epítetos de traidor o desertor. Claro está que, ante eso, francamente, había que pensarlo dos veces. Sin embargo, después de toda esta experiencia frustrante de militancia muy activa, muy directa, e incluso en puestos de dirección, me limité a ser un militante de filas.

Usted habla de Gramsci como uno de sus maestros. ¿Cuándo conoce y lee a Gramsci?

Lo que me pasó con Gramsci es un poco peculiar. En realidad mi conocimiento de Gramsci es un tanto tardío. Aunque la obra de Gramsci se publicó en italiano después de la Segunda Guerra Mundial, yo entré en contacto con ella un poco tarde, hasta el punto de que en la primera edición de mi libro *Filosofía de la praxis* que reelabora mi tesis doctoral, hay sólo breves referencias a Gramsci. Yo, realmente, no había entrado en relación con él. Gramsci aparece ahí, en el libro, pero no se puede decir que esté presente con una gran influencia.

De las corrientes de marxismo crítico hay una que podríamos llamar clásica: la de Gramsci; y hay otra, que podríamos llamar histórico-crítica, la de Lukács, y ésta sí la manejo en el libro. Otra aportación a la filosofía de la praxis que está completamente ausente en la primera edición de mi libro, en 1967, aunque en aquellos años ya se daba, es la del grupo de la revista yugoslava *Praxis*, con el que más tarde tuve mucha relación, pero ya después de haber publicado el libro. Fui invitado entonces a Yugoslavia a participar en sus coloquios en la isla de Kórsula, y mantuve estrecha relación con sus principales representantes: Petrovich y Marcovich.

¿Y a Bloch tampoco le conoció?

Bloch es un pensador que no trabajé yo especialmente. Cuando publiqué *Filosofía de la praxis* sólo conocía su libro sobre Hegel y referencias sobre su obra posterior, indirectas. En verdad no lo había trabajado directamente.

Entonces ¿usted se distancia de la dirección del partido a partir de 1957?

Aunque permanezco dentro del partido. A partir del conflicto con sus dirigentes nacionales, dejé de tener una participación activa y me reduje a ser un militante de filas. Participaba en algunas tareas de tipo intelectual, pero sin tener la actividad y la responsabilidad de antes.

¿Y es entonces cuando desarrolla su vida profesional?

Exactamente. Y también la intelectual, desde el punto de vista marxista, aunque chocando cada vez más con las tesis del marxismo oficial soviético. Mis primeros trabajos se mueven en el campo de la estética, y en ellos critico el “realismo socialista” que era la ideología estética oficial. En la primera mitad de la década de los sesentas, marco mi distancia con respecto a esta doctrina estética. Casi inmediatamente después empieza mi distanciamiento, propiamente filosófico al enfrentarme al materialismo ontológico del *dia-mat* soviético. Luego, en un tercer periodo un poco posterior, en los años sesentas y setentas, ya en el terreno político directo, hago la crítica del “socialismo real”. Así, pues, los tres planos en que me he ido enfrentando con un enfoque marxista distinto al marxismo dominante, se dan sucesivamente, primero en el terreno estético, después en el filosófico y por último, en el terreno teórico y político.

¿Quiénes eran sus interlocutores válidos en esos terrenos?

En realidad, mis interlocutores, o los que me estimularon o sirvieron, eran en cierto modo los mismos, Lefebvre, Kosik, Adam Schaff, que en la Europa Occidental habían iniciado un proceso de reexamen y crítica del marxismo soviético. Esos fueron mis interlocutores y con ellos mantuve cierta relación a través de su obra. Procuré estar al tanto, sobre todo de lo que aparecía en Francia, que era entonces el lugar más rico en este aspecto. En contraste con estas aportaciones críticas y renovadoras, en México, en América Latina, la verdad es que entonces el marxismo que dominaba y dominó —más tiempo que en Europa— hasta hace poco, era el marxismo ortodoxo, soviético.

¿Qué relación tuvo con la obra de Sartre?

La seguí con mucho interés, sobre todo en su *Crítica de la razón dialéctica*. Aunque yo no compartía su versión, diríamos existencializada del marxismo, sin embargo sus críticas al materialismo, al ontologismo materialista y al objetivismo, me parecían muy adecuadas.

Con respecto a sus discípulos ¿usted sentía que había una comunicación, que estaba formando escuela?

Sí, sentía esa comunicación desde que muy pronto, empecé a dar unos cursos monográficos, que yo titulaba “La filosofía de Marx” y que cada año iban cambiando de temática. Empecé por los trabajos juveniles de Marx: su *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, los *Manuscritos* de 1844, la *Tesis sobre Feuerbach*, etcétera; en fin una serie de cursos que me sirvieron mucho para los libros que por entonces publiqué: *Las ideas estéticas de Marx*, *Filosofía de la praxis*, *Filosofía y economía en el joven Marx* y otros. Mis cursos eran una especie de laboratorio, y en torno a ellos fue conjuntándose todo un grupo de jóvenes marxistas que pasaron por mis clases, aunque no quiere decir que siguieran directamente mis enseñanzas y formaran una escuela. Entre mis discípulos estaban brillantes jóvenes como Carlos Pereyra, Juan Garzón, Alberto Híjar, Luis Salazar, Jaime Labastida, Cesáreo Morales, Bolívar Echevarría, Graciela Hierro, José Luis Balcárcel, Mariflor Aguilar, Gabriel Vargas, Griselda Gutiérrez, Corina de Iturbe y otros que no nombro para no alargar la lista.

¿Fue también su alumno el ahora famoso subcomandante Marcos?

Creo que sí, si se trata de Rafael Guillén. Hay que recordar que el althusserismo había cobrado cierto auge en América Latina, y especialmente en México. Una parte de los discípulos míos, que he nombrado: Pereyra, Cesáreo Morales, Luis Salazar, Alberto Híjar, eran althusserianos. Dentro del marxismo de la Facultad se creó una división entre althusserianos, como los citados, y los que —como Garzón, Bolívar y Vargas— no lo eran. Rafael Guillén, el subcomandante Marcos, pasó por la Facultad en los años 1977-1980, y a juzgar por su tesis de licenciatura, era un althusseriano ortodoxo, aunque con un humor escaso entre los althusserianos. Debió de pasar por mi clase, pues raro era el caso de un alumno, que considerándose marxista no lo hiciera. Parece que cursó mis dos semestres de Filosofía de Marx.

¿Y su relación con la gente del exilio de aquí, de México, y también, de la España del interior?

Con el exilio tuve una relación muy estrecha, sobre todo en los años en que tenía actividad política, en los cuarentas y cincuentas, años en que yo como responsable del grupo intelectual del PCE estaba obligado a trabajar y diseñar las relaciones políticas con todos ellos. Mi relación por tanto era, más en el terreno político que en el propiamente filosófico. A todos tuve que tratarlos; los tenía que ver para buscar una firma o para invitarlos a una reunión: a Imaz, a Gallegos Rocafull, a Xirau padre, a Gaos. Aunque con Gaos era difícil la relación en ese terreno, pues siempre se negaba a participar en acciones concretas argumentando que, su compromiso moral y legal, al estar nacionalizado mexicano, le impedía participar en cualquier acto político del exilio.

Por otra parte, los años que yo estuve en Morelia como profesor, y en que prácticamente todos los filósofos del exilio fueron invitados a su Universidad, me permitió establecer una relación personal con casi todos que se prolongó luego en la capital mexicana.

¿Y con la España del interior?

Con la España del interior, durante años hubo un distanciamiento total, una falta de relación que sólo se empezó a superar cuando comenzamos a publicar aquí en el boletín de la *Unión de Intelectuales Españoles en México* los testimonios de los intelectuales que, desde el interior, como Gabriel Celaya, Blas de Otero, José Luis Aranguren, y otros ya empezaban a levantar su voz. Desde entonces, hubo cierta relación con ellos, especialmente en los vinculados clandestinamente con el partido.

¿Santiago Carrillo sirvió de enlace?

Servía de enlace, sobre todo, Jorge Semprún o "Federico Sánchez" que era el responsable intelectual del partido en Madrid durante muchos años, y al que yo conocí personalmente en el V Congreso del PCE. Pero mi primer contacto directo con filósofos españoles del

interior, fue con los que vinieron aquí al Congreso Mundial de Filosofía, en 1953. Aunque en realidad, eran la “caverna” no en el sentido platónico, sino político. El único potable, valga la expresión, era Carlos París, pues Julián Marías aunque también vino estaba completamente al margen.

Estaría marginado de unos y de otros.

Más que de unos de los otros, los cavernarios Todoli, Muñoz Alonso y todo su grupo franquista. De manera que lo que se dice contacto, por lo menos a título personal, —después de Carlos París— no lo tuve hasta 1972 en que fui por primera vez a España. Fue entonces cuando conocí, por mediación de Javier Pradera, al otro Javier, a mi admirado y desde entonces, querido Mugerza.

¿Y con Sacristán?

A Sacristán le conocí, en un viaje posterior. Creo que fue el año 1977 cuando conocí a Sacristán. Nos reunió en Barcelona, el editor Juan Grijalbo porque en aquella época había iniciado yo la colección Teoría y Praxis, y Sacristán, con Jacobo Muñoz, estaba por iniciar, una colección en cierto modo semejante, la de Teoría y Realidad. Con ese motivo tuvimos ocasión de estar juntos. En España lo vi de nuevo en 1983, en la Universidad Complutense, durante los actos del centenario de Marx, en que Sacristán participó y yo participé también. Más tarde vino él a México invitado a nuestro Congreso Nacional de Filosofía en Guanajuato. Y ya no tuve ocasión de volver a verle. En cierto modo nuestras interpretaciones del marxismo divergían en algunas cuestiones, y no coincidíamos, en nuestras predilecciones. Yo participé aquí en su homenaje, después de su muerte, y lo que dije en él se publicó en la revista *Mientras tanto*. Prácticamente, yo no había colaborado en su revista, hasta que él decidió publicar una entrevista que me hizo aquí el filósofo yugoslavo V. Mikecin, y que había aparecido aquí también con el título, “Cuestiones marxistas disputadas”. Me alegró mucho que Sacristán la reprodujera en *Mientras tanto*. Esa fue más o menos mi relación con él.

Otra revista que fue en Madrid lugar de reunión, de opiniones políticas diversas fue Cuadernos para el Diálogo. ¿Colaboró en ella?

Eso fue antes, en la década de los sesentas. No tuve yo relación con ella, ninguna relación. Nos llegaban mal las revistas de España en aquellos años. En España también conocí a Jacobo Muñoz, antes de que se peleara con Sacristán, y a Fernández Buey, antes de que se peleara con Doménech. También conocía a otros jóvenes marxistas de la época: Valeriano Bozal, José Jiménez, Ana Lucas, Ludolfo Paramio, Francisco Martínez.

¿Ha seguido manteniendo relación con Carlos París después de su estancia aquí?

Sí, porque me invitaron al Congreso sobre Técnica y Ciencia que se celebró en Madrid, hace tres años, en homenaje a él. Luego fue invitado a nuestra Facultad y dio un brillante curso en el que anticipaba temas de su último e importante libro *El animal cultural*.

Por cierto, durante el Congreso citado, conocí a su compañera, Lidia Falcón. Y resultó que yo había conocido en España, antes de la guerra a su padre, que era un escritor y revolucionario peruano muy conocido, César Falcón, íntimo amigo del famoso Mariátegui. Falcón estaba en España en los años de la República y, participaba directamente en su vida política e incluso fue candidato comunista a diputado por Málaga. Yo, que por entonces, por no tener la edad, no podía votar, fui orador en los mítines electorales en defensa de la candidatura de Falcón y así se lo conté a su hija.

Y ahora ¿cómo ve usted el porvenir del marxismo filosófico en la Facultad? No hablo del marxismo político.

En el marxismo filosófico, como en todas partes, estamos en un momento de crisis. Hay una pérdida de su influencia o vigencia y esto también se refleja en la Facultad. El marxismo sigue presente en ella, pero no con la pujanza que tuvo en otros tiempos aunque en el terreno práctico político, sobre todo, por el lado estudiantil sigue siendo una Facultad muy a la izquierda.

¿La considera una Facultad de agitadores?

En modo alguno, pero sí radicalizada. En cuanto al marxismo, insisto en que no ha desaparecido de la Facultad. Hay todavía marxistas jóvenes como Gabriel Vargas y Bolívar Echeverría, que acaban de publicar valiosos libros de gran aliento filosófico y político.

¿Hay cátedras específicas o hay algún centro de estudios marxistas en México?

Centro de Estudios, en la Universidad, no cursos específicos, sí. Yo siempre he dado un curso monográfico sobre el marxismo, o un seminario. Y cuando no lo he dado yo, lo han dado otros. Siempre ha estado presente el marxismo.

¿Sigue dando ahora ese curso?

Yo estoy en año sabático ahora. Pero últimamente he dado sobre todo seminarios de Estética, pero no de Estética marxista o supuestamente marxista. El último que di, el año pasado, fue sobre “Modernidad, vanguardia y posmodernismo”. También he dado muchos seminarios de Filosofía política de Marx y después de Marx, durante años.

¿Qué proyectos tiene ahora?

Siempre hay tareas inmediatas. Ayer estuve en la presentación del libro de Gabriel Vargas *Más allá del derrumbe*. En la Facultad siempre hay compromisos (conferencias, mesas redondas, presentaciones de libros) que no se pueden eludir. Tengo ahora en proceso de publicación, en coedición de la Facultad con Anthropos de Barcelona, un libro en el que se recogen todos mis ensayos de diferente tipo sobre la filosofía, en dos volúmenes. Y me dispongo a preparar un volumen de “Problemas de teoría del arte”, que será una especie de continuación del que ya publiqué *Invitación a la estética*. Eso es lo que quisiera hacer. Por eso pedí el año sabático, aunque hasta ahora no he avanzado mucho. Pero en eso estoy.

Se están ya realizando tesis doctorales sobre usted. ¿Qué opina de eso?

Acaba de llegar a ésta, Stefan Gandler, de la Universidad de Fráncfort. Ha presentado una tesis sobre mi. El otro día me dejó una bibliografía de mi obra en la que hay datos que ni siquiera yo tenía recogidos. Estos alemanes son tremendos. Ha recorrido las hemerotecas de Madrid, París, Berlín, Londres, México; y ha registrado todo. Su tesis sobre mi es del año 1988. Hay otra tesis sobre mi en alemán, que me critica en nombre del marxismo ortodoxo. Una tercera, claramente antimarxista me critica en cambio, sin distinguir lo que hay en mi de crítico del marxismo soviético, y en cierto modo identificándome con él. Resulta bastante confusa. Finalmente, Oralia Jiménez, aquí, de México, examina mi bibliografía, y describe toda mi obra publicada.

Una última pregunta: ¿Cómo ve la posibilidad de recuperar la filosofía del exilio para la tradición española? ¿Cómo es posible el diálogo a los dos lados del Atlántico?

Creo que si bien es cierto que la experiencia del exilio se ha expresado poéticamente o en la novela, por ejemplo de Max Aub, esa experiencia se ha narrado, no podemos decir que el exilio marque con un rasgo, o un matiz propio, a la Filosofía. Es decir, lo que han hecho los filósofos del exilio, lo han hecho independientemente de las circunstancias peculiares o personales que les permitieron desarrollarla aquí. Pero esto no quiere decir que la realidad del exilio no influya en su filosofía. En algunos casos esa filosofía no se podía haber hecho en Madrid o en otro sitio. En el caso muy peculiar de Gaos, hay una clara presencia del exilio. Ciertamente, parte importante de su obra no la hubiera hecho sin el exilio; me refiero a su contribución en el terreno de la historia de las ideas en América Latina y a lo que él descubre en ella desde aquí. Todo ello habría sido imposible sin el exilio. Pero, en otro terreno temático universal, no creo que puede decirse que la filosofía hecha aquí lleva la marca del exilio.

Más bien la pregunta anterior iría en la dirección de que de España salió un grupo de filósofos con una formación hecha allí, hablando en lengua española, lo que también es importante, y que pudieron desarrollar una trayectoria filosófica que los que se quedaron dentro, por lo menos vieron muy limitada ¿De qué manera se puede recuperar ese magisterio, ya que no pudo ser que estos profesores fueran los maestros de los españoles actuales?

Yo creo que lo primero que habría que hacer es abrir la posibilidad de conocer lo que se hizo aquí, ya que hasta hace poco era desconocido prácticamente. La propia obra de Gaos, con ser la más importante, es poco conocida en España. García Bacca se conoce más por las publicaciones que ha hecho *Anthropos* de casi toda su obra. Pero, en general, es mucho lo que se desconoce. Por eso, facilitar ese conocimiento es una tarea necesaria. Muy necesaria, pues la obra de los filósofos exiliados es parte de la cultura española; es una obra hecha por españoles aquí, que no se puede ignorar. En la Historia de la Filosofía Española, tiene que haber un capítulo para la filosofía que los españoles hicieron en el exilio. Eso es obvio. Pero al mismo tiempo, y así lo consideran los mexicanos, su obra es también un capítulo de la filosofía en México.

Si, pero eso no es contradictorio. O no tiene por qué ser un obstáculo.

Claro que no, pero la obra de los filósofos del exilio tiene ese doble significado.

UNA CONVERSACIÓN CON ADOLFO SÁNCHEZ VÁZQUEZ*

CARLOS PEREDA

¿Podría hablarnos un poco de su formación, de lo que significó para usted su breve paso por la Universidad Central de Madrid?

Antes de referirme a ese paso, le diré que cursé el bachillerato en Málaga, España, y lo terminé el mismo año (1931) de la proclamación de la República Española, coincidiendo con el despertar de mi vocación literaria y la atracción primeriza por la activa e intensa vida política de entonces. Como en Málaga no había entonces universidad y mi familia no disponía de los recursos necesarios para estudiar fuera, me inscribí en la Escuela Normal para seguir la carrera de Magisterio conforme a un nuevo y ambicioso plan de la República. Al concluir mis estudios, en 1935, obtuve una licencia con sueldo que me permitió trasladarme a Madrid con el propósito de entrar a la Universidad Central. El ingreso en su Facultad de Filosofía y Letras no era nada fácil, pues había que pasar por la prueba de un durísimo examen ante un tribunal presidido por José Gaos. La Facultad era el orgullo de la política educativa superior de la República, y la influencia de Ortega y Gasset en la búsqueda de las “minorías egregias” le imponía una rigurosa selectividad que convertía el examen de ingreso en una verdadera masacre académica. De los trescientos aspirantes que nos presentamos, sólo logramos pasar unos treinta. Ya dentro de la Facultad, uno podía beneficiarse de cursos excelentes como los de literatura española de Montesinos y los de filosofía de Ortega, Zubiri y García Morente. El marxismo, como era común en las universidades europeas de la época, estaba por completo ausente. E incluso en el curso que seguí con el prominen-

* Entrevista de julio de 1995, hasta ahora inédita.

te socialista Julián Besteiro, jamás lo oí pronunciar el nombre de Marx. Sin embargo, desde el punto de vista de mi formación académica, el paso por la Facultad, no obstante su brevedad, fue muy importante para mí. Pero, por otro lado, el contraste entre el aire académico incontaminado de la Facultad y el hervor político de la calle, no podía ser mayor para quien, como yo, sentía ya una temprana vocación política revolucionaria. El marxismo dominante entonces, reducido a un plano estrictamente político, lo aspiraba fuera de las aulas en un proceso propiamente autodidacta. Así, pues, no todo era para mí la academia. Fuera de ella, estaba no sólo la política militante, sino también una actividad literaria que se manifestaba en una creación poética propia, en mis relaciones con jóvenes poetas de la época: Miguel Hernández, Serrano Plaja, Herrera Petere y en la fundación —con José Enrique Rebolledo— de la revista *Sur*, de “orientación intelectual”. Pero en julio de 1936, apenas terminado el curso en Madrid, me encontré en Málaga con el acontecimiento terrible —la Guerra civil— que cambiaría totalmente el curso de mi vida al hacer de mí un combatiente, lo menos indicado para la reflexión teórica, y especialmente la filosófica, y casi tres años después, y para mi fortuna, un exiliado en México.

Hablemos ahora del destierro, o como quería Gaos, del “transtierro”.

Por lo pronto, el destierro —término que prefiero utilizar por las razones que he expuesto en diversa ocasiones y no el “transtierro” de mi maestro Gaos— significó para mí la continuación de mis preocupaciones juveniles. Por un lado, las literarias, al relacionarme con los jóvenes escritores mexicanos de los años cuarentas: Octavio Paz —a quien ya conocía y admiraba desde España y que aquí me invitó a colaborar en su revista *Taller*—, José Revueltas, Efraín Huerta, Fernando Benítez, José Alvarado y, sobre todo, al participar activamente —como redactor fundador— en la revista *Romance*, dirigida por mi amigo y compañero de afanes e ideas, Juan Rejano. Mi actividad política, militante, se despliega particularmente entre los intelectuales exiliados y es muy intensa, pues en aquellos años México se había convertido en el centro político más importante de los republicanos españoles. Mi trato directo con la filosofía, aunque débil, no

faltaba por completo, pues no podía prescindir de los principios filosóficos del marxismo oficial que inspiraban la política comunista. Pero, en verdad, mi relación con los filósofos mayores del exilio —Gaos, Xirau, Imaz, Gallegos Rocafull— era más política que filosófica, ya que respondían a la responsabilidad que mi partido me había asignado en los medios intelectuales. Mi incorporación a la vida propiamente filosófica estuvo determinada por la oportunidad que se me brindó de dar clases de filosofía en Morelia, en el famoso Colegio de San Nicolás de Hidalgo. Aunque mis recursos filosóficos eran escasos, tomé mi compromiso docente con tal seriedad y responsabilidad que, en menos de tres años, me encontré con un importante bagaje filosófico tanto por su riqueza temática como por la diversidad de sus enfoques. Pero, justamente en la medida en que se enriquecía ese bagaje, y con él mi espíritu crítico, me daba cuenta, aunque en un grado insuficiente aún, de las limitaciones de las respuestas del marxismo dominante a las grandes cuestiones filosóficas a las que, en mi docencia-aprendizaje me enfrentaba. Así empezó en el exilio moreliano una vida filosófica que ya ronda el medio siglo.

¿Cuándo y cómo se incorpora a nuestra Facultad?

Volví de Morelia a la capital en 1943 y en cuanto pude —dado que mis obligaciones familiares y políticas me dejaban poco tiempo libre— me incorporé a nuestra Facultad para seguir la carrera de Letras Españolas. Con ello no descartaba la filosofía, como lo prueba el que la tesis —“El sentido del tiempo en la poesía de Antonio Machado”— que preparé más tarde y no llegué a terminar, versaba sobre este gran poeta-filósofo. Como tantos estudiantes de hoy en la UNAM, tuve que dejar los estudios para atender las exigencias de la vida cotidiana, y cuando regresé años después —en la década de los cincuentas— no fue para presentar la tesis de la carrera de Letras, sino para seguir la de Filosofía. Dos motivos principales me impulsaron a ello. Uno, la necesidad de esclarecerme y pensar en las grandes cuestiones que, después de la derrota del nazismo y con la extensión de la “guerra fría”, se planteaban a nuestra existencia concreta, y a las que el existencialismo en boga trataba de responder cubriendo

los huecos del marxismo ortodoxo. A esta invitación existencialista a lo concreto, respondía en México el Grupo Hyperion con su “filosofía de lo mexicano”. Otro motivo personal para volver a la filosofía, fue la necesidad que yo sentía de enriquecer mi bagaje filosófico al enfrentarme a las grandes cuestiones de nuestro tiempo.

En general, ¿qué podría decirnos de sus aprendizajes entre nosotros?

En primer lugar, que fue mucho lo que aprendí en nuestra Facultad en aquellos años, primero como alumno y después como profesor. Aprendí mucho en los excelentes cursos y seminarios de Gaos, Xirau, Nicol, Zea y Cabrera. Me estimularon bastante las discusiones con el aguerrido y anacrónico grupo de maestros neokantianos. Fuera de las aulas, en Mascarones, tuve ocasión de confrontar mis ideas con las de los inquietos y bien formados “hyperiones”. Ciertamente, en aquellos años el marxismo estaba ausente en nuestra Facultad, con dos notables excepciones: las de Wenceslao Roces y Eli de Gortari, del que fui alumno y ayudante. En suma, la Facultad no sólo me permitió enriquecer el acervo filosófico que yo había acumulado en Morelia, sino que contribuyó también, en sus aulas, en su pasillo y su café, a actualizar y medir con otros mis ideas. Así pues, en la Facultad encontré las condiciones favorables para superar con el tiempo la rigidez y esquematismo del marxismo que inspiraba mi práctica política. Y fue justamente mi tesis de doctorado (1966), que elaborada dio lugar a mi libro *Filosofía de la praxis*, la que marcó la ruptura —ya iniciada con mi obra *Las ideas estéticas de Marx*— con la doctrina filosófica del *dia-mat* soviético. Pero, en general, puedo afirmar hoy que toda mi obra filosófica es inseparable de mi docencia en la Facultad. Mis libros fundamentales, además de los que acabo de mencionar: *Ética, Filosofía y economía en el joven Marx*, *Ciencia y revolución. (El marxismo de Althusser)* e *Invitación a la estética*, se han forjado en el laboratorio vivo de mis clases y seminarios. Y a lo que aprendí en ellos de mis propios alumnos debo, en gran parte, mi obra de investigación.

¿Qué materiales ha recogido del pensamiento español en la elaboración de su propio pensamiento?

