



Valenciana

ISSN: 2007-2538

revistavalenciana@gmail.com

Universidad de Guanajuato

México

Gandler, Stefan

Recuperar la praxis perdida. La Filosofía de la praxis de Adolfo Sánchez Vázquez hoy:
contexto, historia y problemática filosófica

Valenciana, núm. 19, enero-junio, 2017, pp. 77-124

Universidad de Guanajuato

Guanajuato, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=360349462004>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

Recuperar la praxis perdida.
La *Filosofía de la praxis* de Adolfo
Sánchez Vázquez hoy: contexto, historia y
problemática filosófica

Recovering the Lost Praxis.
Adolfo Sánchez Vázquez's *Philosophy
of Praxis* today: context, history and
philosophical problem

Stefan Gandler
Universidad Autónoma de Querétaro

Resumen

En el presente artículo se discute la *Filosofía de la praxis*, de Adolfo Sánchez Vázquez, tomando en cuenta su contexto histórico, político y social, así como la historia y la transformación del texto mismo, valorándolo como uno de los libros filosóficos más importantes del siglo XX. Además, se analizan algunas de las primeras tesis de grado escritas sobre esta obra por autores latinoamericanos, en universidades de la República Democrática Alemana (RDA) mucho antes de que este libro se estableciera como tema de tesis en universidades mexicanas. Finalmente, se confrontan algunas de sus aportaciones filosóficas al respecto del tema de la *praxis*, con las de otros especialistas del siglo XX como Alfred Schmidt, probablemente el principal heredero filosófico de la Teoría crítica de

la sociedad, de la Escuela de Frankfurt (si se toma en cuenta que Jürgen Habermas rompió con algunos conceptos centrales de la Teoría crítica, como es justamente el de *praxis*).

Palabras clave: Marxismo crítico, praxis [concepto filosófico], ideología, teoría crítica, materialismo no mecanicista.

Abstract

The present article discusses the Philosophy of praxis, from Adolfo Sánchez Vázquez, in its historical, political and social context, considering the history and transformation of the text itself, since it is estimated as one of the most important philosophical books of the 20th century. At the same time, the article analyzes some of the first academic thesis, written on this book, which were elaborated by Latin American authors at universities of the German Democratic Republic (GDR), even before this book was established as a possible theme for thesis in Mexican universities. Finally, some of its philosophical contributions are confronted with other 20th century specialists in the theme of the praxis, as Alfred Schmidt, probably the main philosophical heir of the Critical Theory of Society, of the Frankfurt School (if we consider that Jürgen Habermas broke with some of the central concepts of that group, as it is precisely the one of praxis).

Keywords: Critical Marxism, Praxis [philosophical concept], Ideology, Critical theory, Non-mecanistic materialism.

* * *

A los seis años del fallecimiento de Adolfo Sánchez Vázquez es más que pertinente realizar algunas reflexiones en torno a su obra principal, la *Filosofía de la praxis*, libro que habría que incluir

en la lista de las obras filosóficas más importantes del siglo XX por varias razones.

Antes de entrar en materia y esbozar algunas de estas razones, hay que decir algo sobre su autor, y con ello también sobre el libro, porque la separación entre una obra filosófica y la biografía de su autor únicamente cimienta la enajenación existente como algo supra-histórico y sobrenatural. En dado caso, habría que explicar detenidamente por qué un autor actúa de manera diferente o incluso contraria a lo que escribe, y qué relaciones sociales posibilitan tal perversión.

Éste no es el caso de Adolfo Sánchez Vázquez y su obra maestra, la *Filosofía de la praxis*. El autor, al igual que la obra, representan algo que es cada día menos común: una actitud radicalmente opuesta a cualquier tipo de autoritarismo, pues ambos rechazan menospreciar la subjetividad de los seres humanos. En un tiempo en el cual los gritos festivos que aclaman lo que se ha dado a llamar *democratización* coinciden, prácticamente en todo el mundo, con un resurgimiento explosivo del autoritarismo (que se justifica supuestamente con lucha contra el terrorismo y el peligro que representan los movimientos de migración forzada por el aún existente sistema social), en estos tiempos no es cualquier cosa encontrar en una librería un libro como la *Filosofía de la praxis*.

Hemos leído este libro en muchas ocasiones y tratado de darlo a conocer, desde hace tiempo, primero en el mundo germano parlante, luego en el hispano parlante y finalmente a los lectores del inglés; pero apenas ahora entendemos que el contexto histórico de este libro no es solamente el inmediatamente visible, esto es: la politización en muchos países del mundo en los años sesenta, que desembocó en los movimientos estudiantiles y juveniles y en algunos casos obreros; así como las contradicciones cada vez más visibles del llamado socialismo realmente existente, como las crecientes críticas internas, la invasión de Hungría por las tropas del

tratado de Varsovia en los años cincuenta y los acontecimientos de Checoslovaquia, los cuales desembocaron en la *Primavera de Praga* y su aplastamiento militar por las mencionadas tropas.

Hay también otro contexto, difícilmente visible pero no por eso menos importante. Estamos hablando de la época del fascismo y el nacionalsocialismo, la cual determina hasta hoy de manera negada pero decisiva la vida cotidiana de Europa y de cierta manera del mundo. Este *pasado* europeo que no quiere terminar de pasar es, desde nuestra perspectiva, el centro nodal desde el cual hay que entender la *Filosofía de la praxis*. Al mismo tiempo, es el punto clave para comprender al individuo único llamado Adolfo Sánchez Vázquez. Él fue uno de los pocos antifascistas *históricos* (es decir, de los que lucharon en la *edad de oro* del fascismo en contra de él) que hemos podido conocer, en persona y por largos años, en los cuales él estuvo activo y con una lucidez impactante.

Después de Descartes, la filosofía moderna dominante alega que es *poco objetivo* el hablar de uno mismo en un texto filosófico, y se predica a los autores y las autoras la negación de la propia existencia como método igualmente consecuente que contra fáctico.¹ Sin embargo, vamos a ignorar esta común auto censura: cuando crecimos en Austria y Alemania, la gran mayoría de la gente mayor de sesenta años eran o exnazis o –en el mejor de los casos– ex-espectadores del genocidio nacionalsocialista. Encontrarse a un antifascista *histórico* en la calle era mucho más difícil que encontrarse con un neonazi. Cuando llegamos a México, en 1989, fue para nosotros una experiencia inolvidable que –por primera vez en la vida– pasara al revés. Ser antifascista *histórico* en México no es un estigma, como lo es hasta hoy en la mayor parte de Europa, y sobre todo en Alemania y Austria. Esto es algo que agradecemos

1 No se conoce, hasta el día de hoy, ningún texto que haya sido escrito por un *autor inexistente*, incluso las religiones basadas en textos presuponen la *existencia* de un dios o profeta como origen de sus libros sagrados.

profundamente de este bello país. Que lo más humano, lo más valioso que conocemos no sea mal visto, sea aceptado e incluso, en algunas ocasiones, reconocido como tal.

Pero la experiencia más importante en este sentido fue haber conocido a Adolfo Sánchez Vázquez. Es difícil de imaginarse, cuánto hemos lamentado el no haber conocido en persona a Walter Benjamin, Theodor W. Adorno, Max Horkheimer, Herbert Marcuse, Franz Neumann, Otto Kirchheimer y Leo Löwenthal. Todos, menos el último, habían muerto antes de que tuviéramos conciencia política e histórica. Esta única combinación de ser antifascista o antinazi y al mismo tiempo un pensador destacado nos impresiona hasta hoy de manera muy especial. De no haber sido por ellos, quienes además escribieron en nuestro idioma materno (o por lo menos lo habían hecho, como en el caso de Marcuse y Neumann, antes del exilio), tal vez hubiéramos llevado a cabo la decisión que algún día, cuando empezábamos a entender la magnitud del crimen que se había desarrollado usando nuestra lengua materna, estábamos a punto de tomar: ya no hablar en alemán. De no haber sido por ellos y otros autores como Bertolt Brecht y Anna Seghers, probablemente hubiéramos tomado esa decisión, que hasta hoy no nos parece en lo absoluto exagerada o fuera de lugar.

Los textos de estos autores no solamente nos ayudaron a entender parcialmente que pasó en Alemania, Austria y Europa de 1933 a 1945, sino también a no perder por completo la esperanza de que esto, así como el sistema social que lo hizo posible, *no* eran las últimas palabras de la historia. Pero de todos modos, teníamos un deseo y una necesidad muy grande de hablar en persona con un antifascista *histórico*, y que en el caso de Sánchez Vázquez era a su vez un pensador, un teórico y un filósofo.

Cuando venimos, hace veinticuatro años, a México y conocimos a Adolfo Sánchez Vázquez, nos impresionaron sus clases que eran mucho más interesantes que las que habíamos tomado en

Frankfurt con Habermas. Vimos también sus textos que nos parecieron mucho más relevantes y mejor desarrollados y argumentados de lo que estaba de moda en este entonces en Frankfurt. Pero en aquél tiempo todavía no captábamos plenamente que teníamos en frente a uno de esos pocos pensadores antifascistas que todavía estaban vivos y activos. En un proceso muy lento, en el cual, por medio de muchas conversaciones que tuvimos sobre la Guerra Civil Española y la lectura de sus textos autobiográficos, empezábamos a captar que estaba ante nosotros alguien que no solamente arriesgó su vida en la lucha en contra de la peor forma que ha adquirido hasta hoy el sistema social existente e incluso la forma civilizatoria dominante, sino alguien que además de esto logró desarrollar un pensamiento teórico o filosófico que corresponde a esta experiencia histórica.

Cuando hablamos de esta experiencia histórica, nos referimos a dos aspectos: por un lado, la incapacidad de la civilización dominante de resistir, salvo algunas excepciones, a la ideología y realidad nacionalsocialista que tenía como centro y meta principal el genocidio; por otro lado, la incapacidad del sector destinado a resistir a este proyecto absolutamente destructivo y auto destructivo, de realizar de manera exitosa esta resistencia, es decir, la izquierda en sus diferentes variantes.

He aquí el punto filosófico central de la *Filosofía de la praxis*: la completa pérdida de la subjetividad humana que era y es el centro de gravedad del proyecto fascista (tema del que se ocupa en el fondo). El concepto de *praxis*, tal como lo desarrolla Adolfo Sánchez Vázquez a partir de una espléndida interpretación de Karl Marx, es la base filosófica para rescatar la subjetividad humana, sin caer en las ilusiones idealistas que el 30 de enero de 1933, día que los nacionalsocialistas llegaron *democráticamente* al poder, perdieron cualquier sentido de existir. La experiencia del estalinismo, que obviamente influyó también como el otro punto negativo de refe-

rencia en la elaboración del texto, está igualmente presente, pero insistimos en lo que todos los conocedores serios del nacionalsocialismo y de la Shoah afirman: que era un crimen único, *la* ruptura de civilización.

