



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

**FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
COLEGIO DE FILOSOFÍA**

**LA CONCEPCIÓN DE LA MORAL Y LA POLÍTICA DE
ADOLFO SÁNCHEZ VÁZQUEZ**

TESIS

**QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE
LICENCIADO EN FILOSOFÍA**

PRESENTA

CÉSAR DE ROSAS RAMÍREZ

DIRECTOR DE TESIS

GABRIEL VARGAS LOZANO

CIUDAD UNIVERSITARIA, Cd. Mx., junio de 2018





Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

No puedo dejar de comunicar que no hubiera sido posible terminar este trabajo sin la ayuda y apoyo de una pléyade de apreciables personas.

Les agradezco y dedico este texto a los que han colaborado teórica, prácticamente o en la unidad de ambas actividades para su desarrollo; especialmente y en primer lugar, a cada uno de los miembros de mi familia de Rosas Ramírez (a mi madre Bernardita, a mis hermanos Irma y Moisés, a mis cuñados Ignacio y Mariana y a mis sobrinos Diego y Keren). Con su amor, comprensión e incondicional soporte son la estructura, las condiciones de posibilidad, para que este escrito llegue después de mucho tiempo a un término, que el lector juzgará si acaso es bueno. Si alguna cualidad moral-política tengo o algo de valor tiene mi labor, es debido a lo que ellos me enseñaron con su praxis.

También tengo un profundo agradecimiento y eterno cariño para la familia Zertuche Leyva (Laura, Elvia, Nicolás, Eduardo y Valeria) que durante tantos años fueron mi otra familia; con sempiterna paciencia, siempre velaron por mi bienestar y nunca dudaron de mí.

De la misma manera, le debo mucho a mi microscópico círculo de amigos, compañeros político-morales en la búsqueda de la transformación social, de los que nunca dejo de aprender (Christian Javier Castro, Guillermo Martínez, W. Arturo Luna, Ricardo Mendívil, Eduardo Martínez, Monserrat Cabrera, Ana Amador e Iyazú Cosío). A mi querida casa durante media vida —la UNAM— así como al CEFILIBE de la UAM-I les debo no sólo mis estudios sino encontrar a través de sus proyectos a tan valiosas y brillantes personas.

Además, le doy las gracias a mis entrañables maestros y sinodales (Eduardo Sarmiento Gutiérrez, Alfonso Vázquez Salazar, Diana Fuentes de Fuentes y, de forma muy especial, por su confianza e impulso a Ambrosio Velasco Gómez) a quienes debo lo mucho que dudo y lo poco que honestamente me atrevo a decir que sé; dicha deuda es impagable con respecto a mi asesor y mentor, Gabriel Vargas Lozano, de quien siempre pienso lo que se decía a sí mismo José Gaos sobre Manuel García Morente: “Éste es el verdadero maestro, aprende”.

Finalmente, dedico este trabajo a mi compañera en este viaje del pensar, Alejandra Sierra Guzmán, por regalarme una nueva pluma áurea y por enseñarme a usar los signos, especialmente, el punto y aparte: *Wem sonst als Dir.*

ÍNDICE

PREFACIO.....	7
INTRODUCCIÓN: ÉTICA, POLÍTICA Y MARXISMO	9
PRIMERA PARTE. EL PLANTEAMIENTO ÉTICO-POLÍTICO DE ADOLFO SÁNCHEZ VÁZQUEZ.....	33
1. Génesis: la influencia de la realidad y la teoría en el pensamiento de Adolfo Sánchez Vázquez	33
2. Conceptos principales (ética, moral y política) y planteamiento general.....	39
SEGUNDA PARTE. TEMAS Y DEBATES.....	59
1. Humanismo y enajenación	59
2. Socialismo y democracia	91
3. Violencia política y praxis revolucionaria	104
4. Ideología y el compromiso intelectual	122
5. La izquierda: reivindicación de la práctica política y utopía	140
TERCERA PARTE. BALANCE CRÍTICO: ALGUNAS CONSIDERACIONES A PARTIR DEL PLANTEAMIENTO ÉTICO-POLÍTICO DE ADOLFO SÁNCHEZ VÁZQUEZ.....	147
1. Los medios masivos de comunicación y los valores dominantes en el neoliberalismo	147
2. La educación para ser apéndice de máquinas	155
3. El ocaso del intelectual orgánico.....	165
4. Elementos fractales en la moral y la política.....	174
ALGUNAS CONCLUSIONES.....	185
REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS	201

PREFACIO

En el presente trabajo se analiza la relación que existe entre la moral y la política en la filosofía de la praxis de Adolfo Sánchez Vázquez. El objeto de estudio son las estructuras de ambos ámbitos de la vida social, sus características específicas, sus diferencias, los conceptos que entrañan y algunas de las consecuencias que se derivan de ellos. El alcance y límites de este estudio se restringen a dichos campos en el pensamiento del filósofo hispano-mexicano, aunque se hará referencia a otros temas, fenómenos y autores relacionados según sea necesario.

Los objetivos de este estudio son: 1) realizar una descripción y análisis del pensamiento político-moral de Sánchez Vázquez, 2) profundizar en algunas de las implicaciones más importantes de su planteamiento, 3) desarrollar algunas consecuencias de él y extraer conclusiones que muestren el valor que tienen para la crisis política y moral que vive nuestro país y para los sujetos que buscan fundamentos teóricos alternativos en la búsqueda de una sociedad más justa.

Para ello, recurrimos a la revisión de las diversas ideas morales y políticas vertidas en sus diferentes obras, principalmente, a sus libros *Filosofía de la praxis* (1967 / 2003), *Ética* (1969), *El joven Marx: Los Manuscritos de 1844* (1982 / 2003), y *Ética y política* (2007), no obstante, debido a la riqueza de la filosofía de ASV, existen múltiples referencias a otros pensadores y corrientes filosóficas, principalmente provenientes de la tradición marxista: Karl Marx, Friedrich Engels, Antonio Gramsci, entre otros. Por ello mismo, la terminología específica empleada proviene de la filosofía de la praxis y del horizonte del marxismo no ortodoxo.

La importancia y valor de este estudio radica en la profunda crisis moral y política de la sociedad en la que vivimos, pues el socialismo —en todas sus variantes— se plantea como la opción más plausible para superar los problemas derivados del capitalismo neoliberal, sin embargo, en la actividad encaminada a la transformación social, suelen hacerse a un lado las condiciones subjetivas para su establecimiento (ideológicas, culturales, morales, pedagógicas, etc.) frente a las condiciones objetivas (principalmente económicas y políticas), en este sentido, la reflexión del maestro exiliado nos revela la valía y la necesidad de calibrar la

relación de ambos elementos. Para la filosofía, como disciplina o campo del conocimiento, también es relevante, no sólo por el aporte teórico al debate en la ética y la filosofía política sino porque nos muestra una central función social del pensamiento filosófico en tiempos en que las humanidades son desdeñadas para reducir la educación a una mera capacitación para el trabajo, demeritando la formación integral que potencie las capacidades de los sujetos.

Este texto se divide en cinco grandes bloques, en el primero, se expone en términos generales el lugar de la moral y la ética en la tradición marxista. En el segundo, se hace un breve recorrido por el contexto histórico teórico-práctico que influye en ASV y se ofrece una explicación global de su filosofía moral y política, así como de los conceptos fundamentales que propone; en el tercero, se profundiza en temas, problemas y casos concretos que se siguen de su planteamiento —como su idea de democracia y el lugar de la violencia en el terreno político, por ejemplo— poniéndolos en relación con los debates y hechos de su tiempo. En el cuarto apartado se lleva a cabo una valoración crítica de su propuesta, señalando su importancia para la moral y la práctica política de los sujetos individuales o colectivos. También se muestran algunas implicaciones derivadas de sus ideas y temas abiertos por explorar, para, finalmente, en la quinta parte ofrecer algunas conclusiones.

INTRODUCCIÓN: ÉTICA, POLÍTICA Y MARXISMO

En este apartado se señala en términos generales el estado de relaciones de la ética con el marxismo que, por diferentes razones, no profundizó en ella sino hasta la segunda mitad del siglo XX y que, a decir de Adolfo Sánchez Vázquez, había sido relegada a segundo plano, pero que comenzó a ocupar el pensamiento de autores marxistas no ortodoxos.

Las ideas morales de Marx y Engels se encuentran dispersas en sus obras, quizás, el único texto de conjunto que explora la moral es el *Anti-Dühring*¹ en tres pequeños apartados: "Moral y derecho. Verdades eternas", "Moral y derecho. Igualdad" y "Moral y derecho. Libertad y necesidad", y hay que recordar que se llevó a cabo como una réplica a E. Dühring, por lo que no contamos con una exposición integral de los clásicos del marxismo. Además de algunas ideas sueltas sobre moral que dejaron Marx y Engels en su obra, existieron algunas propuestas en el campo de lo moral de orientación marxista (Kautsky, Garaudy, Rubel, Schaff, etc.), pero, sin duda, la de mayor influencia proviene del Materialismo Dialéctico (Diamat). Son representantes del Diamat con teorizaciones morales: Shiskin, Konstantinov, Wetter, Rosental, Kursanov, entre otros. Todos ellos escribieron mamotretos de cientos de páginas, intentando articular una visión completa de la naturaleza y la sociedad. Sería interesante realizar un estudio comparativo de ellos, sin embargo, eso desborda la intención de esta introducción. Para nuestros objetivos, podemos recurrir al propio Iósif Stalin, quien escribió un texto representativo que concentra su concepción del mundo, de la moral y la política.

La ideología oficial en la URSS —el ya mencionado Diamat o también llamado marxismo-leninismo— fue muy difundida a través de gigantescos manuales. Esta visión del mundo tuvo un proceso de elaboración teórica en la que participaron muchos pensadores. Además de contener una visión filosófica y una concepción del ser humano, la ciencia, la naturaleza y la sociedad, también incluía directivas

¹ v. Federico Engels. *Anti-Dühring: La subversión de la ciencia por el señor Eugen Dühring*. Versión española de Manuel Sacristán Luzón. México, D.F.: Grijalbo, 1981. 73-109. Sin embargo, es posible derivar del materialismo histórico consecuencias en torno al campo de la moral, tal como lo hicieron Sánchez Vázquez, el Diamat y los demás autores mencionados.

morales. Para hacer un breve recorrido por el Diamat y su campo valorativo, revisemos las ideas centrales vertidas en “Sobre el materialismo dialéctico y el materialismo histórico” (1983) de Stalin —originalmente escrito para integrarse en la obra colectiva *Compendio de historia del Partido Comunista de la URSS*.

En términos generales, el materialismo dialéctico constituye la filosofía del Partido. Se le llama “materialista” porque considera a la materia como fundamento de la realidad y al pensamiento como un desarrollo de aquella; “dialéctico”, porque sostiene una metodología para aprehender el mundo que considera que todo cuanto existe se encuentra de una u otra manera relacionado, en constante movimiento perenne, en el que la realidad sería producida por la oposición y contradicción entre los elementos que la constituyen. Por otro lado, el materialismo histórico —la concepción propuesta y apenas esbozada por Marx y Engels— sería, según Stalin, la aplicación de los principios del materialismo dialéctico al estudio de la sociedad.

Sánchez Vázquez, como algunos otros marxistas no ortodoxos, criticó desde la década de los sesenta al Diamat por diversas razones, entre las que podemos contar: 1) el reduccionismo economicista de esta posición, 2) al ínfimo lugar que da al pensamiento sólo como ideología y, en el mejor de los casos, como conocimiento definido como reflejo de la realidad —conocida como “teoría del reflejo”— 3) a su concepción de la ciencia reducida a las ciencias naturales, de las cuales, se debían calcar las bases de las ciencias sociales, 4) a la inversión metafísica que supuestamente hace el Diamat de la filosofía de Hegel, al decir que ya no se trata del pensamiento sino de la materia como fundamento de lo real y 5) su posición política que se dice puede ser aplicada con la precisión de una ciencia natural y que no debe estar basada en ninguna consideración moral, así como su dogmatismo y excesiva confianza en la inevitabilidad y naturalidad del advenimiento del comunismo, por nombrar algunas objeciones. Desafortunadamente, no podemos detenernos en todos estos puntos, habremos de proseguir manteniendo en mente lo dicho para considerar más de cerca aquellos lugares donde se hace referencia a la moral y la política.

En este pequeño texto de Stalin se cita una conocida afirmación de Engels², según la cual, los cambios cuantitativos —en química— podían producir modificaciones cualitativas, por ejemplo, al cambiar la temperatura del agua se pueden lograr cambios en su estado material. Lo anterior es usado por el líder de la URSS para afirmar que — pese a la inevitable supuesta necesidad de la transformación social— hay que provocar cambios cualitativos a través de variaciones cuantitativas en el plano de lo social, por ello dice: “esto quiere decir que en política, para no equivocarse, hay que ser revolucionario y no reformista”.³ Esto es una muestra del criterio del Diamat de trasladar, de manera inválida, a la sociedad las mismas leyes que rigen cierta parcela de la naturaleza, por lo que la política pierde su especificidad y estaría condicionada más por afán de “ser más revolucionario” que por el reconocimiento adecuado de las fuerzas, circunstancias, estrategias, fines, medios, etc., además, también presenciamos una aplicación vacua de la dialéctica a lugares fuera de su competencia, como los campos especializados y particulares de las ciencias naturales. Continúa sentenciando que

esto quiere decir que la actuación práctica del Partido del proletariado debe basarse, no en los buenos deseos de las “ilustres personalidades”, no en los postulados de la “razón”, de la moral “universal”, etc., sino en las leyes del desarrollo de la sociedad y en el estudio de éstas.⁴

Por lo que, para el Diamat, la función de la ética —entendida por nosotros como la disciplina que estudia el fenómeno moral, y que a las personas que no se dedican a dichas investigaciones, les sirve como portadora de elementos reflexivos para constituir una moralidad más compleja, informada y libre— estribaría en dotar de conocimientos para que el Partido tome acciones fundadas en leyes y su conocimiento no rebasaría el plano ideológico que —aunque en el

² v. Friedrich Engels. *Anti-Dühring*. 177. La finalidad de esta introducción no es estudiar la concepción del materialismo histórico de Marx y Engels, ni tampoco explicar sus ideas sobre la moral, esto supera los límites del texto, no obstante, para comprender las diferencias de los clásicos del marxismo con respecto al Diamat —y por qué en cierta medida se derivó esta concepción del materialismo histórico— resulta muy útil la introducción de Manuel Sacristán, “La tarea de Engels en el ‘Anti-Dühring’”, VII-XXVIII. Allí saltan a la vista las diferencias entre conceptos como ciencia, materialismo, dialéctica, moral, etc. También las secciones en torno a la moral son de gran relevancia, pero no se debe olvidar que dicho texto funcionó como réplica y como escrito de difusión de la visión del mundo comunista científica.

³ J. Stalin. “Sobre el materialismo dialéctico y el materialismo histórico”. En: J. Stalin. *Cuestiones del leninismo*. México, D. F.: Ediciones Sociales, 1941. 642.

⁴ *Ibíd.* 646.

marxismo en general es fundamental— es sólo una parte que requiere de otros componentes. Stalin sólo reconoce su valor para afianzar o lograr una posición hegemónica:

El papel de éstas [las nuevas teorías e ideas] consiste en facilitar el desarrollo de la sociedad, su marcha progresiva, siendo su importancia tanto más grande cuanto mayor es la exactitud con que responden a las exigencias del desarrollo de la vida material de la sociedad.⁵

Esta visión de la teoría, se explica porque justamente el marxismo tiene la pretensión de ser no sólo una postura ideológica crítica del capitalismo, una propuesta de sociedad alternativa, sino una concepción no utópica con bases científicas que apoyen la posibilidad de una sociedad más justa. Pero, esto no implica la reducción del valor de la teoría. Cuando dentro de la tradición marxista se dice que se busca la unidad entre teoría y práctica, pensamiento y acción, habremos de tener cuidado con las generalizaciones, pues, como se podrán notar después, las diversas posiciones teórico-prácticas de raigambre marxiana no comparten la misma idea ni el espectro de actividad que le otorgan a la ciencia, a la filosofía, la moral o la política. Desde la interpretación del Diamat

...la vida material de la sociedad, su existencia, es también lo primario y su vida espiritual, lo secundario, lo derivado; que la vida material de la sociedad es la realidad objetiva, que existe independientemente de la voluntad de los hombres, y la vida espiritual de la sociedad el reflejo de esta realidad objetiva, el reflejo del ser.⁶

El marxismo-leninismo considera que las diversas ideas dadas en una época corresponden de manera mecánica a la base material de la sociedad y con ella misma se extinguen al transformarse. No obstante, sabemos que —como detallaremos después— existen ideas, que se conservan a través del tiempo, de un modo de producción a otro, por lo cual, la relación entre pensamiento y sociedad no corresponde al modelo explicativo del Diamat. De la misma manera, para esta ideología, la relevancia del estudio y la incidencia de la ética y la moral en la sociedad es algo derivado y secundario, por lo que en el proceso revolucionario y para el pensamiento marxista, desde esta perspectiva, carece de importancia. Stalin concibe como el “ser social” no al ser humano —a diferencia de

⁵ J. Stalin. “Sobre el materialismo dialéctico y el materialismo histórico”. 648.

⁶ *Ibid.* 646.

Marx, Sánchez Vázquez y otros marxistas no dogmáticos— sino a las “condiciones de la vida material de la sociedad”⁷, por lo que para él la voluntad del hombre —y con ella su moralidad y su actuar político— no tiene el menor efecto generador en la conformación de la realidad, paradójicamente estas afirmaciones son acompañadas de su recomendación de procurar ser revolucionario.

Entonces, una nueva moral, ideas o instituciones, surgen de sus condiciones materiales, pero Stalin dice que sin los elementos intelectuales sería imposible concretar los objetivos que se plantea una nueva sociedad. Por el contrario, las ideas anteriores, corresponderían a un estadio histórico que ya es caduco y, por ello, su función es frenar el avance de la organización social. Así, ésta es concebida como en un ciclo, en el que el punto de partida son las condiciones materiales de una sociedad dada, de ella nacen las nuevas ideas exigidas y prefiguradas por la nueva formación social para hacer más fácil su establecimiento, posteriormente, desaparecen con la misma base que las originó, en una historia progresiva homogénea. Se invierte, pues, la concepción de la historia que señala que se concibe primero la construcción teórica de una nueva economía, leyes, arte, moral, política, etc., y después se lleva a cabo de manera real más o menos a imagen de la idea. Cuando surge una organización social nueva —de las entrañas de una ya decadente— con sus respectivas fuerzas productivas y relaciones de producción, “[...] no surgen desligadas del viejo régimen [...] y no como fruto de la acción premeditada y consciente del hombre, sino de un modo espontáneo, inconsciente e independiente de la voluntad humana [...]”.⁸

¿Cuál es, pues, el aporte del pensamiento ético-político a la transformación social para el materialismo dialéctico? Su función se restringe a “amortiguar” o “facilitar” —en el caso de una teoría conservadora o una revolucionaria respectivamente— el advenimiento inevitable de una nueva sociedad, es decir, su

⁷ Cf. J. Stalin. “Sobre el materialismo dialéctico y el materialismo histórico”. 647. Para la interpretación del materialismo histórico de Stalin, dentro de las condiciones materiales de la sociedad, el elemento que determina a todos los demás y a la producción intelectual es el modo de producción dominante, a su vez, el núcleo de éste son los medios de producción: máquinas, herramientas, etc. Por lo que, el desarrollo tecnológico es el motor del desarrollo social.

⁸ *Ibid.* 663.

actividad es meramente ideológica y el núcleo de las leyes que deben ser tomadas en cuenta provienen de la economía y del conocimiento de sus mecanismos.

Esto quiere decir que en política, para no equivocarse, el Partido del proletariado debe, ante todo, tanto en lo que se refiere a la formación de su programa como en lo que atañe a su actuación práctica, arrancar de las leyes del desarrollo de la producción, de las leyes del desarrollo económico de la sociedad.⁹

Con la revisión del planteamiento general del materialismo dialéctico es posible observar el poco margen de operación que puede tener la moral y la política, así como su estudio, no sólo en la búsqueda de la transformación social sino incluso si se busca conservar el orden dominante. Más allá de todas las inconsistencias que se pueden extraer del Diamat, debemos rescatar en este momento aquellas que nos son útiles para la comprensión del tema que nos ocupa ahora.

En primer lugar, podemos ver que existe una subsunción de los aspectos económicos contra todos los demás que constituyen a la sociedad, incluidos la moral y la política. Esto se desprende de un muy desafortunado uso de los planteamientos de Marx, en este caso especial, del pequeño texto escrito en 1859, el “Prólogo a la *Contribución a la Crítica de la economía política*”¹⁰, en el que se hace ver a la sociedad como un edificio, cuyo cimiento es la economía, que determina el resto de la construcción, cuyas capas superiores (“superestructuras” jurídico-política e ideológica) resultan superficiales o derivadas. Sin embargo, la interpretación de este trabajo de Marx —como los de cualquier autor que se quiera conocer de manera seria— debe ser hecha con respecto a la forma en que trabajaba, del desarrollo de su pensamiento, de su contexto y a la luz de otras de sus obras, así se deriva una lectura muy distinta —ya no con matices mecanicistas y economicistas¹¹— como la que desarrollará Sánchez Vázquez. La concepción economicista del Diamat arroja varias consecuencias

⁹ J. Stalin. “Sobre el materialismo dialéctico y el materialismo histórico”. 655.

¹⁰ v. Karl Marx. “Prólogo a la *Contribución a la Crítica de la Economía Política*”. En: *Introducción general a la Crítica de la Economía Política /1857*. Traducción de José Aricó y Jorge Tula. México, D.F.: Siglo XXI Editores, 21ª ed. 1989. 65-69.

¹¹ v. Gabriel Vargas Lozano. “Karl Marx”. En: Raúl Páramo Ortega; Gabriel Vargas Lozano. *Marx y Freud: Hacia una nueva racionalidad de la sociedad y la historia*. Ciudad de México: Universidad Autónoma Metropolitana – Unidad Iztapalapa / Tirant Humanidades, 2016. 21-103. En este trabajo se hacen estos y otros interesantes señalamientos sobre el “Prólogo” de 1859 y la obra de Marx en general.

nefastas. Por ejemplo, si consideramos que el desarrollo de la sociedad es ajeno totalmente a la acción de los seres humanos, entonces o es irrelevante que busquemos opciones de transformación social —porque no dependen de nosotros— o podemos esperar tranquilamente a que aquellas lleguen solas —pues son inevitables. Ambas nos orientan política y moralmente a renunciar a actuar reflexivamente o a la confianza ilusoria del utopismo.

En segundo lugar, la exigencia ambigua de Stalin de “ser más revolucionario” trae como resultado una concepción errada de la práctica revolucionaria, porque pretende homogenizar la forma en que se dan los cambios sociales en cualquier lugar y momento. Lo cual, fue refutado por la realidad misma, al no funcionar su modelo en diversas partes del mundo donde se quiso impulsar el socialismo de raigambre soviética —simplemente “encendiendo la mecha” y obviando las condiciones de posibilidad— pero, paradójicamente, también por la Revolución cubana, llevada a cabo bajo circunstancias muy distintas a las de la URSS.

En tercer lugar, la concepción del Diamat sobre que los productos intelectuales son prescindibles y caducos una vez eliminado el modo de producción en el que surgieron, arrastró a muchos a considerar, por ejemplo, la monstruosa conclusión de que había una ciencia burguesa y una proletaria —y por tanto, debió existir una esclavista y una feudal.