Poco, pues poco era lo que podía ofrecer. En general, el pensamiento español a lo largo de su historia ha sido pobre filosóficamente, y sólo en el primer tercio de este siglo se levantó a gran altura con Unamuno y Ortega y Gasset, quienes por otro lado tenían una visión bastante simplista del marxismo. Los filósofos exiliados, como Gaos, Nicol y García Bacca, apenas si en España se habían asomado a él, pero aquí le prestaron cierta atención, sobre todo a Marx. En cuanto a los partidos políticos —socialista y comunista— que se remitían al marxismo, poco era lo que podía encontrar teóricamente en ellos, pues el empirismo que los dominaba, apenas si dejaba espacio para la teoría. Así, pues, tanto en un caso como en otro, poco era lo que un marxista podía recoger del pensamiento español. Sólo más tarde, ya en la década de los sesentas, cuando entro en contacto con las nuevas generaciones de filósofos —“dialécticos” como Manuel Sacristán, y “analíticos”, como Javier Muguerza— que, en plena clandestinidad, dan nueva vida a la filosofía española, mi propio pensamiento se vio espoleado por su agudo espíritu crítico. Pero, en definitiva, los materiales que recojo durante los años sesentas en la elaboración de un pensamiento propio, proceden —con los antecedentes del joven Lukács y Gramsci— de los marxistas europeos que reaccionan contra el marxismo oficial, así como de los críticos no marxistas, existencialistas y cristianos a los que leo y sopeso con gran atención. Atención que presto también a las reflexiones y críticas —más verbales que escritas— de dos jóvenes filósofos mexicanos, Emilio Uranga y Jorge Portilla, atraídos aunque no seducidos por el marxismo.

¿Qué posibilidades ve usted en la creación de una comunidad filosófica de habla hispana?

No muchas en este momento, aunque es necesario que exista. Pero sólo existirá cuando entre los filósofos de los países de lengua española se dé una verdadera circulación de ideas y, con ella, un diálogo que no tema el disenso e incluso la confrontación de posiciones filosóficas. La realidad de hoy es otra. Como es sabido, los filósofos mexicanos, peruanos o argentinos —por ejemplo— que están al tanto, e incluso al día, de lo que se hace en Estados Unidos o Europa,

ignoran lo que hacen sus colegas de otros países de habla hispana. Aún no nos liberamos de cierto mimetismo (iba a decir colonialismo) filosófico. Así, por ejemplo, no hace mucho, en los años de apogeo del althusserismo en México, no sólo se traducían a todo Althusser y a sus más eminentes discípulos, como Balibar y Macherey, lo que era necesario, sino también a los discípulos de sus discípulos, lo que no lo era tanto, sin que ningún althusseriano mexicano —y los hubo de gran talla como Carlos Pereyra— fuera traducido al francés. Hay, pues, que subrayar la necesidad de crear una comunidad filosófica de habla hispana, abierta, y no para homogeneizar su pensamiento, sino para respetar, conocer y valorar con su diversidad el disenso. Ahora bien, no será fácil crearla, pues para ello hay que vencer obstáculos semejantes a los que se levantan en América Latina en otros campos como los de la economía y la política. Con todo, y sin desconocer las importantes contribuciones, desde hace ya largos años, en un plano más general —el del pensamiento, las artes y la literatura, de la revista *Cuadernos Americanos*, de México, y la Casa de las Américas, de La Habana—, se han alcanzado logros relevantes en los últimos años. Entre ellos, la publicación en marcha de la *Enciclopedia Filosófica Iberoamericana* (Madrid, México, Buenos Aires), los encuentros entre filósofos españoles e hispanoamericanos (dos de ellos hispanomexicanos) y la aparición de la *Revista Internacional de Filosofía* (UNED, Madrid y UAM, México). Logros insuficientes, pero logros al fin.

Usted ha sido el filósofo marxista seguramente más importante de México. ¿En qué sentido considera que la caída de los regímenes del llamado “socialismo real” posee importancia para la teoría marxista?

La tiene y por esta razón: independientemente de como se explique, juzgue o valore esa caída, se trata de una cuestión práctica que no puede dejar de tener consecuencias teóricas. Ciertamente, la teoría marxista —entendida como una interpretación del mundo que intenta contribuir a su transformación— no puede permanecer incontaminada por los efectos del derrumbe del “socialismo real”. Y se ve afectada no sólo en ésta o aquella tesis, sino también en aspectos medulares con los que tienen que ver cuestiones, que hoy se

avivan, como las siguientes: 1) su proyecto de emancipación ¿se ha vuelto utópico (en el sentido literal de imposible de realizar), o al tratar de realizarse, se ha convertido inevitablemente en su contrario?; 2) su crítica del capitalismo ¿resulta inoperante, al fracasar la única alternativa que, en nombre del socialismo, se ha dado a él?; 3) ¿puede mantenerse su pretensión científica al no cumplirse una serie de predicciones fundamentales de Marx?, y 4) si a la teoría marxista le es consustancial su vocación práctica, ¿no la invalida su realización o praxis como “socialismo real”? Es innegable que por el hecho mismo de avivar estas cuestiones, que no son nuevas, la caída de los regímenes llamados socialistas tiene importancia para la teoría marxista, ya que ésta no puede rehuirlas. Y aunque al deslindarse de la versión “marxista-leninista” que funcionaba como ideología del “socialismo real”, se reafirme la validez del marxismo en sus aspectos medulares y en determinadas tesis, es un hecho también que hoy por hoy se ve afectado negativamente, tanto en su recepción por sus destinatarios naturales (las clases oprimidas, explotadas o marginadas) como en un punto vital: su capacidad para intervenir en la creación efectiva de una alternativa social al capitalismo que, obviamente, no puede ser un calco de la que ha fracasado históricamente. Ahora bien, si es cierto que la caída del “socialismo real” afecta negativamente, por un periodo que no cabe predecir, a la vigencia del marxismo, ello no anula su validez en los aspectos que constituyen su núcleo vivo, a saber: como proyecto de emancipación, crítica de lo existente, conocimiento de la realidad a transformar y vocación práctica de transformarla. Y sólo si se identifica el marxismo con la ideología “marxista-leninista” del “socialismo real”, puede pasarse del reconocimiento de la pérdida transitoria de su vigencia a decretar, por enésima vez, su invalidez definitiva, o sea: su “muerte”. En suma, la caída del “socialismo real” tiene importancia para la teoría marxista, y no sólo por los efectos negativos que acabamos de mencionar, sino también porque muestra prácticamente lo que dicha teoría no puede avalar: el intento fallido de construir el socialismo desde y por el Estado, a espaldas o en contra de la sociedad, cuando faltan las condiciones necesarias para ello.

Preguntando de manera más general: ¿cuáles considera usted que son los fetiches que hay que descartar en la filosofía de Marx, en particular, y en la tradición marxista en general?

De Marx, y sobre todo de cierta tradición marxista dominante, hay que descartar, en general, lo que nunca fue válido, o lo que habiéndolo sido alguna vez, ha quedado invalidado por el movimiento mismo de lo real. Veamos algunos elementos importantes de su cuerpo teórico —importantes por su peso en la tradición marxista— que deben ser descartados, y que ya antes del derrumbe del “socialismo real” habían sido advertidos y rechazados por un grupo de marxistas críticos. Entre esos elementos, para señalar algunos, están los siguientes: 1) La ley del desarrollo incesante de las fuerzas productivas y de su papel social dominante, ley que —no obstante su pretendida universalidad— es inaplicable a las sociedades precapitalistas en las que no rige el principio de acumulación y obtención de beneficios, propio del capitalismo. 2) El reduccionismo de clase que ha impedido prestar la debida atención a los conflictos de otro género: nacionales, étnicos, religiosos, de sexo, etcétera. 3) La concepción lineal, ascensional y eurocéntrica de la historia —de origen hegeliano—, aunque el propio Marx la rectificó al final de su vida. 4) El “descubrimiento” con América Latina, producto de esa concepción de la historia. 5) La tesis del proletariado (occidental) como sujeto central y exclusivo de la historia, y 6) La fundamentación del progreso histórico en el desarrollo ilimitado de las fuerzas productivas, tesis incompatible —como hoy puede verse con la claridad que Marx no podía tener— con los imperativos ecológicos en la relación hombre-naturaleza. Y si se trata de lo que Marx difícilmente podía prever, aunque no debía haber escapado a la atención de los marxistas de nuestro tiempo, está la imprevisión —tardíamente reparada por la Escuela de Fráncfort y por Marcuse— respecto de la deformación de la conciencia del proletariado occidental, y con relación a la posibilidad —convertida en realidad por el “marxismo-leninismo”— de ideologizar, adulterar o petrificar el propio pensamiento de Marx.

¿Y cuáles considera usted que son los materiales teórico-prácticos que hay que retener más allá del ideal de crítica social compartido por

varias tendencias, incluso algunos completamente opuestos al marxismo?

A mi modo de ver esos materiales son ante todo los que constituyen el núcleo vital del marxismo, a saber: 1) la crítica de lo existente; 2) el proyecto emancipatorio de transformación de la realidad criticada; 3) el conocimiento de la realidad a transformar, así como de las posibilidades, medios y sujetos de esa transformación, y 4) su vocación práctica de transformar la realidad, de acuerdo con su proyecto y con base en la crítica y el conocimiento de ella. El marxismo no se reduce a ninguno de ellos, pues bastaría la inexistencia o desnaturalización de uno sólo para que —como demuestra la experiencia histórica— dejara de ser propiamente tal. Naturalmente, la vitalidad de esos aspectos requiere introducir en ellos los cambios que exige el movimiento de lo real. Así, por ejemplo, su proyecto de emancipación debe tomar en cuenta actualmente, en las relaciones hombre-naturaleza, los imperativos ecológicos, y, por tanto, los límites o modalidades que esos imperativos imponen al desarrollo de las fuerzas productivas. Por lo que se refiere a la crítica y al conocimiento de la realidad, y, en particular, del capitalismo existente, se mantienen las tesis marxianas acerca de la expansión mundial de la producción capitalista, la mercantilización creciente de todos los productos de la actividad humana y la concentración cada vez mayor de la riqueza con la consiguiente depauperización de amplios sectores sociales, condenados al desempleo, así como de los pueblos del hasta hace poco llamado Tercer Mundo. La mercantilización y el consumismo crecientes, a su vez, no hacen más que reafirmar la validez de la teoría marxiana de la enajenación, ya que su alcance se extiende en una sociedad como la actual en la que la situación del hombre como cosa, medio o mercancía abarca todas las esferas de su existencia. Por otro lado, aunque las contradicciones de carácter nacional, étnico, religioso, de sexo y otras no pueden reducirse a las de clase, estas últimas —como en tiempos de Marx— conservan hoy día su importancia. En suma, pese al fracaso del “socialismo real”, y no obstante los cambios notables que se han dado desde que Marx escribió *El capital*, la experiencia histórica demuestra que el sistema capitalista sigue siendo incapaz de resolver los graves problemas que crea

por su propia naturaleza: desempleo masivo, desigualdad social creciente no sólo entre sectores sociales, sino también entre países, deshumanización o cosificación de la existencia humana, desastres ecológicos, etcétera. Por esta razón fundamental: la imposibilidad de que el capitalismo resuelva los graves problemas que afectan a dos tercios de la humanidad, e incluso —con las amenazas a la supervivencia del género humano—, a la humanidad entera, hay que retener los materiales teóricos, prácticos del marxismo que propugnan o fundamentan el socialismo como una alternativa social necesaria, deseable y posible, aunque no inevitable, al capitalismo.

Incluso muchos que consideran que Marx es el teórico social más importante del siglo XIX, un pensador que permanece decisivo para comprender y cambiar nuestra sociedad, tienden a indicar en Marx dos carencias: en su pensamiento, se afirma, no hay sistemáticamente un lugar para la moral ni para la democracia, e incluso la política en general se reduce a “mera acción instrumental” para usar el vocabulario de Habermas. ¿Comparte usted, en alguna medida al menos, estas críticas?

Veamos cada una de esas “carencias”, que indudablemente de existir afectarían negativamente al marxismo en sus aspectos medulares. La primera consistiría, según se afirma, en que “no hay lugar para la moral” en el pensamiento de Marx. Ciertamente, si este pensamiento se interpreta como un determinismo riguroso —y no han faltado incluso marxistas que así lo han hecho a partir de algunos pasajes del propio Marx— no habría lugar para el comportamiento libre y responsable, aunque condicionado histórica y socialmente, que llamamos moral. A semejante interpretación determinista, se contraponen la idea marxista de que la historia la hacen los hombres, aunque en condiciones dadas; se impone también —no sólo en sus escritos de juventud, sino incluso en *El capital*— sus juicios contra el capitalismo y, finalmente, su apelación constante a luchar por el socialismo, lo que carecería de sentido si la férrea necesidad de las leyes históricas condujera inexorablemente a él. Por otro lado, la moral está en el proyecto mismo de emancipación, ya que no puede prescindir de valores como la justicia, la igualdad, la fraternidad, la

solidaridad, que le dan una dimensión moral. Y la apelación misma a luchar, a transformar el mundo de que habla Marx en su Tesis XI sobre Feuerbach, no es sino un imperativo moral. Incluso en otro texto de juventud Marx proclama explícitamente “el imperativo categórico de derrocar todas las condiciones en que el hombre es humillado, esclavizado, abandonado y despreciado”. Marx no niega, pues, su espacio a la moral, sino al “moralismo”, o sea a la pretensión de transformar el mundo por una vía puramente interior. Y justamente a la moral de este “moralismo” la llama “la impotencia en acción”. Para transformar el mundo, se hace necesaria la acción consciente y organizada; es decir, la política. Ahora bien, el comportamiento político de los millones de revolucionarios que, inspirados por el marxismo, han sacrificado no sólo su relativo bienestar cotidiano, sino incluso —en muchos casos— su libertad y su vida, no podría explicarse sin su aspiración a realizar un proyecto, meta o ideal que entraña valores morales y que impregna sus actos de una dimensión moral. Hay, pues, en el Marx humanista un lugar necesario para lo moral, como también lo hay —y necesariamente— para la democracia, pues el socialismo de inspiración marxiana no es sino la democracia radical y real, más allá de los límites que le impone, por su propia naturaleza, el capitalismo. Ciertamente, el “socialismo real”, con su régimen de partido único y estado omnipotente, no sólo excluyó esta democracia consustancial con el régimen socialista, sino toda forma de ella. En cuanto a la reducción de la política a “mera acción instrumental”, que separa la moral de la política y sólo rinde tributo a la eficacia, si bien es cierto que esa fue la característica de la política aplicada en las llamadas sociedades “socialistas”, y dominante en el movimiento comunista mundial, no es atribuible al socialismo humanista de inspiración marxiana. Para este último, no obstante el papel decisivo que le asigna, la política no puede desinvolucrarse del proyecto emancipatorio al que sirve y, por tanto, de sus valores humanistas, y, en consecuencia, no puede volverse —en nombre de la eficacia o del “realismo”— contra los fines y valores que necesitan de ella para realizarse.

Entre los aportes básicos que usted realizó a la teoría marxista se encuentra, sin duda, su polémica, por un lado, con la metafísica del

dia-mat del “marxismo oficial” de los partidos comunistas de orientación soviética y, por otro, su crítica no menos severa del marxismo de Althusser, que tanto entusiasmo causó entre nosotros. Si no me equivoco, en ambos “frentes” de ataque juega un papel fundamental su concepto de praxis –su “filosofía de la praxis”. Hábleme un poco de ello.

Ciertamente, fue la concepción del marxismo como filosofía de la praxis, cuyos orígenes rastreeé en el joven Marx, particularmente en el de los *Manuscritos* de 1844 y que asumí abiertamente en mi tesis doctoral, lo que me llevó a enfrentarme tanto al *dia-mat* soviético en los años sesentas, como a la nueva versión científica y positivista del marxismo de Althusser, a la crítica del cual dediqué en los años setentas una obra entera. El ontologismo universal del *dia-mat* constituiría una ideologización del marxismo que acabó por desnaturalizarlo, al convertirlo en la justificación de una práctica política acorde con los intereses del partido y del Estado en la ex Unión Soviética. Con la reivindicación de la praxis como eje categorial frente a su metafísica materialista y a la proyección determinista y teleológica de ésta, tanto en su concepción de la sociedad como en su filosofía de la historia, se reivindicaba a su vez, la vocación práctica del marxismo, rotundamente afirmada por Marx: “de lo que se trata es de transformar el mundo”. Con este enfoque praxeológico me enfrenté asimismo a la versión cientifista y estructuralista del marxismo que disfrutaba de cierto auge en nuestros medios académicos. Aunque el empeño de Althusser de rescatar el lado científico del marxismo no dejaba de ser saludable, acabó por enviar al limbo de la ideología todo el contenido humanista de su proyecto de emancipación. Por otro lado, su teoricismo –del que nunca logró zafarse– desvinculaba la teoría como praxis autosuficiente de la praxis real, política. En suma, la concepción de la praxis que adopté –como actividad teórico-práctica, subjetiva y objetiva a la vez–, permitía restablecer los aspectos medulares del marxismo –como proyecto de emancipación, crítica, conocimiento y vocación práctica– que el *dia-mat* soviético, con su ideologización, desnaturalizaba. Por otra parte, permitía mantener, en su unidad teórico-práctica, lo que el marxismo de Althusser, con su teoricismo y cientifismo, desvinculaba. En pocas palabras, se podía entender el

marxismo como creemos que lo entendía Marx: como interpretación e intervención teórica en la transformación efectiva del mundo.

¿A quiénes se ha sentido más ligado teóricamente en todos estos años mexicanos?

Quisiera entender esta expresión suya —“ligado teóricamente”— refiriéndola, más que a la comunidad de ideas en la relación con otros, a los efectos teóricos que produce esa relación, y entre ellos, en primer lugar, la elevación de la conciencia de la duda o problematicidad de las respuestas o soluciones. En este sentido, puedo decir que estuve “ligado teóricamente” con mi maestro —allá y aquí— José Gaos. También lo estuve en los años cincuentas con dos jóvenes filósofos mexicanos que ya he nombrado: Emilio Uranga y Jorge Portilla. Podría ampliar la lista incluyendo a brillantes alumnos míos —después colegas— de los años sesentas, de los que, a título de ejemplo, sólo doy los nombres de dos, lamentablemente fallecidos: Juan Garzón y Carlos Pereyra. Finalmente, está “ligazón teórica”, con el significado que le hemos dado, la he mantenido en nuestra Facultad, a lo largo de cuatro décadas, con gran parte de los miembros de mis seminarios, a los que mucho debo por haber puesto a prueba y enriquecido, con sus críticas y discusiones, mis propias ideas.

¿Qué opina usted de la filosofía en México y de quienes la practican?

Creo que, desde el punto de vista académico, y tomando en cuenta los problemas fundamentales que se abordan en el panorama filosófico universal, así como las corrientes dominantes en él, se trata de una filosofía que, en general, está al día, aunque —como ya dije antes— no tan al día por lo que toca a la filosofía que se hace en América Latina. Sin embargo, se echa de menos en términos generales —y esto se advierte también en ese panorama universal— una mayor atención a los problemas que en nuestra época plantean las relaciones entre los hombres en cuanto a la necesidad de una vida más digna y buena. La crítica del presente así como la orientación racional en el diseño de una nueva utopía, se vuelven hoy tareas imperiosas para la filosofía, y tanto más en América Latina dados

los enormes obstáculos que se levantan en la búsqueda de una vida más digna y justa para sus pueblos. Por otra parte, satisfacer esta doble necesidad —de crítica y orientación— corresponde a una función tradicional de la filosofía, y de modo particular, del pensamiento latinoamericano, que no puede reducirse por tanto a la tarea —legítima, por supuesto— de analizar conceptos y expresiones lingüísticas. En cuanto a los que practican la filosofía —sin ignorar la parte de ellos a la que son aplicables o inaplicables las observaciones anteriores—, hay que decir que sus frutos teóricos más granados no sólo pueden figurar entre los más logrados del conjunto de países de lengua hispana sino que merecen estar al lado de los que encontramos en países que se atribuyen, en este campo como en otros, la hegemonía. A título de ejemplo de los logros del quehacer filosófico en México citaré solamente algunas obras publicadas recientemente: *El pensamiento moderno*, de Luis Villoro; *El marxismo y la nación*, de Ana María Rivadeo; *Razón e incertidumbre*, de Carlos Pereda; *Después del derrumbe*, de Gabriel Vargas Lozano, y *Las ilusiones de la modernidad*, de Bolívar Echeverría.

¿Qué consejo daría a los más jóvenes en medio de tantas novelorías que llegan y rápidamente desaparecen?

Les aconsejaría, en primer lugar, que trataran de distinguir entre esas “novelerías” —como usted las llama acertadamente— y las auténticas novedades filosóficas impuestas por la necesidad de esclarecer los cambios reales y de orientarse en aquellos que afectan a nuestras vidas. Y, en segundo lugar, les aconsejaría que, al enfrentarse a las novedades filosóficas, no por ello dejen de volver la mirada a los grandes filósofos del pasado, pues en ellos encontrarán el espíritu crítico, antidogmático, abierto, propio del buen filosofar, que les ayudará a distinguir la paja y el grano, o sea, la “novelería” y la auténtica novedad.

FILOSOFÍA, PRAXIS Y SOCIALISMO*

GABRIEL VARGAS LOZANO

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

Si nos atenemos, en la trayectoria de mi pensamiento filosófico, a sus manifestaciones en la cátedra o en publicaciones diversas, puedo decirle para comenzar que tanto unas como otras son tardías, en contraste con mis expresiones juveniles, en España, tanto en la poesía como en colaboraciones periódicas antes, durante la Guerra civil y los primeros años del exilio. La totalidad de mi obra filosófica —tanto en la docencia como en la investigación— se da más tarde,

* Entrevista del 24 de julio de 1995 para la *Revista Internacional de Filosofía Política*, Universidad Nacional de Educación a Distancia, de Madrid, y Universidad Autónoma Metropolitana, de México (número en preparación).

fuera de España, en México, ya bien entrado el exilio, hasta nuestros días. Mis primeros ensayos filosóficos (*Marxismo y existencialismo, Contribución a la dialéctica de la finalidad y la causalidad e Ideas estéticas en los "Manuscritos económico-filosóficos de Marx"*) datan de los primeros años de la década de los sesentas. Lo que quiere decir que incursiono, por primera vez, en el campo de la filosofía, frizando ya casi los cincuenta años. Esta tardía incorporación a la investigación filosófica, puede explicarse por las difíciles circunstancias en que tuvo que desenvolverse mi vida personal durante la Guerra civil y el exilio en el que la necesidad de atender a trabajos inmediatos para subsistir, no dejaba tiempo para una seria labor de lectura, investigación y creación. Pero había otro factor negativo para ello que, a la postre, resultó positivo para esa labor. Mi actividad política militante, comunista, se daba en aquellos años en un marco ideológico y organizativo tan estrecho que, por su rigidez, se convertía en un obstáculo insuperable para un impulso vivo, creador, dentro del marxismo. Hubo que esperar al XX Congreso del PCUS, que conmocionó a todos dentro y fuera del movimiento comunista mundial, para que se abrieran algunas ventanas por las que pronto entró el viento fresco de algunos marxistas occidentales, que yo pude aspirar y aprovechar, así como el que aportaban críticos del marxismo desde fuera. Mi obra filosófica está vinculada al proceso de crítica y renovación del marxismo que se abre desde mediados de la década de los cincuentas. Y tratando de insertarme en él, mi pensamiento ha pasado por tres fases que puedo caracterizar así, tomando como punto de referencia —para tratar de superarlo— el marxismo oficial que dominaba entonces. Una primera fase, en la que mi atención se concentra en los problemas estéticos para someter a la crítica la doctrina estética del “realismo socialista”, y trazar los lineamientos de una concepción del arte como trabajo creador o forma específica de praxis (podemos ejemplificar esta fase con el libro *Las ideas estéticas de Marx*, de 1965); una segunda fase, en la que me pronuncio contra el materialismo ontológico del *dia-mat* soviético y propugno la concepción del marxismo como filosofía de la praxis (*Filosofía de la praxis*, 1967), y una tercera, en la que el centro de la reflexión lo constituye la experiencia histórica de la sociedad que, en nombre del marxismo y el socialismo, se ha construido como “el socialismo

realmente existente” (el primer texto de este género es “Ideal socialista y socialismo real”, de 1981, y el último, “Después del derrumbe”, de 1992). Los campos temáticos de estas fases se entrecruzan cronológicamente. Mi último libro *Invitación a la estética*, se inscribe en la primera.

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

Nuestra aportación —pues incluyo en ella la de un grupo de marxistas críticos de los años sesentas como Ernst Fischer, Henri Lefebvre, Galvano della Volpe y otros— consistía en la crítica de la doctrina estética oficial del “realismo socialista” y el intento de ampliar el enfoque marxista más allá de las barreras dogmáticas de esa doctrina. En ese horizonte, hay que situar mi primer libro, *Las ideas estéticas de Marx*, que había sido precedido del ensayo “Las ideas estéticas de Marx en los *Manuscritos económico-filosóficos*”. Esa doctrina, o ideología estética del llamado “campo socialista”, aunque ya estaba un tanto quebrantada en el Occidente europeo, gozaba en aquellos años de gran predicamento entre los intelectuales y artistas de izquierda en América Latina. Aunque dicha doctrina no era, en definitiva, sino la ideología del Estado y el partido soviéticos en el campo estético y artístico, pretendía fundamentarse en una serie de principios teóricos como los siguientes: el arte como reflejo verídico de

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

En 1966, en su tesis doctoral Sobre la praxis, que después se conver-

tiría en su libro Filosofía de la praxis, llega usted a la conclusión de que “el marxismo es una filosofía de la praxis”. Esta tesis se contrapone al dia-mat, concepción oficial de los países socialistas, que consideraban el marxismo como “ciencia de las ciencias”, pero también se contrapone aunque en otro sentido, a otras concepciones, como las de Lukács, Korsch y Gramsci.