Entonces, el hecho de que Adolfo Sánchez Vázquez luchó en contra de Franco, y con esto en contra del fascismo europeo, es inseparable del hecho de que escribió la *Filosofía de la praxis*. Por haber luchado en la Guerra Civil no era, por supuesto, automáticamente capaz de escribir este libro, pero sí hubiera sido incapaz de escribirlo sin esta experiencia histórica. No es casual que Habermas, quien luchó de joven en el ejército alemán, la *Wehrmacht*, se quedó toda su vida en un plano abstracto e idealista, cuando hablaba de emancipación o libertad. Tenía que reducir la experiencia de lo más valioso del ser humano a una experiencia discursiva, porque sólo allí había él participado en intentos de salirse del actual proyecto social destructivo y absurdo. Mientras que para Adolfo Sánchez Vázquez, a pesar de que al final las tropas de Franco ganaron la guerra civil con el apoyo de Alemania e Italia, de todos modos existía la experiencia de un intento colectivo y largo de frenar el proyecto fascista, que por lo menos por algunos años salvó partes importantes de España de manos de la reacción asesina.

El respeto que había (y hay) en México por la lucha en contra de los genocidas hizo posible que se recibieran a miles de republicanos españoles, entre ellos Sánchez Vázquez, e hizo, más tarde, posible que él escribiera un libro con tal fuerza emancipadora. Como él mismo insiste en varios prólogos a sus obras filosóficas: sin el contexto de este país único, difícilmente se hubiera podido desarrollar esta filosofía de la *praxis*. Este último punto no hay que olvidarlo nunca y menos en tiempos en los cuales se puso de moda negar lo ejemplar que contiene la tradición mexicana y que, a pesar de todo, sigue existiendo: una tradición liberal, en el mejor sentido de la palabra, como es difícil de encontrar en otro país de América

Latina, de toda América y del mundo entero, la cual es inseparable del recuerdo de Mexicanos ejemplares como Benito Juárez, Isidro Fabela y Gilberto Bosques.

En este sentido, la *Filosofía de la praxis* no sólo es impensable sin la experiencia histórica material de Adolfo Sánchez Vázquez y su única capacidad de reflexionar filosóficamente a partir de ella, sino que es a la vez una aportación desde y *de* México al pensamiento universal. Aunque parezca a algunos como una completa exageración, en última instancia –considerando que la tradición liberal de México, y el hecho de que aquí las culturas indígenas fueron menos perfectamente destruidas que en el resto del continente americano, son dos hechos históricos inseparables– esta aportación filosófica no sería pensable sin la herencia cultural indígena que tiene México. Y en muy buena parte esta herencia es la base de la fuerza de resistencia que este país y sus habitantes han desarrollado más de una vez en contra de las tendencias destructivas y auto destructivas de la civilización occidental y su actual forma de reproducción.² No es casual que México fuera el único país que protestó en la Sociedad de Naciones contra la anexión de Austria por la Alemania nazi, y tampoco es coincidencia que fuera este país el que recibió lo mejor que había en la población española en 1939. Negar la relación de estos y otros hechos que distinguen a México de otros países, del hecho de que aquí la presencia de las culturas indígenas es mucho más fuerte en la vida cotidiana de la sociedad, en general, que en todos los otros países de América, sería absurdo.

El menosprecio que existe –aún en México– en contra de las culturas indígenas, hace difícilmente visible la extraña relación que hay entre la posibilidad de escribir un libro como la *Filosofía de la praxis*, por un lado, y –digamos– Nezahualcóyotl, Cuauhtémoc y Zapata por el otro.

2 Véase al respecto, Stefan Gandler, “México y la modernidad universal. El liberalismo político juarista” (2013: 29-52).

Sobre el contexto histórico contemporánea a la redacción de *Filosofía de la praxis*

El contexto histórico en el cual fue escrita y publicada por primera vez la *Filosofía de la praxis* era contradictorio: en el terreno filosófico y teórico dominaba –dentro de la izquierda– el marxismo dogmático, con tendencia a ser reducido a una doctrina partidaria y de Estado. Los pocos intentos que habían de interpretar a Marx de una manera diferente no tenían mucha difusión; menos aún en América Latina, donde casi sin excepción se concebía al llamado marxismo ortodoxo como única manera de entender a la compleja teoría y filosofía de Marx y, a la vez, como la única manera aceptable de desarrollar una crítica teórica a la forma de reproducción capitalista. De las pocas excepciones que existían en ese entonces, en América Latina, se puede mencionar a José María Mariátegui, quien trató de desarrollar una teoría marxista adecuada para la realidad de Perú y quien en este intento chocó con el dogmatismo proveniente de Moscú, en donde no se quería aceptar versiones ‘locales’ de la teoría marxista. Pero la crítica de Mariátegui se quedaba limitada justamente por su punto de partida y prácticamente no llegó a ser una crítica teórica de los centros conceptuales del llamado marxismo-leninismo. Únicamente se pedía el derecho ‘autóctono’ de interpretar la propia realidad local con métodos conceptuales adaptados a ella. A pesar de la gran importancia que sin lugar a dudas tenía este intento, deja, a su manera, intacta la doctrina de estado de la Unión Soviética y acepta implícitamente que las propias aportaciones teóricas y filosóficas tengan únicamente una validez local. Con esto no se cuestiona realmente el falso universalismo eurocentrista que estaba presente también en las doctrinas estalinistas (y que a su vez es uno de los puntos que tiene en común la actual doctrina neoliberal con el estalinismo).

Sin embargo, lo que hacía falta era una teoría que atacara en el centro teórico mismo y, con el afán de ser universalmente válida, las doctrinas del marxismo dogmático.

Por el otro lado había, sobre todo en el terreno de la praxis política y cotidiana, varios intentos de romper con los dogmatismos establecidos: en América Latina la Revolución Cubana que se desarrolló más allá de los esquemas que habían seguido los partidos comunistas del continente. Cuando el libro estaba por terminarse comenzó, dentro de algunos partidos comunistas –también en Europa del Este–, el intento de construir un ‘socialismo con rostro humano’. Aunque la *Primavera de Praga* se da después de que se termine la *Filosofía de la praxis*, considero que el contexto histórico en el cual se desarrolla este libro y aquél movimiento político son uno y el mismo. El aplastamiento de este experimento en Checoslovaquia por las tropas de los otros países del Pacto de Varsovia dio de cierta manera la razón a Sánchez Vázquez en la urgencia de una autocritica interna dentro de la izquierda mundial sobre las teorías y prácticas de su ala más potente en términos de organización y militar: los partidos comunistas. Pero a pesar de que a nivel político había ya cierta crítica a estos partidos dentro de la izquierda mundial y latinoamericana, en el terreno de lo teórico y filosófico esta crítica estaba todavía muy poco desarrollada. El libro de Sánchez Vázquez cumplió por ello un papel histórico que difícilmente se puede sobrestimar.

* * *

Entramos ahora en el debate del libro mismo:

Primero: la historia de la Filosofía de la praxis

Más allá del contexto histórico, la historia de un libro siempre es doble: por un lado su propio desarrollo, los cambios que el autor decidió hacer a su texto, y por el otro lado la historia de su interpretación, de las formas de entenderlo.

a) El desarrollo del texto del libro

Existen dos versiones de la *Filosofía de la praxis*: la primera edición de 1967 y la segunda de 1980. El texto de esta última es –salvo un nuevo epílogo y dos apéndices del autor, así como un prólogo de Francisco José Martínez– idéntico a la actual reedición. La diferencia que más salta a la vista entre las dos versiones consiste en la intensificación de la discusión crítica de la teoría de Lenin. El capítulo sobre Lenin fue formulado sólo para la segunda edición. Por consiguiente, está ausente en la traducción al inglés, publicada en 1972 con el título *The philosophy of praxis*.³ En la versión de 1980 se han suprimido algunos subcapítulos de la primera edición de 1967. En la segunda parte, “Algunos problemas en torno a la praxis”, capítulo IV “Praxis espontánea y praxis reflexiva”, fueron suprimidos siguientes cuatro subcapítulos: “Destellos

3 Compárese: Adolfo Sánchez Vázquez, 1967, *Filosofía de la praxis*, 1ª ed., México, Grijalbo, 383 p. (versión como libro de la Tesis de doctorado, titulada *Sobre la praxis*, presentada en 1966 en la Universidad Nacional Autónoma de México); y 1980, 2ª ed., corregida y aumentada, México, Grijalbo, col. Teoría y praxis, núm. 55, pp. 193-242. También, Adolfo Sánchez Vázquez, *The philosophy of praxis*, Mike Gonzalez (trad.), Atlantic Highlands, Humanities Press (con los mismos datos en Londres, Merlin Press, 1977). Compárese además Adolfo Sánchez Vázquez, “El concepto de praxis en Lenin” en: *Diánoia, Anuario de Filosofía*, año 25, núm. 25, México, UNAM, 1979, pp. 46-61.

de conciencia y conciencia de clase”, (Sánchez Vázquez, 1967: 237ss) “De la praxis espontánea a la praxis reflexiva” (238ss), “La introducción de la conciencia socialista” (239-241) y “El Partido como ‘intelectual colectivo’” (251-255). Además, en el mismo capítulo IV, se reelabora, amplía y cambia de nombre el subcapítulo “El problema del paso de la teoría a la acción”, que ahora se llama: “El problema del paso de la teoría a la acción en el ‘Manifiesto’”.

En cambio, se ha añadido por completo el capítulo V: “Conciencia de clase, organización y praxis” (Sánchez Vázquez, 1980: 353-378), en el cual, al discutir en particular a Lenin, Stalin, Rosa Luxemburgo, Trotsky y la crítica de Althusser al PCF, estudia la cuestión del Partido como forma de organización y, al valorar el significativo papel de Lenin en la Revolución Rusa, hace constar la “imposibilidad de un modelo de partido revolucionario –el de Lenin o cualquier otro imaginable– válido universalmente” (372). Sin haber seguido en detalle cada una de las modificaciones que mencionamos entre la segunda edición de *Filosofía de la praxis* y la primera, podemos asumir que determinadas ideas de Lenin contenidas de manera más bien implícita en la primera versión, en especial en la ‘cuestión de la organización’, se vuelven tema explícito en la segunda versión y así se someten a un análisis crítico. Por ello la siguiente cita es representativa para la nueva redacción de estos pasajes: la teoría de Lenin no es simplemente desechada, pero es captada en su limitación histórica. Una transformación en el mismo sentido consiste en la supresión de una nota a pie de página acerca de Marcuse, a quién Sánchez Vázquez ha criticado fuertemente en la primera edición por su actitud crítica hacia la forma partido. Una de las frases de esa nota suprimida decía:

Un ejemplo palmario de esta tergiversación del pensamiento de Marx lo hallamos en Herbert Marcuse (cf. *Soviet Marxism*, Nueva York, 1958, pp. 24-26), quien sostiene que la doctrina leninista del Partido se opone a la concepción original de Marx, ya que en

ella el proletariado pasa a ser objeto y no sujeto de la revolución (372).⁴

Si bien Sánchez Vázquez, al suprimir esta nota, no hace una conversión directa hacia la perspectiva de Marcuse, de todos modos sus palabras en la segunda edición de *Filosofía de la praxis*, aquí reproducidas, sobre la teoría leninista del partido muestran que hubo una aproximación a la postura que antes se había rechazado con vehemencia. No está claro en qué medida desempeñó algún papel una influencia directa de Marcuse. Pero, con seguridad, hubo una influencia indirecta, puesto que en el movimiento estudiantil mexicano de 1968 Marcuse fue acogido con celo y Sánchez Vázquez explica, por otra parte, que ese movimiento lo influyó en lo teórico.