Se convirtió el materialismo dialéctico en ciencia de las ciencias; se desarrolló un determinismo economicista; una teleología de la historia; se hizo de la superestructura un efecto mecánico de la infraestructura; no se profundizó en el concepto de “dictadura del proletariado”; se impuso como estética oficial un realismo socialista para el arte y literatura como única vía e incluso hasta una biología proletaria [...] con el famoso Lysenko.¹²

Esto, como ahondaremos después, fue uno de los puntos de inflexión para Sánchez Vázquez, pues de ello se derivaba que había también un arte burgués (la obra de Kafka, por ejemplo) y uno proletario (digamos, el de Gorki o Rivera) que bajo el nombre de “realismo socialista” debía sustituir a las formas de expresión “caducas” surgidas en otras sociedades, lo cual, fue rechazado por el propio

¹² Gabriel Vargas Lozano. “Karl Marx: cómo leer un clásico desde nuestro tiempo”. En: *Anuario del Colegio de Estudios Latinoamericanos*. Facultad de Filosofía y Letras, Vol. 3, 2008-2009. México, D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México. 200. Disponible en línea: <http://hdl.handle.net/10391/2927>

Marx¹³. Finalmente, esto encontrará contraejemplos en las esferas de la moralidad y la política, en casos como los del humanismo y la democracia, es decir, en ideas y prácticas que surgen en formaciones sociales ya desaparecidas, pero que sobreviven a su tiempo, se nutren con nuevos elementos y resultan tener un alto valor para nuestra época. De ello hablaremos más abajo.

Las diversas inconsistencias que hemos mencionado rápidamente con respecto a la interpretación de la teoría marxista por parte del materialismo dialéctico, han provocado consecuencias prácticas de sobra conocidas: desde crímenes contra la humanidad, pasando por desplazamientos forzados e incluso la propia extinción de la URSS¹⁴. Pero, también la bancarrota del Diamat ha acarreado la idea de que el marxismo y el socialismo habían fracasado. Esto marcó a muchas personas que antes se consideraban feroces marxistas, para después de la caída de la Cortina de Hierro, negar su postura e incluso convertirse en partidarios de una ideología contraria.

Muchos de estos ex marxistas aceptaron, sin mayor análisis, lo absurdo: 1) que en el pensamiento de Marx se encontraba, en germen, el *gulag*, como decían los “nuevos filósofos” que vinieron a México traídos por Televisa y que cuando se presentaron en la UNAM no pudieron exponer sus ideas por el rechazo estudiantil; 2) que el pensamiento de Marx era economicista, determinista, teleológico y totalitario; posiciones completamente falsas para el que quiera hacer un análisis serio de sus textos, y 3) que el “socialismo realmente existente” era el tipo de sociedad que se derivaba del pensamiento de Marx y finalmente que el derrumbe del llamado socialismo real significaba que no había otra alternativa al capitalismo y que la única salida era la democracia, como si este concepto fuera unívoco.¹⁵

Dicho fenómeno se explica en buena medida, por el dogmatismo que dominó en muchos comunistas, pues la falta de autocrítica les llevó a no ver a tiempo los

¹³ Usando como metáfora el desarrollo del humano, desde ser niño hasta llegar a ser adulto, Marx señala que se conserva algo de esa primera fase en la segunda y que es posible apreciar su importancia, esto aplicado a la relación entre el arte griego y el moderno: “Pero la dificultad no consiste en comprender que el arte griego y la epopeya estén ligados a ciertas formas del desarrollo social. La dificultad consiste en comprender que puedan aún proporcionarnos goces artísticos y valgan, en ciertos aspectos, como una norma y un modelo inalcanzables”: Karl Marx. *Introducción general a la Crítica de la Economía Política/1857*. 61.

¹⁴ El derrumbe del socialismo real se debe a múltiples factores económicos, políticos y sociales que no se pueden abordar aquí, al respecto, v. Gabriel Vargas Lozano. *Más allá del derrumbe: Socialismo y democracia en la crisis de civilización contemporánea*. México, D.F.: Siglo XXI Editores / Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 1994. Y: Enrique Semo. *Crónica de un derrumbe: Las revoluciones inconclusas del Este*. Ciudad de México: Ítaca, 2017. Sin embargo, cabe recalcar que una de las razones fue el uso mecanicista e ideológico de la teoría oficial en los países socialistas, en cambio, en Occidente, se desarrollaron múltiples y muy ricas interpretaciones del marxismo. El derrumbe, como veremos, también trajo consecuencias morales-políticas. También, más abajo revisaremos las consideraciones de Sánchez Vázquez.

¹⁵ Gabriel Vargas Lozano. “Karl Marx: cómo leer un clásico desde nuestro tiempo”. 194.

errores, a no profundizar en el complejo pensamiento marxiano y, por tanto, a atribuir el fracaso del “socialismo real” al propio Marx. Pero este no fue el caso de Adolfo Sánchez Vázquez, quien, como muchos otros, detectaron las inconsistencias, denunciaron los crímenes cometidos en nombre de la causa socialista y marcaron su distancia, haciendo un ajuste de cuentas, reconociendo lo que existió de valioso en la experiencia soviética y lo que había que extirpar de raíz.

No obstante, además de los problemas prácticos, también existieron otros de orden teórico que no han sido eliminados. Por supuesto, no sólo me refiero a las críticas o descalificaciones provenientes de aquellos que se oponen a cualquier rastro de marxismo sino también a las provenientes dentro de la propia postura de izquierda e incluso de especialistas contemporáneos que, en los temas de moral y política que nos interesan ahora, ya sea por las consecuencias prácticas del materialismo dialéctico, por falta de profundización o desinterés, repiten patrones haciendo lecturas sesgadas de Marx, identificando, sin más, el pensamiento vario de los clásicos del materialismo histórico con el Diamat. Así, por ejemplo, en el tomo dedicado a la ética y la moral de la *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía*, podemos leer:

[Marx] se equivoca, en cambio, como hoy sabemos muy bien, al creer que la inmoralidad del sistema capitalista llevará necesariamente a su fracaso y que la propia historia ha de encargarse de corregir la alienación y conducir a la humanidad hacia una sociedad desprovista de sus internas contradicciones y conflictos. Y se equivoca también al limitar la alienación humana concibiéndola como una simple consecuencia de la desigualdad económica.¹⁶

¹⁶ Victoria Camps. “Presentación”. En: Victoria Camps; Osvaldo Guariglia; Fernando Salmerón (Eds.). *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía. 2: Concepciones de la ética*. Madrid: Trotta / Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1992. 14. Es necesario aclarar que Marx no sostiene que la “inmoralidad” del capitalismo llevará a su fracaso sino que las condiciones de su superación por otra sociedad alternativa están dadas por sus contradicciones internas. Tampoco sostiene que la historia se encargará de eliminar la contradicción sino que tienen que hacerlo las fuerzas sociales. Finalmente, de ninguna manera concibe a la enajenación como consecuencia de la desigualdad económica sino que es el resultado de la cosificación de las relaciones sociales. Camps no lleva a cabo aquí un análisis profundo del materialismo histórico, en todo caso, alguno de sus señalamientos podría ser atribuido al Diamat, nunca a Marx. Aunque discrepo de la consideración de Camps sobre la relevancia del marxismo para la moral y su teoría, que, concluye, se reduce a denunciar los intereses de clase detrás de la moral dominante y la inmoralidad de la desigualdad económica, unas páginas adelante (19 y 27), coincido —desde posicionamientos filosóficos muy diferentes— en la emergencia de realizar y profundizar un análisis del fenómeno moral-político y en el carácter práctico de la ética: “Propiamente, la filosofía hoy se concibe como una reflexión sobre la cultura, siendo el comportamiento ético y político una de las manifestaciones culturales tal vez necesitadas de mayor reflexión”.

Lo anterior, ya ha sido señalado —entre otras críticas muy relevantes— por el mismo marxismo no dogmático con respecto al Diamat, pero, quizás, lo más problemático de estas lecturas es que atribuyen afirmaciones inexistentes al materialismo histórico y, además de una utilización poco exacta de la terminología marxiana ya de suyo complicada, se da por hecho una equivalencia proposicional a enunciados que no son siquiera parecidos entre la versión soviética del marxismo y su matriz tan diversa. Esto nos ofrece otra razón más —ahora de orden académico— para profundizar en el planteamiento marxiano de Sánchez Vázquez con respecto a la moral y sus relaciones con la política, más adelante podremos ver con atención la importancia de la moral, de la voluntad y acción de los seres humanos en la construcción de su historia, del estatus y diversidad de la enajenación, etc. Sirva lo anterior como muestra de que la moral, para posiciones dentro y fuera del marxismo, o no tiene un lugar relevante en el materialismo histórico o el aporte de éste se considera poco interesante para la ética, lo cual, es muy distinto de lo que señalan las filosofías que ponen a la praxis como el núcleo de su reflexión.

En el mismo tomo de la *Enciclopedia*, Ramón Vargas-Machuca, dedica más páginas a analizar este tema. Pese a que me parece que hace algunas generalizaciones al arrojar al mismo cajón a una pluralidad gigantesca de pensadores, lleva a cabo también varios señalamientos críticos interesantes con mucha razón. Por ejemplo, nos dice que muchas de las principales críticas al marxismo en general provienen de su posicionamiento moral y político, precisamente por las razones que ya señalamos antes: el dogmatismo, la confusión entre ideología y ciencia, entre moral y política, etc. En términos de su planteamiento ético, considera que sus problemas radican en otros lugares:

[...] lo que de verdad ha primado en el marxismo no ha sido tanto la “falacia naturalista” cuanto la “falacia moralista”, porque muchas veces ha tomado como premisas de una conclusión fáctica lo que era un juicio de valor o una prescripción [...] Y si bien hoy ya no escandalizan tanto esas falacias, porque no es fácil mantener la dicotomía descriptivo-

“La ética es —insisto— filosofía que trata de la práctica. Su misión pasa, sin duda, por elaborar complicadas construcciones filosóficas que sirvan de punto de partida fiable, pero debe pasar también por la prueba de los hechos”.

normativo, no por ello ha dejado de ser un disparate la pulsión moralista del marxismo de todos los tiempos, presentándose como forma privilegiada del saber en virtud de ese postulado tan suyo que considera todo lo deseable como algo realizable y previsible. Y continuando con los excesos del marxismo, no es menos equívoco confundir la génesis de un aserto con el grado de su verdad, intenciones con valoración de resultados, descripción de una realidad con su explicación funcional, arruinando con una fuerte carga de moralismo y sociologismo todo atisbo de objetividad.¹⁷

Este autor concede cierta vigencia al marxismo no dogmático —refiriéndonos sólo al que se hace en lengua castellana— desde la filosofía de la praxis de Sánchez Vázquez y la escuela generada a partir de Manuel Sacristán, aunque como una actitud más de resistencia que de efectiva realización. Aunque es bastante obvio, es necesario decir que el marxismo en castellano es bastante más complejo y rico de lo que señala Vargas-Machuca, sólo pensando en México como ejemplo, contamos con los aportes de grandes pensadores, además de ASV, como Eli de Gortari, Pablo González Casanova, Enrique Semo, Bolívar Echeverría, entre muchos otros.

Debido a los problemas teórico-prácticos que surgieron con el Diamat, sostiene que “...lo que permanece del viejo anticapitalismo y de la teoría de la explotación es a lo sumo su razón moral”¹⁸, es decir, como crítica de la inmoralidad de ciertos mecanismos de distribución de la riqueza o la desigualdad de oportunidades entre los que somos asalariados y los que tienen control de la economía, o como mera denuncia, pero de ninguna manera considera que tenga valor explicativo o como conocimiento de la sociedad. Los errores, pues, del marxismo, según Vargas-Machuca, serían 1) convertir esta crítica moral en explicación causal del capitalismo y atribuirle a partir de ello una intrínseca maldad, y 2) afirmar que es seguro el advenimiento del comunismo. Pero, para él, basta con tener una “común sensibilidad moral” para realizar una crítica al modelo económico establecido, por lo que no se requiere tampoco en este aspecto del marxismo, así, en suma, éste carece de valor para la sociedad contemporánea. Nuevamente aquí, como en el caso de Camps, se omite un análisis de la complejidad del planteamiento de Marx y se adopta una de las interpretaciones al uso.

¹⁷ Ramón Vargas-Machuca. “Ética y marxismo”. En: V. Camps; O. Guariglia; F. Salmerón (Eds.). *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía. 2: Concepciones de la ética*. 210.

¹⁸ *Ibíd.* 213.

No obstante, justamente, la falta de valor explicativo¹⁹, el moralismo, el utopismo y el dogmatismo, fue lo que criticó Marx de la economía política clásica²⁰, de Feuerbach, de los socialistas utópicos y demás doctrinas de su época. De ahí que se lanzara a la titánica tarea de comprender el origen de los males de la sociedad, en cuyo núcleo identificó a los intereses económicos. Si se prescindiera de la teoría de la explotación, de la lucha de clases y demás conceptos propuestos por el marxismo clásico, lo que queda es la impresión de que algo no anda bien con esta sociedad, aunque no se sepa qué es. Por supuesto, la necesidad de una explicación, no justifica en términos científicos que se tome la única que se tiene pese a que sea inconsistente, pero tampoco es viable borrar de un plumazo, a partir de la crítica al moralismo que supuestamente ha dominado en el marxismo, toda la compleja y rica veta que ha abierto éste, la tarea del materialismo histórico será mostrar la viabilidad de sus planteamientos.

Vargas-Machuca cree, pues, que lo que sigue vivo del marxismo —además de su denuncia moral del capitalismo— es su dimensión utópica, como idea regulativa inalcanzable pero que permite ir perfeccionando los diversos aspectos sociales; su señalamiento de la historicidad de éstos, como la misma moralidad y,

¹⁹ Más adelante podremos ver que una de las exigencias de Sánchez Vázquez para el marxismo contemporáneo es una indisoluble relación con otras disciplinas científicas, a fin de identificar lo que es viable en su proyecto de emancipación.

²⁰ “Marx's critique of political economy is certainly not intended as a moral judgement on the capitalist mode of production, but seeks to demonstrate its immanent contradictions which point beyond this mode of production. Nonetheless his critique embodies unambiguous moral valuations. The 'exploitation of man by man', the REIFICATION of social relations between human beings as relations between 'things' (MONEY, the COMMODITY), the destruction of the living presuppositions of all production, nature and humanity: all these indications of the negative consequences of the capitalist mode of production contain moral valuations”: Iring Fetscher. “Ethics”. En: Tom Bottomore (Ed.). *A Dictionary of Marxist Thought*. Oxford: Blackwell Publishers Ltd., Second revised edition, 1991. 178. En este artículo, también se señala cómo se fue modificando la teoría moral dentro del marxismo —recurriendo Kant o incluso usando a la moral como instrumento de lucha— así como problemas de justificación moral que surgieron, algunos de ellos los abordaremos más adelante. Por otro lado, en el mismo diccionario, se hace hincapié en que la relación entre marxismo y moral ha sido paradójica, pues, los clásicos del materialismo histórico vieron en la moralidad un forma de ideología, cambiante y correspondiente al estadio histórico de la sociedad, así el socialismo fundado en la ciencia no podía apoyarse en ella, pero, también es innegable que en sus textos se encuentran muchos señalamientos morales en torno a la existencia humana en el modo de producción capitalista. Se dice en el artículo: “[...] Marx appears to reject the view that capitalism is unjust, and that Marxism lacks a developed theory of rights. More generally, one may say that Marxism has an inspiring moral vision, but no developed theory of moral constraints, of what means are permissible in the pursuit of its ends. It does of course have a theory of ends, and since Lenin a plethora of tactical and strategic discussions of means, but with few exceptions, it has always resisted any discussion of this question from a moral point of view”: Steven Lukes. “Morals”. 388. Desde diferentes perspectivas, algunos marxistas intentaron solventar la mencionada ambigüedad y carencias con respecto a la moral y sus relaciones con la política, como en el caso de ASV.

por ello, la negación de una moral que sea absoluta. Finalmente, también rescata el ideal y búsqueda de realización y expansión de la democracia, aunque no aclara cómo podrían ser rescatables ciertas conclusiones o propuestas a que ha llegado el marxismo sin los fundamentos que la inspiraron, es decir, se desconoce el carácter explicativo de obras como *El Capital* y se reduce la obra de Marx a una solución puramente moral, justo lo opuesto a sus intenciones.

Pero quizás pueda preguntarse ¿Por qué existe esa ambigüedad al interior del marxismo? La respuesta no puede ser sencilla y, menos aún, breve, pero creo que será bueno intentar una brevísima explicación a la cuestión para mayor claridad.

Dentro y fuera de la tradición marxista, que incluyen las posiciones que hemos mencionado antes, existe una serie de problemas fundamentales: 1) la afirmación de que el Diamat es equivalente al pensamiento de Marx 2) y que por tanto, el “socialismo real” —producto del materialismo dialéctico— es también derivado del pensador alemán; finalmente, esto se apoya en la creencia de que 3) el materialismo histórico marxiano es —o se considera él mismo o sus partidarios— un sistema en el que se encuentran las bases de la comprensión de la naturaleza y la sociedad, lo cual, dotaría de un estatus científico, moral y político sin precedentes, asegurando el conocimiento total de lo existente. ¿Pero, qué tan cierto es esto? Justamente, la consciencia de lo contrario, es lo que permitió el florecimiento del marxismo no ortodoxo, en buena medida, producto de la publicación de textos como los *Manuscritos de 1844* de Marx —casi un siglo después de escritos— en los cuales, también Sánchez Vázquez encontró un oasis teórico, y que no se ajustan a la doctrina del Diamat. De hecho —debido a que el legado teórico de Marx y Engels fue convertido en la ideología de la URSS— es que, hasta el día de hoy, no hayamos contado con una edición crítica de sus obras. Ahora, veamos algunos motivos para afirmar lo fragmentario, lo plural y por ello mismo, la riqueza del materialismo histórico, así, podremos continuar con firmeza en los temas de la moral y la política.

Marcello Musto²¹ señala que la obra de Marx es increíblemente fragmentaria e

²¹ v. Marcello Musto. “La *Marx-Engels-Gesamtausgabe* (MEGA²) y el redescubrimiento de Marx”. En: Marcello Musto (Coord.). *Tras las huellas de un fantasma: la actualidad de Karl Marx*. Prefacio de Gabriel Vargas Lozano. México, D. F.: Siglo XXI Editores, 2011. 21-62.

inacabada, lo que publicó en vida es incomparable con lo que nunca se puso en circulación, lo cual, arroja una lectura contraria al Diamat. Engels fue el primero en colaborar en la creación de un supuesto sistema. Con respecto a los libros II y III de *El Capital*, en lugar de organizar el material disperso que Marx había dejado, Engels mandó a la imprenta los textos terminados. También, ya hemos hablado del esfuerzo que hizo para dar una estructura sistemática al materialismo histórico en *Anti-Dühring* y *Del socialismo utópico al socialismo científico* —aunque Marx parece haber avalado estos intentos, recordemos que incluso colabora en un capítulo del primer texto. Desde mi perspectiva, creo que esto se debe no a un afán de apresurar una visión del mundo o cerrar un sistema —como en el caso del marxismo-leninismo— sino al intento de combatir los posicionamientos mal articulados, deformantes, utópicos o incluso burgueses de los propios partidos y organizaciones obreras, es decir, a la creación de textos de difusión. Además, estaban adecuados al momento en el que surgen, recordemos al respecto, por ejemplo, la *Crítica al programa de Gotha*. Sobre esto, David McLellan, dice:

Hacia el final de su vida Marx se fue acercando al positivismo tan de moda entonces en los círculos intelectuales. Esta tendencia, iniciada en el *Anti-Dühring* y continuada por Engels en su *Ludwig Feuerbach* y *Dialéctica de la naturaleza*, alcanzó su apogeo en los manuales soviéticos sobre el materialismo soviético. Fue esta tendencia la que presentó al marxismo como una concepción filosófica del mundo o *Weltanschauung*, consistente en leyes objetivas y, particularmente, en leyes del movimiento dialéctico de la materia, tomada ésta en sentido metafísico como el constituyente básico de la realidad. Esto era obviamente muy diferente de la “unidad de la teoría y la práctica” según se ejemplificaba, por ejemplo, en las *Tesis sobre Feuerbach*. Esta preferencia por el modelo de las ciencias naturales había siempre existido en Engels, mas no en Marx, quien mantuvo, por ejemplo, una actitud mucho más reservada hacia el darwinismo.²²

En todo caso, las necesidades políticas de los partidos, los intérpretes, la difusión en forma de manual, entre otras razones, empobrecieron el pensamiento marxiano. Además del trabajo de difusión de la obra de Marx que realizó Engels, desde muy temprano, los seguidores rusos y socialdemócratas alemanes manipularon e instrumentalizaron los textos, luego censuraron partes y finalmente, incluso los alteraron, dando así la apariencia de un sistema. Pero, más aún, se comenzaron a hacer interpretaciones que iban en contra del pensamiento

²² David McLellan. *Karl Marx: su vida y sus ideas*. Barcelona: Crítica, 1977. 486-487.

marxiano, por ejemplo, K. Kautsky, en el “Programa de Erfurt” de 1891 señalaba que, de manera inevitable, el desarrollo económico llevaría a la destrucción del capitalismo, mientras que en otras interpretaciones, en menor o mayor medida, se caía en un cientificismo (Lenin), mecanicismo (Plejanov) y otras variantes, todo esto durante el período de la segunda Internacional (1889-1914). Como sea, hubo un fuerte debate entra las diferentes posiciones —aunque también existieron muchas voces disidentes, como las de Rosa Luxemburg, Antonio Gramsci o León Trotski. La tendencia continuó en autores como Nikolai Bujarin, hasta consolidarse definitivamente con el Diamat, así —sostiene Musto— se generó una percepción de que la historia marchaba automáticamente, que el socialismo seguiría al capitalismo inevitablemente, lo cual, creó la imposibilidad de entender el momento histórico y motivó el rompimiento entre la teoría y la práctica revolucionaria, contrario a lo que había dicho Marx, si recordamos, por ejemplo, sus textos de juventud, donde pide que la teoría se encarne en un sujeto: el proletariado.

Las afirmaciones de Marx, destinadas a delinear los principios dinámicos del capitalismo y, más en general, a describir una tendencia de desarrollo, fueron transformadas en leyes históricas universalmente válidas, de las cuales se podía inferir, hasta en sus detalles, el curso de los acontecimientos.²³

En fin, el resultado fue muy distinto del complejo y constantemente reelaborado planteamiento originario: en lugar de abolición del Estado, burocracia; en vez de reducción de la jornada laboral, otro sistema de explotación; no se siguió el principio de “dudar de todo” sino una justificación del dominio de una vanguardia; no llegó la plena realización de las capacidades creativas, sólo una forma de arte que desplazaba a todas las demás.

A la muerte de Marx y Engels su obra y biblioteca quedaron bajo el resguardo del Partido Socialdemócrata Alemán, sin embargo, fueron tratadas de la manera más negligente, pues no sólo no fue emprendido un trabajo de edición de las obras completas sino que este *Nachlass* fue ignorado e incluso dispersado. Una vez en poder de la URSS, la edición de las obras completas —*Marx-Engels Gesamtausgabe (MEGA)*— fue iniciada en la década de 1920 bajo la dirección de

²³ Marcello Musto. “La *Marx-Engels-Gesamtausgabe* (MEGA²) y el redescubrimiento de Marx”. 25.

David Riazanov²⁴, director del Instituto Marx-Engels, fue continuada por Vladimir Adoratski²⁵ en 1932 y se detuvo en 1935. Esta edición tuvo varios inconvenientes, entre ellos, las obras juveniles, por ejemplo, aparecen como si fuesen obras terminadas, lo que provocó muchos problemas interpretativos; los textos preparatorios, como los *Grundrisse*, eran acompañados de introducciones *ad hoc* a las exigencias del momento político, e incluso, otras eran escondidas. Hubo, además, dos ediciones de las obras completas en ruso y una más en la República Democrática Alemana, la *Marx-Engels Werke*, que tenían los mismos problemas que la *MEGA*. La mayoría de las ediciones en otras lenguas se basaron en estas ediciones, que son las que conocemos por la editorial Progreso.