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

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

La obra de Kosik se inscribe en el movimiento de renovación del marxismo de los años sesentas, al que yo trato de incorporarme. Por su originalidad y alto nivel teórico, la aprecié en todo su valor desde que la conocí y por ello promoví su publicación en español y la traduje. No creo, sin embargo, que haya ejercido una influencia directa en mi libro, aunque sí encontré en ella coincidencias fundamentales por el lugar que atribuye a la praxis, aunque también diferencias por la importancia que Kosik atribuía a una reinterpretación de Heidegger desde una perspectiva marxista. Pero sean cuales fueren mis convergencias y divergencias con su pensamiento, sigo considerándolo una de las piedras angulares de un marxismo crítico, abierto y creador en nuestro tiempo.

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

Antes de contestar a su pregunta, quisiera señalar que sus observaciones previas sintetizan muy bien el significado de la introducción por Marx de la categoría de praxis: no como un objeto más de reflexión —lo que no rebasaría el plano de la filosofía como interpretación del mundo—, sino como un aspecto indispensable del proceso de su transformación (unidad de teoría y práctica). En esto radica, justamente, la ruptura de la filosofía de la praxis con la concepción

clásica de la filosofía. A partir del cambio de la función fundamental de la filosofía, al insertarse necesariamente —como teoría— en la praxis, se darían las restantes funciones de ellas, como nueva práctica de la filosofía, a saber: como crítica, gnoseología, conciencia de la praxis y autocrítica, indispensables para la transformación efectiva de la realidad. Así pues, la tesis de no limitarse a interpretar el mundo, no debe entenderse en el sentido de que la filosofía de por sí se hace mundo, de que la teoría por sí sola es práctica, pero tampoco en el sentido de que lo filosófico se rebasa al desplazarse a lo económico, sociológico, histórico y político, desvaneciéndose su identidad como intento de explicación o interpretación —que también lo es esencialmente, sin limitarse a ello— de las relaciones del hombre con el mundo y de los hombres entre sí. Y por esto, a diferencia de la filosofía especulativa, clásica, tiene que apoyarse en la economía, la sociología, la historia y la política, es decir, en el conocimiento respectivo, sin pretender convertirse en un supersaber, “ciencia de las ciencias” o “concepción del mundo”, por encima de las ciencias, o en un sistema totalizante en el que todo encontraría su lugar, y al que las ciencias —como exige la filosofía especulativa— tendrían que rendirle pleitesía.

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

De acuerdo con los dos paradigmas a que usted se refiere, Marx y el marxismo en general estaría dentro del paradigma de la producción, en tanto que otros filósofos actuales —como Habermas y Apel— quedarían en el de la comunicación. Las críticas desde este paradigma las lleva a cabo Habermas, como es sabido, desde su libro *Conocimiento e interés*, y culminan, sobre todo, en su *Discurso de la modernidad*. Veamos, aunque sea brevemente, la naturaleza y el alcance de

estas críticas que apuntan directamente a Marx. Para fundarla, Habermas establece una dicotomía entre los dos niveles de que habla Marx: el de las fuerzas productivas y el de las relaciones de producción, o, traducido en términos habermasianos: entre la lógica de la acción instrumental y la lógica de la acción comunicativa, o también: entre la acción sobre el mundo de las cosas y la acción sobre los agentes de ella. Para Habermas, Marx sería ante todo el teórico del trabajo, de la producción, del culto a las fuerzas productivas, pero, entendido el trabajo como actividad instrumental y la producción —separada del sistema simbólico de normas— como producción por la producción. Ciertamente, Marx no puede ignorar —*El capital* es la prueba de lo que descubre en este terreno— que el proceso de trabajo bajo el capitalismo se rige por un principio de valorización que significa la producción por la producción. Pero Marx, aunque las distingue, no separa tajantemente las fuerzas productivas de las relaciones de producción, ya que es justamente un sistema de normas, sujeto al principio de valorización, al que regula el imperio de la productividad. Y justamente es Marx quien, ante las consecuencias que tiene para los trabajadores y la sociedad, considera necesario sustituir el principio de la valorización (creación de valores de cambio) por el de la satisfacción de las necesidades humanas (creación de valores de uso). Con lo cual la producción pierde su carácter puramente instrumental (o producción por la producción) y se convierte en producción para el hombre. Marx que, en definitiva, es un crítico de la producción capitalista, y, por tanto, de su carácter instrumental, productivista, no puede ser reducido a un teórico de la actividad instrumental y, menos aún, a un adorador del productivismo. Marx es el crítico de la producción que, en unas relaciones sociales dadas —capitalistas—, se pone al servicio de sí misma, y no de las necesidades propiamente humanas. Con lo que se ve claramente, por otra parte, que en Marx no puede darse la dicotomía entre fuerzas productivas y relaciones de producción que le atribuye Habermas. Por todas estas razones, no puede admitirse la tesis habermasiana de que el concepto de trabajo en Marx es el de *tecné*, o actividad instrumental, sino el de forma específica y fundamental de praxis con el significado antropológico que le da en los *Manuscritos* de 1844 y reafirma en su definición de *El capital*. No se

trata, pues, de una relación puramente instrumental, utilitaria, del hombre con la naturaleza, ya que supone necesariamente cierta relación entre los hombres (la que Habermas considera propia de la acción comunicativa, con sus esferas simbólicas, de intersubjetividad y lenguaje). Así, pues, con respecto a la crítica de Habermas a Marx por el productivismo que le atribuye, hay que subrayar que el productivismo está en la naturaleza misma de la producción capitalista, pero hay que subrayar que también se ha dado en las sociedades del “socialismo real”, ateniéndose a las exigencias del sistema en unas condiciones dadas, justificadas por cierta interpretación —objetivista y productivista— del pensamiento de Marx. Ahora bien, la naturaleza productivista que Marx critica en el capitalismo y que, con otras características y, por otras razones, se ha dado también en las sociedades seudosocialistas mencionadas, en modo alguno puede atribuirse —como hace Habermas— al crítico más agudo de la producción por la producción: Marx.

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

No es fácil responder, y sobre todo con brevedad, a cuestiones tan pertinentes. Pero, antes de intentar hacerlo, permítame distinguir entre el socialismo como meta, ideal o utopía, y el movimiento histórico que representan las luchas sociales de la clase obrera y sus partidos, dirigidas hacia esa meta, sin alcanzarla hasta ahora, incluso después de haber conquistado —en algunos casos— el poder. Pero, el reconocimiento de que el socialismo no se ha realizado todavía, no debe hacernos olvidar lo que los trabajadores han alcanzado

como resultado de sus luchas y enormes sacrificios, y no como graciosa donación de las clases dominantes. En definitiva, al movimiento obrero de orientación socialista se debe lo alcanzado, en el marco del capitalismo, en el mejoramiento de sus condiciones de vida. Dicho esto, pasemos a su pregunta crucial: ¿por qué han fracasado los intentos de alcanzar o realizar el socialismo? Usted se refiere acertadamente a tres que se han dado históricamente: el de la socialdemocracia; el del llamado “socialismo real” y el de la lucha armada latinoamericana. Detengámonos, aunque sea esquemáticamente, en cada uno de ellos. Una condición necesaria, aunque no suficiente, para construir la nueva sociedad es la de superar la barrera capitalista mediante un cambio radical de las relaciones de propiedad sobre los medios de producción. La socialdemocracia, aunque ha ocupado el poder en varios países europeos y en distintos periodos, ha mantenido siempre esas relaciones, con el objetivo de integrar gradualmente el socialismo en el capitalismo. Semejante integración jamás se cumplió, aunque se lograron importantes conquistas sociales, fruto en gran parte —como ya señalamos— de las luchas de los trabajadores. El reformismo socialdemócrata o el de los partidos socialistas —cuando no han sido simples gestores de los intereses del capitalismo— ha hecho del socialismo una utopía, en el sentido negativo de un objetivo o meta imposible de realizar, al mantener el pilar del sistema: sus relaciones de propiedad. Y la conclusión que saca de esto la socialdemocracia actual, siguiendo los pasos de la clásica, es que lo importante es el movimiento, pues el fin no es nada. En suma, lo que cuenta es lo que puede alcanzarse dentro del sistema; la meta —el socialismo— queda desechada. La socialdemocracia, pues, no ha realizado el socialismo, porque en definitiva, nunca se planteó verdaderamente realizarlo. La segunda experiencia histórica que conocemos, con respecto al proyecto socialista, es la de las sociedades del llamado “socialismo real”. A diferencia de la anterior, en esta experiencia histórica, no sólo se ocupó el poder, sino que se abolieron las relaciones capitalistas de producción, pero no se logró en una fase posterior construir el socialismo. Más exactamente, el intento de realizar el proyecto socialista, terminó en un fracaso. ¿Qué faltó para el éxito, es decir, para construir una nueva sociedad, verdaderamente socialista? No puedo extenderme ahora en la

respuesta. He procurado darla en mi ensayo “Después del derrumbe”, y a él me remitiré muy brevemente, pues hasta ahora sigo suscribiéndolo. A mi modo de ver, las causas no hay que buscarlas simplemente en errores, traiciones o deformaciones de los dirigentes, sino en un conjunto de circunstancias y condiciones que hacían imposible, desde su origen, la construcción del socialismo. Las condiciones que para ello tenía presente Marx (madurez económica, política y cultural, internacionalización del acceso al poder, participación consciente de la sociedad en esa construcción) no se daban en la atrasada Rusia zarista, aunque sí se dio —por una conjunción de circunstancias históricas— la posibilidad —que los bolcheviques realizaron— de conquistar el poder y destruir las relaciones sociales capitalistas. La falta de las condiciones necesarias, agravada por la ofensiva del capitalismo internacional —intervención militar y cerco económico—, determinaron que, desde el poder se intentaran crear las condiciones que en la realidad no se daban. Y así se construyó la base económica, imponiendo a los obreros y campesinos sacrificios inauditos y sin que la sociedad se incorporara consciente y voluntariamente a esa construcción. El régimen, que no podía contar con el consenso generalizado de la sociedad para llevar a cabo sus proyectos, tuvo que recurrir al terror que cada vez se fue generalizando más, al convertirse en una necesidad para asegurar el dominio de una nueva clase: la burocracia del Estado y del partido. El resultado del intento originario de realizar el proyecto socialista, no fue el socialismo, sino una sociedad atípica —ni capitalista ni socialista— o típica en las condiciones que se daban, caracterizada por la propiedad estatal sobre los medios de producción, planificación absoluta de la economía, y omnipotencia del Estado y del partido único en todos los aspectos de la vida económica, política y cultural, con exclusión de toda democracia y libertad. En suma, un nuevo sistema de dominación y explotación. Así, pues, lo que se derrumbó o fracasó como “socialismo real”, no fue propiamente el socialismo, sino un sistema que usurpó su nombre y acabó por ser su negación. Bien, amigo Vargas, lamento —parafraseando a Lunacharsky— no haber tenido tiempo para elaborar una respuesta más breve.

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

Es cierto; me referiré en términos generales a la lucha de los años setentas. Con respecto a ella, hay que registrar la falta no sólo de las condiciones necesarias —y que el más extremo voluntarismo no podía crearlas—, sino la falta también de las mediaciones indispensables entre el objetivo y su realización. No se trata, por tanto, de excluir por principio la lucha armada. Los pueblos han recurrido una y otra vez a ella —desde la Revolución francesa hasta las revoluciones mexicana y cubana— cuando estaba cerrada por completo la vía alternativa, pacífica. Pero la lucha armada se justifica cuando permite abrir esa vía y crear el espacio democrático en el que, dadas las condiciones necesarias, se pueda transitar al socialismo, con el apoyo de los más amplios sectores de la sociedad. Ciertamente, la lucha armada se da en América Latina contra feroces dictaduras militares y, con el enfrentamiento a ellas, debía abrir como objetivo inmediato un espacio democrático real. Ahora bien, la sustitución de ese objetivo por el del socialismo, falto además de las condiciones necesarias para su realización, limitaba el amplio consenso que la lucha por la democracia exigía. Por otra parte, al concentrarse la acción en un sector: la guerrilla, y la dirección en una vanguardia política —y, de hecho, militar— que supuestamente encarnaba la conciencia y la voluntad de las masas, se provocaba el aislamiento respecto de ellas, y se recortaba el amplio consenso que requiere la lucha por el socialismo. Así, pues, el intento de alcanzar el socialismo en varios países latinoamericanos, sin las condiciones políticas y sociales necesarias y bajo la dirección “foquista” o vanguardista de una minoría, aislada de la sociedad, sólo podía conducir —como condujo efectivamente— a un doloroso fracaso. Así, pues, no podemos dejar de reconocer que los intentos prácticos de realizar el socialismo a los que se refería en su pregunta se han frustrado. Pero hay que reconocer también que las condiciones de vida que lo hicieron necesario y deseable no han desaparecido y que hoy subsisten, como condiciones de miseria y explotación para dos tercios de la humanidad. Condiciones que el capitalismo lejos de superar, agrava más cada día. Ahora bien, si la voluntad de superarlas ha fracasado en los intentos

históricos que hemos tenido presente, de ello no cabe deducir —sin caer en un determinismo o fatalismo—, que las condiciones de su realización no se darán nunca. Ciertamente, los ideólogos más reaccionarios del capitalismo están interesados en difundir semejante profecía, y con ella diseminar el escepticismo, el desencanto y el cinismo para desmovilizar las conciencias en la lucha por un verdadero socialismo. La lección que podemos extraer de las experiencias pasadas para salir al paso de este “eclipse”, promovido o espontáneo, del proyecto socialista, es, en primer lugar, la de comprender cómo y cuándo no se debe intentar construir el socialismo. Diremos a este respecto que, en nuestros días, el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), mayoritariamente indígena, después de levantarse en armas en Chiapas, ha sacado hasta ahora las debidas lecciones del fracaso de los movimientos guerrilleros latinoamericanos a los que antes nos hemos referido. Y las ha sacado: 1) al poner en primer plano como objetivo —dadas las condiciones reales del país y del estado de Chiapas— la libertad, la justicia social y la democracia, junto a otras reivindicaciones no menos necesarias e inmediatas; 2) al privilegiar la lucha política sobre la militar, y 3) al desechar las estrategias vanguardista y “foquista”, y recabar el consenso y el apoyo de la sociedad civil, a la que no sólo pide su participación activa y solidaria, sino también que se pronuncie sobre el propio futuro del EZLN. Pero, junto a la necesidad de comprender cómo y cuándo no intentar construir el socialismo, está también la necesidad de reivindicarlo, en tiempos difíciles para él, como proyecto necesario, deseable y posible, en condiciones dadas, aunque no inevitable; reivindicar, por tanto, la justeza y dignidad de esta causa, y, finalmente, desplegar toda nuestra inteligencia e imaginación para encontrar las vías o mediaciones indispensables para convertir la utopía en realidad. Ciertamente, ello requerirá no sólo el abandono de todo lo que, en el proyecto socialista y en sus intentos de realización, ha sido desmentido o invalidado por la realidad, sino también pensar e imaginar de nuevo el proyecto a la vez que los sujetos, lo medios, las vías, las formas organizativas y las acciones necesarias para su realización.

Se ha criticado también al marxismo por tener deficiencias en cuatro aspectos: la falta de una consideración adecuada de la democracia;

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

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

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

CRONOLOGÍA

ADOLFO SÁNCHEZ VÁZQUEZ: VIDA Y OBRA¹

ANA LUCAS

1915-1927

Adolfo Sánchez Vázquez nace en Algeciras, provincia de Cádiz, el 17 de septiembre de 1915. Su padre, Benedicto Sánchez Calderón, era teniente del Cuerpo de Carabineros y vería su carrera militar arruinada en los amargos días de la Guerra civil, al ser encarcelado durante la ocupación franquista de Málaga y sentenciado a la pena capital, que más tarde le sería conmutada. Su madre, María Remedios Vázquez Rodríguez, era natural de San Roque (Cádiz). Antes de nacer Adolfo el matrimonio ya contaba con una hija, Ángela. En 1917 nacería el último hermano, Gonzalo, que también llegaría a militar en el Partido Comunista de España, iniciando su actividad política como miembro del Comité de Propaganda de la Juventud

¹ *Escritos de política y filosofía*. Madrid, Fundación de Investigaciones Marxistas/Ayuso, [1987]. Una observación se hace necesaria: en las páginas que siguen se ha pretendido dejar constancia de aquellos sucesos, acciones y circunstancias que han acaecido y rodean a una tan dilatada y fructífera vida de trabajo como es la de Adolfo Sánchez Vázquez hasta 1986. Y cómo deseamos que lo siga siendo por mucho tiempo. No obstante, y a pesar de nuestro interés por dar un testimonio completo de ella, algunas cosas se nos han quedado en el tintero y muchos de sus amigos, conocidos y discípulos han quedado sin mencionar. A todos ellos y al propio Adolfo Sánchez Vázquez rogamos que nos disculpen. Queremos también agradecer la generosa y desinteresada colaboración de personas como: José Sandoval, Santiago Álvarez y Luis Abollado, que, entre otros, y muy especialmente con sus testimonios y consejos, han hecho posible este intento de plasmar las inquietudes de una vida, sus logros y sus aspiraciones. Por último, queremos reconocer la magnífica labor realizada por la revista *Anthropos* en la confección de un *dossier* (sobre Adolfo Sánchez Vázquez) (núm. 52, Barcelona, 1985), que ha facilitado enormemente nuestra labor.

Comunista en Málaga. La familia se traslada a El Escorial y de ahí, en 1925, fijan su residencia en Málaga. Es en esta ciudad donde Adolfo inicia, en 1927, sus estudios de bachillerato en el Instituto Nacional de Segunda Enseñanza. De este periodo comenta Andrés Martínez Lorca: “Primero vivieron en El Palo, calle Blas Palomo y, después, en Compás de la Victoria y Pedregalejo. Estudió bachillerato por libre junto con su hermano Gonzalo, hoy catedrático de matemáticas y director de un Instituto de enseñanza media en Sevilla”.²

1927-1931

En este último año concluye su bachillerato y empieza su actividad política, de la que él mismo confiesa: “La inicié muy precozmente, en Málaga, pues era difícil sustraerse al clima de entusiasmo y esperanza que suscitó, sobre todo en la juventud estudiantil, el nacimiento de la Segunda República el 14 de abril de 1931. Pero pronto vinieron nuestras decepciones ante la timidez y la morosidad con que se desarrollaban los cambios que esperábamos”.³

1932

Inicia sus estudios de Magisterio (Plan Profesional) en la Escuela Normal de Málaga. Por aquellos años, según nos cuenta el propio Sánchez Vázquez, Málaga era un hervidero de incesante actividad política y cultural: “[...] había dado el primer diputado comunista a las Cortes de la República [...] por la combatividad de su juventud y su clase obrera, la llamada entonces ‘Málaga, la Roja’, se caracterizaba también en los años de la preguerra por una intensa vida cultural. Los dos focos más vivos eran la Sociedad de Ciencias y la Sociedad Económica de Amigos del País, por cuyas tribunas pasaron los

² Andrés Martínez Lorca, “Adolfo Sánchez Vázquez, nuestro filósofo en México”, en *Sur*. Málaga, 23 de octubre de 1983.

³ Adolfo Sánchez Vázquez, “Vida y filosofía. *Post-scriptum* político-filosófico a ‘Mi obra filosófica’, 1985”, en *Anthropos*, núm. 52. Barcelona, agosto, 1985, p. 10.

intelectuales más famosos de la época. Fue así como tuve ocasión de escuchar, entre otros, a Miguel de Unamuno y a Ortega y Gasset. La Sociedad Económica disponía además de una Biblioteca Circulante muy al día, que me permitió familiarizarme con lo más importante de la novelística contemporánea y, en particular, con la asociada a mis inquietudes revolucionarias que brindaba la Editorial Cenit”.⁴

1933-1934

Desde muy pronto, por tanto, empiezan a hacer acto de presencia las inquietudes literarias y políticas que constituyen los dos polos esenciales de su actividad. Su aproximación, en esta etapa juvenil, a la poesía y al marxismo, inicialmente no es teórica sino fundamentalmente práctica. Quizá esta actitud sea la explicación de que incluso posteriormente, cuando su biografía personal se encamine hacia la búsqueda en ambos sectores de un mayor rigor teórico —perfilándose así la inclinación por el estudio de la estética y la reflexión crítica sobre el marxismo— a partir de la filosofía, el ejercicio de dicha disciplina, sin embargo, en ambos campos se haya concebido siguiendo la tradición marxiana que inscribe a la teoría en el terreno de la praxis transformadora, por cuanto no se aspira exclusivamente, a partir de aquélla, a conocer el mundo sino a transformarlo. Pero si la anterior disquisición nos sirve, en una visión anticipada, para enlazar los primeros años de formación con la producción teórica posterior, detengámonos ahora en este periodo inicial señalando las notas esenciales y las circunstancias que rodean a esa doble actividad práctica. Respecto a la primera, a la actividad poética de esos años, un amigo y compañero suyo en las Juventudes Comunistas, Luis Abollado, la califica de “surrealista”, y comenta: “Todavía recuerdo algunas estrofas de los versos de Adolfo en aquel periodo:

‘Mar de vinagre y peces congelados
con gritos de escalera y vientos sublevados’”.⁵

⁴ *Ibid.*, p. 11.

⁵ Testimonio verbal. Madrid, 8 de abril de 1986.

El propio Adolfo Sánchez Vázquez recrea en su artículo “Vida y filosofía” sus inicios literario-poéticos: “Mis primeros escarceos en este campo se desarrollaron en Málaga en la primera mitad de los años treinta, animados por la personalidad singular —humana y poética— de Emilio Prados, uno de los grandes de la Generación del 27 [...] Por aquellos años, Rafael Alberti, empeñado en conjugar al más alto nivel poesía y revolución, fundó la revista *Octubre*, y a ella envié un romance que apareció en uno de sus números, en 1933”.⁶ En cuanto a la actividad política: “En 1933 ya formaba parte —confirma Sánchez Vázquez— del Bloque de Estudiantes Revolucionarios (BER) dentro de la FUE, y ese mismo año, en Málaga ingresé en la Juventud Comunista”.⁷

Tres notas esenciales caracterizaban a las organizaciones políticas de izquierda. En primer lugar, en ellas se integraba un amplio espectro social que reunía tanto a intelectuales como a obreros. Luis Abollado, militante de la Juventud Comunista desde 1932 y trabajador en el sector textil de la industria malagueña, destaca esta característica: “Yo conocí a Adolfo en las Juventudes Comunistas y nos hicimos amigos. Por aquel entonces, él ya era uno de los astros de la cultura malagueña. Entre sus amigos se encontraban Tomás García, Altolaguirre (que en *Litoral* había publicado en la imprenta Sur *La casada infiel* de Lorca), Emilio Prados, el famoso poeta. Ellos simpatizaban con el partido y lo sostenían económicamente, incluso hacían la propaganda; también se encontraba el industrial Bernabé Fernández-Canivell, que hizo una inmensa fortuna con el “ceregumil” —una especie de reconstituyente que toda la gente de mi edad conoce y ha tomado. Aunque éstos eran sus amigos, Adolfo se distinguía por ser menos elitista, siempre estuvo más cercano al sector obrero, a la juventud”. La segunda nota importante resaltada por Abollado y refrendada por el testimonio de Adolfo Sánchez Vázquez la constituye la naturaleza especialmente combativa de la Juventud Comunista: “Por su culto a la acción rayano en la aventura —afirma este último— apenas si se distinguían de las Juventudes Libertarias (anarquistas) con las que sus relaciones, por otro lado, no eran nada cordia-

⁶ A. Sánchez Vázquez, “Vida y filosofía...”, en *op. cit.*, p. 10.

⁷ *Idem.*

les”.⁸ Luis Abollado también reconoce el carácter violento de algunos de los cuadros de la Juventud Comunista: “Su actuación era siempre muy combativa. Adolfo se distinguía por no compartir esa actitud. Era más dado a la reflexión. Recuerdo, incluso por aquellos años en Málaga, en el primer mitin fascista de Gil Robles, una manifestación que derivó en una pelea encarnizada de la Juventud Socialista y la Juventud Comunista contra la Guardia de Asalto que actuaba en contra de la manifestación para proteger a Urraca Pastor, derechista de entonces”. El tercer rasgo significativo se manifiesta en la escasa preocupación teórica de dicha organización, mucho más interesada en cuestiones políticas de tipo práctico. “A la riqueza de una praxis violenta —insiste Sánchez Vázquez— correspondía su pobreza en el terreno de la teoría”.⁹ Pero quizá esta deficiencia no sea sólo imputable a la Juventud Comunista en exclusiva, puesto que, por el contrario, constituye una de las características esenciales, comunes a todos los movimientos de izquierda de la preguerra civil en España, incluido el Partido Comunista, peculiaridad que sólo empieza a modificarse a partir de los años sesentas. El descontento, la injusticia social llevaban a la acción romántica, huérfana de teoría, se sustentaba esencialmente en doctrinas aprendidas e importadas, que apenas pasaban por el tribunal de la reflexión, del juicio crítico, en la confrontación empírica con la realidad concreta. La experiencia de Sánchez Vázquez respecto al inicio de su vida militante y formación marxista es suficientemente ilustrativa y seguramente sirve de ejemplo de la educación política recibida por muchos jóvenes radicales de su generación: “Mi ingreso en las filas de la Juventud Comunista no había sido el fruto de una reflexión teórica, sino de un inconformismo creciente un tanto romántico y utópico en el que los grandes ideales desdeñaban medirse con la vara de lo real. Sin embargo, la teoría no podía estar totalmente ausente. Un tío mío, Alfredo Vázquez, que vivía en Algeciras, fue el primero en poner en mis manos, en confuso maridaje, textos marxistas y anarquistas, y con ellos fui sentando los cimientos de una ideología revolucionaria”.¹⁰ El tío al que se

⁸ *Idem.*

⁹ *Ibid.*, pp. 10-11.