Las modificaciones señaladas entre la primera edición de 1967 y la segunda de 1980 deben entenderse como parte del desarrollo teórico-político de Sánchez Vázquez: de un adolescente politizado en la guerra civil española, integrado firmemente en las estructuras del PCE de orientación stalinista, pasando por un desarrollo independiente de los miembros del PCE exiliados en México frente a la central del Partido con sede en París, hasta llegar al inicio de la ruptura de 1956, tras el XX Congreso del PCUS y a una orientación marxista no dogmática con fundamento cada vez más teórico. Tras la experiencia de la revolución cubana de 1959, que precisa-

4 En la primera edición, p. 145, nota 77. Georges Cogniot sin duda se decepcionaría de Sánchez Vázquez si supiera que éste tachó aquella nota sobre Marcuse, pues la celebra como expresión de un alado “*esprit militant*”: “El estudio de la concepción [de la praxis humana] de Marx es extremadamente rico [...] y está animado de un espíritu militante. Sánchez Vázquez polemiza por ejemplo con todos aquellos que, como Herbert Marcuse y Maximilien Rubel, deforman el problema del paso de la teoría a la acción en Marx, pretendiendo falsamente que no puso las bases de la concepción del partido obrero, que sólo Lenin hizo su teoría, etcétera” (Cogniot, 1968: 147).

mente en su inicio no se correspondió en absoluto con las ideas ortodoxas, se desarrolla entonces la postura teórica expuesta por él en *Filosofía de la praxis*, pero que, según hemos dicho, todavía es ortodoxa en más de un sentido. Los sucesos de la primavera de Praga, el movimiento estudiantil mexicano del verano de 1968 y la revolución sandinista de 1979 (desaprobada igualmente por el PC local) influyeron seguramente en las modificaciones reflejadas en la segunda edición. El camino teórico-político de Sánchez Vázquez puede concebirse como el intento de liberarse de los errores –causantes en parte de inmensos sufrimientos– de una izquierda de orientación marxista, sin caer por ello en una apología de las relaciones existentes de explotación y opresión, ni olvidar la crítica radical de todo lo existente, impensable sin Marx. Un esfuerzo al que, según se observa con mayor intensidad precisamente en los últimos años, ya casi nadie se atreve y que, sin embargo, representa la única oportunidad de seguir elaborando una teoría crítica de la sociedad, premisa para el tránsito de la prehistoria de la humanidad a *su* historia propiamente dicha, por estar desarrollada conscientemente.

b) Historia de la interpretación del libro

Vamos a limitarnos aquí a exponer un aspecto muy poco conocido en México de la historia de la interpretación de la *Filosofía de la praxis*. Se trata de dos tesis doctorales (‘Dissertation A’) elaboradas en los últimos once años de existencia de la RDA (República Democrática Alemana). El primer trabajo es del año 1988 y fue escrito en la Universidad Karl Marx de Leipzig por el cubano Jorge Luis Acanda González. Éste formula su trabajo desde la posición de un marxismo dogmático; ciertamente reconoce en Sánchez Vázquez una “intención progresista” (10) pero le censura que su filosofía

contiene “a fin de cuentas una interpretación errónea idealista del proceso práctico de la vida”.

También en las siguientes formulaciones de Acanda González se expresa claramente este modo de entender la obra de Adolfo Sánchez Vázquez: “el elemento principal de la praxis es de naturaleza subjetiva, es decir, un efecto de la conciencia” (85); y también: “a pesar de sus [...] declaraciones contra el subjetivismo y el antropologismo, Sánchez Vázquez ocupa las mismas posiciones” (88). Según la interpretación de Acanda González, Sánchez Vázquez, al elaborar su *Filosofía de la praxis*, hace mal uso de conceptos centrales como ‘materialismo’ u ‘objetividad’, para llegar al final al escalofriante “objetivo principal” de este “mal uso de los términos”: “la interpretación del marxismo como marxismo-leninismo es tercamente negada por el autor en todo su trabajo” (93).

No obstante, lo que el candidato a doctor cubano en Leipzig lamenta especialmente es que Sánchez Vázquez, con su *Filosofía de la praxis*, “de todos modos echó por la borda posiciones leninistas de sus obras anteriores” (2), lo cual precisamente constituye el significado de su obra como una de las piedras fundamentales del marxismo no dogmático en América Latina. Eso llega a verlo Acanda González en cierto modo, pero en seguida acota: “su búsqueda de un marxismo antidogmático le lleva a posiciones extremas”, lo cual se expresa en el “complejo rechazo de casi toda la filosofía procedente de los países socialistas” (9). Qué cosa significa exactamente un “complejo rechazo”⁵ lo deja el autor en el aire.

Si bien el trabajo da la impresión de que el autor dispone de cierta idea general sobre la filosofía marxista contemporánea, en cambio son más bien flojos sus comentarios sobre Sánchez Vázquez, al que dedica el último de cuatro capítulos, después de una introducción a la “filosofía marxista-leninista como filosofía de

⁵ Este término parece gustarle tanto a Acanda González que lo usa repetidamente, véase además (86).

la praxis” (4-32), a la discusión sobre Gramsci y sobre el grupo teórico yugoslavo “Praxis” (78-105). Esos comentarios no facilitan la comprensión de la teoría de Sánchez Vázquez ni apuntan a una crítica más extensa de la misma. Al final, la presentación de Acanda González sobre la obra de Sánchez Vázquez se agota en un bamboleo altamente antidialéctico entre el reconocimiento de la “intención progresista” y el reproche a su “a fin de cuentas errónea interpretación idealista del proceso práctico de la vida”.

De esta etapa de la historia de la discusión sobre el marxismo dogmático, es sintomático que Acanda González, diez años más tarde, ya no quiera que le recuerden las posiciones de su tesis doctoral de 1988. Así sucede en la entrevista realizada por Manuel Vázquez Montalbán al actual profesor de filosofía de la Universidad de La Habana, que el escritor español inicia con las palabras: “Estoy ante el representante de Gramsci en Cuba” (1998: 375). Vázquez Montalbán, que no conoce en detalle la biografía del entrevistado, sigue con este giro su descripción. En la entrevista, Acanda González presenta a grandes rasgos la historiografía institucional de la interpretación dogmática del marxismo en Cuba, en especial a partir de 1971, en una forma que no podría en absoluto dar al lector la idea de que el propio entrevistado hubiera practicado esa lectura dogmática.

En su propia exposición sólo surge una vez como sujeto de la historia, y lo hace al mencionar de pasada que alguna vez vivió en la RDA. Pero no llega a hablar de su tesis doctoral de Leipzig sobre el marxismo filosófico, de orientación altamente dogmática, sino que se limita a mencionar que allí “descubrió a Bahro” (Acanda González *Apud* Vázquez Montalbán, 1998: 385). Aunque Bahro “era visto como revisionista y por eso no era leído”, como tampoco fue mencionado una sola vez en su propia tesis doctoral. Pero eso no le parece ser de suficiente interés a Acanda González como para

importunar con ello a Vázquez Montalbán, más interesado en la historia de la teoría cubana (385).

Desatinos parecidos se observan en varios detalles al comparar la citada entrevista con el texto de 1988. Mientras Acanda González sostiene críticamente en 1998 ante Vázquez Montalbán, respecto a la Cuba de los años setenta y ochenta, que “el eurocomunismo era visto lisa y llanamente como una causa de la derecha” (382), en 1988 todavía veía esa posición crítica hacia Moscú como causa de los errores filosóficos centrales de Sánchez Vázquez.⁶

Aquí no se trata de negar la posibilidad de una corrección a la trayectoria intelectual individual, pero sólo es posible hacerlo en serio si no se silencian las propias limitaciones y errores de una época anterior, sometiéndolos a una reflexión crítica. En caso de que a Jorge Luis Acanda González le interese superar las debilidades que evidentemente le unían al marxismo dogmático en su tesis de 1988, ello le exige una argumentación teórica que fundamente el cambio de postura como tal. De lo contrario persistirá en el lector conocedor de las dos etapas teóricas de Acanda González la duda sobre si la primera o la segunda etapa, la dogmática o la no dogmática, o quizá ambas a la vez, se deben a un oportunismo filosófico.

Desde luego, en la tesis doctoral de Acanda González cabe reconocer cierta defensa de Gramsci contra las críticas dogmáticas que se le hacían (críticas que también reproduce afirmativamente

6 “Olvidando las profundas diferencias entre Europa Occidental y América Latina, Sánchez Vázquez se apropió en forma acrítica todas esas ideas [del eurocomunismo]. La transición de Sánchez Vázquez a la praxeología está esencialmente ligada a la elaboración, tenida por necesaria, de un fundamento teórico que permita negar el valor de la herencia política y filosófica de Lenin y presentar unas concepciones de índole práctica y a la vez espontánea sobre la revolución, además de las ideas, típicas del eurocomunismo, sobre la organización del partido de vanguardia y de la democracia en el socialismo como si fueran ‘realmente marxistas’”, (Acanda González, 1988: 104).

de vez en vez). Sin embargo, para comprender el desarrollo de la recepción de Gramsci en Cuba a partir de los años setenta, y la discusión isleña sobre el marxismo en general, habría sido de gran ayuda enterarnos de hasta qué punto la reprobación de Acanda González a la *Filosofía de la praxis* de Adolfo Sánchez Vázquez y la extendida crítica a Gramsci en su tesis de doctorado se debieron a una simple concesión ideológica a los que entonces daban el dinero y las órdenes, o si los acontecimientos históricos e intelectuales —más allá de todo oportunismo— han obligado a corregir las posiciones teóricas.⁷

En la entrevista con Vázquez Montalbán, Acanda González menciona una serie de marxistas no dogmáticos que hoy tienen relevancia en Cuba, pero no llega a decir una sola palabra sobre Sánchez Vázquez, autor discutido por Acanda González en su tesis doctoral, a pesar de que en Cuba, prácticamente desde la revolución, Sánchez Vázquez ha sido y es huésped invitado con regularidad a actos filosóficos y también políticos, y ahí se han publicado un buen número de sus textos. Una presentación reciente de ese tipo en Cuba ocurrió en enero de 1999, en el marco del Taller “La revolución cubana a cincuenta años del 1950”, en el que participaron unos 30 intelectuales invitados de América Latina y alrededor de 20 intelectuales y funcionarios del gobierno cubano, entre ellos el presidente Fidel Castro. Según la versión del propio Sánchez Vázquez (1999), en esa reunión de trabajo él fue el único en señalar en forma crítica que en los años setenta y ochenta predominaba en Cuba el marxismo dogmático en el terreno teórico tanto