La idea de una segunda *MEGA* empezó en 1975, pero, de nuevo fue interrumpida por el derrumbe de los países socialistas. No fue hasta 1990, con la formación del Marx-Engels Stiftung, cuando se replanteó todo el proyecto, la publicación de una edición científica comenzó en 1998²⁶.

Ejemplos de cosas muy interesantes que ha revelado la *MEGA*² son la

²⁴ David. B. Goldendach, condenado a la deportación en 1931. Para una idea del trabajo impresionante de este autor véase: Nicolás González Varela. “David Riazanov, editor de Marx, disidente rojo”. Entre 1923 y 1925 reclutó a los mejores especialistas en lenguas extranjeras y en 1924 comenzó una cruzada por todo el mundo para conseguir los materiales necesarios para la *MEGA*. “Indudablemente la empresa editorial apuntaba políticamente a un combate ideológico contra el revisionismo, la vulgarización y banalización de Marx”, apunta González Varela. Además, proyectaba la creación de una biblioteca sobre el materialismo, de clásicos de la economía política, etc. Después de su cumpleaños sesenta, en 1930, es arrestado, obligado al exilio y separado del Instituto Marx-Engels y del partido. “El método stalinista fue completo: expulsión, prisión y muerte de sus colaboradores, suspensión total del plan editorial, colocar bajo el martillo-pistón a las pruebas impresas; desaparición de todas las bibliotecas públicas rusas y extranjeras; *épuration* de las obras de Marx y Engels en ediciones ‘populares’, aligeradas de toda erudición. Poco a poco Stalin fue sustituyendo a la empresa editorial de la *MEGA* por una serie de publicaciones aisladas, diseminadas, sin ningún plan conjunto, ni criterio filológico y doxográfico”, explica González Varela. Riazanov es ejecutado en 1938, “...al día siguiente, agentes de la NKVD arribaron a su humilde dacha para cumplir la última parte de la sentencia: confiscación de sus bienes personales y destrucción de lo inútil. Cargaron todos sus libros en la parte trasera de un camión. Los papeles y notas restantes de Riazanov fueron desparramados en el suelo para alimentar el fuego, incluido todo lo que se encontraba sobre su escritorio de estudio. Entre ellos un retrato del joven Engels con una inscripción dedicada de puño y letra por la hija de Marx, Laura. ‘¿Quién es éste?’, preguntó uno de los milicianos con su gorra azul-roja a su nieta. ‘Es Engels’, respondió. ‘¿Y quién es Engels?’, respondió el agente mientras arrojaba el daguerrotipo a las llamas”: Nicolás González Varela. “David Riazanov, editor de Marx, disidente rojo”. En: *Rebelión* [en línea], (última actualización: 06-07-2008) <<http://www.rebellion.org/noticia.php?id=69880>>, [Consulta: 7 de septiembre de 2016].

²⁵ Bolchevique, trabajo como funcionario de educación y en la Universidad de Kazan, sustituyó a Riazanov. Muere en 1945, fue sometido a la represión en 1940.

²⁶ Programada en ciento catorce volúmenes —de los cuales, hasta hace poco había cincuenta y tres publicados— cada libro contará con su propio aparato de notas y la edición está dividida en cuatro secciones: 1) Obras, artículos y borradores, excepto *El Capital*; 2) *El Capital*, y estudios preliminares; 3) Correspondencia y 4) Extractos, notas y comentarios marginales.

restauración de la *Ideología alemana* a su estado fragmentario, la identificación de las cinco mil intervenciones de Engels en *El Capital*, la publicación de cuatro mil cartas que echan luz sobre la vida y pensamiento de los clásicos del marxismo, la publicación de extractos que muestran el intenso trabajo de Marx vertido en ocho idiomas, que va desde filosofía hasta mineralogía, y dentro de todas las notas rescatadas, el hallazgo de los importantes extractos sobre reportes de inspectores de fábricas, policía, estadísticas, etc., algunos ya publicados en español como *Cuaderno Spinoza*²⁷ y *Acerca del suicidio*²⁸.

En lugar del perfil pétreo de la estatua erigida en muchas de las plazas de los regímenes absolutistas de la Europa oriental, que lo caracterizaba mostrando el camino hacia el futuro con una certeza dogmática, ahora podemos reconocer a un autor que dejó gran parte de sus propios escritos incompletos con el propósito de dedicarse, hasta el día de su muerte, a estudios adicionales que verificaran la validez de sus tesis.²⁹

Varias razones justifican el estudio de Karl Marx: las diversas crisis y conflictos sociales en todo el mundo; la catástrofe ecológica; el aumento de la miseria por un lado, y por otro la acumulación de la riqueza en pocas manos hacen que muchas personas volteen la mirada hacia la única teoría que ha desarrollado un estudio profundo, una crítica y una propuesta para superar a la sociedad capitalista en la que vivimos. Este pensamiento fue retomado por el socialismo realmente existente, y lo configuró como un aparato doctrinario, como una visión total del mundo acabada que, al caer la URSS (1991) se dio por muerta. No obstante, ya desde medio siglo antes del “derrumbe” había muchas voces que señalaron la tergiversación del pensamiento marxiano, e incluso se le señaló a la URSS como una sociedad no socialista, como sociedad postcapitalista, como capitalismo de Estado, entre otras. Por lo que, con la desaparición del “socialismo real” el pensamiento de Marx no ha perdido vigencia, sino que se hace necesario un análisis profundo para hacer un ajuste de cuentas con aquellas sociedades. Pero, además, se nos ofrece una ventaja: la investigación no se encuentra “comprometida” con un apoyo incondicional a los países del bloque socialista sino

²⁷ Karl Heinrich Marx. *Cuaderno Spinoza*. Traducción, estudio preliminar y notas de Nicolás González Varela. Madrid: Ediciones de Intervención Cultural / Montesinos, 2011.

²⁸ Karl Marx. *Acerca del suicidio*. Traducción de Ricardo Abduca. Buenos Aires: Las Cuarenta, 2011.

²⁹ Marcello Musto. “La *Marx-Engels-Gesamtausgabe* (MEGA²) y el redescubrimiento de Marx”. 44.

sólo con la verdad.

Si no se toma en cuenta ninguno de los elementos de la sociedad capitalista señalados por el marxismo y si, además, se reduce éste al Diamat y al “socialismo real”, inevitablemente nos quedamos estacionados entre dos posiciones: en la apología de dicha sociedad o en una “crítica espectacular del espectáculo” — como señala Guy Debord— en la mera buena voluntad de cambiar cosas; paradójicamente, esto último, denuncia Vargas-Machuca, es lo único que puede ofrecer el marxismo.

Sin embargo, la falsa desesperanza de la crítica no dialéctica y el falso optimismo de la pura publicidad del sistema son idénticos en tanto que pensamiento sumiso [...] Tal manera de criticar, porque no conoce el negativo que está en el corazón de su mundo, no hace más que insistir sobre la descripción de una suerte de excedente de negativo que le parece deplorablemente invadirlo superficialmente, como una proliferación parasitaria irracional. Esta buena voluntad indignada, que incluso como tal no logra condenar más que las consecuencias exteriores del sistema, se cree crítica y olvida el carácter esencialmente *apologético* de sus presuposiciones y de su método.³⁰

Por fortuna, tanto teórica como prácticamente, trabajos serios y rigurosos como el de Sánchez Vázquez —y de tantos otros, marxistas o no, como Manuel Sacristán— también la penosa resistencia del pueblo cubano y de muchos movimientos sociales en México y el mundo, el surgimiento de alternativas políticas en Sudamérica, la constante agudización de los efectos y las crisis del capitalismo, han renovado el interés por conocer el materialismo histórico con todo y su complejidad, en su carácter fragmentario. Las nuevas generaciones no están marcadas por el estigma del materialismo dialéctico y el “socialismo real”, pero al mismo tiempo se encuentran en búsqueda de opciones teórico-prácticas a los problemas sociales. He ahí, la importancia y la necesidad de conocer, debatir y desarrollar las ideas que nos ha dejado el maestro andaluz. Pero, incluso, suponiendo aunque no concediendo —como decía Schopenhauer— que toda la teoría marxiana careciera de valor y que sólo nos quedase un sentido moral básico no necesariamente vinculado a aquella, la mínima percepción de que algo no está bien en la sociedad en que vivimos, es un buen inicio para continuar la

³⁰ Guy Debord. *La sociedad del espectáculo*. Traducción del francés por Rodrigo Vicuña Navarro. Santiago de Chile: Naufragio, 1995. 196-197, 118.

misión que nos dejó Benedetti: "...recuperar el habla y la utopía [...] / descubrir las raíces del horror [...] hacer futuro / a pesar de los ruines del pasado / y los sabios granujas del presente".³¹

Seguramente, después de la profundización sobre estos temas desde la filosofía de Sánchez Vázquez, será necesario un doble movimiento, por un lado, someterla al debate con las propuestas éticas contemporáneas a fin de recoger los señalamientos de éstas y, por otro lado, también contrastarla con la realidad. Esto no puede tener cabida por ahora en los propósitos de este estudio inicial — que por momentos tiene que abrir forzosos paréntesis— pero espero basten los señalamientos recogidos en esta introducción y que sirvan para tener un panorama del marxismo y sus relaciones con la ética, la moral y la política, así como un grupo de problemas vistos desde dentro y fuera de dicha tradición. Por supuesto, existe una producción teórica tan amplia que no se refleja más que un destello aquí, pero se hará mención de algunos autores y temas más adelante cuando sea necesario, como el caso de pensadores como Althusser o conceptos como el humanismo.

Todo lo anterior, representó el contexto intelectual y problemático en el que Sánchez Vázquez desarrolló su propia postura, haber echado un vistazo nos ayudará a comprender sus coincidencias, así como sus profundas diferencias en posteriores apartados. Con respecto a la investigación en el campo de la moralidad y sus relaciones con el marxismo o socialismo, Milton Fisk señala con mucha razón que la mayoría de la veces —desde la perspectiva teórica del marxismo— se ha minimizado la importancia de la moral, dando mayor relevancia a los aspectos económicos y políticos; pero, por otro lado, también en las reflexiones contemporáneas más importantes sobre la moral, el planteamiento de una sociedad alternativa al capitalismo, como el socialismo, es omitido.

Pensar acerca de la moralidad es una parte desatendida en los esfuerzos para vislumbrar un movimiento socialista y, por tanto, un futuro socialista [...] Estos conceptos [que Fisk trata en su texto y algunos que se desarrollan en este trabajo] no tienen nada de novedoso dentro de los debates recientes sobre la moral, en donde raramente se menciona al socialismo.³²

³¹ Mario Benedetti. "¿Qué les queda a los jóvenes?". En: Mario Benedetti. *Antología poética*. Introducción de Pedro Orgambide. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1994. 243.

³² Milton Fisk. "Los sentimiento sociales y la moralidad del socialismo". En: Anatole Anton; Richard Schmitt

Para nosotros, el enfoque que resulta interesante es justamente entender y mostrar la relevancia del campo de lo moral para una propuesta transformadora de la sociedad, poniéndola en relación con los debates contemporáneos que han ahondado en los diversos problemas y conceptos, pero, también atendiendo a las cuestiones que plantea nuestra realidad cotidiana. Esto ya ha sido mostrado por Sánchez Vázquez, el conocimiento para la filosofía de la praxis no es un fin en sí mismo sino un elemento fundamental en un proyecto de transformación social, por ello, decía —enfaticando la unidad de la teoría y la práctica política— que “para poder cambiar el mundo hay que pensarlo”³³.

Para el filósofo hispano-mexicano, el debate en torno a la ética y la política en el interior del marxismo se puede resumir en dos posiciones, es decir, o se es un marxista que niega la relevancia de la moral y la ética o se es un marxista humanista:

Planteada la cuestión de si hay o no un lugar para la ética y la moral en el marxismo, se dan, en lo fundamental, dos respuestas contradictorias: una, la de los marxistas que niegan que haya tal lugar de acuerdo con su interpretación determinista, científicista y objetivista del marxismo, y otra, la de los que sostienen que sí lo hay sobre la base de la concepción humanista del marxismo.³⁴

En el ambiente político y teórico en el que publica su *Ética* (1969) —marcado por el surgimiento de los movimientos estudiantiles de una juventud que no se sentía identificada con la moral y la política dominantes— nuestro pensador considera que tanto en la tradición del marxismo hasta los años sesentas, así como en la doctrina de la Unión Soviética, era muy poco lo que se podía encontrar sobre los temas de la ética, la moral y sus relaciones con la política.

El propio Marx sólo había dejado algunos señalamientos aislados sobre cuestiones morales aunque aportaba principios básicos sobre el hombre, la historia, la sociedad y la ideología, y particularmente sobre la naturaleza inmoral del capitalismo que son sumamente importantes para situar histórica y socialmente a la moral. Sus herederos más cercanos en el siglo XIX, al no encontrar una ética en Marx, consideraron que había que buscarla fuera de su pensamiento, en una filosofía moral ajena como la de Kant. Eso es lo que hizo, sobre todo,

(Eds.). *Hacia un nuevo socialismo*. Barcelona: Ediciones de Intervención Cultural/El Viejo Topo. 2011. 171.

³³ Adolfo Sánchez Vázquez. *Una trayectoria intelectual comprometida*. México, D.F.: Facultad de Filosofía y Letras / Universidad Nacional Autónoma de México, 2006. 77.

³⁴ *Ibíd.* 101-102.

Vorländer. Otros marxistas como Kautsky, pretendieron explicar la moral desde su propia interpretación de Marx, a partir de un enfoque cientificista y determinista, reduciéndola, como ideología, a simple apéndice o reflejo de la economía carente, por tanto, de autonomía y sustantividad propias.

Más tarde, a raíz de la Revolución rusa de 1917, y sobre todo desde la consolidación del régimen soviético, la ética se convirtió en una disciplina normativa que propugnaba y justificaba una moral supuestamente socialista supeditada a la política del Estado y del partido. Esta es la concepción de la moral que dominó durante siete décadas en el marxismo oficial, “ortodoxo”.

Así, pues, pobre era el bagaje teórico con el que podía contar una ética que pretendiera alejarse tanto del cientificismo de cierta tradición marxista como del politicismo de la ética soviética que se autodenominaba “marxista-leninista”.³⁵

Una serie de razones de orden teórico y hechos en el panorama político mundial —que detallamos un poco más adelante— hicieron que el filósofo mexicano, en oposición al Diamat, se decantara por un marxismo de orientación humanista: la filosofía de la praxis. Ésta se entiende como el

marxismo que hace de la praxis su categoría central: como gozne en el que se articulan sus aspectos fundamentales, y eje en torno al cual giran su concepción del hombre, de la historia y de la sociedad, así como su método y teoría del conocimiento.³⁶

En dicha filosofía, la praxis es la actividad consciente (unidad teoría-práctica) que llevan a cabo los seres humanos (sujeto de la praxis) como ser ontocreador, es decir, como ser que transforma su entorno (natural y social) y a sí mismo. Debe entenderse que el marxismo humanista de Sánchez Vázquez no entiende a la praxis como si fuese un elemento inmutable, como una entidad abstracta que subyace a la humanidad sino que se trata de una cualidad universal que para su manejo teórico se abstrae de los seres concretos, pero que por sí misma no significa nada, así, por ejemplo, cuando reflexionó sobre los derechos humanos, decía que éstos “[...] no son tales porque sean los de un hombre abstracto, sino porque corresponden a todo hombre concreto, singular, y por el hecho de serlo”³⁷.

La filosofía de la praxis no sólo pone un nuevo objeto de reflexión sino que ubica a la teoría en el marco del proceso práctico de transformación de lo real.

³⁵ Adolfo Sánchez Vázquez. *Una trayectoria intelectual comprometida*. 95-96.

³⁶ Adolfo Sánchez Vázquez. “La filosofía de la praxis”. En: Fernando Quesada (Ed.). *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía. 13: Filosofía política I. Ideas políticas y movimientos sociales*. Madrid: Trotta / Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2002, 2ª ed. 17.

³⁷ Adolfo Sánchez Vázquez. *Del exilio en México: recuerdos y reflexiones*. México, D. F.: Grijalbo, 1990. 98.

Sánchez Vázquez entiende al marxismo³⁸ como 1) una crítica de lo existente, del capitalismo en particular; 2) como un proyecto de sociedad distinta, alternativa necesaria, deseable, posible y realizable; 3) es además, pretensión de conocimiento de la realidad que se pretende transformar; 4) por último se caracteriza por su voluntad de transformar lo real; Para el filósofo hispano-mexicano, en las cuatro partes que conforman el marxismo, se encuentra presente el contenido moral, pues los valores de justicia, libertad e igualdad desde donde se critica al capitalismo, forman parte del proyecto o ideal socialista.

Hay, pues, en el marxismo un lugar para la moral realmente existente como objeto de su conocimiento y, por consiguiente, para una ética en sentido explicativo, como lo hay también para la moral que se postula para una nueva sociedad y, por tanto, hay lugar para una ética en sentido normativo.³⁹

No es, pues, una suerte de moralismo la que vertebra al marxismo entendido como filosofía de la praxis sino el conocimiento de la realidad proveniente de las diversas ciencias (economía, sociología, etc.) y disciplinas filosóficas. Para ASV, esto no puede ser de otra forma, porque sin ello ningún proyecto social alternativo puede plantearse objetivos y medios viables, quedaría reducido a su carácter utópico. Pero, tampoco puede disminuirse a la esfera del conocimiento, porque la denuncia, la crítica moral —y no sólo el reconocimiento de las inconsistencias científicas, por ejemplo, de la economía política clásica— permite la posibilidad de propuestas basadas en la realidad que superen a ésta, de lo contrario, se volvería una filosofía meramente descriptiva, teórica; la filosofía de la praxis busca ser una nueva forma de hacer filosofía⁴⁰, con la plena intención de incidir en su realidad

³⁸ v. Adolfo Sánchez Vázquez. *Ética y política*. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica / Universidad Nacional Autónoma de México / Facultad de Filosofía y Letras, 2007. 78.

³⁹ *Ibíd.* 82.

⁴⁰ v. Adolfo Sánchez Vázquez. “La filosofía de la praxis como una nueva práctica de la filosofía”. En: Adolfo Sánchez Vázquez. *Filosofía y circunstancias*. Barcelona / México, D.F.: Anthropos / Facultad de Filosofía y Letras / Universidad Nacional Autónoma de México, 1997. 129-138. En este texto, el autor busca diferenciar su propuesta filosófica de otras tres grandes posturas al interior del marxismo: “a) Ontologizante (según la cual el problema filosófico fundamental es el de las relaciones entre el espíritu y la materia); b) epistemológica (según la cual el marxismo se reduce a una nueva práctica teórica); c) antropológico-humanista (según la cual el marxismo como proyecto de emancipación se enraíza en un concepto abstracto de hombre)”, la primera es la que hemos visto antes de manera breve, el Diamat; la segunda es la corriente identificada con Louis Althusser y, la tercera, entre otros autores, difundida por Erich Fromm. Mencionaremos más sobre los últimos dos en otro apartado.

problemática. Por ello, en el tema que nos ocupa, el de las relaciones entre ética y política desde la perspectiva de la filosofía de la praxis, la necesidad de realizar un análisis de ellas, de sus vínculos y diferencias, surgen por las diversas razones que mencionamos: para la descripción y entendimiento de dichos fenómenos, para proponer soluciones a las problemáticas que se detectan y para buscar llevarlas a cabo realmente. Sánchez Vázquez enumera otra más:

[...] la primera es que el individuo, por estar inserto en una red de relaciones sociales (económicas, políticas e ideológicas), por formar parte de determinadas estructuras, organizaciones o instituciones sociales, o por hallarse determinado por condiciones objetivas diversas (económico-sociales, políticas y espirituales), no puede dejar de comportarse moralmente sin acusar el peso, la marca o la influencia de esos factores sociales. La segunda es que no sólo el individuo en cuanto tal, que actúa de un modo libre, consciente y responsable, se comporta moralmente, sino que también los organismos e instituciones sociales (familia, clases, grupos profesionales, Estado, tribunales, partidos políticos, etc.) muestran en su comportamiento un contenido moral, ya sea el de fomentar u obstaculizar cierta conducta moral de los individuos, ya sea el contribuir objetivamente a que prevalezcan ciertos principios, valores o normas morales en la comunidad.

Tenemos, pues, tres tipos de instancias o factores sociales que contribuyen de diverso modo a la realización de la moral:

- a) Relaciones económicas, o la vida económica de la sociedad.
- b) Estructura u organización social y política de la sociedad.
- c) Estructura ideológica, o vida espiritual de la sociedad.⁴¹

En este trabajo, sólo se ahonda en el aspecto ético-político, no obstante, hay que considerar que los tres aspectos mencionados por ASV son necesarios para la comprensión cabal de la moral efectiva dominante y para la propuesta de otra que sea alternativa. Por ello, en lo siguiente se observará que los elementos económico e ideológico constantemente estarán apareciendo en relación con casos específicos de la relación entre moral y política.

Finalmente, debemos mantener en mente que la reflexión del autor de *Las ideas estéticas de Marx* no tenía como único propósito superar las dificultades derivadas de la concepción del materialismo dialéctico, por muy importante que fuera, sino que también se propuso discutir con las propuestas éticas y la moral vigente fuera del bloque soviético, así, señaló en 1978 recordando la publicación de su *Ética* (1969) que:

⁴¹ Adolfo Sánchez Vázquez. *Ética*. México, D. F.: Grijalbo, 25ª ed., 1981. 178.

Desde un punto de vista marxista, verdadero erial en esta temática, me proponía 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 (como el de Shiskin) para citar el más conocido en español.⁴²

Hasta aquí hemos esbozado las relaciones entre moral, ética y política con el marxismo, también vimos algunos de los señalamientos problemáticos desde dentro y fuera de esa tradición, así como la manera en que surge el marxismo humanista —la filosofía de la praxis— de Sánchez Vázquez que fundamenta su concepción ético-política. Ahora, queremos profundizar un poco más en la génesis teórico-práctica de dicho planteamiento específico para, inmediatamente después, continuar con la exposición de sus conceptos básicos y su estructura general.

ASV considera correcta esta manera de proceder, es decir, la necesidad de comprender la obra de un sujeto —incluyendo la suya— vinculada al conjunto de sus relaciones sociales. Su obra es la de “[...] un individuo concreto —yo— que no puede ser desligada de las circunstancias en que se produjo y sobre las cuales — en mayor o menor grado— ha influido”.⁴³

⁴² Adolfo Sánchez Vázquez. “Mi obra filosófica”. En: Juliana González; Carlos Pereyra; Gabriel Vargas Lozano (Eds.). *Praxis y filosofía: ensayos en homenaje a Adolfo Sánchez Vázquez*. México, D. F.: Grijalbo, 1985. 441.

⁴³ Adolfo Sánchez Vázquez. *Filosofía y circunstancias*. 30.