¹⁰ *Ibid.*, p. 11.

refiere Sánchez Vázquez era periodista y trabajaba en el Ayuntamiento; a él dedica este cariñoso y estremecedor recuerdo: “Por cierto que mi tío, un rebelde más romántico que revolucionario, nunca quiso sujetarse a ninguna disciplina de partido. Fue detenido por los franquistas en los primeros días de la sublevación; en un momento de desesperación intentó suicidarse y, sin que se le permitiera reponerse de sus heridas, fue fusilado”.¹¹

1935

En octubre inicia sus estudios universitarios de filosofía y literatura en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Central de Madrid —que ya había sido trasladada a la recién edificada Ciudad Universitaria— tras haber conseguido aprobar el durísimo examen de ingreso. Detengámonos en recrear —con la ayuda de Sánchez Vázquez— el ambiente de aquella inolvidable y prestigiosa institución, donde coincidieron gran parte de lo más granado de la intelectualidad española de la época, y cuya ejemplar labor, a pesar de su marcado tinte elitista, todavía es un sistema válido de docencia a imitar, actualizando sus contenidos, conservando la calidad de su enseñanza y el rigor de sus métodos. ¿Cómo era aquella Facultad de Filosofía? ¿Qué talante se respiraba? ¿Qué tipo de cursos y quiénes los impartían? ¿Hacia qué modelo de enseñanza se encaminaba? ¿Cuáles eran sus deficiencias? De todo ello da cuenta en su ensayo biográfico Sánchez Vázquez: “La Facultad de Filosofía y Letras, orgullo de la política cultural de la República, era, tanto por el pensamiento que la inspiraba como por la influencia que ejercía en sus aulas, la Facultad de José Ortega y Gasset. En ella se cristalizaba su idea de la misión en la Universidad y, en cierto modo, se transparentaba su visión elitista de España y de la sociedad. Características de la Facultad eran su alto nivel académico, la introducción de nuevos métodos de enseñanza, la voluntariedad de la asistencia a los cursos, la eliminación de los exámenes de asignaturas y, sobre todo,

¹¹ *Idem.*

una implacable selección del alumnado. A la Facultad sólo se podía ingresar después de pasar por las horcas caudinas de un tribunal presidido por el hombre de hierro y de confianza de Ortega, don José Gaos [...] En la Facultad se daban cursos excelentes y entre ellos recuerdo todavía con la mayor satisfacción los de José F. Montesinos sobre la juglaría medieval, la novela picaresca y la poesía de san Juan de la Cruz. Recuerdo también las menos excelentes de historia del arte de don Andrés Ovejero, que compensaba sus limitaciones docentes con nuestras visitas periódicas a Toledo. Y entre los buenos cursos se contaban los herméticos de Zubiri y, por supuesto, los de Ortega. [...] Las brillantes clases de Ortega —multitudinarias en contraste con su vocación elitista— constituían un verdadero acontecimiento no sólo académico, sino ‘social’. En ellos se congregaba la ‘crema intelectual’ de la capital, pero al mismo tiempo no era extraño encontrarse entre un torero famoso y alguna conocida marquesa. Los estudiantes de la Facultad, entre los que se contaban también ‘niñas bien’ de Madrid, parecían vivir en el mejor de los mundos, más allá del bien y del mal, al margen del aire candente que se respiraba en la calle. [...] Yo estudiaba con ahínco los cursos que había escogido, pero aunque satisfecho académicamente por el buen nivel en que se daban, me sentía extraño ideológicamente pues nada encontraba en ellos que remotamente se pareciera al marxismo. Incluso el curso de Lógica del socialista Besteiro, a la sazón presidente de las Cortes, era lo más ajeno a él. Mi marxismo seguía siendo, por tanto, el de un autodidacta y se desarrollaba casi exclusivamente, fuera de la Universidad, en un plano político militante”.¹²

Pero Adolfo Sánchez Vázquez no sólo vivió el Madrid académico, también frecuentó el ambiente cultural de las tertulias: “Me incorporé a algunas de las abundantes tertulias literarias de la capital y establecí relaciones amistosas con jóvenes escritores de la época como Miguel Hernández, Arturo Serrano Plaja y José Herrera Petere. Pude establecerlas con otros, ya consagrados, como el propio Rafael Alberti, Ramón J. Sender y Pablo Neruda”.¹³

¹² *Ibid.*, p. 11.

¹³ *Ibid.*, p. 10.

En cuanto a su propia actividad literaria empieza a colaborar en la sección de literatura de *Mundo Obrero*, y dirige junto con José Luis Cano la publicación político-cultural *Línea*, de exigua vida. En Málaga, con José Enrique Rebolledo —hijo de médico y hermano de su futura esposa Aurora— funda y trabaja en la revista *Sur* dedicada a la poesía, precedente directo del actual periódico malagueño. En la también breve existencia de esta última publicación —sólo pudieron aparecer dos números— figuran colaboraciones de Alberti, Altola-guirre, Jean Cassou, José Luis Cano, Emilio Prados, Serrano Plaja, María Teresa León y Ángel Augier.

1936

Continúa sus cursos de filosofía en la universidad madrileña que ve interrumpidos por el estallido de la Guerra civil. La sublevación franquista del 18 de julio le sorprende en Málaga. Todavía, en esa fecha, a caballo entre Madrid y aquella otra ciudad, escribe un libro de poemas que titula *El pulso ardiendo*, y que sólo verá la luz de su publicación años después, ya en el exilio, en México. Por este año su lectura teórica del marxismo sigue siendo muy incompleta: “Apenas si manejaba algunos textos clásicos en las primeras y excelentes versiones de Wenceslao Roces, aunque casi sin rozar los problemas filosóficos”.¹⁴ Pero la guerra trunca éste y cualquier otro propósito de reforzar intereses intelectuales o de concluir los estudios iniciados.

Los primeros días de la conflagración bélica serán rememorados en su narración autobiográfica desde la propia vivencia de los acontecimientos. En ella se palpa toda la tensión del momento: “Los obreros se lanzaron espontáneamente a las calles y en una lucha heroica, en la que los jóvenes de orientación socialista, comunista y libertaria ocupaban las primeras filas, aplastaron la insurrección. Pero la lucha apenas comenzaba. Desde el primer momento me sumé a ella a través de las tareas que me encomendaba la organización local de la JSU, producto de la reciente fusión de las Juventudes Socialistas y

¹⁴ *Ibid.*, p. 11.

Comunistas. En Málaga fui miembro de su Comité Provincial y director de su órgano de expresión, *Octubre*".¹⁵

1937

Durante la guerra su labor poética se ve notablemente reducida a un escaso número de romances que van apareciendo en las publicaciones de la prensa militante malagueña y que posteriormente serán recopilados en el *Romancero General de la Guerra de España* (Valencia, 1937). Toda su actividad se centra en la contienda. Luis Abollado recuerda una simpática anécdota de su amigo que resume muy bien el no aludido hasta ahora talante cordial e irónico de Adolfo Sánchez Vázquez: "Recuerdo que Adolfo participó en uno de esos mítines para levantar los ánimos de la población y donde se les pedía que no decayeran ni en la lucha, ni en el tesón. Se trataba de seguir trabajando de forma solidaria para poder mantener provisiones para la ciudad y la tropa. En un determinado momento de su discurso, con el ánimo de distenderlo, no se le ocurrió otra cosa que decir lo que habíamos leído en una nota de prensa sobre la Unión Soviética: no cejaremos en nuestro empeño hasta que el último grano de trigo quedé recogido. Uno de los malagueños que le escuchaban, le contestó gritando: ¡Oye! ¡Pídenos otra cosa, que aquí no hay de eso! La carcajada fue general".

A mediados del mes de enero se desplaza a Valencia para asistir como delegado a la Conferencia Nacional de las Juventudes Socialistas Unificadas. A los pocos días de su regreso a Málaga cae la ciudad a manos de las tropas franquistas e italianas. El éxodo, que con tal motivo emprende la población civil caminando por la carretera de la costa hasta Almería, bajo el fuego de la artillería enemiga que la hostiga desde los barcos anclados en el litoral, es una de las páginas más dramáticas de la guerra, de cuyo testimonio Adolfo Sánchez Vázquez dejó escrito: "Aún nos duelen los oídos y los ojos. Pero quisiera abrir las venas oscurecidas del recuerdo en este cuerpo de pesadilla

¹⁵ *Ibid.*, p. 12.

que se ha desplomado sobre nosotros. Durante cuatro días hemos estado perseguidos por el tormento de la interrogación continua, de la esperanza entumecida a cada momento. La noche del día seis la tragedia era un lienzo próximo para todos los ojos. El aire caliente, las esquinas desiertas, las luces congeladas, la delataban por todas partes [...] El sábado seis de febrero el frente se había roto, el enemigo avanzó, desplegando sus mejores elementos. Al anochecer tomaba las alturas que dominaban Málaga. La noticia abrió un reguero de fuego en los corazones. Se encendieron las miradas. Se agolpaban los puños, impacientes, a las puertas de los sindicatos. Los primeros obuses en las calles de Málaga levantaron inesperadamente un muro de angustia. Los tanques sembraban la muerte muy cerca [...] Era preciso oponer un muro de sangre, de carne viva a aquella techumbre que se desplomaba. Un muro así no podía darnos la victoria, pero podía salvar miles de vidas. Miles de voluntarios marcharon al frente. Sabían, al marchar, que la tierra que pisaban a su paso no la pisarían más. Y ahí quedaron tendidos en las carreteras, aplastados por los tanques, ametrallados por los aviones, convertidos para siempre en simiente de abnegación y sacrificio. La flor del Partido Comunista, lo mejor de sus cuadros, se sacrificó. Sólo así se pudo salvar las vidas de miles y miles de hombres y mujeres que marchaban carretera adelante buscando nuevos climas donde el dolor no les golpease tan implacablemente. [...] Al anochecer, hundidos en un silencio impresionante, comenzó el éxodo. Se abandonaba Málaga con el pulso encogido. Las calles tenían la sensación de soledad de la noche pasada. Era aquella soledad la que mordía nuestros nervios [...] Y los hombres, las mujeres y los niños tomaban el camino de El Palo, carretera adelante, librándose de las horribles ligaduras que encadenaban sus sueños. [...] Durante toda la noche del domingo siete y la madrugada del lunes, miles y miles de personas pasaron Torre del Mar. Se entraba en un nuevo clima, ya que el aire no pesaba con tanto aplomo. El grueso de la caravana pudo continuar. Y desde entonces, Torre del Mar fue un nombre que golpeaba todos los oídos como un llamamiento desesperado. Ya sólo había una preocupación: avanzar, avanzar... Acelerar la marcha era acercarse a la vida. El éxodo adquiere ahora la categoría de un martirio continuo. Hay pies que se niegan a marchar, y, sin

embargo, marchan. Hay ojos que quieren cerrarse, y, sin embargo, se abren dolorosamente, con la mirada fija, y flotando, sin respuesta, siempre la misma pregunta: ¿Dónde está el fin? ¿Dónde termina la angustia? Y así un minuto, y otro, y otro... La caravana marcha pesadamente. De pronto se ve sacudida, como mordida por un calambre. Gimen los niños. Las madres llaman a sus hijos. ¿Por qué tanto crimen? La respuesta está ahí. En los estampidos secos de esos barcos que disparan desde doscientos metros, partiendo la masa humana en pedazos que sangran [...]

"Pero la tragedia crece en esos padres que ven a sus hijos clamando, gritando, mientras suena el tableteo de las ametralladoras. Y así hasta Motril. Después la odisea continúa. Los que llegaron hasta Almería con los pies abiertos, el corazón hundido, con la familia deshecha, han levantado para siempre la acusación más firme contra la barbarie del fascismo".¹⁶

Desde Málaga, tras estos amargos acontecimientos, se desplaza a Valencia, donde Santiago Carrillo en nombre de la Comisión Ejecutiva de la JSU le encarga trasladarse a Madrid para llevar la dirección del periódico *Ahora*, órgano de expresión de la JSU en la zona republicana de enorme influencia en el Ejército Popular, al frente de la cual permanecerá por espacio de seis meses. De la ciudad, en aquellos duros días, comenta: "Madrid en la noche era una ciudad fantasmal como toda ciudad sitiada. El edificio del periódico [...] se encontraba en la vieja Cuesta de San Vicente, cerca de la zona de combate. En verdad, todo Madrid lo era. En la vida del pueblo madrileño, el sacrificio heroico formaba ya parte de su cotidianidad".¹⁷

A principios del mes de julio como director de *Ahora* es invitado a asistir a las sesiones del II Congreso Internacional de Escritores Antifascistas, celebrado en Madrid. Sobre este acontecimiento afirma: "Para un joven intelectual como yo era una oportunidad inolvidable la de poder conocer personalmente a los más altos exponentes de la literatura europea: Malraux, Tristán Tzara, Louis Aragon, Stephen

¹⁶ A. Sánchez Vázquez, "Málaga, ciudad sacrificada", en *Hora de España*, 1, núm. IV, enero-mayo, 1937, pp. 45-48.

¹⁷ A. Sánchez Vázquez, "Vida y filosofía...", en *op. cit.*, p. 12.

Spender, Ehrenburg, Ana Seghers, así como los hispanoamericanos César Vallejo, Carpentier, Octavio Paz, Pita Rodríguez, entre otros, sin contar a los españoles Alberti, Bergamín, Sender, Corpus Barga, Serrano Plaja, que ya conocía”.¹⁸

En septiembre de ese mismo año, debido a una protesta de la delegación de la Internacional Juvenil Socialista con motivo de un artículo de un redactor del periódico, relacionado con la visita de las delegaciones de las Internacionales juveniles a Madrid, decide dimitir de su cargo y pide su incorporación al frente.

1937-1939

En el mismo mes de septiembre de 1937 se incorpora al frente del Este a la Once División, “una unidad de choque de nuestro ejército —matiza Sánchez Vázquez— que se había hecho famosa en la defensa de Madrid. Estaba mandada por el ya entonces legendario comandante Líster, y su comisario político era Santiago Álvarez, uno de los hombres con más y diversas virtudes que he conocido en este mundo. Bajo su dirección pasé al Comisariado de la División, para hacerme cargo de las tareas de prensa y propaganda, así como del órgano de esta unidad militar, *iPasaremos!* Del Comisariado formaban parte también Paco Ganivet, nieto de Ángel Ganivet, así como Miguel Hernández y José Herrera Petere, que aportaban sobre todo su colaboración poética”.¹⁹ Allí también conocerá a José Sandoval con el cual entabla una sólida amistad; él es quien nos recuerda, dado el elevado número de intelectuales que allí se encontraban junto con Sánchez Vázquez, la denominación dada por la tropa al grupo, al que llamaban el “Batallón del talento”.²⁰

En el momento en que Sánchez Vázquez se presenta en el cuartel general de la Once División, ésta operaba en el frente de Aragón; al finalizar el año, con tal motivo, participa en la batalla de Teruel.

¹⁸ *Ibid.*, p. 12.

¹⁹ *Ibid.*, p. 12.

²⁰ Testimonio verbal. Madrid, 1986.

Gracias a la paciente labor de recopilación de documentos, reunidos por Santiago Álvarez en su libro *Yo he sido comisario político. Memorias de la guerra*, podemos reproducir la crónica de guerra que Sánchez Vázquez plasmó en *¡Pasaremos!* de la batalla: “Una mañana helada de diciembre, al filo de la madrugada del día 15, los soldados de la Once División se dirigieron hacia los Altos de Celadas... Desde aquí, al rayar el día, se lanzaron hacia adelante por terreno enemigo. En aquellos momentos varios cuerpos de ejército, millares y millares de hombres, en un silencio impresionante avanzaban en distintas direcciones... Todos con una audacia ejemplar, con una precisión propia de un gran ejército... El objetivo final era Teruel. En menos de tres horas, marchando sobre el frío y la nieve, la Once División cortó las comunicaciones de la capital. San Blas cayó en nuestro poder rápidamente. Y Concud, con sus fortines y sus cañones, cayó al oscurecer del mismo día. Mientras tanto, el Decimonoveno Cuerpo de Ejército, partiendo de otra base, avanzaba para unirse con las fuerzas de la Once División. Progresando por terreno enemigo, las dos columnas se encontraron dentro del plazo que se les fijó”.

Al entrar Negrín en el Gobierno la Once División pasa a integrar el Quinto Cuerpo de Ejército; en él Sánchez Vázquez desempeña de nuevo una labor similar a la anterior, dirigiendo esta vez la publicación *Acero*. De este periodo, que coincide con la resistencia en Cataluña, comenta Santiago Álvarez en su obra ya mencionada: “A pesar de nuestro obligado repliegue, *Acero*, el periódico del Quinto Cuerpo de Ejército, no dejó de salir ni un solo número, prestando su valiosa contribución política y moral al esfuerzo por retrasar el avance enemigo. En un momento dado decidimos trasladar su redacción a un pueblecito de la cordillera pirenaica, lindante ya con la frontera francesa: Masané de Cabrenys. Desde ahí se garantizó su continuidad, y en los últimos días —6, 7, 8 y 9 de febrero— salió diariamente en formato de una sola hoja. El 9 de febrero, ante la orden de cruce de la frontera, su suplemento fue un manifiesto firmado por el jefe y el comisario”. De esta misma etapa de la guerra escribe Sánchez Vázquez: “Con el Quinto Cuerpo hice todo el resto de la guerra en Cataluña hasta que después de la durísima batalla del Ebro nuestras tropas se vieron forzadas a cruzar la frontera. Era el 9 de febrero de 1939. Todavía el día anterior redactamos y publicamos el último

número de nuestro periódico *Acero*".²¹ Y un poco antes de la descripción de estos acontecimientos, recuerda: "Entre las satisfacciones que me deparó mi paso por la sección del Comisariado [...] estaban las visitas que hice a Antonio Machado y a su madre para entregarles los víveres que les obsequiaban los jefes del Quinto Cuerpo".²²

En cuanto a su labor realizada como director de prensa durante la guerra, Santiago Álvarez precisa: "Esa asiduidad de *Acero* no hubiera sido posible sin la abnegación y el espíritu de sacrificio de los linotipistas y demás técnicos que garantizaban su edición, y si de su redacción no hubiera formado parte el grupo de colaboradores del comisario [...] encabezado por Adolfo Sánchez Vázquez, su jefe de redacción. Adolfo era un joven lleno de coraje, estudioso, con gran voluntad, capacidad de trabajo, sentido de la responsabilidad y un espíritu crítico y riguroso, tanto en el orden político como intelectual; [...] presagiaba ya entonces la dimensión intelectual que habría de alcanzar posteriormente en el exilio, en México". Todavía hoy hablando con este hombre de aspecto bondadoso y cordial comenta: "Adolfo era un hombre por entonces muy joven, pero ya poseía un gran tesón, no necesitaba estímulos para trabajar como Rebolledo, su cuñado, o Petere, que colaboraban en *Acero* con él, el cual, me decía en broma: 'Si no hay coñac no podemos continuar'. Yo definiría a Adolfo como un hombre esencialmente válido. Aunque su alma de filósofo nos condujera muchas veces a mantener posiciones distintas, surgiendo así algunas discusiones —el filósofo no calibra la realidad política—, siempre hubo entre nosotros una gran confianza y una gran amistad".²³

1939

Una de las conclusiones más importantes que se extrae del testimonio personal de Adolfo Sánchez Vázquez sobre la Guerra civil española es que, ante todo, fue una contienda en la que se luchaba por la

²¹ A. Sánchez Vázquez, "Vida y filosofía...", en *op. cit.*, p. 12.

²² *Idem.*

²³ Testimonio verbal. Madrid, abril, 1986.

defensa de unos ideales: “La trágica experiencia de la Guerra civil había terminado para mí. A lo largo de ella y, sobre todo, en los últimos meses, había adquirido propiamente una tonalidad trágica. Como en las grandes tragedias se luchaba de un modo insobornable por unos principios, por una causa, aunque ello significara la marcha inexorable a un desenlace infeliz: el fracaso, la derrota, la muerte [...] Conscientes de la grandeza de nuestra causa, del significado universal de nuestra guerra y convencidos asimismo de haber actuado como debíamos, nos sentíamos, en plena derrota —camino de los campos de concentración—, superiores a nuestros vencedores en el campo de batalla”. “La Guerra civil fue para mí una experiencia vital importantísima, pero [...] muy poco propicia para enriquecer mi menguado bagaje teórico-filosófico. Para un joven militante de filas como yo, ser marxista significaba entonces comprender la justicia de nuestra lucha y la necesidad de actuar subordinándolo todo a un objetivo prioritario: ganar la guerra, y aunque las perspectivas de la victoria se alejaran [...] el objetivo no podía ser otro que luchar y luchar. Pensar en otra cosa, desviarse de ese objetivo combatiente, prosiguiendo, por ejemplo, mis estudios universitarios [...] me hubiera parecido no sólo inconcebible sino indigno. Enfrascado en la lucha, carente por otra parte de la información necesaria y del instrumental teórico-crítico indispensable y deslumbrado todavía por el mito de la ‘patria del proletariado’, mal podía ver claro a través del velo que por entonces tejía y destejía el stalinismo”.²⁴

La derrota hacía inminente el exilio, pero todavía es enviado a una misión especial por el Estado Mayor, atravesando los Pirineos hacia Perpignan. La discreción y ambigüedad mantenidas por Sánchez Vázquez en la narración de este capítulo de su vida se debe precisamente a las circunstancias que rodean a dicha misión, reveladas en la actualidad, en su libro, por Santiago Álvarez, a quien se le encomienda entrevistarse con el general Vicente Rojo para que, en un intento desesperado por modificar el rumbo desfavorable de la guerra, se dirija a la Zona Centro-Sur, junto a Negrín. Pero la sublevación del coronel Casado hace fracasar esta misión, en la que es acompañado por Adolfo Sánchez Vázquez. Es de esta forma en la que em-

²⁴ A. Sánchez Vázquez, “Vida y filosofía...”, en *op. cit.*, pp. 12-13.

prenden juntos la primera etapa del exilio hacia París: “La misión que se me había encomendado —cuenta el comisario político— era convencer al general de que saliese para la Zona Centro [...] Seguidamente me puse a preparar mi salida hacia París, de donde me trasladaría a Toulouse. Mi amigo y camarada, el arquitecto Manuel Sánchez Arcas (diseñador y constructor de la Ciudad Universitaria de Madrid), que aún disponía de su coche oficial de la Subsecretaría de Propaganda de la Presidencia del Consejo de Ministros, me lo ofreció para hacer el viaje. Era un imponente Hispano-Suiza capaz de tragarse miles de kilómetros. Lo acepté. Me acompañó Adolfo Sánchez Vázquez, que deseaba por el momento situarse en París. Salimos de Perpignan el 4 de marzo al atardecer. Cruzamos el centro de Francia con un impresionante temporal de nieve [...] La primera noticia que escuchamos fue la sublevación del coronel Casado, a la cabeza de su Junta contra el gobierno legítimo de Negrín. Nos dejó más helados que la nieve y el hielo que nos circundaban. ¡Ya no hay nada que hacer!, exclamé. Porque —comenté con Adolfo Sánchez Vázquez— si la posibilidad de resistencia durante unos meses era ya problemática, la sublevación de Casado asesta un duro golpe mortal a esa posibilidad.

”Llegamos a la dirección que tenía para presentarme en París [...] Ahí nos confirmaron la fatal noticia [...] La ida a Toulouse, para salir hacia la Zona Centro, ya no tenía objeto; quedaba cancelada. Todo cambiaba”.

A su llegada clandestina a París, Sánchez Vázquez es trasladado “a un albergue que la Asociación de Escritores Franceses había preparado para algunos intelectuales españoles en Roissy-en-Brie. Cuando llegamos Rejano y yo, ya se encontraba en él un grupo de escritores catalanes entre los que se contaban Pere Quart, Mercé Rodoreda y Sebastià Gasch”.²⁵

En París le llega la noticia de que el general Lázaro Cárdenas, presidente de México, acogería en su país a los refugiados españoles: “Tuve la suerte —verdadera lotería— de contarme entre los que podían iniciar, gracias a Cárdenas, una nueva vida. Y en Sète, puer-

²⁵ *Ibid.*, p. 13.

to francés del Mediterráneo, embarcamos en la primera expedición colectiva, a bordo del *Sinaia*.²⁶ Adolfo Sánchez Vázquez lo desconocía casi todo de México; sabía lo que Andrés Iduarte, Siqueiros, el coronel Gómez, Octavio Paz y Juan de la Cabada le habían contado durante la Guerra civil española de la Revolución mexicana y de la labor de Cárdenas.