7 En ninguna parte de la entrevista (que abarca diecisiete páginas del libro) aclara Acanda González si él mismo perteneció en los años ochenta a la “plataforma ideológica más conservadora, es decir más ortodoxa, más decidida a una nomenclatura del marxismo” en Cuba; en caso de no ser así, ¿por qué presentó entonces en Leipzig una tesis doctoral dogmática en alto grado?, y, en el caso de serlo, ¿cuándo y por qué rompió con esa “plataforma”? (*Vid.* Acanda González *Apud* Vázquez Montalbán, 1998: 379).

como el socialismo real en el terreno político, mientras que era otra la tónica general en ese acto de puertas cerradas. Según eso, el marxismo dogmático y en particular el socialismo real fueron fenómenos limitados a la Unión Soviética y a la Europa oriental y no tuvieron cabida en Cuba. La posición de Sánchez Vázquez, ya bastante conocida entre los intelectuales cubanos antes del acto de 1999, obliga a una seria reflexión autocrítica sobre la historia reciente de Cuba, lo que, paradójicamente, podría ser motivo de que Acanda González se haya abstenido de mencionarlo en sus laudatorias referencias a los marxistas no dogmáticos.⁸

El segundo ejemplo de la falsa identificación de la teoría marxista en general con el marxismo-leninismo, en este caso desde el lado burgués-conservador, es el trabajo del mexicano Rubén Capdeville García, iniciado en la Universidad Humboldt de Berlín en tiempos de la RDA y terminado en mayo de 1992, después de la llamada reunificación de los dos Estados alemanes. Este texto está escrito desde una postura burguesa-conservadora, que no reconoce diferencias importantes en el seno del marxismo, puesto que para ella todo marxismo debe considerarse como marxismo leninismo, y por tanto, en última instancia, no cabe distinguir entre autores tan diversos como Lenin, Marcuse, Bloch y Sánchez Vázquez. Así, Capdeville García califica en estos términos la obra de Sánchez Vázquez: “Subrayar el concepto de praxis después de la aproximación teórica a Lenin es entonces el rasgo esencial de su *Filosofía*” (Capdeville García, 1992: 121).

La existencia de dos tendencias tan diversas dentro del marxismo le resulta tan inconcebible que no le cuesta ningún trabajo ponerlo todo de cabeza. Precisamente el concepto utilizado por Sánchez Vázquez para criticar la filosofía del marxismo-leninismo

8 En la entrevista, Acanda González menciona como importantes marxistas no dogmáticos a Herbert Marcuse, Georg Lukács, Antonio Gramsci (Vázquez Montalbán, 1998: 382), así como a Adam Schaff (390).

y alejarse de la teoría de Lenin, lo califica Capdeville como consecuencia de un pretendido “acercamiento a Lenin”. Es difícil decir algo más falso sobre el papel desempeñado por el concepto de praxis en el desarrollo teórico del autor de la *Filosofía de la praxis*. En otra ocasión habla implícitamente de Adolfo Sánchez Vázquez y de Herbert Marcuse como “marxistas-leninistas” y por lo tanto incorpora sin ningún problema sus obras a esa orientación teórica (112 y 113).

También en ese escrito se trata la obra de Sánchez Vázquez más bien de pasada. Tras un rápido recorrido por la “filosofía latinoamericana” de casi todas las orientaciones desde el siglo XIX, su crítica a Sánchez Vázquez se agota en dos puntos: “en ningún lugar nos topamos con referencias concretas a la realidad de, digamos, América Latina” (35ss), así como lo que, horrorizado, califica de “discurso negativo”. Capdeville García expresa por último: “pero [y este ‘pero’ tiene aquí un gran papel] armar una concepción del mundo requiere también de elementos positivos, conceptos positivos que en el marxismo no se pueden encontrar en tanto que ‘teoría crítica’. Teóricos como Sánchez Vázquez y Marcuse se reparten entre sí este problema metodológico” (112).⁹ En esta cita aparece el problema principal del trabajo –si prescindimos de que apenas se adentra en la teoría de Sánchez Vázquez. Es una mezcla abstrusa de formulaciones típicas del socialismo real, con un rechazo global, más allá de cualquier diferenciación, de todo pensamiento marxista.¹⁰

A pesar de las grandes limitaciones que hemos constatado en el trabajo de Jorge Luis Acanda González, hay en él una agradable diferencia frente al de Capdeville García, distinguido éste por un alto grado de confusión y el absoluto desconocimiento de las dis-

9 De solemnes sapiencias de esta clase está impregnado todo el trabajo.

10 Evidentemente esto guarda estrecha relación con la situación de cambio radical imperante entonces en las universidades de la antigua RDA.

cusiones filosóficas del marxismo. En este último caso cabe dudar incluso que conozca la obra de Sánchez Vázquez, lo cual es notorio en innumerables pasajes de sus comentarios, por ejemplo cuando se apresura a meterlo con Marcuse en un mismo saco teórico y no se detiene para aclarar cómo es que Sánchez Vázquez, en la primera edición de su *Filosofía de la praxis*, aún critica fuertemente a Marcuse.

Segundo: algunas reflexiones sobre la problemática filosófica de la *Filosofía de la praxis*

El materialismo crítico, no mecanicista tiene en general un importante problema filosófico: ¿Cómo explicar —de manera materialista— el proceso de creación y desarrollo de ideas, de conceptos complejos? O, dicho de otro modo: ¿Cómo se puede explicar el brinco que se da de la realidad a entender y explicar a la idea de esta realidad, a su entendimiento y explicación? Si no somos partidarios del mecanicista esquema del conocimiento como mero reflejo de la realidad, entonces: ¿cómo explicar este proceso sin caer en las antinomias del idealismo?

Sánchez Vázquez pone en el centro de su respuesta a este problema central del materialismo filosófico el concepto de *praxis*. El mencionado problema filosófico lo analiza a partir de la relación entre praxis y conocimiento. Sería imposible en un artículo entrar en los detalles de esta argumentación. Vamos a concentrarnos aquí exclusivamente en una confrontación filosófica de la argumentación de Adolfo Sánchez Vázquez en su *Filosofía de la praxis* con la del filósofo alemán Alfred Schmidt, el autor con la formación marxista más sólida entre los discípulos directos de Max Horkheimer, Theodor W. Adorno y Herbert Marcuse. Esta referencia filosófica a Alfred Schmidt no es casual. Así como Adolfo Sánchez Vázquez jugó un papel decisivo para que se conozca el recientemente fa-

llecido filósofo marxista crítico checo Karel Kosík en México y América Latina, de manera similar Alfred Schmidt jugó un papel central para abrir el camino a los primeros pasos tímidos de dar a conocer Adolfo Sánchez Vázquez en el ámbito filosófico alemán.¹¹

En la temática de la relación entre praxis y conocimiento, Alfred Schmidt defiende, al igual que su contemporáneo hispano-mexicano, una posición que Sánchez Vázquez describe del siguiente modo: “se sostiene acertadamente que sin la praxis como creación de la realidad humana-social no es posible el conocimiento de la realidad misma (posición de K. Kosik)” (Sánchez Vázquez, 1967: 153ss).

Adolfo Sánchez Vázquez formula esta posición a partir del doble rechazo hacia las dos otras posiciones que detecta dentro de las corrientes marxistas que otorgan importancia al concepto de praxis. Estas dos posiciones rechazadas, las resume Sánchez Vázquez de la siguiente manera:

Posición 1: “el hecho de que la praxis sea un factor en nuestro conocimiento no significa que no conozcamos cosas en sí”.

Posición 2: “[...] la aceptación de este papel decisivo de la praxis entraña que no conocemos lo que las cosas son en sí mismas, al margen de su relación con el hombre, sino cosas humanizadas por

11 Si Alfred Schmidt no hubiera levantado su voz en el consejo de la Facultad de Filosofía de la Universidad Goethe de Frankfurt en 1992 cuando se discutía nuestro *proyecto* de tesis de doctorado, instantes después de que Jürgen Habermas lo quiso descalificar con el argumento de que no conoce los dos autores que se iban a analizar (Adolfo Sánchez Vázquez y Bolívar Echeverría) y de que por lo tanto no pueden ser relevantes, entonces, no habiéramos podido realizar nuestros extensos estudios de la manera como lo hicimos que desembocaron en el libro mencionado arriba. La intervención de Schmidt en contra del dogmatismo *discursivo* de Habermas hizo posible algo *lógicamente* imposible en la filosofía académica de la RFA (República Federal Alemana): que se tomen en serio voces filosóficas provenientes desde afuera del auto declarado primer mundo.

la praxis e integradas, gracias a ella, en un mundo humano (punto de vista de Gramsci)” (153ss).

Mientras que Sánchez Vázquez reconoce la primacía de la materia, pero insiste en que la realidad exterior sólo es *reconocible* para los hombres en tanto ellos ya hayan entrado en una relación práctica con ella, Alfred Schmidt formula una idea similar pero en tres variantes diferentes. El ser material, que existe, sin duda, independientemente de los sujetos humanos, sólo “adquiere significado” en una primera formulación, ontológica si se quiere, después de haber pasado por la praxis humana:

Por cierto que el ser material, como infinidad extensiva e intensiva, precede a toda figura de la praxis histórica. Pero en cuanto adquiere significado para los hombres, ya no es más que aquel ser material abstracto que debe ser puesto como un *primero* en sentido genético por una teoría materialista, sino que es un elemento derivado, algo apropiado mediante el trabajo social (Schmidt, 1983: 74).¹²

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

El sujeto social, a través de cuyo filtro pasa toda la objetividad, es y sigue siendo componente suyo. Por mucho que el hombre,

12 Alfred Schmidt igualmente formula: “Como todo materialismo, el materialismo dialéctico reconoce también que las leyes y formas de movimiento de la naturaleza externa existen independientemente y fuera de cualquier conciencia. Este en-sí sólo resulta empero *relevante* en la medida en que se vuelve un para-nosotros, es decir, en cuanto la naturaleza se incluye en los fines humanos sociales.” (54; las cursivas son mías).

‘cosa natural con conciencia propia’, traspase la inmediatez de la ‘materia natural’ encontrada al llegar en cada caso, al transformarla anticipando idealmente sus metas, no se rompe por ello la cohesión natural. Frente a ella (también en esto sigue *Marx* la ‘lógica’ de Hegel) el quehacer orientado a un fin sólo puede imponerse si se engrana con astucia en el desarrollo de las leyes propias de la materia. El hecho de que existan ‘de por sí’, independientes de toda praxis (y de sus implicaciones teóricas) es, desde luego, *pronunciable* sólo en la medida en que el mundo objetivo se haya convertido en uno ‘para nosotros’ (Schmidt, 1973: 1117; las cursivas son mías).

Esta segunda formulación capta la problemática en el plano filosófico lingüístico. En ella, al igual que en la primera, está englobada la problemática más amplia que una materialidad exterior al campo de influencia inmediato de la praxis humana sólo puede ser aprehendido por los sujetos en contraposición a la materia ya formada por la praxis. Esto llega hasta el punto de que el mismo término de ‘lo intocado’ de la naturaleza exterior sólo puede ser creado por hombres que ya practican un dominio masivo sobre la naturaleza y, por tanto, saben lo que significa no dejar precisamente intacta la naturaleza, sino ‘tocarla’ con violencia. “Aun los objetos que todavía no han caído en el ámbito de la intervención humana dependen del hombre en la medida de que su *ser intocado* sólo se puede formular con relación al ser humano” (Schmidt, 1973: 1117).¹³

13 En el plano lingüístico se observa esta circunstancia ante todo también en la literatura. En ella, la naturaleza virgen es descubierta en el instante mismo en que su conquista definitiva aparece en el orden del día. Así, el poeta inglés Percy Bysshe Shelley describe en 1816 el Mont Blanc, en su poema del mismo nombre, como “Remote, serene, and inaccessible” después de que, en los veinte años transcurridos desde la primera ascensión en 1786, su cima fuera pisada otras cinco veces por grupos de escaladores (Bysshe Shelley, 1989: línea 97).