PRIMERA PARTE. EL PLANTEAMIENTO ÉTICO-POLÍTICO DE ADOLFO SÁNCHEZ VÁZQUEZ

1. Génesis: la influencia de la realidad y la teoría en el pensamiento de Adolfo Sánchez Vázquez

Los intereses teórico-prácticos de Adolfo Sánchez Vázquez tuvieron sus raíces en su adolescencia. Con apenas unos quince años, comenzó a volcar sus esfuerzos en dos aspectos que lo inquietaron a lo largo de su vida: el arte y la política. Aquí sólo se muestra el vínculo entre las experiencias vitales y el desenvolvimiento del análisis sobre moral y política en el pensamiento del filósofo hispano-mexicano, no obstante, a lo largo de este trabajo se podrá ver que siempre se encuentran en relación con otras de sus preocupaciones, como la estética. Aclarar el trasfondo histórico en el que desenvuelve la filosofía de ASV es importante, pues, como él mismo decía, “[...] las ideas y la actividad que las engendran no tienen vida propia ni están aisladas, sino que son parte inseparable de aquella vida real”.⁴⁴

Como es bien sabido, en su juventud en España, Sánchez Vázquez tuvo un fuerte compromiso ideológico con el socialismo y el antifascismo.⁴⁵ En Málaga se unió a la Juventud Comunista, fue director del periódico *Ahora*, también de *Octubre* de las Juventudes Socialistas Unificadas, y asistió al II Congreso Internacional de Escritores Antifascistas. Participó en la Guerra Civil Española haciendo labores de prensa y propaganda en defensa los ideales de la Segunda República, así como en el frente Este en la 11ª División y, más adelante, en el periódico *Acero* del V Cuerpo de Ejército. Al finalizar la guerra y llegar a México, durante el Exilio español de 1939, no abandona sus actividades sino que se adapta paulatinamente a la nueva situación y a su nuevo hogar con la esperanza —que se desvaneció poco a poco— de poder volver a España.

⁴⁴ Adolfo Sánchez Vázquez. *Una trayectoria intelectual comprometida*. 8.

⁴⁵ v. Gabriel Vargas Lozano. “Adolfo Sánchez Vázquez”. En: Gabriel Vargas Lozano (Dir.), *Enciclopedia Electrónica de la Filosofía Mexicana* [en línea]. México, D. F.: Universidad Autónoma Metropolitana – Unidad Iztapalapa / Centro de Documentación en Filosofía Latinoamericana e Ibérica, 2014-2016, (última actualización: 05-07-2016), <http://desh.izt.uam.mx/cen_doc/cefilibe/images/banners/enciclopedia/Diccionario/Autores/FilosofosMexicanos/Sanchez_Vazquez_Adolfo.pdf>, [Consulta: 5 de julio de 2016].

En México, Sánchez Vázquez siguió militando en el Partido Comunista Español. En 1942, publica *El pulso ardiendo*, un libro de poesía que había escrito en la década anterior, pero que constituye el primer documento en el que vierte su pensamiento en forma literaria. Todas las experiencias que venía acumulando: el triunfo de la Segunda República Española (14 de abril de 1931 - 1 de abril de 1939), la Guerra Civil (17 de julio de 1936 - 1 de abril de 1939), el combate contra el franquismo, la derrota, el exilio⁴⁶ y el establecimiento en una nueva tierra, así como sus inquietudes artísticas, motivaron su reflexión, por ello, decía que la vía por la que entró a la filosofía no era la actividad teórica que requería de respuestas teóricas, sino la actividad práctica, la vida real que demandaba explicación teórica:

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.⁴⁷

Así, ya establecido en México, comenzó a desarrollar su reflexión filosófica unida a su práctica política, ahora relacionada con sus nuevas circunstancias. Varios años más tarde, en una valoración sobre esta experiencia, dice:

Ciertamente, el exiliado no se encuentra como en su tierra en la nueva que lo acoge. Esta sólo será su tierra, y lo será con el tiempo, no como un don con el que se encuentra a su llegada, sino en la medida en que comparte las esperanzas y sufrimientos de sus habitantes. Y en la medida también en que con su obra —la que hace gracias a ellos y con ellos—, y sin dejar de ser fiel a sus orígenes y raíces, se va integrando a la tierra que le brinda asilo.⁴⁸

A partir de este momento su pensamiento se comenzó a desplegar en diversos campos filosóficos, de los cuales, sus principales aportaciones se dieron en la estética, la ontología, la ética, la filosofía política, la epistemología y la filosofía de la historia. Sobra decir, que no sólo contribuyó a la filosofía y a su desarrollo institucional en México, sino que tuvo otros intereses como la poesía, la crítica literaria, sus artículos periodísticos, la traducción de libros, además de su

⁴⁶ Para ASV, en polémica con su maestro José Gaos, el exilio no era un mero “trastierro”, es decir, el establecimiento en una nueva patria, sino que, lo consideró finalmente como un proceso complicado de asimilación en el que se parte del desgarrón que significa el destierro, “[...] hasta convertirse éste, al cabo de largos años en ‘trastierro’”: Adolfo Sánchez Vázquez. *Una trayectoria intelectual comprometida*. 8.

⁴⁷ Adolfo Sánchez Vázquez. “Mi obra filosófica”. En: J. González; C. Pereyra; G. Vargas Lozano (Eds.). *Praxis y filosofía: ensayos en homenaje a Adolfo Sánchez Vázquez*. 436.

⁴⁸ Adolfo Sánchez Vázquez. *Del exilio en México: recuerdos y reflexiones*. 84.

vinculación con diversos movimientos políticos de izquierda.

La importancia de las experiencias vitales en la construcción de la teoría ético-política de nuestro filósofo puede notarse desde sus primeras vivencias políticas. Recuerda del año de 1933, cuando militaba en la Juventud Comunista, que apenas se distinguían de las Juventudes Libertarias, pues, “a la riqueza de su praxis violenta correspondía su pobreza en el terreno de la teoría. Pero en aquellos momentos esa pobreza no me inquietaba. Me atraía más su acción violenta, un tanto delirante, que los fundamentos de ella”⁴⁹. Después, en su período estudiantil en la Universidad Central de Madrid —pese al altísimo nivel académico— ASV fue autodidacta y se sentía aislado, porque prácticamente no existía el estudio de la filosofía de Marx, no obstante que Wenceslao Roces ya había publicado traducciones de algunos textos clásicos, además de que, a decir de Sánchez Vázquez, el movimiento obrero y sus partidos en España —como es costumbre en buena parte de historia de la izquierda— no fomentaban el vínculo con los intelectuales ni tenían interés por la teoría.

Por supuesto, la guerra civil fue también una experiencia fundamental, quizás no para desarrollar sus planteamientos teóricos y su formación filosófica, pero sí como el material que se convertiría en muchos de los elementos de su reflexión, por ejemplo, la relación entre la violencia y la revolución, así como entre los ideales y los medios para conseguirlos, por ello decía:

Como en las grandes tragedias, se luchaba de modo insobornable por unos principios, por una causa, aunque ello significara la marcha inexorable a un desenlace infeliz: el fracaso, la derrota, la muerte. Y también, como en las grandes tragedias, no faltó quienes [...] trataran de escapar a ese destino, renunciando a la lucha. 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.⁵⁰

Ya en México, también se comenzó a sentir incómodo con las formas antidemocráticas y centralistas, con el dogmatismo de la dirigencia del Partido Comunista Español, así como, desde la perspectiva estética, con la estrecha

⁴⁹ Adolfo Sánchez Vázquez. “*Postscriptum* político-filosófico a ‘Mi obra filosófica’ (1985)”. En: J. González; C. Pereyra; G. Vargas Lozano (Eds.). *Praxis y filosofía: ensayos en homenaje a Adolfo Sánchez Vázquez*. 449.

⁵⁰ *Ibíd.* 454.

concepción del arte en el “realismo socialista”, por ello, decide dedicarle la mayor parte de su tiempo a la fundamentación teórica de su práctica política:

Desde entonces prometí ser sólo un militante de filas y consagrarme sobre todo a mi trabajo en el campo teórico. Más que nunca se volvía imperioso para mí repensar los fundamentos filosóficos y teóricos en general de una práctica política que había conducido a las aberraciones denunciadas en 1956 en el XX Congreso del PCUS [...].⁵¹

Conviene tener en mente todas estas experiencias ya que, en la vía política, se puede observar que ASV vuelve una y otra vez hasta sus últimos trabajos a pensar sobre las preocupaciones que le inquietaron desde la juventud.

Sánchez Vázquez es conocido como un filósofo marxista crítico, no dogmático, y esto significa simplemente que fue un pensador que estuvo principalmente influido por la obra de Karl Marx, pero que no comulgó y criticó la versión de la ideología marxista —de la que ya hemos hablado un poco— impulsada por Stalin, el materialismo dialéctico. Sin embargo, la primera influencia que tuvo fue dicha teoría, incluso, en su etapa estudiantil en México, escribió en 1955 la tesis de maestría titulada *Conciencia y realidad en la obra de arte*, todavía inspirada en el marxismo soviético; no obstante que su formación, hasta esos años autodidacta, estaba dentro de dicha filosofía oficial, su práctica política y docente, así como la profundización de sus estudios, impulsaron rápidamente que fuera distanciándose de ella.

Por otro lado, las revelaciones hechas por Nikita Khrushchev⁵² en el XX Congreso del Partido Comunista de la Unión Soviética (1956) sobre los crímenes cometidos por Stalin, la invasión de las tropas del Pacto de Varsovia a

⁵¹ Adolfo Sánchez Vázquez, “*Postscriptum* político-filosófico a ‘Mi obra filosófica’ (1985)”. En: J. González; C. Pereyra; G. Vargas Lozano (Eds.). *Praxis y filosofía: ensayos en homenaje a Adolfo Sánchez Vázquez*. 464.

⁵² v. Nikita Khrushchev. “Informe secreto al XX Congreso del PCUS”. En: *Marxists Internet Archive* [En línea] <<https://www.marxists.org/espanol/khrushchev/1956/febrero25.htm>> [Consultado: 5 de febrero de 2016]. Este texto se concentra en la crítica al “culto a la personalidad” de Stalin, al cual, no sólo se le acusa de asesinatos, desapariciones, torturas, encarcelamientos, desplazamientos forzados, etc., sino de la mayor parte de problemas que llegó a tener la URSS, como son las enormes bajas en la Segunda Guerra Mundial, los errores administrativos y económicos, etc. No obstante, en el escrito, se ensalza el culto al Partido y al liderazgo de sus dirigentes, que, a decir de Khrushchev, habrían mantenido a flote a la nación y conseguido los logros más destacados orientando al pueblo soviético. El autor propone la vuelta a los principios planteados por Lenin, interpretados como “marxismo-leninismo”, se trata de una “democracia” en la que la élite del Partido conduce y determina las políticas que ha de asumir un pueblo fiel y convencido. Son bien conocidos los efectos de la burocratización que padeció la URSS hasta su extinción y que ASV también criticó desde muy temprano. Más adelante, cuando hablemos de la concepción de la democracia de Sánchez Vázquez ahondaremos en estos temas.

Checoslovaquia (1968) y la Revolución Cubana (1959), impulsan en diferentes momentos a Sánchez Vázquez a realizar un ejercicio crítico y reflexivo de los fundamentos de las sociedades autodenominadas el “socialismo realmente existente”, a la vez que fortalecieron en su pensamiento la idea de otra forma de concebir al socialismo. Él fue uno de los primeros pensadores en sostener que el “socialismo real” no era en realidad socialismo sino una sociedad que se quedó atascada en el tránsito hacia dicha nueva forma social, por ello mismo tampoco podía catalogarse como capitalista⁵³. Además, una posición importante y difícil fue su definición del socialismo en relación con Cuba, en donde hizo un análisis sobre hasta qué punto este país coincidió con el socialismo real o fue más allá.

Sánchez Vázquez siempre mantuvo un diálogo con la realidad, constantemente reflexionó sobre sucesos nacionales e internacionales contemporáneos, como la caída de la Unión Soviética, el surgimiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (1994) y el movimiento que impulsó como candidato presidencial en México a Andrés Manuel López Obrador, entre muchos otros, de lo cual, podremos ver marcas en su reflexión.

Ahora, si nos referimos a las experiencias teóricas que estimularon la transformación del pensamiento de ASV, podemos mencionar el impacto que tuvo la publicación de los textos inéditos de Marx dados a conocer hasta 1932 gracias al trabajo de Riazánov, los *Manuscritos económico-filosóficos* de 1844, de los que hablamos más arriba y que causaron gran impacto en la teoría marxista en general.

Es muy conocida la importancia que tiene la lectura de dichos *Manuscritos* en la propuesta ontológica y estética de Sánchez Vázquez, pero un aspecto que suele ser menos señalado es la influencia que tienen en su pensamiento ético-político⁵⁴, así como en la idea del humanismo marxiano del filósofo mexicano. Basado en los *Manuscritos*, en 1961 escribió su ensayo “Ideas estéticas en los *Manuscritos*

⁵³ Más abajo, en el apartado dedicado a los temas de “socialismo y democracia” trataremos este punto.

⁵⁴ “Allí encontré un verdadero tesoro: no sólo una concepción del hombre, de la naturaleza y de la sociedad que no correspondía a la del Marx cientificista, objetivista, determinista que el marxismo oficial ofrecía, sino, a partir de las ideas estéticas que podían rastrearse en los *Manuscritos*, un pensamiento estético que echaba por tierra los principios de la llamada ‘estética marxista-leninista’ (o estética soviética dominante)”: Adolfo Sánchez Vázquez. *Una trayectoria intelectual comprometida*. 45.

económico-filosóficos de Marx” —que reelabora en su libro *Las ideas estéticas de Marx*— un año antes de que apareciera la primera traducción solvente al castellano de los *Manuscritos* hecha por Wenceslao Roces. El estudio profundo de estos textos es para ASV el punto de rompimiento con respecto al marxismo oficial soviético y la inspiración que atravesará toda su obra, así como los cimientos sobre los que desarrolló su filosofía de la praxis. Dice al respecto:

[...] tuvo lugar mi primer encuentro con los *Manuscritos* en la década de los cincuentas. Constituyen para mí —formado políticamente en el marxismo dominante— un deslumbrante descubrimiento teórico que me condujo, primero, a tomar cierta distancia respecto de ese marxismo, y, poco después, a una primera ruptura que tuvo lugar en un campo —el de la Estética— que me interesaba especialmente [...]. Sin este primer encuentro con los *Manuscritos*, no habría podido desarrollar la interpretación del marxismo que reivindica la praxis como categoría central [...].⁵⁵

Además de los *Manuscritos* de 1844, es bien conocida por los lectores de Sánchez Vázquez la influencia que ejerció en su pensamiento la profundización en las *Tesis sobre Feuerbach* de Marx. Nuestro filósofo se dispuso a estudiar y a llevar a cabo su propia interpretación de dichas tesis, como muestra, podemos mencionar su lectura de la muy conocida “Tesis XI”:

Lo que se rechaza en la tesis, refiriéndose explícitamente a los filósofos, es que, hasta ahora, se hayan limitado a pensar el mundo, a interpretarlo de un modo u otro, perdiendo de vista la función práctica o el imperativo de contribuir con su teoría, con su pensamiento, a esa transformación.⁵⁶

Por lo que, según esta interpretación de ASV, la filosofía no sería rechazada por Marx, sino que se estaría señalando el camino que había seguido en general la filosofía clásica o dominante hasta ese momento, y se proponía una nueva forma de entender el sentido de la filosofía, cuya función sería, para efectos de la transformación social, fundamental.

Finalmente, es importante recordar que Sánchez Vázquez mantuvo muchos importantes debates con posiciones teóricas tanto cercanas como opuestas al

⁵⁵ Adolfo Sánchez Vázquez. *El joven Marx: los Manuscritos de 1844*. México, D. F.: UNAM / La Jornada / Itaca, 2003. 323-324.

⁵⁶ Adolfo Sánchez Vázquez. *Una trayectoria intelectual comprometida*. 64.

marxismo, como la ya mencionada con el Diamat⁵⁷ y la influencia de Louis Althusser⁵⁸, o el pragmatismo y el posmodernismo filosófico. Más adelante podremos ver con detalle cómo influye el joven Marx en la concepción de la praxis, del ser humano, del socialismo, de la ética, la moral y la política de ASV.

2. Conceptos principales (ética, moral y política) y planteamiento general

Una vez expuestas las circunstancias de ASV, como terreno en el que creció su pensamiento, en esta sección se explican su planteamiento general ético-político y sus conceptos fundamentales: moral, ética, política y sus relaciones básicas: la moral sin política, la política sin moral y la propuesta, desde su filosofía de la praxis, de lograr una adecuada vinculación entre ambas partes.

La posición de Sánchez Vázquez ha sido homogénea⁵⁹ a lo largo de su obra, aunque sujeta constantemente a la crítica, fue puliendo a través del tiempo la

⁵⁷ “En los años cincuentas y sesentas del siglo XX, aunque con las excepciones del Lukács de *Historia y conciencia de clase*, de Lenin en sus *Cuadernos filosóficos*, y de Gramsci en los *Cuadernos de la cárcel*, lo que domina como doctrina oficial, ortodoxa, es, en el terreno de la filosofía, el materialismo dialéctico o materialismo ontológico, o más bien metafísico. Instalada en el plano tradicional criticado por Marx en la famosa tesis XI, esta doctrina responde al problema fundamental planteado en el plano ontológico según el cual el principio o fundamento de todo lo existente es la materia en su devenir dialéctico. Ese materialismo dialéctico invierte así el idealismo absoluto dialéctico de Hegel”: Adolfo Sánchez Vázquez. *Una trayectoria intelectual comprometida*. 65.

⁵⁸ Frente a los posicionamientos humanistas y existencialistas de raigambre marxiana “[...] surge con fuerza en Francia el estructuralismo de Althusser que reduce el marxismo a ciencia y su humanismo a simple ideología. Con su teoricismo, Althusser no sólo da la prioridad a la teoría —o ‘práctica teórica’— sino que desvincula ésta de la práctica efectiva, real, y particularmente de la política”: *Ibíd.* 66.

⁵⁹ Con esto no queremos decir que el pensamiento de ASV no haya sufrido modificaciones, en efecto, las tiene, pero para los fines de este trabajo sólo nos centramos en los elementos que se mantuvieron y que sirven para explicar su concepción ética general y que nos permite abordar otros temas. Cabe señalar que no existen cambios radicales que anulen toda una etapa de su pensamiento y planteen una nueva —como sí se dio en el terreno de la estética entre su tesis de maestría y la publicación de *Las ideas estéticas de Marx*— sino adecuaciones y refinamiento en su filosofía moral. Aun así, puede decirse que Sánchez Vázquez va haciendo modificaciones que enriquecen su postura, por ejemplo, de hacer énfasis en las morales de clase pasa a hablar de una moral más compleja que no abandona el fundamento de la lucha clasista; otro ejemplo, es que en su *Ética* (1969) ASV no quiere que ésta se convierta en una normativa, incluso señala que no es el fin de la ciencia de la moral, pero, en *Ética y política* (2007), ofrece una lista de valores que todo partidario de izquierda debe considerar, si bien, no quiere resolver todo problema moral con dichos principios, sí considera que éstos deben ser defendidos y puestos en práctica dadas las circunstancias objetivas del presente en términos morales, sociales y políticos, así como debido a la búsqueda de una alternativa social superior al capitalismo. No se ahondará en estas y otras modificaciones sino que se señalarán cuando sea vital para la exposición, dado que el objetivo de este texto no es penetrar en las minucias del desarrollo teórico de ASV ni naufragar entre algunos de los párrafos de su obra, sino mostrar el valor que tiene su planteamiento ético-político para la filosofía y la sociedad mexicana contemporánea.

piedra sobre la que cimentó su pensamiento. Así, muestra desde su *Ética* los mismos planteamientos que serán elaborados con detalle en textos posteriores como *Entre la realidad y la utopía*, *El valor del socialismo* hasta *Ética y política*. Básicamente nos referimos al siguiente conjunto de ideas: 1) "...la ética ha de hundir sus raíces en el hecho de la moral..."⁶⁰, es decir, esta disciplina filosófica debe tomar en cuenta la realidad de la que parte o a que se refiere para poder desarrollar cabalmente su trabajo; 2) Dado que la sociedad se encuentra en una constante transformación, ASV considera de la misma manera a la moral, no como sistema de normas estático sino cambiante; 3) con respecto al individuo, el acto moral es para nuestro pensador producto de una decisión libre y consciente, o sea, se trata de una acción motivada por la convicción personal y no debida a la coacción; 4) el investigador del campo de lo moral muestra su posicionamiento en su trabajo aunque trate de mantener la objetividad en la investigación; ASV no esconde su postura con respecto al tema sino que la hace explícita y la pone a consideración del lector, no pretende hacerla pasar como si fuese tomada de manera posterior a la investigación, como producto de una necesidad lógica derivada del estudio y que oculta las motivaciones originarias que pretende demostrar⁶¹; 5) No desea postular un código de normas definitivas y eternas, simplemente

Se trata de estudiar lo que la moral es esencialmente, como empresa individual y social, pues sólo así, sobre la base de este estudio, pueden destacarse las líneas de una nueva moral: aquella que, conforme a las necesidades y posibilidades de nuestro tiempo, contribuye a acercar al hombre actual a una moral verdaderamente humana y universal.⁶²

6) Esto último muestra otra característica básica: la orientación humanista de raigambre marxiana que se encuentra en todo su pensamiento; y, finalmente, 7) Sánchez Vázquez trata de separarse de las posturas utopistas, moralistas,

⁶⁰ Adolfo Sánchez Vázquez. *Ética*. 7.

⁶¹ Este punto fue uno de los elementos más interesantes en el debate que sostuvieron durante muchos años ASV y Luis Villoro entorno al concepto de ideología y sus relaciones con la ciencia y la filosofía, es decir, el tema de si existe y —en caso afirmativo— en qué forma una vinculación entre los intereses del investigador y su objetividad. En el caso de la moral —de manera similar a ASV— Milton Fisk sostiene que la moralidad propuesta por el marxismo crítico debe ser “transparente”. v. Milton Fisk. “Los sentimientos sociales y la moralidad del socialismo”. 171-210.

⁶² Adolfo Sánchez Vázquez. *Ética*. 8.

apriorísticas o del empirismo y realismo sin principios, por medio de un enfoque histórico-social que constantemente calibra las relaciones entre moral y política, dicho de otra manera, desde sus primeros libros ya está en germen la idea de nivelar aquellos dos planos de la vida humana y librar los problemas provocados por lo que llamará en sus últimos textos la “moral sin política” y la “política sin moral”. Se deben mantener siempre presentes estos elementos señalados para comprender correctamente la propuesta del filósofo hispano-mexicano. Tomando en cuenta lo dicho, ahora podemos pasar a la descripción de los conceptos fundamentales de su planteamiento ético-político.

Las personas, en sus relaciones con los demás seres humanos o con la sociedad, se ven enfrentadas a situaciones que requieren una toma de decisión,

[...] se enfrentan a la necesidad de ajustar su conducta a normas que se tienen por más adecuadas o dignas de ser cumplidas. Esas normas son aceptadas íntimamente y reconocidas como obligatorias; de acuerdo con ellas, los individuos comprenden que tienen el deber de actuar en una u otra dirección.⁶³

Dicho conjunto de normas que regulan la conducta con respecto a las relaciones interpersonales o sociales es lo que llamamos moral⁶⁴, y a la acción derivada de esas reglas la llama ASV, comportamiento moral. Esta forma de conducirse es distinta de otras actividades humanas como la estética, legal, etc., —aunque se encuentran relacionadas de cierta forma— y se lleva a cabo de manera reflexiva, es decir, no sucede de manera espontánea. Pero, no sólo realizamos acciones basados en la moral sino que también hacemos juicios morales, o sea, consideramos si las acciones de otros o las nuestras son correctas, incorrectas, buenas, malas, etc., con base en aquellas normas que constituyen el plano moral. Esto último también incluye el hecho de que, para justificar nuestros actos morales frente a otros, formulemos razones o argumentos que apoyen nuestras decisiones. En resumen, tanto el comportamiento como los juicios morales forman el nivel de la práctica moral. Pero el ser humano también

⁶³ Adolfo Sánchez Vázquez. *Ética*. 16.