La travesía duró quince días. A bordo, la expedición española procuró informarse acerca de la cultura e historia de la sociedad contemporánea mexicana; para ello contaba con las explicaciones del matrimonio Gamboa. Se llegó incluso a redactar un pequeño periódico diario donde se registraron las impresiones del viaje, la labor cultural desarrollada y la vida a bordo. Él y Juan Rejano fueron los primeros en escuchar el poema “Entre España y México”, de Pedro Garfias, cuya última estrofa decía: “Como en otro tiempo por la mar salada / se va un río español de sangre roja, / de generosa sangre desbordada... / Pero eres tú, esta vez, quien nos conquista / y para siempre, ¡oh vieja y nueva España!”²⁷

El 13 de junio de 1939 la expedición llega a Veracruz; el recibimiento, apoteósico, es descrito por Sánchez Vázquez en los siguientes términos: “En el puerto nos esperaba la acogida entusiasta de veinte mil jarocho (trabajadores en su mayoría), así como los cálidos saludos del licenciado García Téllez, secretario de Gobernación y representante personal del general Cárdenas y del licenciado Vicente Lombardo Toledano, secretario general de la poderosa CTM (Confederación de Trabajadores de México). Desembarcamos entre aplausos y vítores. Al hacerlo, estrenábamos una nueva e incierta vida: la del exilio”.²⁸

De la significación de esta amarga palabra: “exilio”, Adolfo Sánchez Vázquez ha hecho una bella y terrible reflexión que difiere de la de Gaos: “Éramos eso: desterrados y no simples transterrados, como nos calificó Gaos. Nunca estuve de acuerdo con esta expresión de mi maestro por las razones que el lector podrá encontrar en

²⁶ *Idem.*

²⁷ *Idem.*

²⁸ *Idem.*

mi escrito 'Fin del exilio y exilio sin fin' ".²⁹ En efecto, en el mencionado trabajo entre otras cosas se nos dice: "El exilio es un desgarrón que no acaba de desgarrarse, una herida que no cicatriza, una puerta que parece abrirse y que nunca se abre [...] Siempre en vilo, sin tocar tierra. El desterrado al perder su tierra se queda *aterrado* (en su sentido originario: sin tierra). El destierro no es un simple trasplante de un hombre de una tierra a otra; es no sólo la pérdida de la tierra propia, sino con ello la pérdida de la tierra como raíz o centro [...] El desterrado no tiene tierra [...] Está en vilo sin asentarse en ella. Cortadas sus raíces no puede arraigarse aquí; prendido del pasado, arrastrado por el futuro, no vive el presente. De ahí su idealización de lo perdido, la nostalgia que envuelve todo en una nueva luz [...] mirando el presente ven el pasado [...] y por ello nada más ciego e ineficaz que los partidos del exilio, con el reloj parado en una hora ya lejana".³⁰

1940-1941

El México al que llega Adolfo Sánchez Vázquez, junto con sus compañeros, era el del último año de gobierno del general Cárdenas, el presidente que había expropiado los pozos petroleros, acción de gran transcendencia histórica, y había dado un sentido más radical a la Revolución. Sin embargo, y a pesar de ello, no todo era revolucionario en México. La imagen idealizada de los españoles recién llegados, forjada en las lecturas y conversaciones de la travesía y engrandecida por sus deseos, pronto tuvo que enfrentarse a la realidad: "Pero pronto empezamos a ver las contradicciones de un país en el que, con asombro nuestro, hasta los reaccionarios usaban la palabra 'revolución'. No todo, ciertamente, era tan revolucionario [...] como pensábamos. La derecha tradicional y la prensa nacional en su mayor parte, concentraron en nosotros los epítetos más ofensivos para

²⁹ *Idem.*

³⁰ Cf. A. Sánchez Vázquez, "Fin del exilio y exilio sin fin", en *¡Exilio! México*, Tinta Libre, 1977.

ofender así al gobierno de Cárdenas. Sin embargo, en la calle, en los centros de estudio y trabajo, esto era más bien la excepción que la regla. Las autoridades, el movimiento obrero y los intelectuales nos tendían generosamente la mano haciendo suyo el gesto de nobleza y humanidad de Cárdenas”.³¹

En la autobiografía de Sánchez Vázquez que venimos utilizando se destaca, junto a la generosa hospitalidad del general Cárdenas, la beneficiosa labor —reconocida por los propios mexicanos— que a la larga desarrollaron los exiliados españoles, entre los cuales se encontraba lo más granado de la intelectualidad española. Si bien, en un principio, esta fecunda aportación estaba por realizar y en nada merma la grandeza de tender la mano a quienes se han visto privados de hogar.

Poco a poco Adolfo Sánchez Vázquez se incorpora a la vida intelectual del país: “Cada quien orientó su vida como pudo en un campo u otro. Se trataba de adaptarse a un medio que se desconocía por completo, y de adaptarse en condiciones que, no obstante la generosa hospitalidad, significaban construirse una vida marcada por el desgarrón terrible del destierro”.³² Estas condiciones marcan su vida política y cultural, puesto que dicha incorporación se realiza en un principio desde la organización activa de la emigración: “Desde el primer momento —nos confirma Sánchez Vázquez— orienté mis pasos en una dirección política y cultural. Pronto participé en la fundación de *Romance*, con Juan Rejano, Lorenzo Varela, Antonio Sánchez Barbudo, José Herrera Petere y Miguel Prieto, como diseñador. Gracias a Rafael Jiménez Siles, antiguo editor de *Cenit* en Madrid, la revista pudo publicarse. A través de ella pudimos mantener una estrecha relación con los escritores mexicanos ya consagrados por entonces como Alfonso Reyes, Martín Luis Guzmán, Enrique González Martínez, Xavier Villaurrutia y otros, así como con la nueva generación literaria en la que se contaban Octavio Paz, José Revueltas, Efraín Huerta, Juan de la Cabada, José Alvarado y Fernando Benítez”.³³

³¹ A. Sánchez Vázquez, “Vida y filosofía...”, en *op. cit.*, p. 13.

³² *Idem.*

³³ *Ibid.*, p. 14.

Por estas fechas, en 1940, publica en *Romance* su artículo “La decadencia del héroe”; empieza su activa participación en *España Peregrina*, revista de la Junta de Cultura Española, donde escribirán: “los grandes del pensamiento y la literatura en el exilio: José Gaos, Joaquín Xirau, José Bergamín, Juan Larrea, José Carner y Eugenio Imaz”.³⁴ Es en esta publicación donde aparece un fragmento de su poema “Elegía a una tarde de España”.

También publica algunos sonetos en la revista *Taller*, de Octavio Paz, y en el suplemento cultural del diario *El Nacional* que dirigía Juan Rejano. En todos ellos expresa fundamentalmente el dolor, la angustia y la melancolía del exiliado, del “aterrado”. Sin embargo, la intensa labor política en la emigración que emprende y las preocupaciones filosóficas que de nuevo vuelven a brotar, hacen que gran parte de la producción poética de este periodo permanezca inédita (sólo algunos escasos sonetos fueron recopilados en España y publicados en la *Antología de poetas andaluces* de José Luis Cano y en la de *Poetas malagueños* de Ángel Caffarena).

En 1941 tres acontecimientos señalan ya que Adolfo Sánchez Vázquez ha iniciado una nueva vida. Se traslada a Morelia para impartir clases de filosofía, a nivel de bachillerato, en el Colegio de San Nicolás de Hidalgo de la Universidad Michoacana, de tradición libertaria e históricas raíces que se remontan a Hidalgo, héroe de la Independencia, que había sido su rector. Su estancia en esta ciudad se prolongará por espacio de tres años. Se casa con Aurora Rebolledo (“el amor de toda mi vida”). Y nace su hijo mayor Adolfo.

1942-1943

En Morelia, el nuevo reto al que tiene que hacer frente Sánchez Vázquez son sus clases de filosofía: “Pude entrar de lleno en el terreno de la filosofía y recuperar y acrecentar en horas interminables de lectura y estudio —con Aurora que me servía pacientemente de interlocutora— todo mi bagaje teórico”.³⁵

³⁴ *Idem.*

³⁵ *Idem.*

La capital michoacana contaba con una intensa vida cultural promovida por su Universidad. Abundaban las revistas y “plaquettes” de jóvenes poetas, dándose cita en discusiones y conferencias la intelectualidad mexicana y la española en el exilio. Es así como Adolfo Sánchez Vázquez puede ampliar su formación filosófica y cultural, y reforzar sus lazos de amistad “con los intelectuales más eminentes de aquellos años: Alfonso Reyes, Xavier Villaurrutia, Samuel Ramos y otros, [...] con los filósofos exiliados más destacados: Gaos, Joaquín Xirau, García Bacca, Gallego Rocafull”.³⁶ También cultivará el trato del escritor alemán Ludwig Renn, ex combatiente de la Guerra civil española. Por estos años empieza también a ampliar su formación teórica marxista. En 1942 se publica su libro de poemas, escrito años antes, *El pulso ardiendo*.³⁷ Esta obra, anticipación presentida de la contienda española, había quedado en forma de manuscrito en manos de Altolaguirre: “Quien, metido como siempre —nos cuenta Sánchez Vázquez— en aventuras editoriales en las que ponía toda su generosidad humana y su sensibilidad poética, se propuso publicarlo. Durante la Guerra civil, no volví a acordarme de esos poemas. Pero ya en México, apenas llegado, Altolaguirre me dio la grata noticia de que había traído consigo el texto poético que yo daba por perdido. El librito se publicó finalmente [...] gracias al apoyo moral y material del poeta michoacano Ramón Martínez Ocaranza y de su tío el licenciado Alfredo Gálvez”.³⁸ Será este poeta mexicano quien analice también su obra poética, en el artículo “La poesía de Sánchez Vázquez”.³⁹

En este mismo año participa de forma activa en el Congreso de Universidades de la República Mexicana, cuya finalidad se dirige al estudio de la reforma de la enseñanza preparatoria, que tiene en

³⁶ *Idem.*

³⁷ A. Sánchez Vázquez, *El pulso ardiendo*. Morelia, Michoacán, Voces, 1942. Reeditado por la editorial madrileña Molinos de Agua en 1980, con prólogo de Aurora Albornoz.

³⁸ A. Sánchez Vázquez, “Vida y filosofía...”, en *op. cit.*, p. 10.

³⁹ Cf. Ramón Martínez Ocaranza, “La poesía de Sánchez Vázquez”, en *Revista de la Universidad Michoacana*. Morelia, Michoacán, 1942.

Puebla, y es nombrado miembro del Consejo Universitario de la Universidad Michoacana.

Pero al año siguiente, en 1943, se ve obligado a abandonar su labor docente: “Me vi en medio de un conflicto interno universitario tras el cual estaba el intento de corregir— hacia la derecha— la orientación izquierdista, pretendidamente socialista, de la educación que se había afirmado en el periodo anterior de Cárdenas. Mi solidaridad con la posición atacada —cardenista— determinó que renunciara voluntariamente a mis clases”.⁴⁰

1944-1950

Regresa a la capital. Allí posteriormente nacerán sus otros dos hijos, Juan Enrique (en la actualidad matemático), y Maria Aurora (colaboradora del Centro de Estudios Literarios de la UNAM).

Debe reanudar de nuevo su vida laboral, y en un principio ello no resulta fácil. Realiza una serie de trabajos eventuales: traduce, dirige una casa de los “niños de Morelia”, redacta novelas inspiradas en guiones de películas (entre otras recuerda a *Gilda*, de Rita Hayworth) y da clases de español al personal de la Embajada soviética.

En 1944 inicia sus estudios universitarios, cursa la Maestría en Letras Españolas en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México, que concluye en 1946. De aquellos años recuerda: “Cursé allí todas las asignaturas de la Maestría en Letras Españolas con maestros excelentes como Julio Torri, Francisco Monterde y Julio Jiménez Rueda. Comencé incluso a preparar mi tesis de grado sobre ‘El sentido del tiempo en la poesía de Antonio Machado’, que no llegué a terminar. Las duras exigencias de la vida cotidiana [...] para poder sostener a la familia, y la intensa actividad política que desarrollábamos en la emigración, fueron estrechando cada vez más el tiempo que dedicaba a mis estudios hasta alejarme totalmente de la Facultad”.⁴¹

⁴⁰ A. Sánchez Vázquez, “Vida y filosofía...”, en *op. cit.*, p. 14.

⁴¹ *Idem.*

En efecto, no vuelve a reanudar sus estudios, esta vez de filosofía, hasta 1950, fecha en la que inicia su Maestría en Filosofía en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Este periodo coincide con los años de la Guerra fría, momento en el que México iniciaba un fuerte desarrollo capitalista, bajo el mandato presidencial de Miguel Alemán que supone también un viraje político hacia posiciones de derecha distanciándose así del cardenismo, estrategia política que ya se había operado en el gobierno anterior. A pesar de ello, “esto no afectó a la política exterior de México y, en particular, a su repudio del Estado franquista”.⁴² Pero con todo, la Guerra fría y la ayuda de Estados Unidos a Franco alejó las perspectivas de poner punto final al exilio y obligó a enfocar de forma distinta la actividad política en la emigración. En el caso de Adolfo Sánchez Vázquez, la idea de un largo exilio fue llevándole a la determinación de que era indispensable una mayor dosis de teoría para abordar los problemas políticos del momento: “Sentí por ello la necesidad de consagrar más tiempo a la reflexión, a la fundamentación razonada de mi actividad política, sobre todo cuando arraigadas creencias —en la ‘patria del proletariado’— comenzaban a venirse abajo. De ahí que me propusiera por entonces elevar mi formación teórica marxista y, en consecuencia, prestar más atención a la filosofía que a las letras”.⁴³ Nuevamente la praxis, esta vez fundamentalmente política, le conduciría a la exigencia de profundizar en el terreno de la teoría, pero a su vez ésta quedará contagiada de la actividad dinámica de aquélla. A partir de este momento sus trabajos e investigaciones posteriores, tanto en el campo de la estética como de la teoría política o la revisión teórica del marxismo, serán vislumbrados principalmente desde la noción de “praxis”. Su vuelta a la Universidad mexicana, al viejo edificio de Mascarones, no supuso, sin embargo, un contacto directo con la teoría marxista; en sus aulas “se escuchaba todavía, como un eco lejano, las voces vitalistas e irracionistas que había escuchado en Madrid. Mucho Heidegger, bastante vitalismo e historicismo, una dosis de tomismo y otra no menor de neo-

⁴² *Idem.*

⁴³ *Idem.*

kantismo era lo que aparecía en primer plano. El marxismo seguía siendo para mí el gran ausente académico, aunque debo reconocer la influencia que tuvo en mi formación el seminario del doctor Gaos, sobre la lógica de Hegel”.⁴⁴ Se incorpora al Seminario de Problemas Científicos y Filosóficos de México.

1951-1955

En 1951 se empieza a perfilar su preocupación poética esta vez desde el terreno teórico, es decir, de la crítica literaria, que se irá encauzando hacia la elección de temas estéticos, una de las dimensiones teóricas fundamentales de su pensamiento filosófico. Desde esta nueva perspectiva publica “La poesía de Rafael Alberti”.⁴⁵

Continúa sus estudios universitarios concluyendo los cursos de filosofía en 1952. De este periodo, junto a los seminarios impartidos por Gaos, a los que asiste asiduamente por espacio de cuatro años, en compañía de Fernando Salmerón y Alejandro Rossi, se destacan en su formación las clases de Eli de Gortari de lógica dialéctica, en la cual iniciará su labor docente como ayudante a partir de 1952 hasta 1954. A él lo calificará Adolfo Sánchez Vázquez como el único profesor de talante marxista que encontrará en la universidad mexicana. De este último dirá en concreto: “De Gortari fue para mí el primer filósofo marxista de carne y hueso que tanto había echado de menos durante mi paso, ya lejano, por la Universidad Central de Madrid”.⁴⁶ Entre estos nombres figuraban además “un Grupo de aguerridos filósofos neokantianos que concentraron su ardor polémico en Gaos, Joaquín Xirau y García Bacca”.⁴⁷ Pero quizá la novedad de aquellos años “estuvo representada por la irrupción de varios jóvenes filósofos que constituyeron el Grupo Hiperión. Encabezados por Zea y estimulados por el historicismo de Gaos se dieron

⁴⁴ *Ibid.*, p. 7.

⁴⁵ A. Sánchez Vázquez, “La poesía de Rafael Alberti”, en “México en la Cultura”, núm. 36, supl. del periódico *Novedades*. México, 9 de septiembre de 1951.

⁴⁶ A. Sánchez Vázquez, “Vida y filosofía...”, en *op. cit.*, p. 15.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 14.

a la tarea de construir una ‘filosofía de lo mexicano’ que era bien vista por la ideología oficial del régimen. Para construirla abandonaron la filosofía existencial alemana y buscaron su instrumental teórico en el existencialismo francés. Al Grupo Hiperión aportaban su talento excepcional Emilio Uranga, Jorge Portilla y Luis Villoro”.⁴⁸ Con ellos Sánchez Vázquez inicia un fecundo diálogo desde sus posiciones teóricas marxistas. A este panorama general de la universidad mexicana de los años cincuentas hay que añadir, primero, la tímida influencia de la filosofía analítica a partir de las traducciones de algunas de las obras de Moore, influencia que no llegará a despertar del todo hasta finales de los cincuentas y principios de los sesentas gracias a la labor teórica inicial de Alejandro Rossi y Luis Villoro, y posteriormente de Fernando Salmerón.

En la actividad intelectual de Adolfo Sánchez Vázquez de esta etapa se siguen destacando sus trabajos de análisis literario y filosófico que apuntan ya hacia la estética. En esta etapa intermedia, puente entre sus estudios iniciales sobre literatura y los filosóficos actuales, destacan las publicaciones y conferencias sobre la obra de Antonio Machado, fruto de su investigación anterior, conferencia sobre “El sentido del tiempo en la poesía de Antonio Machado”, en el centenario de la muerte de Gogol; “Humanismo y visión de España en Antonio Machado”;⁴⁹ “Tres españoles ante España (Unamuno, Ganimet y A. Machado)”, conferencias en la UNAM, enero de 1953.

En 1954, Sánchez Vázquez, todavía influenciado por una concepción muy ortodoxa del marxismo, empieza a concebir sin embargo, aunque todavía tímidamente, la necesidad de adoptar posiciones menos dogmáticas. Y una vez más es la práctica política la que viene en este intento liberador inicial a inspirar a la teoría: “de la práctica vendrían el estímulo y la exigencia de llevar esos intentos antidogmáticos hasta sus consecuencias más profundas. En 1954, nuestra organización del PCE en México, todavía bastante importante, se pronunció contra los métodos autoritarios y antidemocráticos del representante local del Comité Central. Ese mismo año asistí —como delegado

⁴⁸ *Ibid.*, p. 13.

⁴⁹ Cf. A. Sánchez Vázquez, “Humanismo y visión de España en Antonio Machado”, en *Revista de la Facultad de Filosofía y Letras*, t. XXIV. México, UNAM, 1952.

de nuestra organización— al V Congreso que se celebró clandestinamente cerca de Praga”.⁵⁰ Desde esta última ciudad consigue desplazarse junto con Juan Rejano a Moscú. Esta breve estancia la recuerda José Sandoval, por entonces exiliado en la Unión Soviética, y que nos suministra un dato de importancia: “Adolfo llegó a Moscú en 1954 con Juanito Rejano. Ya por entonces estaba entusiasmado con los temas de estética y marxismo. Tenía gran interés por conocer los textos recientes que sobre estética se escribían en la Unión Soviética, los cuales conocía mal por la distancia y el problema del idioma, pues por entonces, todavía, no lo dominaba del todo. Yo tuve que desilusionarle un poco. Recuerdo que me hice con algunos libros para darle. Luego Adolfo publicó, creo recordar, un artículo sobre estos temas en el número 3 de *Nuestras Ideas*, en Bruselas, pero pronto adoptó una postura más crítica y se volcó más en el estudio directo de la obra de Marx para abordar desde ahí las cuestiones estéticas que le interesaban”.⁵¹

Este testimonio se encuentra plenamente refrendado por las propias afirmaciones de Sánchez Vázquez, cuya capacidad crítica y honradez intelectual le lleva a reconocer: “En 1955 (el 9 de marzo), obtuve la Maestría en Filosofía con la tesis *Conciencia y realidad en la obra de arte*. En ella se reflejaba no sólo el estado de mi formación filosófica en aquellos momentos, sino muy especialmente el lugar que ocupaba en la filosofía marxista [...] Mi tesis de grado sin romper aún con ese marco (el *dia-mat* soviético), pretendía encontrar respuestas más abiertas; sin embargo, esas respuestas se movían en definitiva en el cauce de esa rama del *dia-mat* que era —y es— la estética del ‘realismo socialista’”.⁵²

1955-1958

En este último año de 1955 es nombrado, también en el mes de marzo, profesor ordinario de filosofía en la Facultad de Filosofía y

⁵⁰ A. Sánchez Vázquez, “Vida y filosofía...”, en *op. cit.*, p. 10.

⁵¹ Testimonio verbal. Madrid, abril de 1986.

⁵² A. Sánchez Vázquez, “Vida y filosofía...”, en *op. cit.*, p. 15.

Letras de la UNAM hasta diciembre de 1958. Empieza así su labor docente universitaria volcada hacia la enseñanza de la estética, la ética, la filosofía contemporánea, el marxismo, la filosofía y la economía políticas.

Sigue publicando trabajos sobre análisis literarios, como: “Trayectoria poética de Antonio Machado”⁵³ y “Miseria y esplendor de Gogol”.⁵⁴ Pero también empieza a dedicarse a temas filosóficos como “La lógica dialéctica de Eli de Gortari”.⁵⁵

En 1957 publica el artículo al que anteriormente se refiere José Sandoval: “Sobre el realismo socialista”. De este trabajo dirá el propio Sánchez Vázquez: “Si bien proseguía el intento de abrir nuevas brechas en la roca inmovible de la estética soviética, no acababa de romper el marco teórico ‘ortodoxo’”.⁵⁶

Contribuyeron a este deseo de renovación teórica del marxismo en el pensamiento de Adolfo Sánchez Vázquez una serie de acontecimientos políticos de gran trascendencia histórica. El primero de ellos fue: “las revelaciones de Jruschov en su famoso ‘informe secreto’ al XXII Congreso del PCUS, en 1956”.⁵⁷ El segundo, la propia organización interna del partido en la emigración mexicana, que chocaba con las directrices del Buró político: “En 1957, el BP consideró —afirma Sánchez Vázquez— que el conflicto no podía prolongarse más y, con este motivo, tuvimos varias reuniones con la máxima dirección del PC en París. En estas relaciones la voz cantante por ambas partes la llevábamos Fernando Claudín y yo. El conflicto se resolvió de acuerdo con la aplicación habitual de las reglas del centralismo democrático: sometimiento incondicional de la organización inferior al centro. En este conflicto estaban ya *in nuce* todos los problemas —dogmatismo, autoritarismo, centralismo, exclusión de la democracia interna, etcétera— que reclamaban una solución nueva en el movimiento comunista mundial. La vieja solución dada a nuestro conflicto afectó seriamente mi actividad práctica, militan-

⁵³ Suplemento del periódico *Novedades*. México, 20 de febrero de 1955.

⁵⁴ *Cuadernos Americanos*, núm. 6. México, 1955.

⁵⁵ *Dianoia*. Anuario de Filosofía. México, UNAM, 1957.

⁵⁶ A. Sánchez Vázquez, “Vida y filosofía...”, en *op. cit.*, p. 15.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 8.

te; desde entonces prometí ser sólo un militante de filas y consagrarme sobre todo a mi trabajo en el campo teórico. Más que nunca se volvía imperioso para mí repensar los fundamentos filosóficos y teóricos en general de una práctica política”.⁵⁸ El tercer hecho histórico de importancia, que contribuyó a “la búsqueda de un marxismo renovador [fue]: la Revolución cubana”.⁵⁹ Estos tres acontecimientos fueron el detonador que impulsó el trabajo intelectual de Adolfo Sánchez Vázquez hacia una revisión crítica del marxismo a partir del contacto directo con sus fuentes: “En un proceso gradual que arrancaba de finales de la década de los cincuentas me vi conducido no ya a buscar cauces más amplios en el marco del marxismo dominante, sino a romper con ese marco que no era otro que el de la visión staliniana del marxismo codificada como ‘marxismo-leninismo’. Desde entonces me esforcé por abandonar la metafísica materialista del *dia-mat* y volver al Marx originario y tomar el pulso a la realidad para acceder así a un marxismo concebido ante todo como filosofía de la praxis”.⁶⁰

El viaje a París en 1957 es también aprovechado por Adolfo Sánchez Vázquez para ver a su familia. Se encuentra con su padre y sus hermanos Ángela y Gonzalo, a los que no veía desde hacía casi veinte años, en Biarritz. Él mismo nos describe aquel encuentro triste y emocionante: “Mi padre, consumido física y mentalmente, acusaba claramente los largos años de reclusión y de trato humillante en el presidio militar de Santa Catalina en Cádiz. Nos despedimos tras dos días de convivencia; al alejarse en el andén la figura de mi padre —desde el tren en marcha— estaba yo seguro de que se alejaba para siempre. Efectivamente, murió algunos años después y ocho años antes de que yo pisara de nuevo tierra de España (en 1975)”.⁶¹

En 1958 prosigue su labor de traductor, esta vez con la traducción del ruso de las obras de Pavlov, *El reflejo condicionado*, y de Frolov y Kolman, *Examen de la cibernética*.⁶²

⁵⁸ *Ibid.*, p. 15.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 8.

⁶⁰ *Ibid.*, pp. 15-16.

⁶¹ *Ibid.*, p. 15.

⁶² Ambos en *Suplementos de Problemas Científicos y Filosóficos*. México, UNAM.