Schmidt da una razón por qué en este contexto no recurra a la relación cognoscitiva entre sujeto y objeto, a la que Sánchez Vázquez se refiere ante todo. “La cuestión de la unidad y la diferencia entre sujeto y objeto pierde su carácter supratemporal, limitada-mente ‘cognoscitivo’; demuestra ser la unidad y diferencia (determinada en forma distinta en cada caso) de historia y naturaleza” (Schmidt, 1973).¹⁴

En otro pasaje, el filósofo inserto en la tradición de la Teoría Crítica de la Escuela de Frankfurt, señala que la añoranza romántica por la ‘bella naturaleza de Dios’ se forma históricamente en el preciso momento en que en determinada nación o región el desarrollo industrial, con el consiguiente dominio sobre la naturaleza por medio de la gran maquinaria, ha alcanzado cierta extensión, al igual que la destrucción de la naturaleza. Así fue como a unos señores burgueses de las ciudades industriales inglesas de los albores del capitalismo, vestidos con camisa a cuadros, se les ocurrió por primera vez la idea de escalar las cimas de los Alpes, anhelo que declararon irresistible. La población nativa sólo pudo asombrarse de semejante trajín. Su distancia de la naturaleza exterior al hombre no era tan grande como para hacerla objeto de apetencia o percibirla siquiera como tal.

En una tercera formulación –del tipo de la filosofía de la conciencia el mundo material, en su forma de movimiento regular, no necesitado del sujeto en sí, sólo es ‘reconocible’ o ‘asegurable’ mentalmente en cuanto que ya haya sido objeto de la praxis humana. Esta tercera formulación, evidentemente, se aproxima a la de Adolfo Sánchez Vázquez mencionada anteriormente:

14 Schmidt continúa: “Ambas se penetran entre sí, desde luego sin volverse idénticas; siempre tienen los hombres la experiencia de una ‘naturaleza histórica’ y de una ‘historia natural’” (1973).

Lo *dialéctico* del materialismo marxista no consiste en que se niegue a la materia toda legalidad y movimiento propio sino en la comprensión de que sólo a través de la praxis mediadora pueden los hombres reconocer y emplear teléticamente las formas de movimiento de la materia (Schmidt, 1983: 111; las cursivas son mías).

En otro pasaje Alfred Schmidt formula una idea similar al describir la relación del “materialismo en general” con el “materialismo dialéctico”:

El materialismo en general significa: las leyes de la naturaleza subsisten independientemente y fuera de la conciencia y la voluntad de los hombres. El materialismo dialéctico significa: los hombres sólo pueden *asegurarse* de estas legalidades a través de las formas de su proceso laboral (112; las cursivas son mías).

En el momento de la actividad productiva, los hombres chocan con las líneas fronterizas de la transformabilidad de la materia y, así, reconocen su regularidad. Sólo reconociendo esa regularidad pueden, a su vez, modificar las barreras de la naturaleza donde su contenido objetivo lo haga posible. El doble movimiento de la praxis a la teoría y de la teoría a la praxis, señalado por Adolfo Sánchez Vázquez, también es visible en las consideraciones de Alfred Schmidt. Con referencia a las reflexiones de Marx y Hegel sobre los “contenidos teléticos perseguidos en el trabajo”, resaltando la praxis productiva, Schmidt plantea esta idea: “El saber anticipador presupone igualmente una conducta práctica ya cumplida, de la cual surge, como también constituye a su vez el presupuesto de toda conducta” (114ss).

Ahora bien, para los dos autores aquí consultados es de gran importancia insistir en que esta dependencia recíproca entre praxis y conocimiento no pone a ambas lisa y llanamente en el mismo nivel. La relación de mutua dependencia no lleva a una suspen-

sión de la primacía de la materia frente al sujeto y su capacidad de conocimiento y decisión. Pero, a la vez, en el materialismo marxiano esta “prioridad de la naturaleza externa” no es estática sino mediada:¹⁵ “La naturaleza es para Marx un momento de la praxis humana y al mismo tiempo la totalidad de lo que existe” (1983: 23).

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

Estas consideraciones son menos triviales de lo que parece; pues si el concepto de praxis se tensa en exceso a la manera de Fichte (como en la época temprana de *Lukács*, que transforma el materialismo histórico en un franco idealismo ‘generador’ con ropaje sociológico), pierde su filo para volverse concepto de simple contemplación. Pues la ‘actividad pura y absoluta que no sea sino actividad’ va a parar a fin de cuentas a la ‘ilusión del >pensamiento puro<’ (Schmidt, 1953: 452s).

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

15 “Como en el caso de Feuerbach, también Marx habla de la ‘prioridad de la naturaleza externa’. Sin embargo, formula una reserva crítica: que toda prioridad sólo puede serlo dentro de la mediación” (22).

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

Pero otorgar a la praxis en la teoría un punto tan central como lo hacen Adolfo Sánchez Vázquez y Alfred Schmidt en sus respectivas teorías filosóficas, pone radicalmente en duda estas concepciones objetivistas de política e historia. En el concepto de praxis, fundamental para la teoría marxista, está contenido un factor de rebeldía contra todos aquellos que, desde el escritorio, desde la central del Partido o desde la *patria del proletariado* quieren dirigir las actividades de los revoltosos de todos los países. Puesto que el concepto de praxis ya contiene en sí la mediación de teoría y actividad y, hablando más en general, de sujeto y objeto, y puesto que la separación tajante de ambas (contenida en la noción de *conducir a las masas a través del Partido*) lleva a un completo absurdo con base en reflexiones *teóricas*, este concepto se resiste al autoritarismo tanto de reformistas como de ortodoxos. Puesto que ambas corrientes, frente a la espontánea rebeldía de las masas, gustan de presentar el argumento de que éstas carecen de conocimientos teó-

ricos y de preparación, a fin de volver a acaudillarlas, la *filosofía de la praxis*, que en un terreno altamente teórico alega a favor de la praxis, es un aguijón no tan fácil de sacar. Se enfrenta a los cuadros (que pretenden ser superiores a las masas en lo teórico) en su terreno reivindicado como propio. Pero esto no es, en modo alguno, tomar partido sin más ni más por la actuación espontánea no reflexionada, por el practicismo y contra la teoría. Tanto a Adolfo Sánchez Vázquez como a Alfred Schmidt les interesa más bien demostrar en sus interpretaciones de Marx que el teoricismo (y la terca obstinación en la propia preparación teórica frente a aquellos que no la tienen formalmente) no está necesariamente más próximo al conocimiento teórico que la praxis en el pleno sentido de la palabra.¹⁶ Así, debe entenderse que Schmidt, al igual que Sánchez Vázquez, insista en que la “praxis histórica [...] es en sí ‘más teórica’ que la teoría” (1953: 223).

Estas referencias a la izquierda reformista y a la ortodoxa podrán parecer demasiado anacrónicas. Realmente lo son a primera vista, dado que la izquierda ‘ortodoxa’ ha quedado en nada a partir de 1989 y la izquierda reformista se ha transformado paralelamente en un andamiaje político que, si bien va teniendo bajo su control cada vez más gobiernos de Europa, en el mejor de los casos, ya no tiene en común con el propio proyecto original más

16 Brecht expresa una idea parecida cuando en los *Diálogos de refugiados*, el personaje del intelectual confiesa al personaje del proletario: “pienso siempre en el filósofo Hegel. He sacado algunas de sus obras de la biblioteca para no irle a usted a la zaga, *filosóficamente* hablando.” (Brecht, 1994: 88; las cursivas son mías). De todos modos esto sólo debe entenderse negativamente, es decir, como crítica irónica al teoricismo y no como banal culto al proletario. Como alusión al simultáneo desdén por las capacidades conceptuales de la clase obrera, chapuceramente elogiada, que halla su expresión en la sustitución de los clásicos por los *libros de texto* por parte del partido comunista, el personaje del proletario agrega poco después, volviendo a referirse a Hegel: “Nos dieron extractos de sus obras. En él, como en los cangrejos, hay que atenerse a los extractos.” (91).

que el nombre. Mientras al principio del siglo, y en parte incluso en los primeros años posteriores a la Segunda Guerra Mundial, los partidos socialdemócratas de Europa se aferraban a la necesidad y a la posibilidad de una *transición al socialismo*, y el *reformismo* no significaba para ellos poner en duda esa meta sino sólo el camino hacia ella frente a la posición marxiana clásica, hoy las cosas son muy distintas. Cuando llegan a impulsarse reformas, ya no es como alternativa a la revolución socialista, sino como el medio más seguro de garantizar la persistencia del capitalismo, al tratar de mitigar las consecuencias de sus más absurdas contradicciones con medidas que bien podrían provenir de conservadores ilustrados.¹⁷

A pesar de todo, estas reflexiones siguen siendo de gran importancia cuando se nos plantea hoy, con una urgencia no disminuida, el problema de la relación entre teoría y actividad, de subjetividad y relaciones objetivas, de cuadros y *base del Partido*. Hasta hoy sigue siendo válido que acentuar la significación de la praxis no significa tomar partido lisa y llanamente por la subjetividad frente a la importancia de las relaciones objetivas. En el concepto crítico filosófico de la praxis, interesa más bien concebir la relación dialéctica entre estas dos instancias, que solamente a nivel terminológico se pueden contraponer de manera tan sencilla, y entender su importancia. Así debe seguirse la reflexión de Alfred Schmidt cuando señala que el objetivismo liso y llano y el simple subjetivismo de ninguna manera deben identificarse como contrarios inequívocos, sino que, en determinadas ideologías o formas de acción política, ambos suelen coexistir. Respecto al problema de la relación entre

17 Esta no es una suposición maliciosa, sino sólo un resumen de los más recientes programas de partido y gobierno de la socialdemocracia europea. Apenas habría hoy un socialdemócrata que siguiera poniendo en tela de juicio la interpretación de estos programas como procapitalistas. Sobre el Partido Verde, llegado a cargos del gobierno en la RFA, más vale callarnos, puesto que –como partido– ni aún en sus mejores tiempos alcanzó la agudeza de concepto de teoría social reclamada antiguamente como propia, a pesar de todo, por la socialdemocracia.

praxis y conocimiento, tal como se ha expuesto detenidamente, al ser un problema filosófico central también para Sánchez Vázquez, Schmidt observa:

En el terreno de la *praxis concebida* se pone de relieve la mala abstracción de un sujeto ‘carente de mundo’, puramente mental, al igual que la de un mundo ‘carente de sujeto’, existente en sí. La praxis como realización efectiva enseña lo vacías que son las alternativas determinadas fijamente ‘en la teoría del conocimiento’ o en algún invariable punto de vista (Schmidt, 1973: 1115).