⁶⁴ Sánchez Vázquez la define así: “la moral es un sistema de normas, principios y valores, de acuerdo con el cual se regulan las relaciones mutuas entre los individuos, o entre ellos y la comunidad, de tal manera que dichas normas, que tienen un carácter histórico y social, se acaten libre y conscientemente, por una convicción íntima, y no de un modo mecánico, exterior e impersonal”: *Ibíd.* 73.

reflexiona sobre esta actividad y las normas morales que estimulan el actuar, pone a consideración las acciones y juicios en general. La disciplina filosófica que se encarga de ello es lo que conocemos como ética.

Aunque ASV distingue entre el campo de la moral y su práctica, y la ética o teoría moral, considera que ambas están fuertemente relacionadas, sin que esto signifique que una se encuentre subsumida a la otra.

Los problemas teóricos y los prácticos, en el terreno moral, se diferencian [...] pero no se hallan separados por una muralla insalvable. Las soluciones que se den a los primeros no dejan de influir en el planteamiento y solución de los segundos, es decir, en la práctica moral misma; a su vez, los problemas que se plantea lo moral práctica, vivida, así como sus soluciones, constituyen la materia de reflexión, el hecho al que se tiene que volver constantemente la teoría ética, para que ésta sea no una especulación estéril, sino la teoría de un modo efectivo, real, de comportarse el hombre.⁶⁵

Si bien, a decir de nuestro autor, la ética no puede pretender dar soluciones para cada caso específico práctico, sí puede dotar a las personas de una orientación general que le proporcione herramientas para decidir de manera más integral y reflexiva; por otro lado, la moral y su práctica proporcionan el rico y complejo material que puede abordarse en la teoría moral, sin él es imposible estructurar una explicación y propuestas de acuerdo con la realidad.

Si partimos de la idea esbozada antes, sobre la profunda interrelación entre ética y moral, es posible darse cuenta de que la primera tiene una función muy importante con respecto a la segunda: servir como fundamento o justificación de un conjunto de normas que orientan las relaciones entre los individuos y la sociedad a la que pertenecen, es decir, de una moral que sea o no hegemónica.

Así, por ejemplo, si la ética revela la existencia de una relación entre el comportamiento moral y las necesidades e intereses sociales, [...] nos ayudará a poner en su verdadero lugar a la moral efectiva, real de un grupo social que pretende que sus principios y normas tengan una validez universal, al margen de necesidades e intereses concretos.⁶⁶

ASV quiere distinguir su propuesta ética de un conjunto muy diverso de ellas, no necesariamente opuestas, sino simplemente distintas. Por ejemplo, se separa de las aquellas éticas normativas que pretenden ofrecer prescripciones para

⁶⁵ Adolfo Sánchez Vázquez. *Ética*. 19.

⁶⁶ *Ídem*.

problemas o situaciones morales específicos o cotidianos. Por otra parte, aunque considera muy importante el análisis del lenguaje —la investigación sobre la naturaleza, estructura y significado de los juicios morales— no desea reducir a estos elementos la ética, pues, considera que se pierde la conexión con la matriz de la que surge el material con el que trabaja esta disciplina, la moral efectiva.

Desde su punto de vista, la ética tiene como función principal, la indagación y explicación de la moral, de sus cambios y su diversidad, no sólo la descripción, y de ninguna manera, sirve para la realización de juicios de valor por medio de una moral absoluta. En esta función, la ética tiene pretensiones científicas, es decir, busca desentrañar por la vía racional y objetiva los fundamentos y la dinámica de la moral. No existe la “moral científica” para él, pero

[...] puede darse una moral compatible con los conocimientos científicos acerca del hombre, de la sociedad y, en particular, acerca de la conducta humana moral. Y es aquí donde la ética puede servir para fundamentar una moral, sin ser ella por sí misma normativa o prescriptiva. La moral no es ciencia, sino objeto de la ciencia, y en este sentido es estudiada, investigada por ella. La ética no es la moral, y por ello no puede reducirse a un conjunto de normas y prescripciones; su misión es explicar la moral efectiva y, en este sentido, puede influir en la moral misma.⁶⁷

Por ello, considera necesario que las investigaciones éticas con orientación marxista, socialista, de izquierda, etc., si desean lograr construir una propuesta de nueva moral que supere y se distinga de aquella dominante en el capitalismo, han de ser científicas, no dogmáticas ni prescriptivas.

Aquí es posible notar la influencia de los *Manuscritos* del 44 que mencionamos más arriba, pues ASV sostiene que “el comportamiento moral sólo lo es del hombre en cuanto que sobre su propia naturaleza crea esta segunda naturaleza, de la que forma parte su actividad moral”⁶⁸. Si la praxis creativa⁶⁹ en sus dos formas fundamentales, arte y revolución, permiten la transformación del entorno y la sociedad, la moral —al ser uno de los elementos constituyentes de ambas formas, como el espacio en el que se construye en buena medida la subjetividad, en la que el ser humano se crea a sí mismo— tiene radical importancia para la

⁶⁷ Adolfo Sánchez Vázquez. *Ética*. 23.

⁶⁸ *Ídem*.

⁶⁹ v. Adolfo Sánchez Vázquez. *Filosofía de la praxis*. México, D.F.: Siglo XXI Editores, 2003. 318-349.

conservación o la transformación de la sociedad.

También podemos notar la incidencia del joven Marx, con respecto al humanismo —que será tratado a detalle más adelante— cuando ASV escribe:

La ética científica presupone necesariamente una concepción filosófica inmanentista y racionalista del mundo y del hombre, en la que se eliminen instancias o factores extramundanos o suprahumanos, e irracionales. [...] la ética no puede dejar de partir de cierta concepción filosófica del hombre. La conducta moral es propia del ser que transforma conscientemente el mundo que le rodea; que hace de la naturaleza exterior un mundo a su medida humana, y que, de este modo, transforma su propia naturaleza. El comportamiento moral no es, por tanto, manifestación de una naturaleza humana eterna e inmutable, dada de una vez y para siempre, sino una naturaleza que está siempre sujeta al proceso de transformación que constituye justamente la historia de la humanidad. La moral, y sus cambios fundamentales, no son sino una parte de esa historia humana, es decir, del proceso de autoproducción o autotransformación del hombre que se manifiesta en diversas formas, estrechamente vinculadas entre sí: desde sus formas materiales de existencia a sus formas espirituales, a las que pertenece la vida moral.⁷⁰

Hasta aquí, en términos generales, hemos visto lo que significa la moral y la ética para el maestro exiliado, pero ¿cómo es que se relaciona esto con lo político?

Se ha dicho que la teoría moral estudia las normas que orientan las acciones de los individuos en sus relaciones con otros en sociedad, pero las acciones tienen aspectos subjetivos, elementos del fuero interno que condicionan la práctica y los juicios morales. Por ello, para Sánchez Vázquez, es importante que la ética se vincule a ciencias como la psicología —y ahora, por ejemplo, a las neurociencias— pues nos otorgan conocimientos desde otras disciplinas que nos ayudan a comprender mejor la moral. También existen aspectos que llamamos objetivos, externos, aquellos que tienen que ver con la influencia de factores sociales, culturales, políticos, etc., para ello, la cooperación con disciplinas como la sociología, la antropología, economía, etc., es fundamental. Esto es relevante porque el maestro gaditano insiste constantemente en que no debemos hacer a un lado ninguna de estas partes en la investigación ética, dado que nos muestran datos importantes sobre la construcción psíquica del humano y de la conformación de la estructura social, pero, además, nos recuerda que, cuando hablamos de moral, siempre nos referimos a individuos o grupos de ellos que se desenvuelven

⁷⁰ Adolfo Sánchez Vázquez. *Ética*. 26.

en sociedad, por ello, el campo de lo político se encuentra imbricado necesariamente con el moral. Y en esta colaboración, la ciencia de la historia ha mostrado el carácter relativo y cambiante de la moral, pero, al mismo tiempo plantea una pregunta clásica al interior del marxismo: ¿existe progreso en la moral? Pues, al observar cómo se modifican las diversas morales en el tiempo y en diversos lugares nos podemos preguntar si se conserva algo del pasado.

Pero, si la moral es histórica, ¿de qué depende su transformación? Y ¿su movimiento tiene alguna regularidad? Para ASV, la moral tiene su origen en las sociedades primitivas por la necesidad de sobrevivir y enfrentarse a la naturaleza, pues, establecer regulación en las relaciones entre individuos y la comunidad fue obligatorio⁷¹, aunque con un bajo nivel de consciencia, y comenzaron por señalar como bueno o aceptable lo que favorecía al grupo, y como malo o nocivo a lo contrario. Pero, este es sólo un estado inicial, pues, “las condiciones económico-sociales que habrán de hacer posible el paso a nuevas formas de moral serán justamente la aparición de la propiedad privada y la división de la sociedad en clases”⁷². Con el establecimiento de esos dos elementos mencionados como ejes de las sociedades posteriores, se forma una moral dominante, aquella de los poseedores de los medios de producción o la clase hegemónica, que incluso hallaba justificación teórica en grandes pensadores y filosofías; y otra moral propia de las clases dominadas, internalizada, que rechaza el estado actual de las cosas. Por supuesto, esta última moral no alcanzó un desarrollo complejo, e incluso puede decirse que se encontraba (o encuentra) en mezcolanza con la moral dominante. Esta aparición de una variedad de morales dominantes a la par del

⁷¹ Con sus respectivas diferencias, Freud también identificó el surgimiento de la moral en la lucha del humano con la naturaleza, según él, existe una voluntad primitiva, más allá de la conciencia, alojada en el inconsciente que impulsa a actuar al ser humano. Dicha fuerza ha sido reprimida individual y socialmente. En uno de sus textos de madurez más conocidos, *El malestar en la cultura*, caracteriza a la represión como inevitable y necesaria para el establecimiento de la sociedad, la renuncia primitiva de orden sexual alcanzaría un punto culminante en la cristalización de la conciencia moral, el super-yo, el centinela en nuestro interior, dicha represión, aunque necesaria provoca malestar. Por otro lado, existen trabajos como *Eros y civilización* de Herbert Marcuse que, retomando la teoría psicoanalítica y vinculándola a otras como el marxismo, sostienen la posibilidad de construir una sociedad ya no represiva sino creativa a través de la liberación de *Eros*, con una moral distinta a la dominante en el capitalismo. v. Sigmund Freud. *El malestar en la cultura y otros ensayos*. Introducción de Carlos Gómez. Traducción de Ramón Rey Ardid y de Luis López-Ballesteros y de Torres. Madrid: Alianza Editorial, 2007, 3ª ed., y Herbert Marcuse. *Eros y civilización: Una investigación filosófica sobre Freud*. Traducción directa de Juan García Ponce. México, D. F.: Joaquín Mortiz, 1968, 2ª ed.

⁷² Adolfo Sánchez Vázquez. *Ética*. 37.

surgimiento de nuevos grupos sociales hegemónicos, perdura hasta nuestros días. En el capitalismo, la moral que domina se caracteriza por el individualismo, la explotación, el cinismo, la competencia despiadada, el egoísmo, el colonialismo y, por supuesto, la búsqueda de la mayor ganancia mediante la extracción de plusvalía y la enajenación. Frente a esta moral, los nuevos grupos sojuzgados se oponen mediante diversos valores y principios contrarios o alternativos, como la cooperación y la solidaridad. Si las transformaciones morales se producen a través de los cambios sociales radicales

una nueva moral, verdaderamente humana, implicaría un cambio de actitud frente al trabajo, un desarrollo del espíritu colectivista, la extirpación del espíritu del tener, del individualismo, del racismo y del chovinismo; entrañaría asimismo un cambio radical en la actitud hacia la mujer y la estabilización de las relaciones familiares. En suma, significará la realización efectiva del principio kantiano que exhorta a considerar siempre al hombre como un fin y no como un medio. Una moral de este género sólo puede darse en una sociedad en la que, tras la supresión de la explotación del hombre, las relaciones de los hombres con sus productos y de los individuos entre sí se vuelvan transparentes, es decir, pierdan el carácter mistificado enajenante que hasta ahora han tenido. Estas condiciones necesarias son las que se dan en una sociedad socialista, creándose así las posibilidades para la transformación radical que implica la nueva moral. Pero, aunque la sociedad socialista rompe con todas las sociedades anteriores, basadas en la explotación de hombre, y en este sentido, constituye ya una organización social superior, tiene que hacer frente a las dificultades, deformaciones y limitaciones que frenan la creación de una nueva moral, como son: el productivismo, el burocratismo, las supervivencias del espíritu y del individualismo burgués, la aparición de nuevas formas de enajenación, etc. La nueva moral no puede surgir si no se dan una serie de condiciones necesarias económicas, sociales y políticas, pero la creación de esta nueva moral —de un hombre con nuevas cualidades morales— es una larga tarea que, lejos de cumplirse, no hace más que iniciarse al crearse esas nuevas condiciones.⁷³

Aquí, nuestro filósofo realiza una crítica a la moral burguesa dominante en el capitalismo, pero también contra los errores que, en la búsqueda de una sociedad alternativa como el socialismo, pueden surgir. Además, la propuesta de creación de una nueva moral —parte de la segunda naturaleza del ser humano— muestra otra de las tesis de Marx que influyeron fuertemente en ASV: la idea de un “hombre total”, no reducido a alguno de sus aspectos, más adelante también abordaremos este tema.

Entonces, con respecto al progreso moral, Sánchez Vázquez sostiene que, en efecto, existe, de manera análoga y simultánea, por ejemplo, con el progreso en el

⁷³ Adolfo Sánchez Vázquez. *Ética*. 46-47.

dominio de la naturaleza por el hombre. En otras palabras, vamos ampliando el campo de libertades, de participación responsable y consciente, vamos enriqueciendo y mejorando la forma en que nos relacionamos individual y socialmente, no sólo porque vamos tomando consciencia de los condicionamientos que antes eran imperceptibles y de cómo se desenvuelve la moral en el tiempo y espacio, sino porque hemos creado una forma más rica, compleja y amplia de relacionarnos. Finalmente, sostiene que el avance hacia el equilibrio entre la búsqueda de los intereses individuales y sociales es un índice del progreso⁷⁴, pues en las sociedades hasta ahora conocidas se había puesto al servicio del otro alguno de los dos elementos. Este tipo de progreso se desarrolla con base en otro que es el histórico-social, es decir, los sucesivos avances hacia sociedades superiores que ha tenido la humanidad, lo cual, afecta en sentido positivo, por ejemplo, en el feudalismo, reconociendo la dignidad humana de todas las personas (por lo menos por el hecho de ser todos “hijos de dios”⁷⁵), pero, también afecta de manera negativa, digamos, postergando la realización de la justicia que sólo puede llegar en el cielo. El movimiento que describe la moral en la historia es dialéctico⁷⁶, en el sentido de que una nueva moral —con respecto a su antecesora— rescata elementos, rechaza otros y establece un nuevo código de valores reinante. Pero, también atiende a los problemas surgidos de su propia realidad que no existieron antes,

[...] este aspecto del progreso moral, consistente en la negación radical de viejos valores, en la conservación dialéctica de algunos de ellos, o en la incorporación de nuevos valores y

⁷⁴ Desarrollando su lectura de Freud en *Eros y civilización*, Marcuse señala algo parecido desde el psicoanálisis: el tabú y la represión habían sido necesarios para establecer la sociedad, se sometió el individuo frente a la comunidad, pero, pasado el tiempo y aniquiladas las justificaciones para la represión, se sigue conservando. Lo cual, indica un desequilibrio entre el individuo y la sociedad —dominada por un grupo pequeño de personas— que genera un profundo malestar y una constante tensión. Desde mi punto de vista, la consecuencia de tomar consciencia de esto sería la búsqueda de la transformación de dicha situación molesta, la aniquilación de las barreras que sujetan la fuerza creativa de *Eros*, y no una mera terapia que haga más soportable la vida.

⁷⁵ Ya Gramsci, estudiando las relaciones entre la lengua y la cultura, señalaba lo interesante que era el hecho de que en la Italia de su tiempo —como en muchas partes del mundo— se usara como sinónimo de “humano” la palabra “cristiano”, acompañado de toda la carga moral que contiene.

⁷⁶ Un buen y claro ejemplo sobre cómo concibe el progreso moral el autor, en su desarrollo dialéctico, puede consultarse en su conferencia “El humanismo hoy”, Conferencia de clausura del X Congreso Nacional de Filosofía celebrado en Morelia, Michoacán, en noviembre de 2005, publicada en: Adolfo Sánchez Vázquez. *Ética y política*. 94-103. En dicho texto, se muestra cómo el humanismo se ha ido desarrollando desde la Grecia antigua hasta nuestros días.

virtudes morales sólo se da sobre la base de un progreso histórico-social que condiciona dicha negación, superación o incorporación, con lo cual se pone de manifiesto, una vez más, que el cambio y sucesión de unas morales por otras, según una línea ascensional, hunde sus raíces en el cambio y sucesión de unas formaciones sociales por otras.⁷⁷

Hasta aquí ASV parece inclinarse por el previo establecimiento de las condiciones que permitan la creación de una nueva moral, pero, cuando estudia las relaciones entre moral y política explica que debe haber una constante calibración entre las condiciones objetivas y subjetivas en la búsqueda de una sociedad alternativa. Si bien, hasta hace poco la historia de la humanidad en términos sociales, políticos, económicos, legales, culturales y morales, ha sido conducida bajo la sombra de la inconsciencia y la ignorancia con respecto a los fundamentos y mecanismos sobre los que se desenvuelve, y no ha sido producto de una acción concertada por grandes grupos sociales que deciden transformar su sociedad, la propuesta socialista tiende por su esencia democrática hacia la participación libre y consciente de los más amplios y diversos sectores opuestos al capitalismo, es decir, se trata de una moral muy distinta de la dominante. Pero, para ASV, no tenemos que esperar a obtener la posibilidad del ejercicio del poder político o a establecer unas bases económicas distintas (condiciones objetivas) para reivindicar y poner en práctica los valores de cooperación, tolerancia, honestidad, etc., más bien, la propia puesta en acción de esta actitud moral es una de las condiciones para el establecimiento de la sociedad socialista misma.

Para el maestro exiliado, la moral no sólo se relaciona con la política porque nos ofrece una comprensión más cabal y profunda en términos explicativos sobre sus fundamentos y la forma en que cambia aquella, sino que, además, se debe a que los individuos irremediamente nacen y se desarrollan en una sociedad que tiene ciertos criterios morales y, con base en ellos, se va formando y regulando su conducta. Además, todo acto moral individual o colectivo afecta de alguna manera a la relación con otros individuos o grupos de ellos, es decir, es de orden social, y finalmente, las reglas o valores provienen de una necesidad en la sociedad, de una función que consiste en que cada persona acepte no de manera coercitiva, sino libre y voluntaria, ciertos intereses importantes para la sociedad en su

⁷⁷ Adolfo Sánchez Vázquez. *Ética*. 53.

conjunto o por algún grupo que domina⁷⁸, “la moral, como forma de comportamiento humano, tiene también un carácter social, ya que es propio de un ser que, incluso al comportarse individualmente, lo hace como un ser social”⁷⁹.

Cuando intentamos hablar de estos temas que hemos venido mencionando, es bien conocida la difícil posición del concepto de “política” que inmediatamente remite a las personas a una relación con la corrupción, el desencanto y la desconfianza en las instituciones por parte de los ciudadanos. Justo por ello, de todo el enorme conjunto de profundas reflexiones de ASV, creemos que uno de sus aportes fundamentales es la clarificación y defensa del sentido de la política y, dentro de ella, de la postura denominada “izquierda”.

Son tiempos confusos, en los que el pragmatismo campea y la vocación política es vulgarizada. En estos días el sentido común nos indica que no existe ninguna diferencia entre la izquierda y la derecha; solemos hacer generalizaciones apresuradas al decir cosas como: “todos los políticos son iguales”, y renunciamos —o nos justificamos así— para evitar cualquier tipo de práctica política, dejándola en manos de delincuentes al servicio de los grupos hegemónicos. En este trágico escenario, Adolfo Sánchez Vázquez ha contribuido al rescate de la esencia política y, por lo tanto, a la posibilidad de construir una sociedad distinta. Como se ha dicho, este filósofo entendió a la moral como el conjunto de principios y

⁷⁸ De manera similar, Antonio Gramsci explicaba que el Estado y el grupo social que lo controla se sostienen por dos funciones, una de dominación (coercitiva) ejercida por la sociedad política y otra de hegemonía (dirección o adhesión de las clases subalternas a la visión del mundo de la clase dirigente que señala el rumbo intelectual y moral de la sociedad) que se ejerce por la sociedad civil. Para que una clase tome el poder no es suficiente utilizar los aparatos de represión sino que intenta normalizar su ideología, sus gustos, costumbres, filosofía, etc., es decir, debe convencer a las demás grupos sociales de que sus intereses particulares son de hecho los de todo el conjunto social, para ello, se sirve de diversas instituciones como la escuela, los medios de comunicación, la iglesia, etc. Fundado en lo anterior Gramsci nos dice que el “intelectual orgánico” se encarga de 1) organizar y dirigir la función económica, 2) construir una visión del mundo coherente y homogénea a través de la armonización y normalización de las ideas e intereses de la clase dominante con el conjunto del cuerpo social, 3) prolongar o mantener el consenso “espontáneo” —producto de la confianza y prestigio de que goza la clase dominante en cierto momento— del conjunto social con la clase dirigente y 4) como funcionario (juez, político, militar, etc.), busca mantener el orden legal. Así pues, representa la conciencia de la clase a la que sirve. En términos generales, la función de los intelectuales es lograr la hegemonía de la clase a la que pertenecen, hacen que ésta domine política y moralmente. El dominio de cierta clase depende en gran medida de elemento ideológico, de ahí la importancia de los intelectuales, pues son ellos quienes tienen la función, de justificar el orden establecido y la orientación dada por la clase dominante. v. Antonio Gramsci. *Cuadernos de la cárcel*. Tomo 4. Edición crítica del Instituto Gramsci a cargo de Valentino Gerratana. Traducción de Ana Ma. Palos y José Luis González, Índices de Dora Kanoussi. México D.F. / Puebla: Ediciones Era / Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 1981-2000. 351-382.

⁷⁹ Adolfo Sánchez Vázquez. *Ética*. 59.

valores que guían la práctica de los seres humanos de forma libre y responsable, en cierto tiempo y lugar. Y al mismo tiempo, el fenómeno moral es el objeto de conocimiento, cuyo estudio corresponde a la disciplina filosófica de la ética.

Ahora, profundicemos más en el otro concepto que nos ocupa aquí, la política. Ésta es definida por nuestro filósofo como “[...] la actividad práctica de un conjunto de individuos que se agrupan, más o menos orgánicamente, para mantener, reformar o transformar el poder vigente con vistas a conseguir determinados fines u objetivos”⁸⁰. Así definida, para él, la política no se reduce a los partidos políticos sino que se extiende a la participación de los movimientos sociales surgidos en la sociedad civil. Éstos, en ocasiones, son vistos de buena forma, a veces excesivamente, por las personas; otras generan cierto rechazo, más por sus acciones que por sus demandas, pero los primeros —la llamada “clase política”— han sufrido un desprestigio debido a una práctica contaminada de corrupción, dobles discursos, intereses particulares, etc., lo cual provoca el abstencionismo e incluso una renuncia total con respecto a toda participación política de la población, aunque —señala ASV— también siempre ha existido un alejamiento de la política en posiciones extremas de izquierda y derecha.