1959-1965

El 1 de enero de 1959 es nombrado profesor titular de tiempo completo en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Se intensifican así sus cursos de filosofía contemporánea, su preocupación docente por la estética, la ética y el marxismo; iniciándose además una fecunda labor en seminarios, el primero de los cuales es dedicado al estudio de la estética de Hegel. De estos inicios recuerda: “Dispuse de cierto ‘tiempo libre’ para la investigación. Fue así como pude iniciar, con el estímulo de mis cursos y seminarios de estética, filosofía de Marx, filosofía política y filosofía contemporánea, y amparándome en la libertad de cátedra y de investigación que siempre ha dominado en la UNAM, un avance cada vez mayor hacia un pensamiento abierto, crítico, guiado por estos dos principios del propio Marx: ‘dudar de todo’ y ‘críticar todo lo existente’”.⁶³ Con estos criterios metodológicos emprende una revisión de la propia obra de Marx y de Lenin, de la cual surgirán las primeras aportaciones teóricas como los primeros testimonios de una vida volcada en el trabajo riguroso, la investigación precisa y la docencia generosa.

Tampoco renuncia a sus otras inclinaciones teóricas, tales como la crítica literaria: “Vieja y nueva canción de León Felipe”.⁶⁴ Prosigue su labor de difusión del pensamiento mediante su trabajo como traductor; traduce del ruso, entre otras obras, las de M. Rosental y G. M. Straks, *Categorías del materialismo dialéctico*, y de Omelianovski, *Problemas filosóficos de la mecánica cuántica*; la sana discusión y debate con sus colegas más próximos o incluso más alejados, en conferencias pronunciadas en otras universidades latinoamericanas: “Marxismo y existencialismo”.⁶⁵

En 1961 se publica su ensayo “Ideas estéticas en los *Manuscritos económico-filosóficos* de Marx”.⁶⁶ En este texto —de gran acogida en el mundo hispano, muy especialmente en la naciente Cuba revolucio-

⁶³ A. Sánchez Vázquez, “Vida y filosofía...”, en *op. cit.*, p. 16.

⁶⁴ *Boletín de Información de la Unión de Intelectuales Españoles*, núm. 10. México, 1959.

⁶⁵ En la Universidad de Zulia, Maracaibo, Venezuela.

⁶⁶ *Dianoia*. Anuario de Filosofía. México, UNAM.

na, donde llega incluso a ser reeditado en *Casa de las Américas*—, se inician sus investigaciones sobre la construcción histórica y sistemática de una estética marxista, su análisis y desarrollo, partiendo del estudio de los *Manuscritos de 1844* de Marx. A partir de ellos, Adolfo Sánchez Vázquez intenta fundamentar una “estética abierta”, donde se “subraya el carácter creador del trabajo artístico a la vez que su condicionamiento social y sus ingredientes ideológicos”.⁶⁷ Desde estos planteamientos teóricos del arte a partir de esta nueva concepción materialista se destaca ante todo “la concepción del arte como actividad práctica creadora”.⁶⁸ Adolfo Sánchez Vázquez inicia así su estudio sobre la “praxis artística”, destacando la importancia de dicho término. Su estética será tanto una crítica de las estéticas idealistas, que prescinden, a la hora de analizar el fenómeno artístico, de la historia y de la sociedad, como de las estéticas que en nombre del marxismo caen en un sociologismo, “tales como la estética sociologizante de Plejánov, la estética realista de Lukács y, en particular, la estética oficial soviética del llamado ‘realismo socialista’”.⁶⁹

Siguiendo a Marx, señala la contradicción en la que cae el destino del arte en el capitalismo, o por decirlo en términos marxianos, “la hostilidad del capitalismo al arte”. En efecto, en el capitalismo se da la contradicción esencial “entre una sociedad que niega, por su propia estructura, el principio de la creatividad, y el arte como trabajo creador”.⁷⁰

A partir de este estudio, y en sus libros sobre estética posteriores, nuestro filósofo irá madurando “la idea de la socialización de la creación como una exigencia a la vez estética y social; [...] se rompe la relación tradicional entre obra y espectador (o lector) [...] y se abre paso a una nueva relación, al incorporarse el proceso mismo de creación”.⁷¹ Todo ello apunta a la nueva visión de la producción artística como “obra abierta”, y al desarrollo teórico de la función social del arte.

⁶⁷ A. Sánchez Vázquez, “Vida y filosofía...”, en *op. cit.*, p. 8.

⁶⁸ *Idem.*

⁶⁹ *Idem.*

⁷⁰ *Idem.*

⁷¹ *Idem.*

Se abre así un periodo de intensa actividad intelectual. En 1962, además de sus cursos de filosofía, imparte un seminario sobre “La sociología del arte de Hauser”, también en la UNAM. En el mes de noviembre, atendiendo a la revisión sistemática de las cuestiones ideológicas, da una conferencia sobre “Rousseau y la ideología en México”, en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Guadalajara.

En 1963, dentro de su plan general de revisión profunda de las fuentes marxistas para la reconstrucción de una estética, dirige un seminario sobre “La teoría de la novela, de Lukács”, en la UNAM. Empieza a aplicar su método estético en la elaboración de una crítica artística y literaria, en su artículo “Un héroe kafkiano: José K.”.⁷² Participa en el XIII Congreso Internacional de Filosofía (en México, con la ponencia “Mitología y verdad en la crítica de nuestra época”).

Inicia su Doctorado en Filosofía en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM en 1964.

Ese mismo año aparece publicado en *Casa de las Américas* su ensayo “Individuo y comunidad en Kafka”.⁷³

Su obra estética incide en la política cultural de la naciente experiencia cubana, a la que tiene la oportunidad de contemplar de cerca al aceptar la invitación para visitar la isla en 1964. A su vez, la política artística cubana, alumbrada por una planificación cultural plural, abierta y antidogmática, incide en su obra teórica. En La Habana da un ciclo de conferencias, en el mes de febrero, en el cual entre otros temas aborda los “conceptos fundamentales de la estética marxista” (en la Universidad de La Habana).

En el mes de junio participa, en México, en una mesa redonda sobre Albert Camus (en la Casa del Lago de la UNAM).

En 1965 concluye su Doctorado en Filosofía. Dirige un seminario, en la UNAM, sobre “Realismo y abstracción”. Le publican, sin su autorización, su tesis de licenciatura, muy alejada ya de su actual visión teórico-metodológica, *Conciencia y realidad en la obra de arte*.⁷⁴

⁷² *Revista de la Universidad*. México, UNAM, septiembre, 1963.

⁷³ *Casa de las Américas*, núm. 24. La Habana, 1964.

⁷⁴ San Salvador, Ed. Universitaria, 1965.

Por el contrario, en consonancia con sus intereses intelectuales presentes, aparece editado su libro *Las ideas estéticas de Marx*.⁷⁵ Esta obra ofrece el incuestionable valor de ser uno de los primeros intentos serios de elaborar una estética marxista desde la revisión y análisis de las fuentes marxianas, labor que Adolfo Sánchez Vázquez emprende siguiendo el camino ya iniciado en su anterior ensayo sobre este tema. Dicha obra tuvo una gran repercusión en España y Latinoamérica, muy especialmente en Cuba, donde fue reeditada. Con ella, como contribución lúcida a una nueva visión estética dentro de los marcos hasta ahora desarrollados en el seno del marxismo, la intelectualidad hispanoparlante e incluso la comunidad estética internacional empezó a estar en deuda con Adolfo Sánchez Vázquez.

1966-1967

El 28 de marzo de 1966 defiende su tesis doctoral *Sobre la praxis*. Es aprobado por unanimidad con mención honorífica. Este mismo año es nombrado profesor titular de tiempo completo (nivel C). Publica algunos artículos inspirados en su tesis: "Sobre la praxis"⁷⁶ y "La praxis creadora".⁷⁷ Pero es al año siguiente cuando se la editan con el nuevo título de *Filosofía de la praxis*.⁷⁸ En esta obra se resumen y relacionan la mayoría de las inquietudes teóricas de Adolfo Sánchez Vázquez, fundamentalmente su conexión y visión crítica y antidogmática del marxismo, la estética y la filosofía a partir del concepto de "praxis". Sobre estos temas, y en relación con su nueva obra, él mismo nos dice: "La actitud crítica y antidogmática que he procurado adoptar en los dominios anteriores, he tratado de seguirla con relación al marxismo. De acuerdo con ella, éste lo concibo como un proyecto de transformación de la realidad a partir de una crítica radical de lo existente, basándose a su vez ambos aspectos en un conocimiento de la reali-

⁷⁵ México, Era, 1965.

⁷⁶ *Historia y Sociedad*, núm. 6. México, 1966.

⁷⁷ *Cuadernos Americanos*, núm. 6. México, 1966.

⁷⁸ México, Grijalbo, 1967.

dad que se pretende transformar. La Tesis XI sobre Feuerbach, de Marx, enuncia la médula misma del marxismo como filosofía y con ella la categoría de praxis. Ya mis primeros trabajos de estética me revelaron toda la importancia de esta categoría. A partir de ellos desarrollé, particularmente en mi *Filosofía de la praxis*, lo que significaba no sólo para la estética, sino también en los planos epistemológico, ontológico y social. De ahí que sostuviera que el marxismo es una filosofía de la transformación del mundo y no una interpretación más. La praxis es el gozne en que se articula el marxismo en su triple dimensión de proyecto, crítica y conocimiento”.⁷⁹

En este mismo año prologa y traduce la obra de Karel Kosik, *Dialéctica de lo concreto*;⁸⁰ prologa una nueva edición de *El proceso*, de Kafka (La Habana, Cuba); traduce del ruso el libro de M. S. Alperovich, *Historia de la Independencia de México (1810-1824)*;⁸¹ y el de P. P. Cherkasin, *Raíces y esencia del idealismo filosófico*.⁸²

Empieza también a considerar nuevos temas y problemas desde un punto de vista teórico, ampliando así el horizonte de sus preocupaciones intelectuales. Uno de estos temas será “La responsabilidad del intelectual” (conferencias pronunciadas en diversas instituciones de la UNAM, junio y julio de 1969). Este tema, desde su visión crítica del marxismo, le llevará a lo largo de su vida a profundizar sobre la debatida función del intelectual, preocupación que se ampliará a otros campos, tales como la enseñanza de la filosofía, y en el terreno político, al análisis crítico de la función y los problemas de los partidos de izquierdas. El otro gran horizonte de reflexión teórica que se inicia en este año lo ofrecen las conferencias sobre el “Contenido filosófico de *El capital*” (Escuela de Ciencias Políticas y Sociales, UNAM, México) y “La dialéctica en *El capital*” (Universidad Obrera, México), en las cuales empiezan a dibujarse los trabajos posteriores sobre filosofía, economía y teoría política.

⁷⁹ A. Sánchez Vázquez, “Vida y filosofía...”, en *op. cit.*, p. 9.

⁸⁰ México, Grijalbo, 1967.

⁸¹ México, Grijalbo, 1967.

⁸² México, Fondo de Cultura Popular, 1967.

1968-1969

En 1968 prologa *La crítica de la filosofía del Estado*, de Hegel.⁸³ Se traduce al portugués su libro *Las ideas estéticas de Marx*. Pero lo que más destaca en su biografía de estos dos años es su mayor atención teórica por las cuestiones estéticas y éticas. Respecto a las primeras, publica “De la imposibilidad y posibilidad de definir el arte”,⁸⁴ y da una serie de conferencias sobre “Problemas fundamentales de una estética marxista” (Universidad de Oriente, Santiago de Cuba, 1968), y “La estética marxista actual” (Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Autónoma de Nuevo León, Monterrey, 1968), y “Vanguardia artística, vanguardia política” (Congreso Cultural de La Habana, 1968). Gran parte de ellas quedarán recopiladas en su libro *Ensayos sobre arte y marxismo*.⁸⁵ Como se puede apreciar por sus títulos, éstos versan sobre problemas fundamentales en el arte, tales como: Marx y la estética marxista, las relaciones entre arte y revolución, y concepciones actuales de la estética. Todas ellas vienen presididas por la idea fundamental de que el hombre es ante todo un ser práctico que crea y transforma, por cuanto esta actividad constituye ante todo la naturaleza social humana donde el arte viene a expresar la actividad humana esencial: su creatividad, resaltando la necesidad del arte como proceso creador de formas, de libertad y autonomía, que le libere de una dependencia mecánica de las condiciones sociales.

Respecto a las segundas, en 1969 se edita su *Ética*.⁸⁶ Este libro que cumple —como resalta su autor— una función fundamentalmente didáctica, en su prólogo rinde un homenaje sincero a la juventud estudiantil mexicana, en su lucha política, contra los valores caducos de la sociedad, llevada más allá del marco universitario, que en 1968 sufrió las violentas represiones de la noche de Tlatelolco: “Ya en el prólogo a la edición de mi *Ética* en España, subrayaba cómo mi libro se vio estimulado en su elaboración por los objetivos, logros y sacrificios de aquel movimiento estudiantil que dio lecciones

⁸³ México, Grijalbo, 1968.

⁸⁴ *Deslinde*, núm. 1. México, UNAM, 1968.

⁸⁵ México, Grijalbo, 1983.

⁸⁶ México, Grijalbo, 1969. Traducido al portugués también en 1969.

no sólo de política sino de moral. Por mi vinculación con él y por mis nexos personales con muchos de sus protagonistas tuve satisfacciones como la de ver a mis alumnos incorporados activamente a él, con ellos, a mi ayudante Roberto Escudero, uno de los dirigentes más lúcidos y abnegados de aquella lucha, pero también tuve la pena de ver cómo la ola represiva alcanzaba a mi viejo colega y amigo Eli de Gortari, injustamente encarcelado, y a mi hijo Juan Enrique, que sufrió en carne propia todo el horror de la noche de Tlatelolco”.⁸⁷

En cuanto al contenido teórico de este libro, pretendía desde un enfoque histórico-social de la moral salir al paso “del apriorismo, utopismo o moralismo a secas, a la vez que el burdo empirismo o realismo sin principios”.⁸⁸ La obra, desde un punto de vista marxista, se propone romper “no sólo con el normativismo imperante en los tratados idealistas de ética, sino también en el de los manuales marxistas de ética al uso”.⁸⁹ En resumen, en la *Ética* —utilizando las propias palabras de Adolfo Sánchez Vázquez— se parte “de la necesidad de no confundir la teoría de la moral con la moral misma como modo histórico-concreto de comportamiento humano, y defino la ética como teoría o ciencia del comportamiento moral de los hombres en la sociedad. Se trata, pues, de dar cuenta de las razones, condiciones y fundamentos del hecho moral, entendido éste no sólo como acto individual, interior, sino como comportamiento que no puede ser separado de las condiciones, instituciones y relaciones sociales que hacen posible su realización, y todo ello sin merma de su especificidad.

Los juicios morales forman parte del hecho moral y, por ello, el problema de su forma y justificación reviste una importancia fundamental, pero en todo no pueden agotar la temática de la ética.

Como teoría de la moral, la ética no puede confundirse con un código de normas o con la moral que forma parte de la supraestructura ideológica en cada sociedad. Pero tampoco puede pretender un neutralismo ideológico, imposible de mantener en toda ciencia social. La ética implicaría, pues, un tratamiento riguroso, objetivo, de

⁸⁷ A. Sánchez Vázquez, “Vida y filosofía...”, en *op. cit.*, p. 16.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 9.

⁸⁹ *Idem.*

hechos reales, prácticos, como los morales, preñados de elementos ideológicos, sin que ese tratamiento pudiera escapar por completo a la ideología. Con esta reserva, sostengo en mi libro que no hay una moral científica, pero sí hay —o puede haber— un conocimiento científico de la moral”.⁹⁰

De este último año también será su prólogo a la obra de Aníbal Ponce *Educación y lucha de clases*⁹¹ y su ensayo “La estética de Sartre” (Conferencia pronunciada en el Centro de Teatro de la UNAM), iniciándose así su preocupación teórica por la estética existencialista en confrontación con el marxismo.

1970-1974

Su postura teórica siempre crítica le lleva a contrastar su marxismo con otras filosofías. Si en un principio esta contrastación la había realizado con el existencialismo, ahora la inicia con el estructuralismo en el seminario que dirige, en 1970, en la UNAM, sobre Estructuralismo y estética. El paso dado le conducirá, más adelante, al análisis de los filósofos estructuralistas más relevantes, tales como Lévi-Strauss o Althusser.

Otro acontecimiento, esta vez editorial, confirma su actividad crítica de este año. Aparece su antología de textos sobre *Estética y marxismo*.⁹² Lo que en un principio realizase con la obra de Marx ahora lo hace con los teóricos más relevantes del marxismo, destacando sus inquietudes estéticas.

La labor intelectual de este año se seguirá centrando en esta doble perspectiva. Su preocupación crítica por el estructuralismo aparecerá de nuevo en su ensayo sobre Lévi-Strauss, “Estructuralismo e historia”;⁹³ su análisis de la estética marxista hará acto de presencia

⁹⁰ *Idem.*

⁹¹ México, Solidaridad, 1969.

⁹² México, Era, 1970.

⁹³ En el volumen colectivo *Estructuralismo y marxismo*. México, Grijalbo, 1970. (Col. 70)

en sus trabajos: “Notas sobre Lenin y el arte”;⁹⁴ “Notas sobre Lenin, el arte y la revolución”;⁹⁵ y “La estética de Brecht”.⁹⁶

Participa en el “Simposio en memoria del general Cárdenas” (celebrado en la Universidad de Michoacán, Morelia), con la ponencia “Hegel, Marx y el Estado moderno”.

Una de las características de la personalidad intelectual de Adolfo Sánchez Vázquez es su capacidad creadora, que no cesa nunca. La investigación como elemento presente en toda su vida le lleva con espíritu crítico una y otra vez a emprender nuevas lecturas críticas, a revisar críticamente y corregir su propia obra. Dicha capacidad investigadora se proyecta más allá de su trabajo personal en la dirección de las tesis doctorales de sus discípulos.

En 1971 inicia un nuevo seminario en la UNAM sobre el formalismo ruso y sobre teoría y ciencia política, en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM.

En ese mismo año prologa también la obra de P. Togliatti, *Escritos políticos*,⁹⁷ y la de K. Korsch, *Marxismo y filosofía*.⁹⁸

José Luis Balcárcel analiza su pensamiento estético en “Nueva visión de la estética marxista”.⁹⁹ Otros dos acontecimientos acaecidos en febrero de este año son de notable importancia filosófica: su conferencia “Del socialismo científico al socialismo utópico” (Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, UNAM); y su participación en la Mesa Redonda “La crítica de la utopía” (junto a L. Kolakowsky y E. Morin, en la primera sesión, y en la segunda junto a L. Colletti y R. Garaudy, en la misma Facultad).

En 1972 participa en el VII Congreso Internacional de Estética (celebrado en Bucarest), con la ponencia “Socialización o muerte del arte”.¹⁰⁰

⁹⁴ *Casa de las Américas*, núm. 39. La Habana, 1970.

⁹⁵ *Revista de la Universidad de México*, núm. 3. México, UNAM, 1970.

⁹⁶ “Revista Mexicana de Cultura”, supl. de *El Nacional*. México, 1970.

⁹⁷ México, Era, 1971.

⁹⁸ *Idem*.

⁹⁹ *Dianoia*. México, UNAM, 1971.

¹⁰⁰ Publicada en *Siempre!*, núm. 559. México, 1972, y en *Nuestra Bandera*. París, 1972.

En 1973 se traduce al inglés su libro *Las ideas estéticas de Marx*. En este mismo año participa en el XV Congreso Internacional de Filosofía, con la ponencia “¿Son válidas hoy las tesis del marxismo clásico sobre la guerra justa y la violencia?”

Es nombrado director de la colección Teoría y praxis de la Editorial Grijalbo en México.

En 1974 inicia un nuevo seminario en la UNAM sobre la semiótica en la poesía, el cine y la pintura.

Aparece su ensayo “El dinero y la enajenación en las notas de lectura del joven Marx”.¹⁰¹

En este año recibe también varios nombramientos: es nombrado vicepresidente de la Asociación Filosófica de México; miembro del Comité Internacional de Estudios Estéticos (con sede en Lieja, hasta su autodisolución en 1984); miembro del Comité Organizador Internacional del XV Congreso Internacional de Filosofía.

1975

Vuelve, por primera vez, junto con su esposa, a España desde su partida al exilio.

Publica en este año: *Del socialismo científico al socialismo utópico*;¹⁰² *Sobre arte y revolución*;¹⁰³ “El teoricismo de Althusser (Notas críticas sobre una autocrítica)”,¹⁰⁴ y “La ideología de la neutralidad ideológica en las ciencias sociales”,¹⁰⁵ este ensayo será también su contribución teórica al Primer Coloquio Nacional de Filosofía, celebrado en Morelia, 1975, y será reeditado en *Zona Abierta*.¹⁰⁶

Es nombrado vicepresidente del Comité Organizador del Primer Coloquio Nacional de Filosofía.

¹⁰¹ *Zona Abierta*, núm. 1. Madrid, 1974.

¹⁰² México, Era, 1975.

¹⁰³ México, Grijalbo, 1975.

¹⁰⁴ *Cuadernos Políticos*, núm. 3. México, 1975.

¹⁰⁵ *Historia y Sociedad*, núm. 7. México, 1975.

¹⁰⁶ *Zona Abierta*, núm. 7. Madrid, 1976.

1976

El 4 de octubre, en Madrid, se celebra una cena-homenaje en su honor; en la revista *Argumentos*¹⁰⁷ se reproduce el discurso que con motivo de tal acontecimiento pronuncia Adolfo Sánchez Vázquez.

En el mes de noviembre José Luis Abellán escribe "Sánchez Vázquez y otros filósofos del exilio".¹⁰⁸

En este mismo año prologa la obra de E. B. Pashukanis *La teoría general del derecho y el marxismo*.¹⁰⁹ Participa en el VIII Congreso Internacional de Estética (en Alemania Federal) y es nombrado presidente de la Asociación Filosófica de México; y miembro del Consejo Consultivo de la Universidad Obrera (México).

1977-1978

En 1977, su atención intelectual se centra fundamentalmente en la reflexión sobre la práctica filosófica. Una vez más, su honradez intelectual le lleva a la propia revisión crítica de su obra. Publica así una serie de artículos relacionados con distintos aspectos del problema, tales como: "El punto de vista de la práctica en la filosofía";¹¹⁰ "Marx en 1844: de la filosofía a la economía";¹¹¹ "La filosofía de la praxis como nueva práctica de la filosofía";¹¹² y "Filosofía e ideología".¹¹³

¹⁰⁷ *Argumentos*, núm. 1. Madrid, 1977.

¹⁰⁸ *Informaciones*. Madrid, noviembre, 1976.

¹⁰⁹ México, Grijalbo, 1976.

¹¹⁰ *Cátedra*, revista de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Autónoma de Nuevo León, Monterrey, N. L., 1977, reeditado en *Casa de las Américas*, núm. 100. La Habana, 1977.

¹¹¹ *Controversia*, núm. 2. Guadalajara, Jal., 1977.

¹¹² *Cuadernos Políticos*, núm. 12. México, 1977, reeditado en *Nuestra Bandera*, núms. 80-81. Madrid, 1977.

¹¹³ *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, vol. 15. San José de Costa Rica, 1977, reeditado en *Argumentos*, núm. 5. Madrid, 1977.

Inicia también una estrecha colaboración semanal con el diario mexicano *El Universal*, que dura cerca de dos años. En él, Adolfo Sánchez Vázquez desarrolla una magnífica labor cultural e informativa, cuya experiencia debió recordarle sus años juveniles dedicados a la prensa política, aunque en esta ocasión la labor que emprende es la de divulgar cuestiones relacionadas con el mundo de la filosofía y el arte, sin por ello renunciar a la calidad ni al rigor crítico. Entre sus muchos artículos, publicados por estas fechas, destacamos: “Bloch y el marxismo utópico” (15 de agosto); “Cultura y exilio” (22 de agosto); “Filosofía y ciencia en el mundo de hoy” (19 de septiembre); “Sartre y la música” (26 de septiembre); “Sobre filosofía y revolución” (3 de octubre); “La ideología de la que no se libran los filósofos” (28 de noviembre); “Diego Rivera: pintura y militancia” (22 de diciembre), y “El arma de la crítica” (16 de diciembre).

En este año se traduce al portugués y al inglés su obra *Filosofía de la praxis*.

Participa en el IX Congreso Interamericano de Filosofía (celebrado en Caracas), con la ponencia “La filosofía de la praxis como nueva práctica de la filosofía”; en el Segundo Coloquio Nacional de Filosofía (Monterrey), donde se habla de “Las revoluciones filosóficas: de Kant a Marx”; y en el Tercer Coloquio Centroamericano de Profesores Universitarios de Filosofía (San José de Costa Rica), donde vuelve a insistir en el tema de “Filosofía e ideología”.

En 1978 continúa su labor periodística en *El Universal*. Dirige en la UNAM un nuevo seminario sobre la estética de Marx y Engels.

Se reedita en España su *Ética*¹¹⁴ y se publica su libro *Ciencia y revolución. (El marxismo de Althusser)*.¹¹⁵

José Luis Abellán analiza su obra en *Panorama de la filosofía española actual*,¹¹⁶ y Elías Díaz lo incluye en la lista de filósofos marxistas españoles en su libro *Pensamiento español (1939-1975)*.¹¹⁷

¹¹⁴ Barcelona, Crítica, 1978.

¹¹⁵ Madrid, Alianza Editorial, 1978.

¹¹⁶ Madrid, Espasa-Calpe, 1978, pp. 155-160.

¹¹⁷ *Cuadernos para el Diálogo*, Madrid, 1978.