Así pues, siguiendo tanto a Sánchez Vázquez como a Alfred Schmidt, puede decirse que en la postura acrítica de la izquierda dogmática, así como de la reformista, se descubre una peculiar combinación de materialismo mecánico e idealismo. Esto no significa que los defensores de esas posiciones lo tengan realmente en claro. Precisamente en la combinación *no concebida* (o incluso inconsciente) de esas dos tradiciones filosóficas está enterrado el problema teórico.¹⁸ La aportación de Marx (y así regresamos a la interpretación hecha por Sánchez Vázquez de las *Tesis sobre Feuerbach*) consistió en confrontar de manera crítica, es decir, con reflexión, las aportaciones teórico-cognoscitivas del materialismo mecánico con las del idealismo, para así alcanzar el concepto desarrollado de praxis. Schmidt subraya, que para Marx,

dadas las ineludibles tareas históricas de la humanidad, ya no se trata de argumentar, desde principios superiores del ser y del conocimiento (para lo cual poco importa si se les da una interpreta-

¹⁸ Compárese al respecto. “Marx no ‘combina’ (lo que sería eclecticismo puro) motivos de reflexión de origen idealista y materialista, sino que dirige la idea (matizada de diversas maneras desde Kant hasta Hegel), de que todo lo inmediato es mediado, contra su formulación hasta entonces idealista” (Schmidt, 1969: 11).

ción espiritual o material), sino de partir de la ‘materialidad’ –materialidad que es todo, menos ontológica– de las relaciones vitales del hombre, que ‘son *prácticas* desde un principio, quiero decir, relaciones fundamentadas por la acción’: relaciones de producción y de clase (Schmidt, 1969).

Como ya se ha señalado, hay una diferencia en las investigaciones sobre el concepto de praxis por parte de Sánchez Vázquez y de Schmidt, y consiste en que el segundo comprende la praxis humana como prioritariamente económica, y el primero, por el contrario, cuando llega a abordar formas especiales de praxis, nombra en particular a la política y la artística. Esta diferencia va acompañada de la diversa ubicación del centro de gravedad por ambos autores en su lectura de Marx. Mientras Sánchez Vázquez se apoya principalmente en los escritos juveniles de Marx, dándole no mucha importancia a *El capital* en la mayoría de los casos a un lado, Alfred Schmidt arranca con la afirmación “de que Marx no se muestra de ninguna manera más filósofo cuando se sirve del tradicional lenguaje académico de los filósofos”. Por eso, en su libro acerca del concepto de naturaleza en Marx, advierte de entrada que

tomaremos [Alfred Schmidt] aquí en consideración, en una medida mucho más amplia que la habitual en las interpretaciones filosóficas de Marx, los escritos político-económicos del periodo intermedio y maduro de Marx, ante todo el ‘Rohentwurf’ [Grundrisse (borrador)] de ‘El capital’, que es extraordinariamente importante para comprender la relación existente entre Hegel y Marx, y que hasta ahora casi no ha sido utilizado (Schmidt, 1983: 12s).

Asimismo, en su teoría estética, Sánchez Vázquez ciertamente se refiere, por trechos, a los escritos político-económicos del Marx intermedio y maduro, sobre todo al *Rohentwurf* de *El capital* (véase, por ejemplo, Sánchez Vázquez, 1965; en especial el capítulo 7:

222-227), pero en sus textos sobre la filosofía de la praxis se centra sobre todo en los escritos juveniles de Marx. Esta orientación, sin embargo, no se debe relacionar directamente con el “extenso pero fallido esfuerzo de los años sesenta por reducir el pensamiento propiamente *filosófico* de Marx a lo que se ha dicho en estos textos, sobre todo a la antropología de los *Manuscritos de París*” (1965). Ocurre más bien que Sánchez Vázquez comparte esta crítica formulada por Alfred Schmidt en relación con la época de génesis de su libro sobre el concepto de naturaleza:

En estos años, décadas de los 40 y 50, el joven Marx ante la mirada sorprendida de los marxistas, se convierte en propiedad casi privada del pensamiento burgués (...), se buscaba desvalorizar al Marx de la madurez en nombre del joven Marx, y, en este sentido, las interpretaciones y críticas se convertían por diversos caminos en armas ideológicas e incluso políticas. La transformación del joven Marx en el verdadero Marx (...) afectaba no sólo a los *Manuscritos* sino a sus relaciones con la obra de madurez y a su lugar dentro del proceso de formación y constitución del pensamiento de Marx (Sánchez Vázquez, 1982: 227).

Deslindándose con vehemencia del marxismo de Althusser, Sánchez Vázquez insiste en que la obra marxiana es indivisible (Vid. Sánchez Vázquez, 1967: 261ss). Si en sus análisis filosóficos sobre el concepto de praxis se basa principalmente en el Marx joven e intermedio, no lo hace necesariamente porque considere ahí a Marx como ‘más filosófico’, sino porque el tema de la praxis política y creativa está más en primer plano que en la crítica a la economía política, en la que, ante todo, está en discusión la forma de praxis reproductiva, que sostiene el mundo de los humanos. Esta posición privilegiada que la praxis creativa y en especial la político-revolucionaria ocupa en la *Filosofía de la praxis* de Sánchez Vázquez frente a otras formas de praxis, debe entenderse más por

la historia de su propia vida que por reflexiones internas de pura teoría. Si se ocupa de Marx, ello se debe ante todo a su actividad política de la temprana juventud.

El cambio de país, impuesto por motivos políticos, (que también afectó a Sánchez Vázquez) da como resultado una presencia permanente, casi ineludible, de lo político en la vida cotidiana de los exiliados. En particular, pero no exclusivamente, en los primeros años de residencia en el país de asilo se ven remitidos a la importancia de lo político por cada uno de los innumerables problemas cotidianos que les provoca la condición de emigrados. Quiéranlo o no, las consecuencias de su propia praxis política desempeñan en la vida de los exiliados un papel determinante y, para el propio ajetreo de la vida cotidiana, pueden ser más imperiosas que las que surgen directamente de la praxis reproductiva. Estas últimas, por el contrario, determinan la vida cotidiana de los individuos que nunca se vieron obligados a cambiar de país por motivos políticos, más que la (propia) praxis política y sus consecuencias. Por eso no constituye un asunto de pura motivación teórica interna, sino procedente de la misma praxis política, el hecho de que Sánchez Vázquez, en el análisis filosófico, se vuelva más hacia la praxis política que hacia la reproductiva.¹⁹

Este resultado de la reflexión acerca de por qué Sánchez Vázquez, pese a su insistencia en contra de Althusser sobre la unidad de la obra marxiana, deja fuera casi por completo las posteriores contribuciones marxianas, parece encajar armoniosamente, por así

¹⁹ Bertolt Brecht ve igualmente una relación directa entre la emigración y la forma de crear la teoría: “La mejor escuela de dialéctica es la emigración. Los dialécticos más agudos son los refugiados. Son refugiados porque se han producido cambios y ellos solamente estudian los cambios. De los menores indicios deducen los máximos acontecimientos, siempre que tengan buen juicio. Cuando triunfan sus adversarios, ellos calculan cuánto ha costado la victoria y tienen buen ojo para las contradicciones” (91s).

decirlo, en el contexto de las reflexiones sobre la relación bilateral entre praxis y conocimiento.

Sin embargo, queda una duda, y es más que de carácter metodológico. ¿No se hizo ésta conclusión de la praxis a la teoría con demasiada rapidez? ¿Acaso no es uno de los resultados importantes de la interpretación de Sánchez Vázquez de la undécima Tesis sobre Feuerbach el que esta frase, la más conocida de todas las de Marx, pierde su indiscutible significado si se enuncia con demasiada precipitación? La respuesta encontrada ¿no reduce la filosofía a un pensamiento que depende demasiado directamente de la vida cotidiana, sólo que es más sistemático? Si bien es desde luego agradable que un texto parezca justificarse a sí mismo con rapidez, se impone la cautela para no hundirse en una banal autoafirmación. De no hacerse así, a la teoría le iría como a la propaganda política, que conoce la verdad sólo como un medio: “la propaganda altera la verdad en cuanto la pone en su boca” (Horkheimer/Adorno, 1994: 300).

Según se ha señalado anteriormente, hay otro lugar donde Sánchez Vázquez entra más de cerca en el Marx de la madurez, y es en su primer libro sobre *Las ideas estéticas de Marx*. Pero lo peculiar es que, en sus escritos posteriores, prácticamente ya no vuelve a mencionar *El capital* ni los *Grundrisse*. ¿Cuáles pueden haber sido los motivos de ese cambio? La argumentación expuesta, que proviene de la historia de su vida, puede desde luego explicar la diferente ubicación del centro de gravedad para Schmidt y Sánchez Vázquez al escoger las formas de praxis investigadas, pero difícilmente ayuda a hacer concebible un cambio teórico más de veinticinco años después del exilio. Así pues, entremos algo más de cerca en los aspectos teóricos internos de esta problemática. El propio Sánchez Vázquez valora su libro *Las ideas estéticas de Marx* como la primera expresión de cierta magnitud de su ruptura con el marxismo dogmático. En particular, le interesa cuestionar una

relación inmediata de dependencia entre los desarrollos artísticos y los de índole social:

la historia del arte y de la literatura demuestra que los cambios de sensibilidad estética no surgen espontáneamente, y de ahí la persistencia de criterios y valores estéticos que entran en contradicción con los cambios profundos que se operan ya, en otros campos, de la vida humana (Sánchez Vázquez, 1965: 227).

Con esto se plantea la necesidad de un desarrollo independiente –revolucionario– del arte, incluso en una sociedad posrevolucionaria, como la de Cuba de entonces. “La nueva sensibilidad, el nuevo público, la nueva actitud estética tiene que ser creada; no es fruto de un proceso espontáneo” (227).

Aunque Sánchez Vázquez rompe en este libro en muchos sentidos con el marxismo dogmático y, en particular, con su fijación ahistórica en el realismo como única forma de arte adecuada al socialismo, de todos modos siguen quedando en esa obra, anterior en el tiempo a la *Filosofía de la praxis*,²⁰ toda una serie de residuos de esa ortodoxia. Por ejemplo, en una nota al pie de página Sánchez Vázquez formula lo siguiente:

Ahora bien, el proletariado revolucionario que guía sus actos públicos y privados por la conciencia de sus intereses de clase y por la misión histórica que le corresponde, conciencia que adquiere en la medida en que asimila su ideología de clase –el marxismo-leninismo–, no sólo puede resistir venturosamente a los intentos *masificadores* de los manipuladores profesionales de conciencias, sino que el proletario mismo, en las condiciones enajenantes de la sociedad capitalista, es ya un hombre que se aprehende a sí mismo como sujeto, no como objeto, y, además, como sujeto activo,

²⁰ En la *Filosofía de la praxis* se ha completado entonces la ruptura con el marxismo soviético.

creador, tanto de su propia emancipación como de la emancipación de la humanidad entera (Sánchez Vázquez, 1965: 243ss).²¹

Más allá del ingenuo culto al proletario y el enaltecimiento del marxismo-leninismo, esta cita contiene además la tesis de la manipulación, según la cuál la ideología es, ante todo, resultado de las actividades de los “manipuladores profesionales de la conciencia”. Por regla general, estas tres construcciones iban acompañadas por el economicismo, en el que se partía de que, para Marx, todos los fenómenos sociales dependían directamente del desarrollo económico. Sin bien Sánchez Vázquez (como se ha expuesto más arriba) insiste en que el desarrollo artístico en un país no se debe atribuir directamente al desarrollo en general, es decir, incluyendo al económico, una posible explicación de la posterior reticencia de Sánchez Vázquez a referirse a la obra del Marx maduro es ésta: en su proceso de distanciarse cada vez más tanto de la Unión Soviética como de la interpretación dogmática de Marx, Sánchez Vázquez quiso evitar a todo trance cualquier apariencia de que esa ruptura pudiese estar inacabada y, por ello, prefirió recurrir lo menos posible, como filósofo, a la marxiana crítica de la economía política.