En el campo de la política, esta distinción entre izquierda y derecha —explica Sánchez Vázquez— surgió de la expresión de dos posiciones opuestas que buscaban objetivos contrarios: por un lado, la izquierda sostenía la idea de llevar a sus últimas consecuencias las transformaciones institucionales alcanzadas en la sociedad moderna como resultado de la Revolución francesa, en el sentido político, económico y social en general, es decir, lograr la igualdad y justicia, así como fortalecer los derechos sociales en beneficio de la comunidad. Mientras que, frente a esta postura, los conservadores, reaccionarios e incluso los que buscaban restaurar sistemas sociales anteriores se aglutinaban en la derecha⁸¹.

La posición de izquierda, se ha transformado con el tiempo, desde aquellos jacobinos que pretendían limitar el poder de la iglesia y la monarquía, así como los “descamisados” franceses, pasando por el movimiento obrero en Europa, el

⁸⁰ Adolfo Sánchez Vázquez. *Ética y política*. 18.

⁸¹ v. Bolívar Echeverría. *Ensayos políticos*. Introducción y selección de Fernando Tinajero. Quito: Ministerio de Coordinación de la Política y Gobiernos Autónomos Descentralizados, 2011. 249- 258.

socialismo y el anarquismo del siglo XX, hasta los movimientos político-sociales actuales e incluso varios gobiernos de nuestros días. Sin embargo, debido a diversos factores, a los ojos de la mayoría de la gente, esta división ha perdido sentido. Ante esta desvalorización y rechazo de la política, ASV se propuso reivindicarla, pero en su sentido originario, proveniente de la Atenas clásica, como participación de los individuos en las decisiones de la comunidad; no se trata del mismo tipo de política que domina hoy sino de una en específico, “[...] sobre todo de la encaminada a una transformación de la sociedad actual en dirección a una mayor justicia, libertad, igualdad y dignidad humana”⁸², independiente del poder económico y que no sea un fin en sí misma sino un medio para realizar los fines mencionados, es decir, una política fundada en los valores de la izquierda —lo cual lleva a ASV a ejercer una profunda autocrítica de ésta— o sea, del establecimiento de una relación sólida y reflexiva entre moral y política.

Para nuestro filósofo, toda política tiene dos aspectos fundamentales: el ideológico-valorativo y el práctico-instrumental; al primer elemento corresponden los ideales, valores y fines que se desean alcanzar o defender, por ejemplo, la justicia, la democracia, el nacionalismo, el individualismo, beneficios laborales, etc.; y al segundo competen las acciones y medios que se utilizan para conseguir dichos objetivos, por ejemplo, huelgas, manifestaciones, resistencia civil pacífica, elecciones de representantes, la confrontación armada, el terrorismo, etc. Aquí lo importante es comprender que no importa si compartimos o no alguno de estos valores y medios sino que toda política, independientemente de nuestras preferencias, entraña ambos elementos: valores-fines y acciones-medios.

Existen diversas formas y combinaciones en que se expresa la relación de ambos elementos, pero hay dos casos generales que nos sirven como modelos para comprenderlos, es decir, cuando se dan lo que Sánchez Vázquez llama la “política sin moral” y la “moral sin política”. Veamos algunos ejemplos de ambas variantes.

Casos paradigmáticos de la “política sin moral” son la política pragmática o el realismo político, es decir, cuando se elimina la especificidad y autonomía de la

⁸² Adolfo Sánchez Vázquez. *Ética y política*. 22.

moral y se pone al servicio de la política. En otras palabras, es la política puesta en práctica por grupos antidemocráticos o déspotas, que consiste a grandes rasgos en que, al escoger los medios para lograr sus fines, el sujeto político sólo toma en cuenta la efectividad de sus actos y medios para conseguir sus objetivos, y excluye el contenido moral de los valores o los usa como fachada sin que correspondan a sus actividades. Esto da por resultado para esta forma de relación político-moral que, lo bueno en política, es lo más efectivo, así, en esta postura, aunque no se rechaza totalmente lo ideológico, se le recluye al plano privado o por lo menos es secundario, cuando no es totalmente relegado.

A la segunda forma, la “moral sin política”, le corresponden las relaciones del sujeto moral con las consecuencias políticas de sus actos. En esta relación se invierten los roles, la moral (valores, ideales, fines, etc.) no toma en cuenta el plano político (estrategias para lograr los objetivos, medios reales que posibiliten avanzar hacia los fines deseados, consecuencias que se pueden derivar de acciones erradas, etc.) ASV señala dos ejemplos de este caso, por un lado, está la “moral de la intención”, en la que el sujeto no toma en cuenta las consecuencias de sus actos sino sólo sus intenciones; y la “moral de los principios”, en la que sí se aceptan las consecuencias —siempre que se ajusten a los principios. En ambos posicionamientos que relegan lo político y dan mayor preeminencia a lo moral, se llegan a asumir los resultados más nefastos, este es el caso de cualquier dogmatismo o fanatismo, en los que, por ejemplo, se toman como buenos cualquier tipo de crímenes para lograr un objetivo que se cree justo. Pero no debe pensarse que estas facetas de lo político son exclusivas de alguna postura específica sino que estas posibilidades han tenido sus expresiones reales tanto en la izquierda como en la derecha, así como en otras que no se consideran a sí mismas dentro de este espectro político, como el anarquismo, los fundamentalismos religiosos, movimientos sociales, etc.

Sánchez Vázquez rechaza todas estas posiciones y sostiene que hay otra posibilidad de práctica política que reconoce la especificidad de lo ideológico-valorativo y lo práctico-instrumental, que se busca mantener una relación entre ambos elementos y en la que constantemente se evalúa su balance, pues, para él

“la política sin moral pervierte, desnaturaliza su carácter emancipatorio, liberador; la moral sin política conduce a la impotencia del utopismo o al fracaso y la derrota”⁸³. Para ASV, una verdadera izquierda entra en contradicción con las anteriores dos formas mencionadas y, si acaso llegase a practicarlas, lo que estaría haciendo es negarse a sí misma, “una política de izquierda tiene que encontrar la adecuada relación entre los fines y los medios a que recurre para alcanzarlos, así como entre esos fines y las conductas de los sujetos políticos al tratar de cumplirlas”⁸⁴. Toda política que se reconozca en la izquierda no debe fragmentar el vínculo política-moral, pues, además de su búsqueda de la transformación de las condiciones de vida de la población, de la corrección del comportamiento de los sujetos y sus motivos para actuar fundados en la moral, debe al mismo tiempo, defender los valores que le son propios y que mencionamos más arriba, a saber, la libertad, la justicia social, la dignidad humana, la igualdad y la democracia sustancial.

Ahora, cuando estudiamos las relaciones entre moral y política, se deben aclarar sus diferencias y campos específicos. La moral, se encuentra constituida por dos aspectos al igual que la política: lo normativo y lo fáctico. A su vez, el acto moral está constituido por elementos como los motivos (razones o causas por las cuales un individuo se ve impulsado a realizar un acto moral, distintas del *Trieb* —pulsión— freudiano), por fines, o sea, los objetivos que se desean conseguir con el acto moral, la especificidad del fin es que puede ser juzgado como bueno, malo, justo, injusto, etc.; además, el agente moral pone a consideración y ejecuta los medios para llevar a cabo su acción, que se consuma en el resultado y en consecuencias de orden individual y social. El análisis de los actos morales, así como su justificación y explicación deben tomar en cuenta todos estos aspectos, “[...] cualquiera que sea el contexto normativo e histórico-social en que lo situemos, el acto moral se presenta como una totalidad de elementos —motivo, intención o fin, decisión personal, empleo de medios adecuados, resultados y consecuencias— en unidad indisoluble”⁸⁵. Esto último muestra que, aunque los

⁸³ Adolfo Sánchez Vázquez. *Ética y política*. 32.

⁸⁴ *Ibíd.* 33.

⁸⁵ Adolfo Sánchez Vázquez. *Ética*. 70.

valores o normas generales encuentran aplicación en muchos casos particulares, no puede reducirse ni abarcarse con ellos todo caso posible sino que han de considerarse las diversas caras del poliedro que representa la moral.

Hemos visto antes que la moral regula las relaciones de los individuos con respecto a otros y a la sociedad; por su parte, la política regula las relaciones que grupos de individuos tienen con otros o con el conjunto social. Los grupos pueden ser organizaciones, partidos, frentes, clases, naciones, etc., lo cual, es una diferencia fundamental entre moral y política, en ambas es efectivamente el individuo que actúa, pero en el caso de la segunda, lo hace como parte de un conglomerado social. También hay ciertos parecidos, como que existen un conjunto de ideas que orientan las actividades de ambos campos, en el primer caso son principios morales, en lo político se generan programas, estatutos, etc., que condensan los intereses comunes de los miembros que conforman el grupo. Aunque los dos son de orden social uno es específicamente individual y el otro colectivo.

En nuestra opinión, aunque hay diferencias y parecidos entre lo moral y lo político, no se encuentran separadas —acorde a lo explicado por ASV— sino que son continuas. Las ideas de que hay algo “público” y algo “privado”, la existencia de una “doble moral” y otras tantas cosas que solemos escuchar, parecen apuntar a la separación de los elementos que estudiamos aquí, pero es una ruptura ficticia, porque podemos ver que en toda política, por más degradada que esté y aunque nos parezca repugnante, existen aspectos morales, mientras que, por su lado, toda moral sirve de base para las relaciones de grupos de individuos. Tal como la suma y la resta en matemáticas nos son necesarias para realizar operaciones más complejas como la multiplicación o la división, adicionando o sustrayendo unidades o grupos de ellas, así, la moral orienta las relaciones entre individuos, mientras que la política lo hace en el nivel de grupos de ellos, lo cual, no subsume a una en otra sino que muestra su continuidad en la comprensión y realización del establecimiento de las relaciones sociales.

Finalmente, es necesario hacer un par de aclaraciones en torno a la

responsabilidad moral y la libertad⁸⁶. La propuesta ético-política de ASV supone la existencia de la libertad. Sería muy extenso y saldría de los límites de este trabajo adentrarse en el clásico debate filosófico en torno al determinismo y libertad, sin embargo, señalaremos brevemente el posicionamiento de Sánchez Vázquez para mostrar en los capítulos posteriores cómo se relaciona con casos específicos como el uso de la violencia, la responsabilidad intelectual, etc.

Cuando juzgamos moralmente, a saber, cuando decimos que alguien o sus actos son buenos o malos, justos o injustos, etc., estamos evaluando lo que llamamos responsabilidad moral. Ésta se determina considerando principalmente dos factores: 1) si el sujeto moral es consciente, es decir, si conoce las circunstancias y consecuencias de sus actos morales, y 2) si fue libre, o sea, si autodeterminó o tomó voluntariamente la decisión de actuar o no moralmente. Lo dicho aplica también cuando se analiza todo acto en el orden político-moral, por ejemplo, en el uso de la violencia por parte de un grupo político o del Estado.

En suma: la ignorancia de las circunstancias, naturaleza de las consecuencias de los actos humanos, permite eximir al individuo de responsabilidad personal, pero esa exención sólo estará justificada, a su vez, cuando el individuo en cuestión no sea responsable de su propia ignorancia; es decir, cuando se encuentre en la imposibilidad subjetiva (por razones personales) u objetiva (por razones históricas y sociales) de ser consciente de su propio acto⁸⁷.

La segunda razón para atribuir o negar la responsabilidad moral es la coacción, ya sea por causas que no podemos prever o por alguna fuerza o sujeto que exteriormente nos impide toda posibilidad de ejercer nuestra voluntad. Justamente, a la posibilidad de ejercer nuestra voluntad es a lo que comúnmente llamamos libertad, que es condición necesaria para la existencia de la moral.

La evaluación rigurosa de ambos factores, tanto de la ignorancia y la coacción, es lo que determina si existe responsabilidad moral. Y constituye también el aspecto más complicado, pues mucha gente, por ejemplo, criminales, puede argumentar cualquiera de los dos elementos descritos para evadir la responsabilidad de sus actos.

Sánchez Vázquez, reconociendo el aporte de los diversos pensadores y

⁸⁶ v. Adolfo Sánchez Vázquez. *Ética*. 102-112.

⁸⁷ *Ibíd.* 96-97.

posiciones filosóficas a través del tiempo, señala lo que él considera que significa la libertad. Nuestro pensador sostiene que la libertad es el conocimiento de la causalidad y del condicionamiento del que somos efecto (Spinoza). Además, nos dice que la libertad es histórica, o sea, se encuentra en un proceso de desarrollo y constante transformación (Hegel). Pero, también sostiene que no sólo es teórica, es decir, que no sólo es conocimiento, sino práctica, efectiva, y conocer las circunstancias que nos determinan no basta para adquirir la libertad a plenitud, sino que hay que entenderla como un producto social, dado que el humano se encuentra dentro de una sociedad dada, no es una abstracción. Y, finalmente, al actuar con base en el conocimiento de la causalidad, el hombre se convierte en causa transformando su mundo y entrando a formar parte del entramado de fuerzas que afectan la realidad (Marx y Engels)⁸⁸.

De la misma manera, cuando se estudian los valores y las evaluaciones que se hacen con respecto a una acción moral, deben tomarse en cuenta los diversos aspectos señalados con respecto a la libertad para llevar a cabo una reflexión integral. También sucede esto en el caso del concepto moral central de la bondad. Siguiendo la tradición marxista, ASV señala que la definición de lo bueno y lo malo tiene como sustento los intereses de clase y que tienen su correspondiente representación teórica en los conceptos que producen las doctrinas éticas de su época. Y lo mismo sucederá cuando en una sociedad se establece una moral dominante que sanciona lo benéfico y lo nocivo, en la política, tomemos por ejemplo, la legitimidad de la violencia en términos políticos. No obstante, este aspecto histórico y cambiante

[...] no significa que lo bueno pierda todo su contenido objetivo, pues cuando una clase social —en su fase ascensional— tiene intereses propios que se confunden con los del progreso histórico y social, su idea de lo bueno —en contradicción con la de una clase social ya decadente, que se aferra a su particularidad— contribuye a una concepción más universal de lo bueno, aunque esta universalidad se presente todavía un tanto abstractamente [...] Lo bueno, [bajo la concepción de una clase ascensional como la burguesía frente a la

⁸⁸ “La crítica de Marx a las filosofías inmediatamente anteriores o de su tiempo —Hegel, Feuerbach, Stirner, etc.— es un esfuerzo brioso y constante por arrancar al hombre, como ser concreto, real, de las abstracciones con que pretenden sitiarlo esas filosofías. Tan abstracto es el hombre en general de Feuerbach como el individuo de Stirner, que cree afirmarse como tal en su absoluta unicidad. El hombre —dice justamente Marx— es un ser social; el individuo, un nudo de relaciones sociales”: Adolfo Sánchez Vázquez. *Las ideas estéticas de Marx: Ensayos de estética marxista*. México, D.F.: Era, 8ª ed., 1979. 269.

aristocracia] en este sentido, resulta entonces más provechoso para una moral universal humana —a la que tiende, como ya hemos señalado el progreso moral— que lo bueno en el sentido estrecho y limitado de la moral anterior, la esclavista, o la moral feudal-aristocrática.⁸⁹

Pensado de esta manera, lo bueno para Sánchez Vázquez, debe buscar una justa consideración de los intereses individuales y colectivos, en los que no se subsuma alguno bajo el otro, que atienda a las condiciones reales históricas de la sociedad, que considere en las valoraciones tanto las intenciones como los efectos de las acciones morales, y que supere al egoísmo no sólo en el nivel individual sino aquel que se produce entre grupos, clases, naciones, etc. “Lo bueno se da como contribución del individuo —mediante su incorporación activa— a una causa común: la transformación de las condiciones sociales en que se asienta la infelicidad de la mayoría”⁹⁰. La concepción de lo bueno no se encuentra encerrada en el plano de lo moral, porque las condiciones sociales dadas determinan el hecho de que se pueda alcanzar la felicidad, he ahí una de las razones por las que moral y política se encuentran entrelazadas igual que individuo y sociedad. Puede notarse en el largo y constante esfuerzo de la humanidad por modelar su moralidad, la importancia de ésta para una sociedad superior al capitalismo —que suele pensarse, es de menor relevancia— pues su objetivo es, en opinión de ASV: “...que el hombre pueda comportarse como un verdadero ser moral, es decir, asumiendo libre y conscientemente una moral que beneficia a la comunidad entera”⁹¹, y continúa diciendo que

El tránsito de una moral fundada en la costumbre y la tradición a una moral reflexiva; o también, de una moral heterónoma, suprahumana, a otra, autónoma, humanista, se pone de manifiesto en la necesidad cada vez mayor de una justificación racional de las normas y los actos morales.⁹²

Hemos visto, a lo largo de este capítulo la concepción general de la moral y la política así como de sus relaciones en el pensamiento de Adolfo Sánchez Vázquez; también es muy notoria la vertiente humanista que vertebra su

⁸⁹ Adolfo Sánchez Vázquez. *Ética*, 130.

⁹⁰ *Ibíd.* 146.

⁹¹ *Ibíd.* 192.

⁹² *Ibíd.* 203.

pensamiento, ahora, en la siguiente sección realizaremos un recorrido con más detalle sobre esta última característica —su humanismo marxiano— y nos adentraremos a explorar algunas de las consecuencias de su planteamiento ético-político, como son: la necesidad de impulsar desde los ámbitos teórico y práctico la realización de una sociedad alternativa al capitalismo, la noción de violencia que se deriva de la filosofía de ASV, así como su posicionamiento en torno al compromiso intelectual, además de otros aspectos como la importancia de la democracia en su propuesta, lo que significa ser de “izquierda” y el lugar de la utopía para dicha postura política. En el desenvolvimiento de los temas, se señalarán de paso algunos de sus intensos e interesantes debates, que merecen un tratamiento especial en otros trabajos, pero que aquí no pueden dejar de ser mencionados para una comprensión cabal.

SEGUNDA PARTE. TEMAS Y DEBATES

1. Humanismo y enajenación

La ética estudia el fenómeno moral, pero también puede proponer soluciones o nuevos principios sobre los cuales fundamentar una nueva moralidad y, por supuesto, una nueva política. Es esta segunda parte podremos ver algunas de las propuestas más importantes de ASV —que no están exentas de choques y debates con otras posiciones, que mencionaremos de paso— pero hay que mantener en mente que su ética no es meramente normativa sino reflexiva y crítica ante la crisis que vivimos. Esto parece muy complicado, toda vez que enfrentamos una época de profunda desesperanza, lo cual sucede, porque

[...] mientras no se crean las condiciones sociales necesarias para la realización de los principios que han de sustituir a los viejos, puede surgir una situación de confusión o incertidumbre durante algún tiempo. Tal es la situación en que se encuentran, en nuestra época, muchos miembros de la sociedad.

Al derrumbarse los viejos principios morales, porque se han puesto de manifiesto los intereses concretos que los inspiraban, o porque se han vuelto abstractos o huecos, se viene abajo la moral que se sustentaba en ellos, y se abre así un campo abonado para la desilusión, la protesta sin contenido, el nihilismo moral o la irresponsabilidad. Pero la alternativa no es negarse a reconocer todo principio moral, pues lo que ha entrado en quiebra son ciertos principios, o cierta moral que respondía a una estructura social ya caduca.⁹³

Al tornarse obsoletos los cimientos morales, sólo pueden seguir funcionando para justificar o enmascarar las consecuencias negativas de la sociedad a que corresponden. Una de las ideas centrales de la moralidad dominante es su concepción del ser humano, como ser individualista —dedicado a la explotación de sí mismo y los demás— motivado por el único afán de la ganancia económica. Por ello, comenzaremos por analizar la noción que el propio Maestro hispano-mexicano tiene del hombre, opuesta a la dominante, y por qué sostiene una postura humanista.

Ya se ha mencionado antes —y es de sobra conocida— la importancia que tiene la lectura de los *Manuscritos* de 1844 de Marx para toda la obra de Sánchez Vázquez: tanto en los conceptos centrales de “praxis” y de “ser ontocreador”, así

⁹³ Adolfo Sánchez Vázquez. *Ética*. 172-173.

como en su estética. Pero un aspecto que suele ser menos señalado es la influencia de dichos *Manuscritos* en el pensamiento ético-político y, en específico, en la idea del humanismo marxiano del filósofo mexicano. En esta sección, para tratar esta noción, primero se explicará la lectura en términos ético-políticos que hace Sánchez Vázquez sobre los *Manuscritos*, luego se señalará la interpretación que se deriva de los planteamientos extraídos de Marx, tales como las ideas de un humanismo marxiano y la noción de "hombre" o ser humano, así como algunas diferencias con otros tipos de humanismo, para, finalmente, concluir con la idea general que sostuvo Sánchez Vázquez.

Tal es la importancia de los *Manuscritos* que dedicó el libro *El joven Marx: los Manuscritos de 1844* exclusivamente a su estudio, así como al debate que provocaron dentro y fuera del marxismo a nivel internacional con su publicación, además de un estudio introductorio a la edición en castellano de los *Cuadernos de París* de Marx, titulado "Economía y humanismo", ambos, producto de intensos seminarios en la UNAM. A esto se suma la importancia que tiene el mencionado texto juvenil de Marx para las obras con más impacto de nuestro autor: *Las ideas estéticas de Marx* y *Filosofía de la praxis*.

Para el tema que ocupa a este trabajo, a continuación se señalan algunos conceptos y problemas que Sánchez Vázquez mantendrá en su reflexión a partir de la lectura de los *Manuscritos* de 1844.

ASV considera fundamental la indicación que hace Marx sobre la visión estrecha, tanto de la sociedad capitalista en general, como de la economía política, que no consideran al ser humano en su totalidad, pues, mientras la primera no reconoce al obrero, a su trabajo y su existencia como humanos, sino como cosas o mercancías, se reduce a una parte mínima que le importa sólo por el beneficio y la búsqueda de ganancia; mientras que, por su parte, la economía política sólo describe los hechos que detecta superficialmente y los justifica, al tomarlos como algo natural, eterno e inmutable. Ambas, pues, son indiferentes al ser humano, pero no en el sentido de un afán de objetividad científica, sino por su orientación ideológica de clase. Para lograr ampliar su percepción de los hechos, tendrían que develar los fundamentos de las contradicciones reales y restablecer

la unidad que la economía política ha roto cuando separa del hombre al obrero, por ello, dice Sánchez Vázquez:

Para los economistas, ese plano real es un simple dato, natural y general. Así, el hecho de que el obrero sólo reciba, en forma de salario, la parte necesaria para poder existir como obrero, y no como hombre, o de que se venda como mercancía, o el hecho de su miseria en contraste con la situación privilegiada o de Dios del capitalista, es algo natural y general. Por esta razón, aunque los economistas reconozcan la existencia de contradicciones reales como las que Marx señala, no consideran necesario buscar fundamento o razón de ser. No hay por qué explicarlas [...] Explicarlas significaría, en primer lugar, problematizar lo dado, es decir, dejar de verlo como algo natural; en segundo lugar, ir más allá de ese nivel empírico y desentrañar su sentido oculto, su significado más profundo; buscar la razón de ser de esas contradicciones.

Para ello se requiere ante todo ver al obrero no solamente como obrero sino como hombre y al trabajo no sólo como actividad lucrativa sino como una actividad en la que se manifiesta el ser humano⁹⁴.

Así, de la misma manera que la escisión hombre-obrero mencionada, otra que asume arbitrariamente la economía es la del trabajo, tomándolo sólo en su forma asalariada, en lugar de considerarlo como trabajo humano en general, sin más, o como forma más compleja y variada en que se expresa y se objetiva el hombre.