1979

Publica “Antihumanismo o humanismo en Marx”,¹¹⁸ “Sobre la teoría althusseriana de la ideología”¹¹⁹ y “Por qué y para qué enseñar filosofía”.¹²⁰

Se traduce al portugués su obra *Del socialismo científico al socialismo utópico*. Gilvan P. Ribeiro escribe: “O marxismo de A. Sánchez Vázquez”.¹²¹ Y J. Ferrater Mora afirma de él en su *Diccionario de filosofía*,¹²² entre otras cosas: “Sánchez Vázquez llegó a la filosofía por una ‘práctica’, la ‘práctica literaria’ o bien que por un marxismo abierto, renovador y crítico y no dogmático. [...] Sánchez Vázquez rechaza toda interpretación unilateral del marxismo, como el teorismo de Althusser, los aspectos puramente ‘existenciales’ o los meramente político-prácticos. Rechaza asimismo el utopismo o aventurerismo en la actividad revolucionaria y la teoría del marxismo como saber aparte, que trata de imponerse sobre la práctica. El marxismo de Sánchez Vázquez puede definirse [...] como ‘un marxismo vivo, antidogmático’”.

De este mismo año también es el estudio que Aurora Albornoz realiza de su obra poética en “Poesía de la España peregrina”.¹²³

Participa en el III Coloquio Nacional de Filosofía (celebrado en Puebla), con la ponencia “Notas sobre las relaciones entre moral y política”; y en el Simposio Nacional sobre Ética (celebrado en la UNED, Madrid), donde insiste en el tema “Sobre moral y política”.

1980-1982

En 1980 revisa y publica de nuevo su obra fundamental *Filosofía de la praxis*, a la que añade dos nuevos capítulos.¹²⁴

¹¹⁸ *Nueva Política*, núm. 7. México, 1979.

¹¹⁹ Volumen colectivo *Ideología y ciencias sociales*. México, UNAM, 1979.

¹²⁰ *Dianoia*. México, UNAM, 1979, reeditado en *Argumentos*, núm. 39. Madrid, 1980.

¹²¹ *Encontros com A. Civilização Brasileira*, núm. 8. Río de Janeiro, 1979, pp. 69-79.

¹²² Madrid, Alianza Editorial, t. 4, pp. 2926-2927.

¹²³ *El exilio español de 1939*. Madrid, Taurus, 1979, t. IV.

¹²⁴ México, Grijalbo, 1980, y Barcelona, Crítica, 1980.

Jesús Silva-Herzog lo menciona en su *Biografías de amigos y conocidos*.¹²⁵ Ramón Xirau le califica de “el más original de los pensadores marxistas en México”, y afirma de su obra: “Presenta tres facetas: 1) su intento por encontrar una estética marxista fundándose en los textos de Marx y presentando la mejor antología de estética marxista que existe en cualquier lengua; 2) convertir en categoría filosófica la ‘praxis’ en el libro acaso más original de Sánchez Vázquez (*Filosofía de la praxis*), y 3) análisis ‘abierto’ de la obra de Marx y de Lenin, señalando en ellas elementos de lo que el marxismo ha llamado frecuentemente ‘utopía’”.¹²⁶

Prosigue su labor de confrontación con el existencialismo: “La estética libertaria y comprometida de Sartre” (conferencia pronunciada en la UNAM en 1980) y su labor de revisión crítica del marxismo: “Filosofía y marxismo hoy” (Colegio de Doctores y Licenciados, Málaga, noviembre de 1980).

En 1981 publica su artículo “Ideal socialista y socialismo real”;¹²⁷ y “Sobre el partido de nuevo tipo”.¹²⁸ En este último artículo Adolfo Sánchez Vázquez, al aplicar su noción de “praxis” a las organizaciones políticas de izquierda, inicia una nueva etapa de reflexión crítica en torno a la política llevada a cabo por los partidos, donde advierte de los peligros que el “teoricismo tiene en cierta concepción del partido” (como depositario del saber que es llevado desde fuera a la clase obrera).

La concepción del marxismo como filosofía de la praxis le obliga a acentuar su actitud antidogmática, y con ella crítica y autocrítica. “Uno de los signos más reveladores de cierta crisis del marxismo en estos últimos años es su resistencia a aplicar la crítica a sí mismo”.¹²⁹

Participa en el seminario sobre los nuevos procesos sociales y la teoría política contemporánea (en el Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM, Oaxaca), donde expone su estudio “Marxismo

¹²⁵ *Cuadernos Americanos*. México, 1980.

¹²⁶ Así en *Del socialismo científico al socialismo utópico*. 1975; también en *Estudios de historia de la filosofía en México*. 3a. ed. México, UNAM, 1980, pp. 317-318.

¹²⁷ *Nexos*, núm. 44. México, 1981, reeditado en *En Teoría*, núm. 7. Madrid.

¹²⁸ *La Calle*, núm. 172. Madrid, 7-13 de julio de 1981.

¹²⁹ A. Sánchez Vázquez, “Vida y filosofía...”, en *op. cit.*, p. 9.

y socialismo real”; y en el IV Coloquio Nacional de Filosofía con la ponencia “Racionalismo tecnológico, ideología y política” (Guanajuato).

Siguiendo la línea de su antología de estética, se edita, en 1982, su recopilación de *Textos de estética y teoría del arte*.¹³⁰

De este mismo año es la edición de su nuevo libro *Filosofía y economía en el joven Marx. (Los manuscritos de 1844)*.¹³¹ En octubre participa en la VII Mesa Redonda 82 sobre “El pensamiento marxista actual” (Yugoslavia), donde habla de “El marxismo como humanismo (controversia con el antihumanismo teórico)”.

Forma parte de la Mesa Redonda de presentación del libro de Luis Villoro, *Creer, saber y conocer*.

Raúl Cardiel Reyes, en su libro *El exilio español en México (1939-1982)*,¹³² traza un perfil histórico y biográfico de la vida y obra de Adolfo Sánchez Vázquez. Entre los distintos aspectos que señala, en este sentido, dos nos parecen esencialmente importantes de destacar; el primero se refiere al hecho de una vida dedicada al trabajo, dice así el autor: “Su vida transcurre en la enseñanza, la investigación y la preparación de sus escritos o de sus traducciones”; el segundo hace referencia al aspecto crítico de su filosofía: “A propósito de la crítica —expresa Raúl Cardiel— va indicando cómo no es posible la desvinculación de la teoría y la práctica, cómo no hay oposición entre ciencia e ideología, cómo no existe una radical superación [...] entre el joven Marx y el Marx que surge en las *Tesis de Feuerbach*.”¹³³

Por su parte, Jaime Labastida, en su artículo “La capacidad de dudar”,¹³⁴ recuerda cariñosamente las primeras clases de estética de Adolfo Sánchez Vázquez desde su cátedra en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, así como a los compañeros y amigos de su generación que asistían a aquéllas: “La mía fue una generación que se dedicó, casi por completo, a la docencia o la investigación filosófica:

¹³⁰ México, UNAM, 1982. (Lecturas universitarias)

¹³¹ México, Grijalbo, 1982.

¹³² México, FCE, 1982.

¹³³ Raúl Cardiel Reyes, *El exilio español en México (1939-1982)*. México, FCE, 1982, pp. 232-233.

¹³⁴ *Excelsior*. México, 28 de diciembre de 1982.

Hugo Padilla, Roberto Caso, Juliana González, José Luis Balcárcel, Graciela Hierro y veinte más que no puedo ahora mencionar [...] se dedicaron al quehacer filosófico, aun cuando lo hayan combinado con otras actividades. Muchos de quienes ahora somos profesores en la Universidad escuchamos esa primera clase de Sánchez Vázquez y, desde entonces, nos convertimos en asistentes constantes de sus cursos”.

1983-1986

En 1983 inicia el curso académico con un seminario dedicado a La semiótica poética de Lotman. Se intensifica su labor teórica. Se reedita su obra *Ciencia y revolución. (El marxismo de Althusser)*.¹³⁵ Aparece su libro *Sobre filosofía y marxismo* (editado por la Universidad Autónoma de Puebla), con prólogo de Gabriel Vargas Lozano, donde el filósofo mexicano nos explica el origen de la presente edición: “surgió la iniciativa [...] de reunir algunos de los trabajos menos conocidos pero no menos importantes del autor para acercarnos, de otra manera, a su pensamiento y, a través de él, a la problemática que examina y que, como es sabido, se encuentra estrechamente relacionada con el discurso marxista”. También son editados sus *Ensayos marxistas sobre filosofía e ideología*.¹³⁶

En este año fallece su madre.

Con motivo del centenario de la muerte de Karl Marx, Adolfo Sánchez Vázquez desarrolla una intensa labor teórica, participando en gran número de publicaciones y conmemoraciones filosóficas en diversas instituciones, entre las cuales destacamos: “El joven Marx y la filosofía especulativa”;¹³⁷ “La actualidad de Carlos Marx”;¹³⁸ “El marxismo como humanismo (controversia con el antihumanismo teóri-

¹³⁵ México, Grijalbo, 1983.

¹³⁶ México, Barcelona, Océano, 1983.

¹³⁷ En el suplemento de *El País*. Madrid, 14 de marzo de 1983.

¹³⁸ *Plural*, núm. 140. México, 1983, reeditada en *Mundo Obrero*, núm. 229. Madrid, 20-26 de mayo de 1983.

co);¹³⁹ “Marx y la democracia”,¹⁴⁰ “Marx y la estética”,¹⁴¹ “Precisiones sobre la estética marxista” (Ministerio de Cultura de Nicaragua); “Marx y las ciencias sociales” (Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Guadalajara); “Socialismo y democracia en Marx” (Facultad de Derecho, Universidad de Málaga, octubre); “Racionalidad y emancipación en Marx” (Simposium Internacional del Centenario de la muerte de Carlos Marx, Universidad Complutense de Madrid, noviembre); “Marx y el socialismo real” (Fundación de Investigaciones Marxistas, Madrid, noviembre); e “Ideología y realismo en Marx y Engels” (Evento Internacional sobre Carlos Marx, Academia de Ciencias de Cuba, diciembre).

Además de esta dilatada actividad, en este mismo año también participa en el II Congreso Nacional de Filosofía (en México, diciembre) con la presentación de sus ponencias: “El ‘reino de la libertad’, según Marx” y “Ortega y Gasset y su circunstancia”; y en la Mesa Redonda sobre “Estética marxista” (Universidad Complutense de Madrid).

Se traduce al servo-croata su *Filosofía de la praxis*.

A. Erjavac analiza “La estética en el marxismo” de Adolfo Sánchez Vázquez.¹⁴² Andrés Martínez Lorca le rinde un sincero homenaje, “Adolfo Sánchez Vázquez, nuestro filósofo en México”,¹⁴³ artículo del que hemos usado algunos datos anteriormente. Y J. Valle-Castillo escribe “Sánchez Vázquez, maestro de la estética marxista”.¹⁴⁴ En este artículo su autor recuerda: “Cada lección suya era una sorpresa gratisima, sugerencias, descubrimientos inauditos”.

En 1984 es nombrado investigador nacional en el área de Ciencias Sociales y Humanidades del Sistema Nacional de Investigadores de México.

¹³⁹ *Nuestra Bandera*, núm. 118-119. Madrid, 1983.

¹⁴⁰ *Cuadernos Políticos*, núm. 36. México, 1983, también apareció en *Sistema*, núm. 57. Madrid, 1983.

¹⁴¹ *Ínsula*, núm. 442. Madrid, 1983.

¹⁴² *Anthropos*, núm. 52. 1983.

¹⁴³ *Sur*. Málaga, 23 de octubre de 1983.

¹⁴⁴ Suplemento de *Nuevo Diario*, núm. 151. Managua, 1983

El 4 de mayo recibe el nombramiento de doctor *Honoris causa* por la Universidad Autónoma de Puebla, México, otorgado en virtud de “sus aportaciones en el campo de la filosofía contemporánea, al desarrollo de esta disciplina en nuestro país, a la formación de varias generaciones de universitarios mexicanos”.

Pero los reconocimientos oficiales no acaban aquí; el 29 de junio se le concede el Diploma de la Asociación Nacional de Escuelas y Facultades de Filosofía y Letras: “En reconocimiento al impulso que ha dado a la enseñanza de la filosofía y por la valiosa aportación teórica que constituye su obra en ese campo”.

Su labor teórica en este año tampoco se ve mermada. Publica: “Rationality and emancipation in Marx”.¹⁴⁵ “Wifredo Lam: mundo y lenguaje”,¹⁴⁶ reflexión surgida con motivo de su participación en el Simposio Internacional sobre Wifredo Lam, celebrado en La Habana); “La razón amenazada”.¹⁴⁷

Participa en el X Congreso de Estética (Montreal) y en la mesa redonda sobre la presentación del libro de Raquel Tibol, *Orozco* (México).

Es nombrado presidente del Colegio de Profesores de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, y miembro del Comité Ejecutivo de la Asociación Internacional de Estética.

En 1985, es designado profesor emérito de la UNAM, el 28 de marzo, por el Consejo Universitario, en consideración a “su valiosa participación en la vida cultural de esta Universidad, sus numerosas publicaciones y su importante labor docente y de investigación en las áreas de Ética y Estética de esa Facultad”.

En ese curso dirige un seminario en la UNAM sobre la teoría política marxista después de Marx y Engels.

Publica *Ensayos marxistas sobre historia y política*.¹⁴⁸

Prosigue su labor ensayística: “Reexamen de la idea de socialismo”.¹⁴⁹ “El lenguaje poético” (conferencia pronunciada en la Universidad de

¹⁴⁵ *Socialism in the World*, núm. 40. Belgrado, 1984.

¹⁴⁶ *México en el Arte*, núm. 5. México, 1984.

¹⁴⁷ *Unomásuno*. México, septiembre, 1984.

¹⁴⁸ México, Océano, 1985.

¹⁴⁹ *Nexos*, núm. 94. México, 1985.

Monterrey); “La filosofía actual en México” (UNED, Madrid, noviembre); “El socialismo entre la utopía y la realidad” (conferencia pronunciada en la FIM con motivo de su participación en el homenaje que esta Fundación le rinde en noviembre, y en la cual intervienen: José Sandoval, Valeriano Bozal, José Jiménez, Carlos París y Javier Muguerza).

Enrique González Rojo publica su libro *Epistemología y socialismo: la crítica de Sánchez Vázquez a Louis Althusser*;¹⁵⁰ y Valeriano Bozal resume su obra en su artículo “Sánchez Vázquez: un hito del marxismo español”.¹⁵¹

Se intensifican este año sus participaciones en simposios, congresos y mesas redondas, en las cuales sigue exponiendo sus ideas: “El problema de la burocracia en Marx” (II Simposio de Filosofía Contemporánea: “Kant, Hegel y las ciencias sociales”); “Literatura, ideología y realismo” (Symposium XXth Century México: Images of transformation, Universidad de California, abril); “Hechos y valores” (seminario sobre “Max Weber”, Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM, México, junio); “La filosofía mexicana contemporánea: una aproximación crítica” (II Congreso Nacional de Filosofía, Guadalajara, noviembre); “Reexamen de la idea del socialismo” (mesa redonda internacional sobre “Perspectivas del socialismo en el umbral del siglo XXI”, Yugoslavia); “La poética de Lotman: opacidades y transparencias” (Congreso Internacional de Semiótica, México); participación en la mesa redonda en la presentación de la obra de Carlos Pereyra, *El sujeto de la historia* (con Carlos Pereda y el autor, Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM), y “Marxismo y filosofía” (Homenaje a Manuel Sacristán, junto con Gabriel Vargas Lozano, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, UNAM).

En septiembre de ese año, un accidente, aunque no grave, le impide asistir a la preparación del Encuentro Hispanoamericano sobre “Racionalidad, ética y política” (dirigido por Javier Muguerza, Universidad Internacional Menéndez Pelayo, Santander).

En 1986 se anuncia en México la aparición próxima de tres nuevas obras de Sánchez Vázquez: *Ensayo sobre Marx y el marxismo*, *Teoría de la experiencia estética* y *Teoría del trabajo artístico*.

¹⁵⁰ México, Diógenes, 1985.

¹⁵¹ *Mundo Obrero*, núm. 358. Madrid, 7 de noviembre de 1985.

Aparece *Praxis y filosofía. Ensayos en homenaje a Adolfo Sánchez Vázquez*,¹⁵² donde se recogen los artículos de filósofos mexicanos y españoles que analizan o dialogan con sus obras, en reconocimiento a una labor que, como afirman sus compiladores (Gabriel Vargas Lozano, Juliana González Valenzuela y Carlos Pereyra) ha pretendido “contribuir al desarrollo de un marxismo vivo, antidogmático que conjugue los tres aspectos [...] señalados: como proyecto de transformación, como crítica de lo existente y como conocimiento. En suma, de un marxismo que corresponda a su naturaleza originaria: como teoría que sirva al proceso de transformación del mundo”.¹⁵³

En septiembre de este mismo año participa en el II Encuentro Hispano-Mexicano de Filosofía (Filosofía moral y política), organizado por la UIMP y por el recién creado Instituto de Filosofía del CSIC de Madrid, bajo la dirección de Javier Muguerza. En él, Sánchez Vázquez realiza un lúcido examen sobre “La situación de la filosofía en el mundo hispánico y la recepción de la filosofía marxista”. En dicho Encuentro, los objetivos fundamentales perseguidos por el colectivo organizador, bajo la dirección de Javier Muguerza y el secretario del mismo Eusebio Fernández, consistían fundamentalmente en reforzar los lazos de la comunidad filosófica, ética y política de la lengua española que mostrasen, sin embargo, las diferentes escuelas y corrientes filosóficas existentes en los diferentes países de habla española; así como también se abrigó el cálido deseo de rendir un modesto homenaje a los filósofos españoles del exilio, a sus discípulos, al igual que a los pensadores latinoamericanos con los que la comunidad filosófica española siempre estará en deuda. Este II Encuentro, desde estas perspectivas, se trazó el propósito de organizar un futuro reencuentro coincidiendo con la histórica fecha de 1992. Todos estos objetivos, deseos y anhelos quedaron perfectamente resaltados en la conferencia de clausura de la primera semana por el profesor José Luis Aranguren, quien manifestó el malestar de la ética moderna y de su cultura: “La moral hoy —llegó a decir— es la mala conciencia del colonialismo”, e insistió en la impe-

¹⁵² México, Grijalbo, 1986.

¹⁵³ A. Sánchez Vázquez, “Vida y filosofía...”, en *op. cit.*, p. 9.

riosa necesidad de “vender” nuestro producto ético y filosófico siempre y cuando la comunidad ética sea capaz de suscitar auténticos sentimientos morales tanto cálidos como inconformistas, de repulsa y de rechazo ante los disparates que acontecen en las sociedades modernas. Por otra parte, Fernando Salmerón nos invitó a todos —como misión de la filosofía—, en un bello juego de palabras, a hacer danzar entre nosotros la rosa de la alegría.

En este mismo mes, Sánchez Vázquez también, pronunciaría en la FIM de Madrid, su conferencia: “Ideología, literatura y realismo”, precedida por las cordiales palabras de José Sandoval, Santiago Álvarez y Simón Marchán. En ella, tras analizar rigurosamente desde sus fuentes los planteamientos de Marx y Engels sobre esta problemática, criticó la abstracción de estas ideas realizadas por Lukács y posteriormente por el realismo socialista. Desde las distinciones por él marcadas entre lo que debe ser entendido por ideología general, ideología estética, ideología del autor e ideología de la obra, se propuso analizar “cómo se relacionan la ideología general, de clase y una ideología estética en particular como el realismo con la ideología del autor y de la obra”, para terminar afirmando que la obra de arte forma un todo concreto donde la tendencia política, ideológica, “debe surgir de la misma obra” y no ser algo externo a ella. Sánchez Vázquez planteaba así la contradicción que se da en el arte entre la ideología del autor y la ideología de la obra, recordando las palabras de Lenin sobre Tolstoi: “Antes de este conde Tolstoi no había habido un auténtico *mujik* en la literatura”. A esta reflexión Sánchez Vázquez añadía: “Por supuesto, había existido el *mujik* real con su ideología campesina, pero no el *mujik* y la ideología que sólo existe por el trabajo creador de Tolstoi [...] Existía la ideología tolstoiana —campesina patriarcal— pero sólo con el trabajo literario de Tolstoi existe como ideología formada. Así, pues, Lenin no examinó la ideología del autor sino la ideología de la obra [...] la que surge en ella como resultado de un trabajo específico”.

La obra teórica de Adolfo Sánchez Vázquez, su práctica política, su labor investigadora y docente, su propia vida es el testimonio de una vida ejemplar, consagrada a la consecución de un ideal. A la hora de hacer balance del camino que ha recorrido, sean sus estimables palabras —palabras de un maestro— las que nos ayuden a hacerlo,

puesto que, una vez más, éstas, pronunciadas desde la más profunda honradez y sencillez de la sabiduría, nos alumbran al mismo tiempo el camino que cada hombre debe recorrer en su vida, sirviéndonos de ejemplo modélico de enseñanza a imitar, a abrigar, a desear no sólo en nuestra lucha existencial cotidiana, en el seguir adelante a pesar de las adversidades hacia el horizonte de nuestros deseos, por lejos e inalcanzable que éste pueda estar, sino como vida consecuente consigo misma, que al alcanzar el umbral de su madurez pueda serenamente hacer un balance similar a éste: “Muchas verdades se han venido a tierra; ciertos objetivos no han resistido el contraste con la realidad y algunas esperanzas se han desvanecido. Y, sin embargo, hoy estoy más convencido que nunca de que el socialismo —vinculado con esas verdades y con esos objetivos y esperanzas— sigue siendo una alternativa necesaria, deseable y posible. Sigo convencido asimismo de que el marxismo —no obstante lo que en él haya de criticarse o abandonarse— sigue siendo la teoría más fecunda para quienes estamos convencidos de la necesidad de transformar el mundo en el que se genera hoy no sólo la explotación de los hombres y los pueblos, sino también un riesgo mortal para la supervivencia de la humanidad. Y aunque en el camino para transformar ese mundo presente hay retrocesos, obstáculos y sufrimientos que, en nuestros años juveniles, no sospechábamos, nuestra meta sigue siendo ese otro mundo que, desde nuestra juventud —como socialismo— hemos concebido, soñado, deseado”.¹⁵⁴

¹⁵⁴ *Ibid.*, p. 16.

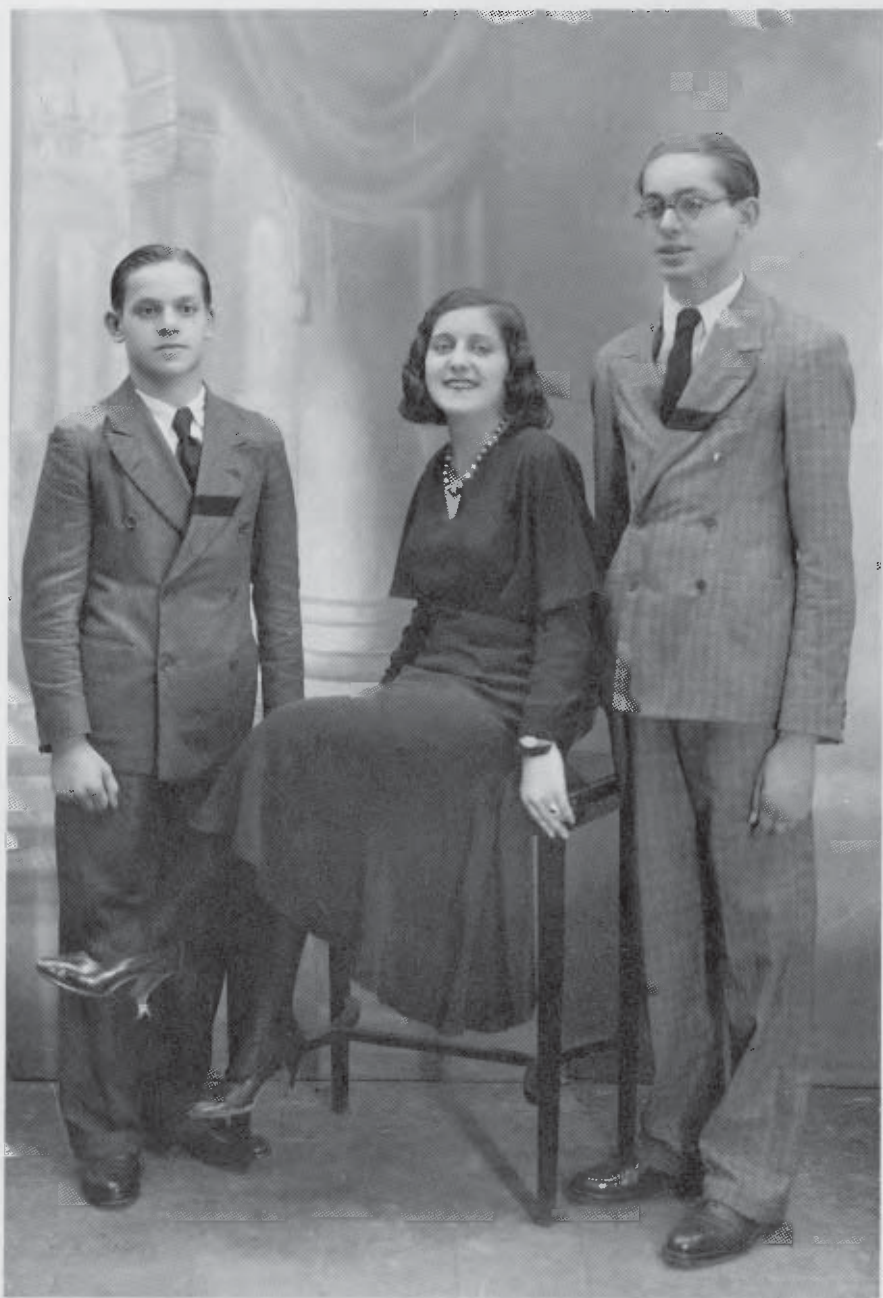
ICONOGRAFÍA



Su padre, Benedicto Sánchez Calderón, en Algeciras, a los 36 años.