Por mucho que Alfred Schmidt ofrezca pruebas de que Marx puede ser más filosófico en los escritos conceptuados habitualmente como ‘económicos’ que en los escritos tempranos, aprehendidos en general como ‘filosóficos’, de todos modos señala que esta valoración no es en modo alguno la predominante. Como Sánchez Vázquez, en el pasaje recién citado, emplea todavía algunos ele-

²¹ A esas expresiones de Sánchez Vázquez podría referirse Luis Villoro cuando escribe: “Sánchez Vázquez comparte una concepción del mundo marxista-leninista” (Villoro, 1995: 577). Al hablar así, Villoro parece pasar por alto que Sánchez Vázquez experimentó desde 1965 un decisivo desenvolvimiento teórico. Más tarde Villoro precisa posteriormente esta posición en participaciones orales. Véase al respecto del debate entre Sánchez Vázquez y Villoro, con más detalle: Gandler, “Ideología...”: 82-95).

mentos dogmáticos —a pesar de haber concebido este libro (*Las ideas estéticas de Marx*) como de ruptura con el dogmatismo marxista— y, además, en su época juvenil fue activista del PCE, fiel a Moscú, es posible, para continuar con esta reflexión, que haya sido de necesidad más urgente para él que para Alfred Schmidt evitar categóricamente el reproche de economismo. De ahí puede provenir la peculiar circunstancia de que Adolfo Sánchez Vázquez, si bien destaca una y otra vez la importancia de la principal obra marxiana (compárese, por ejemplo, Sánchez Vázquez, 1984: 194), y defiende la indivisibilidad del conjunto de la obra, ya no vuelve a entrar con mayor detalle en *El capital* ni en el *Robentwurf* después de su primer libro sobre *Las ideas estéticas de Marx*.

Sin que podamos aclarar definitivamente si esos motivos desempeñaron o desempeñan un papel decisivo en la amplia reticencia de Sánchez Vázquez a emplear la principal obra marxiana para su interpretación filosófica de Marx, de todos modos vale la pena volver a entrar en esa variante de la explicación, puesto que hasta hoy existe la noción de que una fuerte referencia a los hechos económicos al aclarar problemáticas cuya naturaleza no sea directamente económica conduce a una reducción *economicista* (es decir, a fin de cuentas dogmática) de la realidad. Para ese fin es de especial interés el tercero de los tres elementos del marxismo dogmático que surgen en el párrafo de 1965 de Sánchez Vázquez arriba citado.

Mientras que el culto al proletario y la glorificación del marxismo-leninismo han desaparecido hoy en gran parte de la faz de la Tierra, la tesis de la manipulación subsiste igual que antes en los círculos más diversos. Sánchez Vázquez la refuta indirectamente en su interpretación de la tercera Tesis marxiana sobre Feuerbach; así como no pueden existir educadores situados por encima de la sociedad, que la lleven desde fuera a una conciencia más libre, lo mismo vale —puede añadirse— para la transformación de la conciencia humana dañina para la emancipación. Tanto la ausencia de

una conciencia ilustrada, como el proceso de su formación, sólo pueden representarse racionalmente como fundamentados en el seno de los procesos sociales.

Mientras que Sánchez Vázquez, en su *Filosofía de la praxis*, ve claras la dificultades en la formación de una conciencia emancipadora –partiendo de las *Tesis sobre Feuerbach*–, en el texto que acabamos de citar no lo distingue para los procesos generadores de nociones dañinas para la auto liberación humana. Aunque la tesis de la manipulación vino por regla general acompañada, en la historia del marxismo dogmático, por enfoques explicativos llanamente economicistas, se trata, sin embargo, de dos cosas distintas. En un análisis más concienzudo del concepto *crítico* marxiano de ideología, en especial como se expone en la crítica de la economía política, debe tenerse en mente que sólo la consideración de factores económicos puede anular la tesis banal de la manipulación dentro de la discusión marxista. Si bien en varios pasajes de Marx hay ingenuas referencias a la fuerza, supuestamente incontenible, del proletariado,²² es precisamente en *Das Kapital*, donde se nos desengaña. En el apartado, central para el marxismo occidental,

22 Expresiones de ese tipo se encuentran no sólo, como suele suponerse, en el *Manifiesto*, sino también en la obra principal de Marx, donde, como expresiones políticas, están en contradicción con la teoría, por lo demás básicamente crítica. En un pasaje de *El capital*, Marx mantiene en alto, de pasada, “la inevitable conquista del poder político por la clase obrera” (Marx, 1975: 594) y formula más adelante: “Con la disminución constante en el número de los magnates capitalistas que usurpan y monopolizan todas las ventajas de este proceso de trastocamiento, *se acrecienta* la masa de la miseria, de la opresión, de la servidumbre, de la degeneración, de la explotación, pero se acrecienta también *la rebeldía de la clase obrera, una clase cuyo número aumenta de manera constante y que es disciplinada, unida y organizada por el mecanismo mismo del proceso capitalista de producción*. [...] Suenan la hora postrera de la propiedad privada capitalista. Los expropiadores son expropiados,” (953; las cursivas son mías). Compárese además: “La burguesía, por consiguiente, produce ante todo sus propios enterradores. Su ruina y la victoria del proletariado son igualmente inevitables [...]

sobre *El carácter fetichista de la mercancía y su secreto*, se desarrollan fundamentos conceptuales útiles para tener a raya la tesis de la manipulación. Captar plenamente el concepto crítico marxiano de ideología así fundamentado significa, en consecuencia, abandonar el ingenuo culto al proletario; pues el exiliado alemán pregunta con insistencia por qué la conciencia de *todos* los inmersos en las relaciones capitalistas (y no existe hoy quien pueda afirmar otra cosa sobre sí mismo) ha sido cegada por la apariencia objetiva de la sociedad de productores de mercancías, que actúa como generador de ideología.

Paradójicamente, la tesis de la manipulación –acompañante usual del economicismo– no podrá ser superada en volviéndole la espalda a la marxiana crítica de la economía política, sino más bien, retomándola. El economicismo consiste precisamente en una interpretación errónea, acrítica –es decir positivista– de la sentencia marxiana según la cual la economía es la anatomía de la sociedad burguesa. Esta descripción polémicamente crítica de las relaciones sociales reinantes condujo a menudo a la falsa conclusión de que todo se puede explicar directamente a partir de las constelaciones económicas de cada caso. Según ello, por ejemplo, la conciencia de determinado sujeto se deriva de su situación de clase, siendo que, según el concepto crítico marxiano de ideología, la conciencia se forma más bien en un proceso altamente mediado, que es determinado conjuntamente por los factores económicos, pero sin ser inmediatamente deducible.

Pero superar el economicismo no significa arrojar por la borda a la crítica de la economía política, sino eludir, a través de su conocimiento real, dichas simplificaciones. En general, no fueron precisamente los conocedores de la principal obra marxiana quienes la vieron de manera tan trivial, sino quienes sólo la habían

De todas las clases que hoy en día se enfrentan a la burguesía, sólo el proletariado es una clase realmente revolucionaria” (Engels/Marx, 1975: 954- nota 252).

recibido a través de los anteojos de los manuales que hacían de una *crítica* de la economía política una armazón positiva de conexiones sociales enteras. El economicismo no se sustentaba en un exceso de conocimientos económicos, sino en el nostálgico deseo de compendiar los tres tomos marxianos en veinte teoremas y así explicar el mundo.

Asustados por sus propias simplificaciones economicistas, muchos antiguos marxistas dogmáticos han vuelto la espalda por completo a la teoría económica y buscan ahora el origen de las ideologías en los medios de masas, *antiquísimos conflictos étnicos* e instancias similares. Orientados ahora en lo teórico al parecer de manera muy distinta, suelen caer a menudo, sin embargo, en una plana teoría de la manipulación que capta, a su manera, en forma reduccionista, el proceso altamente mediado de la formación de conciencia y, a fin de cuentas, se asemeja al antiguo dogmatismo más de lo que parece a primera vista.

Ahí está el papel, a la vez original y nuevo, de la *Filosofía de la praxis*: confrontarse filosóficamente al conformismo y a la subordinación unidimensional, lo que ayer fue un politicismo sin reflexión y sin subjetividad de los seres humanos involucrados y lo que hoy es la negación de cualquier posibilidad de la construcción de un mundo menos represivo y menos explotador que el existente. El libro principal de Adolfo Sánchez Vázquez no solamente *no ha perdido* su actualidad desde que fue escrito, sino de alguna manera es más actual que nunca, ya que la *praxis* humana —entendida en este sentido— es hoy más ausente de lo que ha sido desde hace mucho tiempo, probablemente desde que existe la humanidad misma. La subordinación a lo existente como *dado* y *incuestionable* ha llegado a grados completamente insospechados por las generaciones anteriores, y las supuestas “rebeliones” que se dan cada vez más en el marco de fanatismos religiosos no son la excepción: son todo menos *praxis* en el sentido de Adolfo Sánchez Vázquez (a partir

de las tradiciones filosóficas idealista, materialista y marxista de las cuales se nutre), sino una defensa *militante* del status quo represivo, excluyente y explotador existente, que supuestamente trata de *devolver* la violencia imperialista de por lo menos medio milenio a los países de origen (como también falsamente la prensa “crítica” lo interpreta), pero la gran mayoría de sus víctimas se encuentran en países del supuesto “tercer mundo”, quienes por lo mismo quedan fuera de los registros de los *informadores* y *pensadores occidentales*.

Recuperar la capacidad de la *praxis* humana, sería retomar el timón de la historia, decidir colectivamente y libremente sobre nuestras *formas* de convivir, reproducir y producir, comunicar, administrar y pensar. Pocos filósofos se han atrevido, en los últimos cien años, aportar algo *en serio* a esta recuperación de la *praxis perdida*; Adolfo Sánchez Vázquez es uno de ellos.

Bibliografía

1) *Textos citados*

Acanda González, Jorge Luis, 1988, *Analyse einiger Versuche, die marxistisch-leninistische Philosophie als Praxis-Philosophie zu konzipieren, unter besonderer Berücksichtigung des Werkes von Adolfo Sánchez Vázquez*, Tesis de grado inédita, Dissertation A, Leipzig, Universidad Karl Marx.