Por todo lo anterior, Marx tiene que realizar en los *Manuscritos* una doble operación teórica:

- a) Ver lo que se presenta en un plano empírico como una apariencia que remite a una realidad más profunda (al trabajo como esencia del hombre, con respecto a la cual es sólo trabajo enajenado o enajenación de la esencia humana en el trabajo), y
- b) Ver lo que la economía política presenta ahistóricamente como trabajo en general (trabajo conforme a la naturaleza egoísta del hombre) como la forma histórica del trabajo existente en las condiciones actuales de la producción capitalista.⁹⁵

Para remontarse sobre la economía política y realizar una crítica que explique la contradicción fundamental de la creciente valorización del mundo de las cosas sobre el empobrecimiento material y espiritual del humano, a decir del autor de *Filosofía de la praxis*, Marx utiliza un enfoque filosófico que se basa en una concepción específica del hombre y en la categoría “trabajo enajenado”. Marx explica las formas en que se expresa la enajenación del trabajo y es ella misma — a diferencia de la opinión del Marx maduro— el fundamento de la propiedad

⁹⁴ Adolfo Sánchez Vázquez. *El joven Marx: los Manuscritos de 1844*. 64-65.

⁹⁵ *Ibíd.* 71.

privada⁹⁶, mientras que ésta desarrolla y lleva a su más alta realización a la enajenación. Pero, a su vez, se pregunta, sin responder de manera contundente, cómo llegó el hombre a enajenar su trabajo, lo cual indica que Marx suponía un punto en el que no se encontraba en estado de extrañamiento la actividad humana, así como el planteamiento de su posible superación histórica en el comunismo.

Sánchez Vázquez piensa que la respuesta a las preguntas por la génesis de la enajenación y sobre cómo se apoya ésta en el desarrollo de las fuerzas humanas, es aún ambigua, pues, en los *Manuscritos*, Marx parece orientarse por una solución antropológica. Por otro lado, en los *Cuadernos de París*⁹⁷, que datan de la misma época, la solución toma un rumbo más histórico, fundamentado sobre la aparición de la propiedad privada, la división social del trabajo, la producción de excedente, el intercambio de productos como mercancías, etc.

No obstante, la concepción del trabajo no pierde su carácter antropológico ya que es justamente su concepción como manifestación de la esencia humana y del hombre (como ser genérico) la que lleva a Marx a concebir el trabajo enajenado y el intercambio comercial como negaciones del trabajo humano y de la comunidad propiamente humana.

El trabajo enajenado, en definitiva, tanto en los *Manuscritos* como en los *Cuadernos de París*, independientemente del peso que tenga en cada caso uno de los dos aspectos (antropológico e histórico), se encuentra en una relación doble:

- a) con la esencia humana (en cuanto la niega al dejar de ser una exteriorización de las fuerza esenciales del hombre);
- b) con la historia (en cuanto que el trabajo enajenado, justamente por esta relación negativa con la esencia, es, aunque necesaria, una forma histórica y, por tanto, transitoria, del trabajo humano).⁹⁸

Marx considera en los *Manuscritos* que las posiciones teóricas del mercantilismo, el fisiocratismo y la economía política se encuentran en una escala ascendente de desenvolvimiento, en la que la economía ha llegado a reconocer en el trabajo la fuente de la riqueza, no obstante, lo hace de forma cínica, pues lejos

⁹⁶ “El joven Marx no se ha movido hasta ahora en un plano histórico sino lógico, es decir, puramente conceptual”: Adolfo Sánchez Vázquez. *El joven Marx: los Manuscritos de 1844*. 108.

⁹⁷ Va a perdurar en Marx la pregunta por el origen de la contradicción entre la creciente valorización de las cosas y la desvalorización del hombre, que entraña la explotación del asalariado. El joven Marx responde con su teoría del trabajo enajenado y rechaza la teoría del valor por el trabajo, ésta, en cambio, es desarrollada en su madurez hasta sus últimas consecuencias: la teoría de la plusvalía. v. Adolfo Sánchez Vázquez. “Economía y Humanismo”. En: Karl Marx. *Cuadernos de París (Notas de lectura de 1844)*. Traducción, edición y notas de Bolívar Echeverría. Estudio previo de Adolfo Sánchez Vázquez. México, D.F.: Ítaca. 2011. 38-39 y 87-94.

⁹⁸ Adolfo Sánchez Vázquez. *El joven Marx: los Manuscritos de 1844*. 123 - 124.

de explicar las contradicciones que hemos mencionado, las acepta como algo dado. Así pues, la superación de la enajenación sólo puede darse a partir de otra forma de concebir al hombre y en otro tipo de sociedad, pues la abolición del trabajo enajenado, que es la negación de la esencia humana, depende de la liberación total de los seres humanos en el comunismo.

En esto no es novedoso Marx, ya había sido manejada esta idea por otros pensadores, pero la diferencia fundamental entre la propuesta del joven revolucionario y los anteriores comunistas, radica no sólo en la crítica que les hace, sino en el contenido de su propuesta y en mostrar la factibilidad histórica de su realización, fundamentada en un primer intento en la contradicción entre capital y trabajo, es decir, en sus términos, entre la esencia subjetiva y la esencia objetiva de la propiedad privada. Tal contradicción tiende a la destrucción de esta última, de su abolición depende la creación de una sociedad sin trabajo enajenado, sociedad que llama comunismo, pues la propiedad privada es el medio y la cristalización de la enajenación.

El joven Marx adopta por primera vez una actitud favorable hacia el comunismo. Hasta entonces había rechazado las doctrinas comunistas existentes por su carácter utópico, abstracto y dogmático. Esas doctrinas eran, por un lado, más la expresión de un deseo o de una indignación moral —de ahí su utopismo que tanto repugnaba a Marx— y, por otro, sólo se proponía liberar parcialmente al hombre, cuando lo que él buscaba era una emancipación total, humana.⁹⁹

Mientras Proudhon y los socialistas utópicos Fourier y Saint-Simon, consideran la abolición del aspecto objetivo, el capital, o la mejora del subjetivo, del trabajo, sin señalar su profunda relación, Marx se refiere a la transformación de ambas, por ser fundamento de la propiedad privada. Pero, además, va contra lo que llama “comunismo tosco” —que no es para él sino una generalización de la propiedad privada— que busca una forma de propiedad de las cosas en común, entraña la estandarización de la subjetividad humana y expresa una envidia generalizada y el deseo de la regresión a estados superados por la civilización. De ahí que, por ejemplo, en el caso particular de la relación “más natural” entre hombre y mujer¹⁰⁰

⁹⁹ Adolfo Sánchez Vázquez. *El joven Marx: los Manuscritos de 1844*. 132.

¹⁰⁰ v. Marx, Karl, *Manuscritos: economía y filosofía*. Traducción, introducción y notas de Francisco Rubio Llorente. Madrid: Alianza Editorial, 1980, 9ª ed. 140-143.

se pueda evaluar qué tanto se ha humanizado, qué tanto existe un progreso moral en una sociedad dada.¹⁰¹

Por otro lado, sabemos que Marx rechaza también al “comunismo de naturaleza política”¹⁰², es decir, aquél que —según Sánchez Vázquez— sólo se reduce a la emancipación política, ya sea aniquilando al Estado o rechazando la colaboración con él, ya sea participando en el marco de la democracia establecida o por la vía despótica, es decir, imponiendo por la mera violencia el comunismo. Dichas posiciones son atacadas por seguir influidas por la propiedad privada o por hacer a un lado el problema de la enajenación. Esta crítica es central para Sánchez Vázquez, pues, son parte fundamental de la reflexión de toda su obra los temas que derivan del planteamiento marxiano, como son el lugar de la violencia, la política y la democracia en la búsqueda de una sociedad alternativa al capitalismo que emancipe totalmente al ser humano.

Gracias a la lectura de los *Manuscritos*, Sánchez Vázquez desarrolló la idea de que la praxis, es decir, la actividad consciente, la capacidad transformadora del ser humano, es el gozne sobre el que gira su existencia, además de representar la categoría filosófica fundamental del marxismo que tiene sus dos expresiones más altas en el arte y la revolución. Pero, además, como se ha visto antes, nuestro filósofo constantemente señala la importancia de la idea marxiana de que el hombre se encuentra escindido de su desarrollo integral, que su realización total en el mundo, no enajenada, se encuentra bloqueada, así como el antihumanismo que es producido por el capitalismo y pasado por alto por la economía política.

¹⁰¹ “El tema de la ‘comunidad de las mujeres’ le ha permitido a Marx mostrar hasta qué punto se degradan en esta forma de comunismo ‘tosco’ las relaciones entre los hombres en cuanto que en ella éstos no pueden convertir la necesidad directamente natural en necesidad humana. Toda esta degradación tiene su raíz justamente en el hecho de que, lejos de abolir la propiedad privada, no se ha hecho más que generalizarla”: Adolfo Sánchez Vázquez. *El joven Marx: los Manuscritos de 1844*. 137 – 138. Se puede pensar, basado en esto, que ni el matrimonio burgués —como forma de posesión de propiedad individual— ni su forma contemporánea —las supuestas relaciones “libres” en las que domina el individualismo— pero tampoco la comunidad de las mujeres —esa degradación en propiedad privada general— son relaciones naturales más humanizadas; a la posesión privada eterna o fugaz de la mujer por el varón no le sigue como un avance la posesión común del conjunto de ellas por los hombres, sino la liberación total del ser humano —no sólo de la mujer— en la que son posibles las relaciones entre humanos que necesitan, naturalmente, humanamente, de otro. Por supuesto, de este planteamiento deben derivarse las consecuencias históricamente aún no perceptibles para Marx, como las relaciones entre personas del mismo sexo, las nuevas formaciones familiares, etc. Este tema, dentro del campo moral, merece un profundo estudio posterior desde el enfoque de la filosofía de la praxis, aquí no podemos más que señalarlo.

¹⁰² *Ibid.* 138.

También resalta la importancia que tiene la crítica a las anteriores propuestas comunistas, y la postulación de una distinta que tienda a la aniquilación de la enajenación y la abolición de la propiedad privada. Todo esto tiene una tremenda influencia en el elemento que en este momento nos interesa: la concepción de lo que es el hombre y su posible realización en una sociedad no enajenante, así como en la idea de un humanismo concreto marxista en la que ahora ahondaremos.

En primer lugar, han habido muchas definiciones de “hombre” así como diversos “humanismos” en la historia, podemos hablar de cuando menos tres grandes ideas de hombre¹⁰³, y a su vez, de tres humanismos en el pensamiento occidental; a consideración de Sánchez Vázquez, son los provenientes de la Grecia clásica, del cristianismo y de la Ilustración. Todas estas posturas tienen sus méritos y problemas, incluyendo la de Marx que a continuación mencionaremos, sin embargo, con el filósofo de Tréveris, se da una revolución filosófica: su concepción del hombre es parte, no de un sistema filosófico que interpreta el mundo, sino de un proyecto de emancipación que pretende además transformar la realidad, dicho proyecto busca partir del conocimiento profundo de la realidad concreta y no de la especulación.

Sánchez Vázquez señala que no existe una definición del concepto “hombre” en Marx, sino que se refiere a él de diferentes formas como “esencia humana”,

¹⁰³ v. Sánchez Vázquez. *Ética y política*. 94-103. Es interesante señalar que estas tres grandes concepciones del hombre corresponden a los tres estadios de la sociedad en Occidente: el esclavismo, el feudalismo y el capitalismo. El primero de ellos proviene de la Grecia Clásica, donde encontramos una visión de lo humano restringida a un grupo muy pequeño, el de los hombres libres. A pesar de poner al humano en el centro de todas las cosas, sólo se aplica a aquel de sexo masculino, ciudadano, poseedor de esclavos y dueño del *logos*. Aún con lo anterior es posible resaltar que es un primer momento importante en donde se eleva la dignidad humana, aunque de forma parcial, y va acentuándose el carácter racional y creador del género humano. Más tarde, aproximadamente desde la Edad Media y pasando a través del Renacimiento, observamos el desarrollo de una concepción diferente, de cepa cristiana, que ensalza el aspecto universal de lo humano, bajo la idea de que todos somos hijos de Dios, pero esta universalidad no se ve reflejada en la realidad, así, se deja a la justicia, a la igualdad, a la libertad, para el “más allá”, para una realidad supraterrrenal que deja el mundo en el que vivimos como está. No obstante, el humanismo cristiano, abre la posibilidad de que la dignidad humana sea para todos. Después, con sus raíces hundidas en el Renacimiento, surge la construcción del hombre moderno. Esta vez, la importancia del humano es puesta como eje, además es universal, pero se suma la idea de que dicha igualdad se da aquí en la Tierra. Baste recordar la postura ilustrada kantiana, en la que se declara que el hombre es un fin en sí mismo y no un medio, sin embargo, este humanismo es abstracto, es decir, no toma en cuenta la realidad concreta de los individuos, en esta época —que coincide con la gestación de la sociedad burguesa— es imposible ser iguales y libres pues no existen las condiciones materiales que lo propicien ni las fuerzas que lo lleven a cabo y lo mantengan, ni siquiera en términos jurídicos.

“naturaleza del hombre”, “realidad humana”, etc., y normalmente lo hace con relación a Dios, la naturaleza, otros hombres o la historia¹⁰⁴. Aún así es posible hacer un mapa general de dicha noción, que es un hilo conductor en su pensamiento y que, desde el principio, va tomando distancia de los otros intentos de definir al humano, convirtiéndose en un humanismo mucho más completo, real y concreto.

Por ejemplo, ya desde la “Introducción” a la *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel* dice Marx en una expresión de sobra conocida que:

Ser radical es atacar el problema por la raíz. Y la raíz, para el hombre, es el hombre mismo [...] La crítica de la religión desemboca en la doctrina de que el hombre es la esencia suprema para el hombre y, por consiguiente, en el imperativo categórico de echar por tierra todas las relaciones en las que el hombre sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable [...].¹⁰⁵

La crítica de la religión, aunque insuficiente por sí misma, fue un primer paso hacia la crítica de todo lo existente, se convierte en una premisa del humanismo marxiano, es el inicio de la autoconciencia, de la autonomía del hombre; por eso en la misma “Introducción” y, de forma contundente, en la tesis VI sobre Feuerbach dirá: “[...] la esencia humana no es un *abstractum* inherente al individuo singular. En su realidad, es el conjunto de las relaciones sociales”.¹⁰⁶ Aquí es posible observar una profunda diferencia entre la concepción de Marx y las que le antecedieron, el humanismo marxiano entra en diálogo con los anteriores y les supera pues: a) se define al hombre a partir de las condiciones reales en las que vive, no desde una generalidad abstracta que se le pueda atribuir a cada individuo, b) lleva su crítica no sólo a la religión y su humanismo supraterrrenal sino que llega al fundamento de dicha ilusión, es decir, a las relaciones sociales; c) pero no se queda en la mera crítica y definición, sino que, al igual que el hombre se afirma a sí mismo, su pensamiento cierra su ciclo al llegar al ser humano concreto pues procura regresar e incidir en una realidad que se

¹⁰⁴ v. Sánchez Vázquez. *El joven Marx: los Manuscritos de 1844*. 215-216. Así como: *Filosofía de la praxis*. Siglo XXI. México D.F. 2003. 127-208 y 482-519.

¹⁰⁵ Carlos Marx. “Introducción” a la *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel* en: Carlos Marx y Federico Engels. *La Sagrada Familia y otros escritos filosóficos de la primera época*. México D.F. Grijalbo. 1976. 10.

¹⁰⁶ Karl Marx. “Tesis sobre Feuerbach”. En: Bolívar Echeverría. *El materialismo de Marx. Discurso crítico y revolución: En torno a las tesis sobre Feuerbach de Karl Marx*. México, D.F.: Ítaca, 2011. 116.

vuelve inaceptable.

Pero, una vez sin fundamento, podríamos caminar fácilmente hacia el nihilismo, sin embargo, no es necesario, pues el ser humano es ahora su propia “raíz”, en el conocimiento y crítica de la realidad el humanismo marxiano se torna proyecto de emancipación universal.

La crítica a la religión fue sólo un primer paso porque, dice Marx:

El *ateísmo*, en cuanto negación de esta carencia de esencialidad, carece ya totalmente de sentido, pues el ateísmo es una *negación* de Dios y afirma, mediante esta negación, la *existencia del hombre*; pero el socialismo, en cuanto socialismo, no necesita ya de tal mediación; él comienza con la *conciencia sensible, teórica y práctica*, del hombre y la naturaleza como *esencia*.¹⁰⁷

Lo anterior nos lleva al siguiente aspecto de la idea de hombre de Marx, su relación con la naturaleza, en la que dicho vínculo es de interdependencia:

La naturaleza es el *cuerpo inorgánico* del hombre; [...] en cuanto ella misma, no es cuerpo humano. Que el hombre *vive* de la naturaleza quiere decir que la naturaleza es su cuerpo, con el cual ha de mantenerse en proceso continuo para no morir. Que la vida física y espiritual del hombre está ligada con la naturaleza no tiene otro sentido que el de que la naturaleza está ligada consigo misma, pues el hombre es una parte de la naturaleza.¹⁰⁸

Para Marx, el hombre es un ser sensible, es decir, un ser objeto y a la vez sujeto de la sensibilidad por medio de la cual entra en relación con la naturaleza, precisamente por ser capaz de sentir, el humano es un ser condicionado o limitado por sus necesidades. Para satisfacerlas, despliega una serie de fuerzas, debido a que sufre —es apasionado— por los objetos fuera de sí. En la lectura de Sánchez Vázquez, el humanismo de raigambre marxiana también supera en este último aspecto a los anteriores humanismos, sobre todo al moderno, pues es inviable sostener que el hombre es el amo de la naturaleza —ya para un grupo o toda la humanidad— la interdependencia con la base natural de la existencia humana nos conduce a un trato respetuoso con aquella.

Pero el humano no sólo es parte de la naturaleza, sino que tiene cualidades propiamente humanas, como ser libre y consciente, hacer objeto a su propia actividad, dice Sánchez Vázquez, “[...] tiene conciencia de sí mismo y por

¹⁰⁷ Karl Marx. *Manuscritos: economía y filosofía*. 155-156.

¹⁰⁸ *Ibíd.* 111.

captarse a sí mismo como género es un ser genérico".¹⁰⁹ Ahora, el abanico de la actividad humana es muy amplio, aunque podemos hablar en conjunto de su acción como productor y de sus relaciones sociales.

Aquí el planteamiento marxiano de nuevo se diferencia de los otros humanismos, pues, ya fuese por Dios o por un ciudadano ideal, quedaba desvinculado del individuo concreto el hombre como género, al ser atribuido a una instancia abstracta. Sólo en la medida en que se logre la unión real de lo genérico con lo individual es que puede eliminarse la alienación en los diferentes campos de lo propiamente humano, o, como vimos con Sánchez Vázquez antes, en la moral, cuando se logre una justa calibración entre el individuo y la comunidad.

Hemos dicho que Marx no se queda en el plano de la conciencia sino que identifica que el hombre, al concientizarse de su actividad, lo que hace es diferenciarla de sí mismo, por ello la conciencia se exterioriza en la producción.

La actividad vital consciente distingue inmediatamente al hombre de la actividad vital animal. Justamente, y sólo por ello, es él un ser genérico. O, dicho de otra forma, sólo es ser consciente, es decir, sólo es su propia vida objeto para él, porque es un ser genérico. Sólo por ello es su actividad libre.¹¹⁰ El trabajo enajenado invierte la relación, de manera que el hombre, precisamente por ser un ser consciente, hace de su actividad vital, de su esencia, un simple medio para su *existencia*.

La producción práctica de un *mundo objetivo*, la elaboración de la naturaleza inorgánica, es la afirmación del hombre como un ser genérico consciente, es decir, la afirmación de un ser que se relaciona con el género como con su propia esencia o que se relaciona consigo mismo como ser genérico.¹¹¹

Marx marca las diferencias entre la producción animal y humana, diciéndonos que los animales se producen a sí mismos, mientras que el hombre es capaz de reproducir a toda la naturaleza, además los primeros lo hacen hasta satisfacer sus necesidades, los segundos lo siguen haciendo después de colmar su necesidad e incluso lo hacen de manera más auténtica cuando no se sienten obligados por sus carencias, además, el hombre conoce no sólo las leyes bajo las que produce su especie sino las de las otras especies y puede producir con los cánones de la

¹⁰⁹ Adolfo Sánchez Vázquez. *El joven Marx: los Manuscritos de 1844*. 228.

¹¹⁰ Nótese que, Sánchez Vázquez recoge este planteamiento y lo aplica al campo moral, diciendo que sólo porque somos conscientes de nuestro condicionamiento causal, es que somos libres, porque nos reconocemos en el constante flujo de causas, como una más de ellas.

¹¹¹ Karl Marx. *Manuscritos: economía y filosofía*. 111-112.

belleza. El hombre no sólo produce intelectualmente sino prácticamente y encuentra en el mundo que construye el reflejo de su esencia. En el trabajo se expresa que hay un vínculo insoluble entre conciencia y práctica.

Ya habíamos mencionado un poco más arriba algo sobre el campo de las relaciones sociales, en efecto, el carácter genérico del ser humano implica el aspecto social, el hombre es un ser social además de productor consciente, pero, para que en verdad llegue a desplegar a plenitud dicha sociabilidad, es necesario romper con la separación entre el mundo del individuo y el genérico. Sin embargo, en el tipo de sociedad en que vivimos es imposible que esto suceda, es necesario el cambio de las relaciones sociales para que demos el salto del individualismo al de la cooperación. En suma, ser un hombre social significa actuar individual y genéricamente. Todo esto depende de la transformación de las estructuras que sostienen a la sociedad burguesa y, de lograrse dichos cambios, se haría viable una modificación también en el hombre que tienda a una universalidad y una libertad cada vez más amplia, hacia lo que Marx llamaba “hombre total”, en tanto un ideal inalcanzable, una idea regulativa que se va realizando en la realidad en la medida en que se construye, pero que es finalmente una utopía.

Aunque Marx utilizó el término de “conciencia” para definir al hombre, no se quedó en el plano abstracto sino que lo vinculó necesariamente a la esfera de la práctica. El marxismo es, según hemos visto con Sánchez Vázquez¹¹², en términos generales, una crítica de lo existente y un proyecto de emancipación basados en el conocimiento de la realidad, que además produce conocimiento de ella, por esto es que el pensamiento marxista, además de su pretensión científica, también contiene una parte vital humanística que debemos cultivar, a saber, una práctica consciente.

La idea del hombre de Marx es muy compleja, ya que se basa en el mundo concreto, trata de incluir todas las características propias de lo humano sin poner el acento en lo abstracto. Sin el afán de establecer una definición de “hombre” en Marx —cosa que sólo él podría haber hecho— podemos mencionar cuando

¹¹² v. Adolfo Sánchez Vázquez. “Una nueva práctica de la filosofía” y “Marxismo y praxis”. En: *A tiempo y destiempo*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica. 2003. 320-330 y 404-431.

menos ciertas características fundamentales a partir de la interpretación hecha por Sánchez Vázquez de los *Manuscritos*:

1) No existe un fundamento supraterrrenal o abstracto, el hombre se construye a sí mismo, él es su propia raíz. 2) El ser humano es parte de la naturaleza, es un ser condicionado, es sensible y guarda una profunda interrelación con su entorno natural. 3) Pero no sólo es un ser natural como los animales o las plantas, sino que tiene cualidades propias, una de las principales es su conciencia de sí mismo como género y de su actividad vital, es un ser genérico. 4) Sin embargo, no es suficiente la conciencia para definir al hombre, pues ésta va estrechamente ligada a la práctica humana que se da cuando menos en dos grandes campos: la transformación de la naturaleza a través de la producción, es decir, el trabajo; y su práctica social, su relación con otros hombres (moral, política, etc.). Ambos aspectos deben ser desenajados en la creación de una sociedad distinta. 5) El carácter universal del hombre viene precisamente del proyecto de la emancipación humana, del género, que implica también el desarrollo del conocimiento y manejo de la naturaleza, lo cual, al mismo tiempo hace a la humanidad más libre, o sea, no se pretende regresar a otros estadios de la sociedad humana ya superados. 6) Todos estos aspectos están profundamente vinculados y forman parte de una totalidad, de un “hombre total”¹¹³, que se está construyendo aunque sigue siendo un ideal. 7) Un aspecto fundamental es que, si decimos que el hombre se construye a sí mismo, es porque, para Marx, es un ser histórico que se encuentra en creación dentro de un proceso complejo, por ello, sólo puede hablarse de cierto tipo de hombre condicionado por sus circunstancias.