Su madre, María Vázquez Rodríguez, pocos años después de casarse.



Con sus hermanos, Gonzalo y Ángela, en Málaga, en 1933.

SUR

REVISTA DE ORIENTACIÓN INTELLECTUAL



SUMARIO

- ALBERTI, RAFAEL. - Hace falta estar ciego.
ALTOLAGUIRRE, MANUEL. - Poema.
ARCONADA, CÉSAR M. - Vivimos regidos por la Edad Antigua.
BAZÁN, ARMANDO. - La desaparición de Barbosse.
CANO, JOSÉ LUIS. - Surrealismo y lucha de clases.
CASSOU, JEAN. - El intelectual en el mundo presente.
ROLLAND, ROMAIN. - Retorno.
S. VÁZQUEZ, ADOLFO. - Número.
Dibujos de PRIETO y SANIN.

MÁLAGA DICIEMBRE 1935.

1

Portada del número 1 de la revista *Sur* (Málaga, diciembre de 1935), dirigida por Adolfo Sánchez Vázquez y J. E. Rebolledo.



Adolfo Sánchez Vázquez en un mitin de las Juventudes Socialistas Unificadas, celebrado en Madrid en mayo de 1937.



En Madrid en 1937, época en que dirigía el diario *Ahora*.



Durante la batalla de Teruel, bajo un frío glacial (diciembre de 1937).



En el frente de Teruel.

En el frente de Cataluña
en diciembre de 1938, con los dirigentes
nacionales de las Juventudes Socialistas
Unificadas. De izquierda a derecha, Manuel
Vidal, Fernando Claudín y Manuel Azcárate.



En el frente de Aragón, con un redactor del periódico *iPasaremos!*, de la Once División, en noviembre de 1937.



En México el 31 de enero de 1940, día de la aparición del primer número de la revista *Romance*. De izquierda a derecha: Antonio Sánchez Barbudo, Miguel Prieto, Juan Rejano, Pascual Gutiérrez Roldán, José Mancisidor, Martín Luis Guzmán, Órdorica, Rafael Jiménez Siles, José Herrera Petere, Adolfo Sánchez Vázquez, Lorenzo Varela y Salas.



Con José Herrera Petere, Martín Luis Guzmán y Miguel Prieto, hojeando el primer número de la revista *Romance*.



En mayo de 1942 en el Colegio de San Nicolás de Hidalgo, Morelia, Michoacán, con varios de sus alumnos.



Con el escritor alemán exiliado, Ludwig Renn,
en Morelia, en 1943.

UNIVERSIDAD NACIONAL
AUTONOMA DE MEXICO

FILOSOFIA Y LETRAS

(Facultad o Escuela)

(Carrera)

(Nombre)

(Número de Cuenta)

INSCRIPCION DE 194 9

(Firma del interesado)



Credencial de alumno de la Maestría en Letras Españolas de la
Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, 1949.



Exámenes
Profesionales.

MAESTRO EN FILOSOFÍA

El C. Director por escrito certifica que las firmas que aparecen en esta acta son auténticas y las mismas que usan los C. Directores mencionados en ella.

México, D.F., a los 9 días del mes de marzo de 1955.

Leopoldo Zea

En la ciudad de México, a los 9 días del mes de marzo de mil novecientos cincuenta y cinco, se reunieron en la Facultad de Filosofía y Letras, los suscritos Dr. Samuel Ramos, Dr. Le. Zea, Dr. Wenceslao Roces, Ctro. Juan Hernández Luna y Mtro. Eli de Gortari profesores de la misma, con objeto de proceder al examen final para obtener el grado de MAESTRO EN FILOSOFIA del señor Adolfo SANCHEZ VAZQUEZ, después de cambiar impresiones acerca de si es o no de aceptarse la prueba escrita que presenta, titulada: "CONCIENCIA Y REALIDAD EN LA OBRA DE ARTE" y de hacer la réplica conducente, resolvieron aprobarlo por unanimidad conqra suya laude con lo cual se dió por terminado el acto y firman para constancia los miembros del jurado. _____

PRESIDENTE.
Samuel Ramos
Samuel Ramos.

PRIMER VOCAL.

Leopoldo Zea
Leopoldo Zea.

TERCER VOCAL.

Juan Hernández Luna
Juan Hernández Luna.

SEGUNDO VOCAL.

Wenceslao Roces
Wenceslao Roces.

SECRETARIO.

Eli de Gortari
Eli de Gortari.

rzc.



Encuentro con el torero "Manolete" el 24 de enero de 1946 en la Embajada de Ecuador en México. De izquierda a derecha: el poeta Pedro Garfias, el diputado español Jaén Morente, Sánchez Vázquez, "Manolete" y el poeta Juan Rejano.



En enero de 1968 en una reunión de intelectuales españoles exiliados.
A su izquierda, el escritor Max Aub.



UNIVERSIDAD NACIONAL
AUTÓNOMA
ACTA DE EXÁMEN
PROFESIONAL
NOMBRE DE LA TESIS

En la Ciudad Universitaria, D. F., a las 17 horas
del día 28 del mes de marzo de mil nove-
cientos sesenta y seis, se reunieron en la Facultad
de Filosofía y Letras, los señores profesores examina-
dores Dr. José Gas, Dr. Wenceslao Rojas,
Dr. Eli de Gortari, Dr. Ricardo Guerra
y Dr. Luis Vicens

"Sobre la Praxis".

bajo la presidencia del primero y con el carácter de
secretario el último, para proceder al examen =====
del grado de Doctor en Filosofía =====
del pasante señor =====
A. d. o. l. f. o. S á n c h e z V á z q u e z = =
quien presentó como tesis un trabajo cuyo título apa-
rece al margen. -Los señores sinodales replicaron al



sustentante y terminado el interrogatorio correspon-
diente, después de debatir entre si reservada y libre-
mente, resolvieron aprobalo por unanimi-
dad de voto, en mención honorífica.

Acto continuo el presidente del jurado le hizo saber el
resultado de su examen y le tomó la protesta de ley.

EXAMS. PROFS

[Signature]

PRIMER VOCAL,

[Signature]

SEGUNDO VOCAL,

[Signature]

TERCER VOCAL,

[Signature]

SECRETARIO,

[Signature]

El suscrito, Director de la Facultad de Filosofía y Letras

CERTIFICA:

Jefe de la Oficina de Exámenes
Profesionales

[Signature]

Que las firmas que anteceden son auténticas y corresponden a los señores profesores
cuyos nombres aparecen en este acto

Ciudad Universitaria, D. F., a 28 de marzo de 19 66



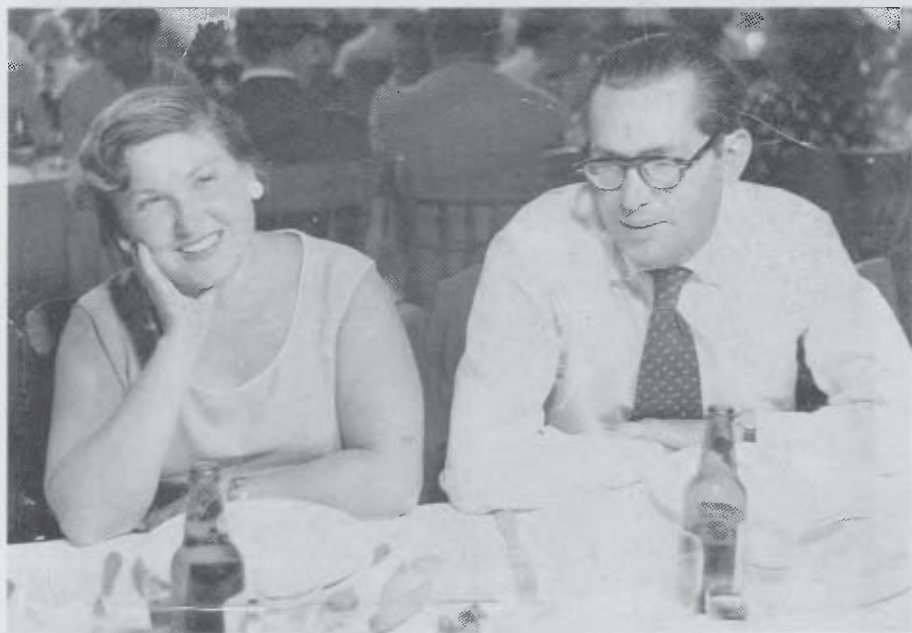
Con el paleógrafo José Ignacio Mantecón y el poeta Juan Rejano.



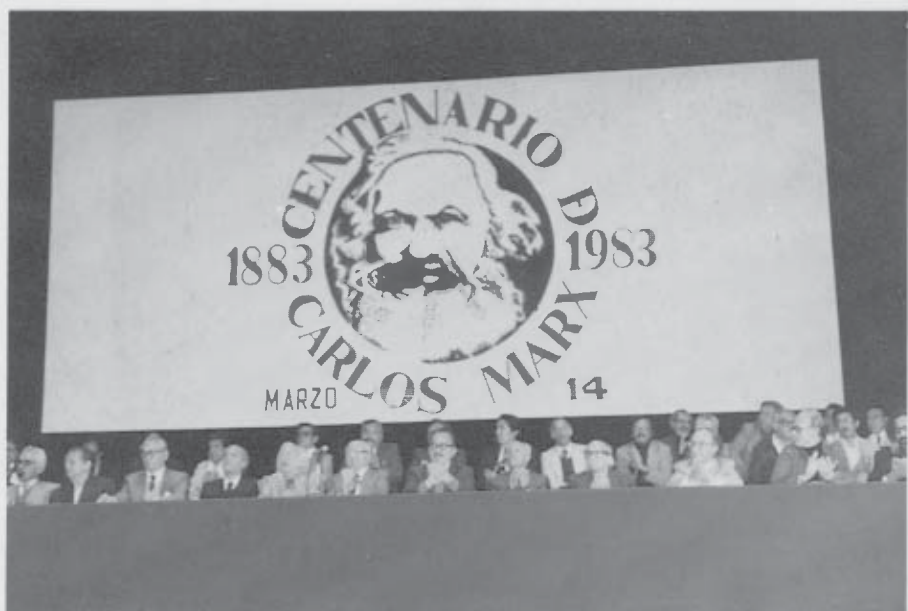
Durante el Congreso Cultural de La Habana, celebrado en enero de 1968. A su derecha, el editor Arnaldo Orfila, a su izquierda, el poeta Efraín Huerta.



Durante el Coloquio de Profesores de Filosofía de Centroamérica, llevado a cabo en San José de Costa Rica en mayo de 1977. A su derecha, José Luis Balcárcel, y a su izquierda, Leopoldo Zea.



En un restaurante capitalino con su esposa Aurora, en mayo de 1975.



Presidium del acto conmemorativo del Centenario de Marx en el Palacio de Bellas Artes de México, 14 de marzo de 1983.



En el mismo acto, de izquierda a derecha: el antiguo dirigente comunista mexicano Valentín Campa, A. Sánchez Vázquez, el sociólogo Pablo González Casanova, el escritor Juan de la Cabada y el doctor Wenceslao Roces.



El 22 de junio de 1984 en la entrega del diploma como doctor *Honoris causa* por la Universidad Autónoma de Puebla. De izquierda a derecha: los profesores, Juan Ángel Sánchez, Silvia Durán Payán, Adolfo Sánchez Vázquez, Alfonso Vélez Pliego, rector de la Universidad, Daniel Cazéz y Carlos Pereyra.



Dictando una conferencia en la Universidad Autónoma de Puebla. A la izquierda, el licenciado Alfonso Vélez Pliego, rector de la Universidad, y a la derecha, el maestro Carlos Pereyra.



La Universidad Nacional Autónoma
de México

otorga el presente

Diploma

al señor

Dr. Adolfo Sánchez Vázquez

quien, por su relevante labor académica, fue designada por el

H. Consejo Universitario

Profesor Emérito

de la Facultad de Filosofía y Letras el 28 de marzo de 1985.

En justo reconocimiento a su esforzada y leal colaboración.

Por mi Raza hablará el Espíritu

Ciudad Universitaria, a 15 de Mayo de 1985.

El Secretario General

M. C. José R. Navarro Robles

El Rector

Diploma de Profesor Emérito otorgado por la Universidad
Nacional Autónoma de México.

Adolfo Sánchez Vázquez
en 1985.



Intervención de Fernando Claudín en el otorgamiento del doctorado *Honoris causa* por la Universidad de Cádiz, España, mayo de 1987. A la izquierda Mariano Peñalver; a la derecha José María González.





Adolfo Sánchez Vázquez en la clausura del Seminario sobre su obra, en la Universidad de Cádiz, España, en mayo de 1987.



En 1988 al recibir en la Embajada de España en México la Gran Cruz de Alfonso X el Sabio. A la derecha, su esposa y el Embajador de España en México, don Justo Bermejo.



Mesa de trabajo en el Congreso Nacional de Filosofía, celebrado en Toluca, México, en 1987. De izquierda a derecha, Bolívar Echeverría, Santiago Ramírez, V. Mikecin, Sánchez Vázquez, Adolfo Gilly, Miguel Bovero y Ludolfo Paramio.



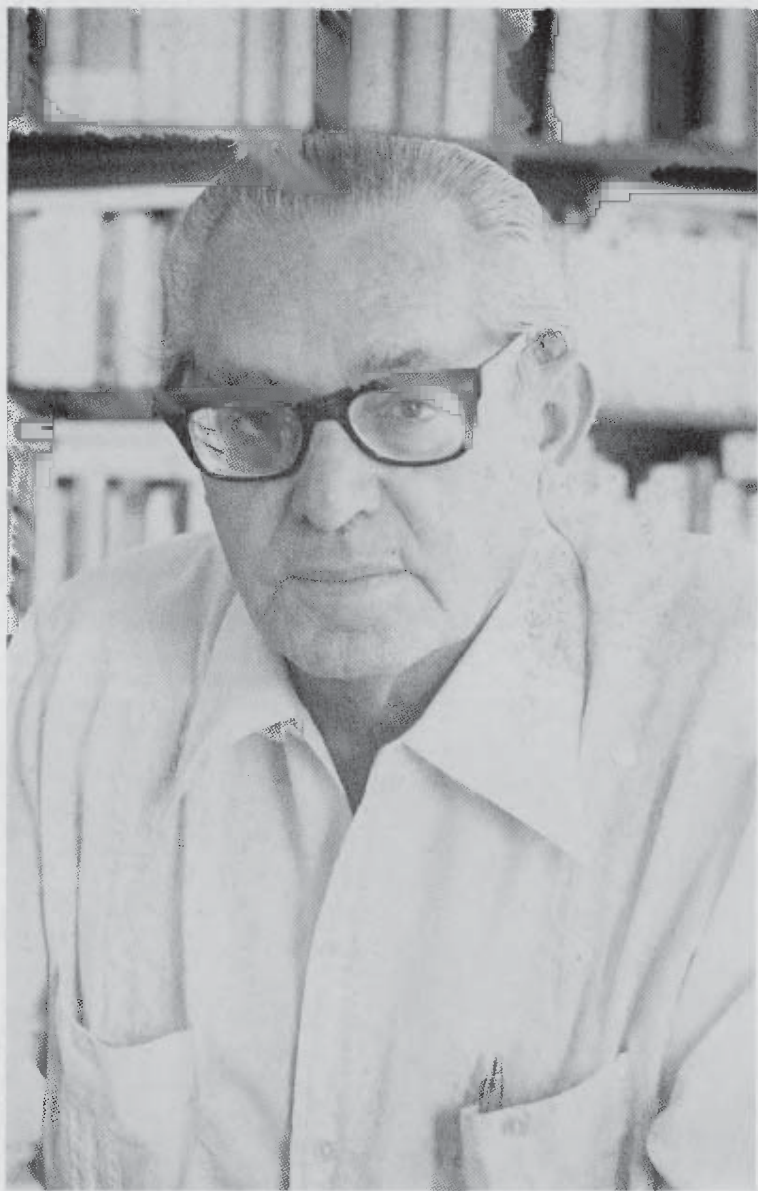
Con Luis Villoro, Ramón Xirau y Fernando Salmerón durante la presentación del *Diccionario de Filosofía* de José Ferrater Mora: México, 19 de marzo de 1980.



Con su esposa Aurora frente al
Pabellón de México en la
Exposición Internacional de Sevilla,
1929.



Con Santiago Álvarez, su antiguo
jefe y compañero de armas en la
Guerra civil, cincuenta años
después, frente al Ayuntamiento de
Madrid.



Adolfo Sánchez Vázquez en su casa, 1985.



En noviembre de 1989 después de un acto en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Sentados, de izquierda a derecha, Eduardo Nicol, José Sarukhán, rector de la Universidad, y Edmundo O'Gorman. De pie, de izquierda a derecha, Roberto Moreno de los Arcos, Gonzalo Celorio, Adolfo Sánchez Vázquez, Juan Ortega y Medina y Ramón de la Fuente.



Con la familia en su casa, en noviembre de 1989.



En el "Coloquio de Invierno: los grandes cambios de nuestro tiempo", celebrado en la UNAM en febrero de 1992. A su derecha: el escritor Carlos Fuentes.



En Madrid con el filósofo español Javier Muguerza en el acto de investidura como doctor *Honoris causa* por la Universidad Nacional de Educación a Distancia, 1993.



Con el escritor Gonzalo Celorio, Coordinador de Difusión Cultural de la UNAM, en un acto de la Facultad de Filosofía y Letras.



Adolfo Sánchez Vázquez y Alejandro Rossi en el homenaje que la Facultad de Filosofía y Letras le rindió a este último en febrero de 1993.

En un café de Coyoacán durante la grabación de un video sobre la vida y la obra de Adolfo Sánchez Vázquez. A su izquierda Federico Álvarez y Gabriel Vargas Lozano.



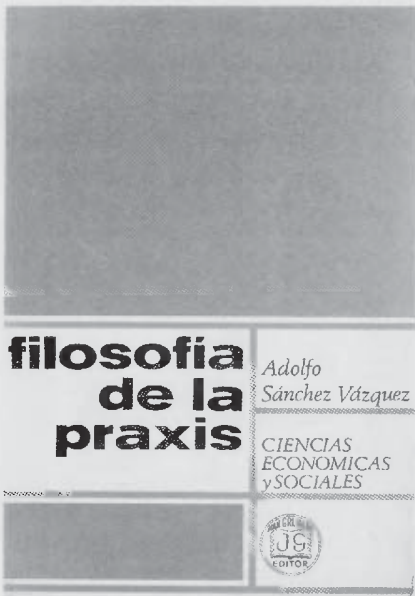
Con su esposa Aurora y sus hijos Juan Enrique, María Aurora y Adolfo.



Con su hijo Adolfo.



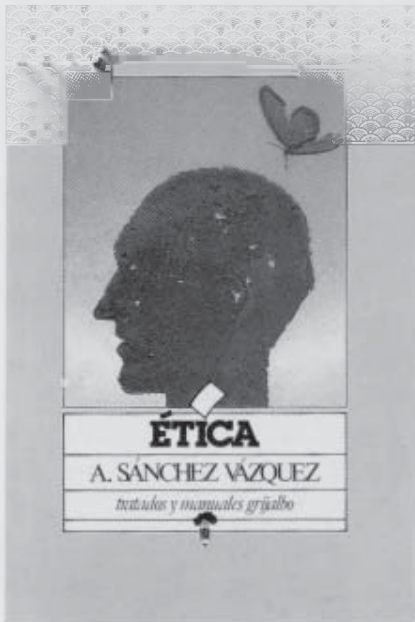
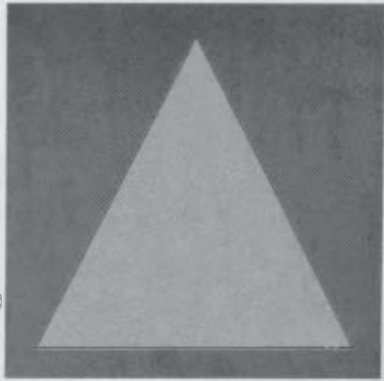
Con su esposa Aurora y sus nietos Adolfo, Ximena y Paula, en enero de 1995.



ART AND SOCIETY

Essays in Marxist Aesthetics

Adolfo Sánchez Vázquez



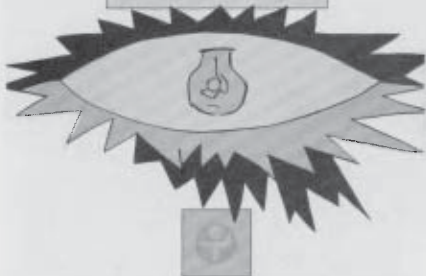
Filosofía y economía en el joven Marx

Adolfo Sánchez Vázquez



**ADOLFO
SÁNCHEZ
VÁZQUEZ**

**LAS IDEAS
ESTÉTICAS
DE MARX**



*Adolfo
Sánchez Vázquez*

**escritos
de
política
y
filosofía**

EDITORIAL AYUSO
FUNDACION DE INVESTIGACIONES MARXISTAS

**THE
PHILOSOPHY
OF PRAXIS**
Adolfo Sanchez Vazquez

International Library of Social and Political Thought

**INVITACION
A LA ESTÉTICA**

ADOLFO SANCHEZ VAZQUEZ

 Editorial Ayuso

ÍNDICE

Presentación, <i>Federico Álvarez</i>	7
SEMBLANZAS	
Elogio del doctorando <i>Mariano Peñalver Simó</i>	13
Adolfo Sánchez Vázquez, exiliado ejemplar <i>Pedro Bermejo Marín</i>	17
Entre el rock pesado y el rey Alfonso X <i>José Ramón Enríquez</i>	23
Sánchez Vázquez: dos raíces, dos tierras, dos esperanzas <i>Silvia Durán Payán</i>	31
Nuestro maestro <i>María Teresa Yurén C.</i>	45
Adolfo Sánchez Vázquez <i>Gabriel Vargas Lozano</i>	49
Adolfo Sánchez Vázquez, hombre con dos tierras y dos esperanzas <i>Estela Alcántara Mercado</i>	53
ENTREVISTAS	
El arte como creación <i>Margarita García Flores</i>	63
Sobre <i>Estética y marxismo</i> <i>Manuel Blanco</i>	71
Sobre la ética <i>María Romana Herrera</i>	79

Eliminar el estudio del marxismo es una grave limitación <i>Fernando Samaniego</i>	87
Adolfo Sánchez Vázquez: de este tiempo, de este país <i>Valeriano Bozal</i>	91
Desde Puerto Rico <i>José Luis Méndez</i>	103
Adolfo Sánchez Vázquez, un marxista español en México <i>Juan Cruz Ruiz</i>	115
Sobre <i>Ciencia y revolución</i> <i>Angelina Camargo B.</i>	125
Crítica a Althusser <i>Bernardo Lima</i>	127
Sobre ética y socialismo <i>Miguel Bilbatúa</i>	133
Sobre Marx y la estética marxista <i>Javier Molina</i>	137
Entrevista en Nicaragua <i>Julio Valle-Castillo y Luis Rocha Urtecho</i>	141
Replantear los conceptos básicos de la materia artística <i>Bertha Aceves</i>	149
Cuestiones marxistas disputadas <i>Vjekoslav Mikecin</i>	157
Debate en torno a Althusser <i>Oralba Castillo Nájera</i>	189
Adolfo Sánchez Vázquez galardonado por la UNAM <i>Angelina Camargo Breña</i>	197
Marxismo occidental y latinoamericano <i>Antonio Juárez y Rosa María Chávez</i>	201
La filosofía en México y en España <i>Héctor Subirats</i>	207
Todo lo que soy, bueno o malo, lo he hecho en México <i>Dolores Campos</i>	219
La ronda de las ideologías <i>Hugo Vargas</i>	225
Filosofía, marxismo, exilio <i>Arturo Alcántar Flores</i>	233

La <i>perestroika</i> , imperiosa e ineludible	
<i>Claudia Quintana</i>	239
Uno nunca deja de ser un exiliado	
<i>Juan José Téllez</i>	241
Sobre <i>Invitación a la estética</i>	
<i>César Güemes</i>	251
El capitalismo es injusto	
<i>Fernando Orgambide</i>	257
Compromiso y cotidianidad académica	
<i>Boris Berenzon Gorn</i>	265
Exilio, política y filosofía	
<i>Teresa Rodríguez de Lecea</i>	271
Una conversación con Adolfo Sánchez Vázquez	
<i>Carlos Pereda</i>	295
Filosofía, praxis y socialismo	
<i>Gabriel Vargas Lozano</i>	309

CRONOLOGÍA

Adolfo Sánchez Vázquez: vida y obra	
<i>Ana Lucas</i>	327

ICONOGRAFÍA

Adolfo Sánchez Vázquez: los trabajos y los días. (Semblanzas y entrevistas), editado por la Coordinación General de Publicaciones de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, se terminó de imprimir el mes de septiembre de 1995 en los talleres de la Editorial y Litografía Regina de los Ángeles, S. A., avenida Trece, 101-L, México, D. F. El tiraje consta de mil ejemplares. La tipografía estuvo a cargo de Sigma Servicios Editoriales S. C.