Brecht, Bertolt, 1994, *Diálogos de refugiados*. Juan del Solar (trad.), *Narrativa completa*, t. 7, Madrid, Alianza Editorial.

Capdeville García, Rubén, *Problemática filosófica en la Filosofía de la praxis de Sánchez Vázquez*, tesis de grado inédita, Dissertation A, Berlín, Universidad Humboldt, 1992.

Cogniot, Georges, 1968, “*Filosofía de la praxis*” (reseña), *La Pensée*, núm. 138, París, marzo-abril, pp. 146 y sigs.

- Engels, Friedrich y Karl Marx, 1848, *Manifest der Kommunistischen Partei*, Londres.
- Gandler, Stefan, 2013, *El discreto encanto de la modernidad. Ideologías contemporáneas y su crítica*. México, Siglo XXI/UAQ.
- Horkheimer, Max y Theodor W. Adorno, 1994, *Dialéctica de la ilustración. Fragmentos filosóficos*, Juan José Sánchez (trad.), Madrid, Trotta.
- Marx, Karl y Friedrich Engels, 1953, *Die Deutsche Ideologie*, Berlín.
- Marx, Karl, s/f, *La ideología alemana (resumen)*, México, Quinto Sol.
- _____, 1975, *El capital. Crítica de la economía política. Libro primero. El proceso de producción de capital*, t. I, vol. 2, Pedro Sca-ron (trad.), México, Siglo XXI.
- _____, 1975, *El capital. Crítica de la economía política. Libro primero. El proceso de producción de capital*, t. I, vol. 2, Pedro Sca-ron (trad.), México, Siglo XXI.
- _____, 1982, “Notas Marginales al ‘Tratado de Economía Política’ de Adolph Wagner”, Félix Blanco (trad.), *Cuadernos de Pasado y Presente*, núm. 97, México, Siglo XXI.
- Sánchez Vázquez, Adolfo, 1986, *Las ideas estéticas de Marx. Ensayos de estética marxista*, México, ERA.
- _____, 1967, *Filosofía de la praxis*, 1ª ed., México, Grijalbo, Col. Ciencias económicas y sociales. (Versión como libro de la Tesis de doctorado, titulada *Sobre la praxis*, presentada en 1966 en la Universidad Nacional Autónoma de México).
- _____, 1977, *The philosophy of praxis*, Mike Gonzalez (trad.), Atlantic Highlands, Humanities Press.
- _____, 1979, “El concepto de praxis en Lenin”, *Diánoia, Anuario de Filosofía*, México, UNAM, año 25, núm. 25, pp. 46-61.

- _____, 1982, *Filosofía y economía en el joven Marx. Los Manuscritos de 1844*, México, Grijalbo.
- _____, 1984, *Ensayos de arte y marxismo*, México, Grijalbo.
- _____, 1999, conversación con el autor, México, D.F., 8 de mayo [apuntes inéditos].
- Schmidt, Alfred, 1969, “Einleitung”, en *Beiträge zur marxistischen Erkenntnistheorie*, Frankfurt am Main, Edition Suhrkamp, A.S. (ed.), pp. 7-17.
- _____, 1974, *Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx*, Frankfurt am Main, Europäische Verlagsanstalt,
- _____, 1973, “Praxis”, en *Handbuch Philosophischer Grundbegriffe* (Manual de conceptos filosóficos fundamentales), Hermann Krings, Hans Michael Baumgartner y Christoph Wild (eds.), edición de estudio, t. 4, München, Kösel, pp. 1107-1138.
- _____, 1983, *El concepto de naturaleza en Marx*, Julia M. T. Ferrari de Prieto y Eduardo Prieto (trads.), México, Siglo XXI Editores.
- Shelley, Percy Bysshe, 1989, “Mont Blanc, Lines written in the vale of Chamouni”, en Mary Wollstonecraft Shelley, *History of a Six Weeks’ Tour*, Londres, Hookham, 1817, Facsímil, Oxford, Woodstock.
- Vázquez Montalbán, Manuel, 1998, *Y Dios entró en La Habana*. Madrid, Santillana.
- Villoro, Luis, 1995, “El concepto de ideología en Sánchez Vázquez”, en *En torno a la obra de Adolfo Sánchez Vázquez, Filosofía, ética, estética y política*, Gabriel Vargas Lozano (ed.), México, UNAM, pp. 577-592.

2) *Bibliografía selecta de Adolfo Sánchez Vázquez*

a) *Ediciones de Filosofía de la praxis*

En castellano

Sánchez Vázquez, Adolfo, 1967, *Filosofía de la praxis*, 1ª ed., México, Grijalbo, Col. Ciencias económicas y sociales. (Versión como libro de la Tesis de doctorado, titulada *Sobre la praxis*, presentada en 1966 en la Universidad Nacional Autónoma de México).

_____, 1980, *Filosofía de la praxis*, 2ª ed., revisada y ampliada, México, Grijalbo.

_____, 1980, *Filosofía de la praxis*, Barcelona, Crítica.

_____, 1991, *Filosofía de la praxis*, 5ª ed., México, Grijalbo.

_____, 2003, *Filosofía de la praxis*, Francisco José Martínez (pról.), Adolfo Sánchez Vázquez (epíl.), México, Siglo Veintiuno Editores.

En inglés

_____, 1977, *The philosophy of Praxis*, Mike Gonzales (trad.), Atlantic Highlands, N.J.: Humanities Press.

En portugués

_____, 1986, *Filosofia da praxis*, 3ª ed., Rio de Janeiro, Paz e Terra.

En serbo-croata

_____, 1983, *Filozofija praxis*, Stanko Petkovic y Gordana Tintor (trad.), Zagreb, Naprijed.

b) *Reseñas de Filosofía de la praxis*

Los títulos de las reseñas se mencionan solamente si son diferentes al título del libro.

- Anónimo, 1967, *El Herald Cultural*, Suplemento de *El Herald*, México, D.F., 4 de junio, p. 14.
- Anónimo, 1967, *Punto Final. Revista de asuntos políticos, informativos y culturales*, núm. 39, Santiago de Chile, octubre,
- Anónimo, 1985, *Anthropos. Revista de documentación científica de la cultura*, núm. 52, Barcelona, Agosto, pp. 49 y ss.
- Albert, Eduardo, 1992, “Reflexiones en torno a la interpretación praxeológica del marxismo de Adolfo Sánchez Vázquez (un espacio abierto al debate con su autor)”, *Islas. Revista de la Universidad Central de las Villas* (Cuba), núm. 101, enero – abril, pp. 84-100.
- Bautista, Miguel, 1981, *El Nacional*, México, D.F., 1 de Marzo.
- Burguete, Ricardo, 1969, *Filosofskie Nauki*, núm. 1, Moscú, pp. 138-140.
- Cantarell Gamboa, Melvin, 1967, *Revista de la Universidad*, vol. XXII, núm. 1, México, D.F., septiembre.
- Casalla, Mario C., 1971, *Cuadernos de Filosofía*, Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires.
- Cogniot, Georges, 1968, *La Pensée*, núm. 138, Paris, marzo – abril, pp. 146 y ss.
- Labastida, Jaime, 1975, *Política. Quince días de México y el mundo*, año 8, núm. 175, México, D.F., septiembre, pp. 55 y ss.
- Lang, Berel, 1978, *The New Republic. A journal of politics and the arts*, Washington D.C., vol. 178, núm. 13, 1 de abril, pp. 30 y ss.
- Prestipino, Guiseppe, 1985, “La filosofía de la praxis y el procedimiento de la ciencia”, Roberto Hernández Oramas (trad.), en González, Juliana, Carlos Pereyra y Gabriel Vargas Lozano (eds.), *Praxis y filosofía. Ensayos en homenaje a Adolfo Sánchez Vázquez*, México, Grijalbo, pp. 21-37.

Santos Valdés, José, 1969, *El Día*, México, 3 de noviembre.

Vlăduiescu, Gh., 1968, "Filozofia praxis-ului", *Revista de Filozofie*, núm. 5, București, pp. 645-647.

Xirau, Ramón, 1967, *Diálogos. Artes, letras, ciencias humanas*, núm. 5 (17), México, D.F., El Colegio de México, septiembre-octubre, pp. 36 y ss.

c) *Tesis sobre Filosofía de la praxis*

Acanda González, Jorge Luis, 1988, *Analyse einiger Versuche, die marxistisch-leninistische Philosophie als Praxis-Philosophie zu konzipieren, unter besonderer Berücksichtigung des Werkes von Adolfo Sánchez Vázquez*, Leipzig, Karl-Marx-Universität.

Bautista Ortiz, Antonio, 2010, *La transformación de la realidad social mediante la praxis política y la praxis social en la obra de Adolfo Sánchez Vázquez*, tesis de Licenciatura, México, UNAM.

Capdeville García, Rubén, 1992, *Philosophische Problematik in der 'Philosophie der Praxis' von Sánchez Vázquez*, Berlín, Humboldt Universität.

Fuentes de Fuentes, Diana Grisél, 2006, *La Filosofía de la praxis. Revaloración del marxismo*, tesis de Licenciatura, México, UNAM.

Gandler, Stefan, 1997, *Adolfo Sánchez Vázquez und Bolívar Echeverría. Zur zeitgenössischen Sozialphilosophie in Mexiko*, tesis doctoral, Goethe-Universität zu Frankfurt am Main.

Hermosin, Xavier, 1998, *Philosophie et exil: Adolfo Sánchez Vázquez et les penseurs républicains espagnols exilés au Mexique*, Université Paris-X Nanterre.

Kohan, Néstor, 1993, *Sánchez Vázquez y la Filosofía de la praxis*, tesis doctoral, Argentina, Universidad de Buenos Aires.

Macías Vargas, Alondra Erandi, 2015, *Filosofía de la praxis en los movimientos sociales. Filosofía de la praxis en los movimientos sociales. El caso del movimiento estudiantil de México 1968 y la praxis de Adolfo Sánchez Vázquez*, tesis de Licenciatura, México, UNAM.

d) *Libros / Revistas con tema monográfico sobre Adolfo Sánchez Vázquez*

Álvarez, Federico (ed.), 1995, *Adolfo Sánchez Vázquez: Los trabajos y los días*, México, UNAM.

_____, 1985, *Anthropos. Revista de documentación científica de la cultura*, núm. 52, Barcelona, agosto, pp. 1-50.

Gandler, Stefan, 2007, *Marxismo crítico en México. Adolfo Sánchez Vázquez y Bolívar Echeverría*, Michael Löwy (pról.), México, FCE/UNAM/UAQ.

González, Juliana, Carlos Pereyra y Gabriel Vargas Lozano (eds.), 1985, *Praxis y filosofía. Ensayos en homenaje a Adolfo Sánchez Vázquez*, México, Grijalbo.

Vargas Lozano, Gabriel (ed.), 1995, *En torno a la obra de Adolfo Sánchez Vázquez*, México, UNAM.

Recibido: 31 de julio de 2016

Aceptado: 21 de noviembre de 2016