A decir del maestro hispano-mexicano, el humanismo de Marx supera a los anteriores, pues, además de poner al hombre en el centro de la reflexión, de tener un carácter universal, de situar la dignidad humana aquí en la tierra, abandona el plano solamente abstracto partiendo de la realidad concreta de los individuos para llevar su crítica al mundo real y crear la posibilidad de transformarlo en algo mejor. Para Sánchez Vázquez, se hace necesario y deseable el rescate y la puesta en práctica del humanismo marxiano, hoy más que nunca, pues el capitalismo es un

¹¹³ v. Karl Marx. *Manuscritos: economía y filosofía*. 140-156.

antihumanismo real, algunas veces explícito, otras silencioso, porque degrada la dignidad humana, convierte al hombre y a la naturaleza en mercancías, porque la humanidad es para dicha estructura económica un medio para la ganancia y el lucro, en suma, porque es hostil, no sólo a la vida digna de hombres y mujeres, sino incluso a la existencia misma de la especie por medio de la destrucción de la base natural para la vida humana, las constantes amenazas de guerra, la manipulación genética, por el exacerbado e inconsciente desarrollo de la tecnología (fuerzas productivas) y la constante reproducción en los medios de comunicación de la idea de que es esta la única realidad posible y la mejor.

Hemos sido testigos a lo largo de la historia de diferentes antihumanismos reales —no sólo teóricos como el antihumanismo heideggeriano— como el nazismo, el gulag, las guerras mundiales y el capitalismo, sin embargo, cuanto más crecen aquellos, tanto más es necesaria la creación de humanismos teóricos que doten de nuevas esperanzas y sentidos a la humanidad; pero no ya de un humanismo cualquiera, meramente abstracto, sino de uno que esté articulado con la realidad, que propicie la transformación del mundo, un humanismo praxeológico. “El hombre es la raíz del hombre” dice Marx, por ello es que el humano debe construirse a sí mismo de forma consciente, de lo que se trata es de elevar las capacidades y virtudes humanas al máximo,

[...] el hombre, ser sujeto a necesidades radicales, está destinado a *inventar* constantemente su futuro para poder sobrevivir a su abandono; para sobreponerse a sus miserias; para no dejarse hundir en la desesperanza o la desilusión y persistir insistentemente en algo que lleva impreso en su herencia genética: su propia supervivencia como especie.¹¹⁴

Si el hombre se construye a sí mismo, mientras él mismo exista, siempre es posible otro mundo mejor y, precisamente porque él es su propio fundamento, es que debe afirmarse a sí mismo como fin. De ahí la importancia de la concepción marxiana del humanismo y su idea de hombre, que resalta la posibilidad de que éste tome el control de su destino.

Aquí hay que señalar tres puntos fundamentales: 1) Al considerar a la “praxis” como la categoría central de la filosofía marxiana, para ASV, el pensamiento de

¹¹⁴ Gabriel Vargas Lozano. *Más allá del derrumbe: Socialismo y democracia en la crisis de civilización contemporánea*. 19.

Marx es una forma de humanismo que toma en cuenta las condiciones históricas en que se desenvuelven los seres humanos y resalta su carácter creativo individual y social, por lo cual, desde los *Manuscritos* de 1844 y hasta *El Capital*, Marx hablará de la realización plena del ser humano, del “hombre total”, del carácter integral en la educación del futuro, etc.; 2) Por ello, en la discusión que tuvo lugar en los años sesentas y setentas al interior del marxismo, Sánchez Vázquez lleva a cabo una crítica, tanto al marxismo humanista-existencialista de Fromm o subjetivo —por ejemplo, el del Grupo Praxis¹¹⁵— y, por otro lado, de

¹¹⁵ Aunque no me parece completamente homogénea la posición de todos los miembros de la Escuela de verano de Korcula, sí es cierto que comparten algunas bases que hacen que pongan más atención al aspecto subjetivo —y menos al objetivo— de la enajenación. Pero es mayormente evidente en algunos de ellos, por ejemplo, más en Gajo Petrovic que en Mihailo Markovic. Una muestra de esto, es decir, de las diferencias entre la interpretación de Sánchez Vázquez y el “Grupo Praxis” en términos morales-políticos —a pesar de compartir la consideración de la praxis como la categoría central de sus filosofías— es la siguiente: ya hemos mencionado la idea de libertad que tiene el maestro andaluz, por su parte, Petrovic sostiene que humanidad y libertad se implican mutuamente, para él, una forma de la alienación es el rechazo a la libertad. Para el pensador del grupo praxis, ser libre es igual a ser humano, por ser una de sus características centrales. Por ello, señalaba que, un dictador realizando actos criminales, no es libre, pues se comporta de manera antihumanista. El hombre sólo sería libre en relación con su capacidad creativa y positiva. (v. Gajo Petrovic. *Marxismo contra stalinismo: Marx en la primera mitad del Siglo XX*. Barcelona: Seix Barral, 1970. 140). Pero este planteamiento, que deja lugar a negar sus evidentes responsabilidades morales y jurídicas como resultado, se debe a que la escuela de Yugoslavia puso su atención en los aspectos antropológicos en la obra del joven Marx, y trae como consecuencia, diría Sánchez Vázquez, el olvido de los aspectos objetivos (económicos, políticos, etc.). (v. Sánchez Vázquez. *El joven Marx: los Manuscritos de 1844*. 2003. 272-276).

Los filósofos yugoslavos consideran al humanismo y a la alienación como un problema central porque el hombre, hasta ahora, de una forma u otra se ha estado enajenando a sí mismo de sí, lo que constituye un ataque a su característica humana principal como ser de praxis, por ello, la lucha por el socialismo está directamente relacionada con la des-alienación y la des-humanización. Petrovic consideró que las deformaciones y problemas surgidos al interior del socialismo —que ya mencionamos en la Introducción de este trabajo— se debieron en buena medida al rechazo del humanismo marxiano; al dogmatismo y práctica totalitaria del estalinismo se sumaban los problemas del ya muy difícil panorama de la amenaza de confrontación nuclear, de la destrucción de la naturaleza y de la reducción de las cualidades de los individuos, por ello, pensó que “el desarrollo de un auténtico socialismo humanista no es posible sin la renovación y desarrollo del pensamiento filosófico de Marx, sin el estudio profundo de trabajos de todos los marxistas importantes y sin una realmente marxista, no dogmática y revolucionaria aproximación a las cuestiones abiertas por nuestra época”: Gajo Petrovic. “Why Praxis?”. Editorial, *Praxis* Issue No. 1, 1965. <https://www.marxists.org/subject/praxis/issue-01/why-praxis.htm> . Existe versión española: “¿Por qué praxis?”: <http://marxismoyrevolucion.org/?p=287> Traducción realizada del inglés por Carlos F. Lincopi Bruch. Además de anterior texto, para una idea general del enfoque del Grupo Praxis sirve también: “Why Praxis International?” En: *Praxis International*, 1 (1981), 1, pp. 1-5. (Editorial). <https://www.marxists.org/subject/praxis/praxis-international/editorial-01.htm>. Y: Gajo Petrovic. “Prólogo. La filosofía yugoslava y la Revista ‘Praxis’”. En: Gajo Petrovic; y otros. *Praxis, revolución y socialismo*. México, D.F.: Grijalbo, 1981. La insistencia en el humanismo por parte de la “Escuela de Yugoslavia” tiene su origen en las circunstancias adversas que vivieron, paradójicamente, principalmente provocadas por los que se supone eran aliados, así, cuando plantearon su proyecto —en el mismo texto citado inmediatamente antes— delimitaban sus objetivos diciendo: “Nosotros queremos una revista filosófica en el sentido de acuerdo al cual la filosofía es el pensamiento de la revolución, crítica despiadada de todo lo existente, con una visión humanista sobre el mundo humano real y una fuerza inspiradora para la actividad revolucionaria”, su

forma más aguda, a la postura de Althusser que señala que Marx era un “anti-humanista teórico”¹¹⁶ 3) Finalmente, dada la influencia de Heidegger en la filosofía contemporánea y en la postura ampliamente influyente del posmodernismo, así como por su crítica al humanismo de orientación marxista, ASV lleva a cabo un análisis de su anti-humanismo o propuesta de humanismo idealista que no pone énfasis en el hombre sino en el Ser, lo que provoca el aislamiento del hombre en sus condiciones reales.

El anti-humanismo fue detectado por Marx en las entrañas de la economía política burguesa, como ya hemos visto antes, pero, además, señala Sánchez Vázquez, el filósofo alemán no sólo muestra ser humanista con su postura sino que evidencia el valor científico de su teoría al develar las relaciones humanas en que se fundan las aparentemente esenciales relaciones entre cosas que son la base de la economía política, mientras que ésta, al mantenerse en un plano de apariencias, no se comporta de manera realmente científica y, al mismo tiempo, vela (moral y ontológicamente) la relación inhumana que existe entre el sujeto y el objeto que produce, entre el productor y su producto.

El trabajo asalariado se presenta, pues, como una actividad en lo que lo muerto domina sobre lo vivo, lo abstracto sobre lo concreto determinado. Esta abstracción e indeterminabilidad alcanza tanto a la relación entre el capital y el trabajo, y a la relación entre el productor y su trabajo como a las relaciones entre hombres. La individualidad —trátese del trabajo, del producto o de una relación humana— se desvanece.¹¹⁷

Sánchez Vázquez quiere diferenciarse de un grupo de posiciones que podemos resumir en dos grandes bloques: 1) el que ignora la importancia de los

interés por el aspecto subjetivo de la alienación, puede también ser explicado si se piensa la influencia negativa teórica y práctica que generó su opuesto: el economicismo y determinismo del stalinismo, un reduccionismo burdo al aspecto objetivo señalado por Marx que los marcó en su materialización totalitaria con la invasión a Checoslovaquia (1968) y la represión y censura en Yugoslavia. Aquí no podemos extendernos sobre este tema, pero es importante señalar las variantes entre estas concepciones porque, además de la de Gramsci, son las que insisten más en fundamentar sus planteamientos en el concepto “praxis”. Algunas diferencias interesantes al interior del grupo pueden verse al comparar los anteriores textos con: Mihailo Markovic. *Dialéctica de la praxis*. Buenos Aires: Amorrortu editores, 1972. Finalmente, para una visión de conjunto sobre el desarrollo de la filosofía de la praxis: v. Gabriel Vargas Lozano. “Los sentidos de la filosofía de la praxis”. En: Gabriel Vargas Lozano (Editor). *En torno a la obra de Adolfo Sánchez Vázquez. (Filosofía, Ética, Estética y Política)*. México, D.F.: Facultad de Filosofía y Letras / Universidad Nacional Autónoma de México, 1995. 267-282.

¹¹⁶ v. Louis Althusser. “Marxismo y humanismo”. En: *La revolución teórica de Marx*. Traducción e Introducción de Martha Harnecker. México, D.F.: Siglo XXI Editores, 1988, 23ª ed. 182-206.

¹¹⁷ Adolfo Sánchez Vázquez. *Las ideas estéticas de Marx*. 203.

Manuscritos, por razones políticas (Diamat) o por un tipo de cientificismo (Althusser) que podemos llamar antihumanismo teórico y 2) el que sólo retoma una versión del humanismo marxiano separada de su carácter revolucionario (socialdemocracia) o que señala que únicamente deben pulirse las asperezas del capitalismo (humanismo burgués), es decir, un humanismo abstracto. El maestro exiliado, en cambio, intenta rescatar ambos elementos, humanismo y revolución, a la vez que asume con objetividad dentro del proceso de conformación del pensamiento marxiano a los *Manuscritos*. Lo cual, tiene como consecuencia no sólo la crítica del capitalismo, la elaboración de una propuesta alternativa y la acción para lograr su superación sino también la reflexión y el ejercicio de un proceso revolucionario consecuente con los fines que se proponen. Es decir, en verdad, de lo que se trata es de transformar el mundo, pero, pese al ímpetu revolucionario, el problema no se reduce a los medios para hacerlo sino que hace falta postular, concretar y mantener las formas y principios que los guíen. A lo cual, Sánchez Vázquez dedicó los últimos años de su vida: “[...] para tranformar el mundo hay que pensarlo”¹¹⁸, al mismo tiempo que se actúa.

Aunque en este momento nos desviaría mucho de nuestros objetivos, además de que merece un estudio más profundo aparte, no quiero dejar de hacer unos señalamientos mínimos sobre las discusiones en torno al humanismo que tuvo Sánchez Vázquez con las ideas de dos pensadores muy influyentes en el siglo pasado y lo que va del presente: Althusser y Heidegger, a los cuales estudió con mucho detenimiento.

En el caso de Louis Althusser, el filósofo hispano-mexicano le dedicó, entre otros textos, el libro *Ciencia y revolución: el marxismo de Althusser*¹¹⁹, para estudiar la obra del pensador francés. Analiza, desde la perspectiva de las relaciones entre la teoría y la práctica, la filosofía althusseriana, pues, a decir de Sánchez Vázquez y del propio Althusser, el teoricismo que afirmó y que luego intentó superar el autor de *La revolución teórica de Marx*, sirve como hilo conductor para comprender su trabajo en general.

¹¹⁸ Adolfo Sánchez Vázquez. *Una trayectoria intelectual comprometida*. 64.

¹¹⁹ v. Adolfo Sánchez Vázquez. *Ciencia y revolución: el marxismo de Althusser*. México, D.F.: Grijalbo, 1982, 2ª ed.

El teoricismo es entendido por el maestro exiliado como aquél cúmulo de posiciones filosóficas en las que se da primacía a la teoría sobre la práctica en sus mutuas relaciones. Así, han existido diversos teoricismos a lo largo de la historia de la filosofía, tanto de orientación idealista como materialista (Platón, Hegel, Feuerbach, etc.), pero es con la concepción de la filosofía planteada por Marx en sus escritos juveniles (*Manuscritos de 1844*, *Tesis sobre Feuerbach*, *Ideología alemana*, entre otros) que los posicionamientos teoricitas son superados y se diferencia de la filosofía en su sentido clásico, pues se restablecen en su verdadera medida las relaciones entre teoría y práctica, se pone énfasis en esta última sin dejar de reconocer y destacar el valor fundamental que tiene el elemento teórico.

En suma, la relación teoría-práctica se concibe de manera teoricitista cuando se pone a sus dos términos en una relación de exterioridad, no necesaria ni intrínseca. No basta señalar que la teoría produce efectos prácticos, sino que es preciso subrayar asimismo que la práctica tiene efectos teóricos, y no de un modo exterior o casual, sino intrínseco y necesario.¹²⁰

Puede notarse que la constante búsqueda de Sánchez Vázquez, de mostrar la interrelación entre teoría y práctica, hemos podido verla a lo largo de este estudio reflejada en las relaciones entre moral y política, y en el caso del análisis y crítica del pensamiento de Althusser no es la excepción, debido a que el teoricismo de este filósofo atrae consecuencias en el campo moral de mucha relevancia, como es su antihumanismo. Aunque la polémica entre ASV y Althusser es muy interesante, no podremos detenernos a considerarla a fondo, sino que nos concentraremos en los temas de interés ético-político de nuestro estudio, no obstante que rozaremos algunos otros temas en la exposición.

Dos sucesos —la muerte de Stalin y el XX Congreso del Partido Comunista de la URSS— posibilitan el inicio del proceso de libertad de investigación marxista, más allá del dogmatismo y de la reducción del pensamiento marxiano de su aspecto científico al ideológico. Pero, Althusser, además de ir en contra del reduccionismo con intenciones pragmáticas, también consideró un riesgo el hecho de que surgiera una línea “humanista burguesa” que, de nuevo, al igual que el

¹²⁰ Adolfo Sánchez Vázquez. *Ciencia y revolución: el marxismo de Althusser*. 17.

dogmatismo del materialismo dialéctico, detuviera el proceso del desarrollo científico del marxismo. Lo dicho, explica por qué Althusser: 1) pone énfasis en la investigación científica o en la legitimación del marxismo en estos términos, 2) por ello, se centra en el Marx maduro, fundamentalmente en *El Capital*, y 3) por ende, toma a la obra del joven Marx como meramente ideológica¹²¹. 4) También por estas razones rechaza el humanismo de Marx y de cualquier otra posición teórica y, finalmente, 5) todo esto condiciona a Althusser a poner su atención y esfuerzos en el plano de la teoría, pues, a su modo de ver, es lo que no se encuentra en absoluto elaborado en el marxismo. En suma, el proyecto político althusseriano de reorientar la práctica política y el partido se concentra en ese momento en la investigación de las condiciones de producción del conocimiento, o sea, se trata de un proyecto epistemológico.

Para Althusser, la ideología de la clase obrera está sumergida en el dominio de la correspondiente ideología burguesa y, por tanto, es deformante de la realidad. Sólo por el conocimiento (ciencia) introducido desde fuera del movimiento obrero, es que puede llegar a su liberación, de ahí la importancia de la teoría sobre la práctica.

Cuando Althusser se refiere al “corte epistemológico”¹²², lo entiende como separación entre la “ideología teórica” y la ciencia. Es epistemológico, porque para él no se da en el plano de la “ideología práctica” (religión, política, etc.). Es decir, el corte marca la separación entre una creencia precientífica y la ciencia. Lo anterior, explica ASV, es extraído por Althusser de Bachelard, pero éste lo aplica a las ciencias naturales, no a las ciencias sociales. Con respecto a esto, Sánchez Vázquez critica de nuevo el teoricismo de Althusser en este punto del corte cuando dice:

No es cierto que sea el *status* teórico (como ideología teórica) el que impulsa el «corte», sino que cierto *status* práctico, real, es el que requiere una nueva teoría (como filosofía de la

¹²¹ McLellan, contradiciendo a Althusser, dice: “Marx usaba constantemente, a la par que revisaba, material de fecha anterior (*El Capital*, por ejemplo, fue escrito con la ayuda de los cuadernos de 1843-1845) [...] su desarrollo intelectual fue un proceso de ‘clarificación de mis propias ideas’ (para usar su propia expresión) proceso que ni puede seccionarse en periodos ni tratarse monolíticamente”: David McLellan. *Karl Marx: su vida y sus ideas*. 350-351

¹²² v. Adolfo Sánchez Vázquez. *Filosofía de la praxis*. 206-208.

praxis y ciencia de la historia) que aporte a la práctica lo que la teoría, reducida a simple ideología no puede dar.¹²³

Por ello, en todo caso, si existe el corte, no podría ser epistemológico sino práctico o, mejor dicho, praxeológico.

Algo similar sucede con otro concepto althusseriano: la práctica teórica. El pensador francés considera a la teoría como una forma de práctica —definida como actividad que transforma algo— pero esto es falso, porque, en efecto, la teoría no cambia por sí misma nada, es la actividad material objetiva del humano la que lleva a cabo transformaciones. “[...] se trata de un proceso material consciente y que, por tanto, el componente teórico es ineludible en el trabajo como proceso de transformación material”.¹²⁴

Más aún, para Althusser la práctica teórica tiene superioridad frente a otras prácticas porque tiene criterios de validez para corroborarse a sí misma, lo cual, sólo es cierto en algunas ciencias, pero no en las sociales o, por lo menos, no de la misma manera. Dice Althusser:

Es porque la teoría de Marx es “verdadera” por lo que pudo ser aplicada con éxito y no porque fue aplicada con éxito por lo que es verdadera. El criterio pragmatista puede convenir a una técnica que no tenga más horizonte que su campo de ejercicio, pero no a conocimientos científicos.¹²⁵

Me parece muy evidente que, con la anterior afirmación, Althusser busca cerrar el espacio a los posicionamientos pragmatistas y blindar el *status* epistemológico del marxismo. Pero, en su afán, omite el hecho de que el grado de certeza de una teoría es corroborada únicamente en la práctica, no por su efectividad en el sentido pragmatista, sino por su unidad con la realidad a que pertenece. De lo contrario, apelando justo a la certeza de la teoría marxiana, las prácticas que se apoyan en ella podrían sentirse salvadas de contrastarse jamás con la realidad, así, por ejemplo, el estalinismo, pudo sentirse seguro de estar en lo cierto por el hecho de decir que se apoya en la verdad descubierta por Marx. Por ello, sostendrá ASV que “para el marxismo [...] es verdadero el pensamiento que

¹²³ Adolfo Sánchez Vázquez. *Ciencia y revolución: el marxismo de Althusser*. 59.

¹²⁴ *Ibid.* 64.

¹²⁵ Louis Althusser. *Para leer El Capital*. Traducción de Martha Harnecker. México, D.F.: Siglo XXI Editores, 1969, 66.

reproduce adecuadamente la realidad [...] la práctica prueba la verdad o reproducción intelectual adecuada de la realidad”.¹²⁶

Expuesto de manera sucinta lo anterior, podemos ahora describir en qué consiste el antihumanismo teórico de Althusser que, según él, extrae de Marx. El humanismo para Althusser es una ideología, y lo es porque pertenece al ámbito de la superestructura¹²⁷ ideológica de la sociedad. Siendo así, el humanismo puede ser usado en la lucha política, en la lucha de clases, pero no es viable para el pensador francés su uso como apoyo teórico sino que éste debe ser lo que él entiende por ciencia. La función del humanismo y de la ideología del proletariado es práctica, no teórica, aunque Althusser no distingue ideología y ciencia por su carácter veritativo sino por su función social. Bajo esta concepción es que afirma:

Desde el ángulo estricto de la teoría se puede y se debe entonces hablar abiertamente de un *anti-humanismo teórico* de Marx, y se debe ver en este *anti-humanismo teórico* la condición de posibilidad absoluta (negativa) del conocimiento (positivo) del mundo humano mismo, y de su transformación práctica. Sólo se puede *conocer* algo acerca de los hombres a condición de reducir a cenizas el mito filosófico (teórico) del hombre. Todo pensamiento que se reclamase de Marx para restaurar, de una u otra manera, una antropología o un humanismo teóricos *teóricamente* sólo sería cenizas. Pero, prácticamente, podría edificar un monumento ideológico premarxista que pesaría sobre la historia real y correría el peligro de conducirla a callejones sin salida.¹²⁸

En términos generales, para Sánchez Vázquez, Althusser se equivoca en considerar a Marx un anti-humanista o a-humanista teórico, muestra¹²⁹ con muchos ejemplos tomados, tanto del joven Marx como del maduro, que existe una

¹²⁶ Adolfo Sánchez Vázquez. *Ciencia y revolución: el marxismo de Althusser*. 66-67.

¹²⁷ Ya hemos hablado un poco en la Introducción de este trabajo sobre el desafortunado uso, por parte del materialismo dialéctico, de la imagen descriptiva hecha por Marx en su “Prólogo a la *Contribución a la Crítica de la economía política*” sobre la “estructura-superestructura” de la sociedad. Con Althusser, se repite esta misma interpretación, lo cual deriva en una reducción mecánica economicista, en lugar de comprender la metáfora como un modelo o un ejemplo a la luz de la compleja obra marxiana. Sin embargo, también es muy importante indicar que “aquí habría que distinguir los diversos significados con que se ha usado el concepto *materialismo dialéctico* porque una cosa era la versión stalinista y posestalinista; otra la versión de Ludovico Geymonat y otra más la de Althusser. De igual forma, habría que hacerse cargo de que muchos filósofos que vivieron en los regímenes del llamado *socialismo realmente existente* tuvieron que colocar sus obras bajo dicho rubro sin que se ajustaran a la teoría oficial. Dos ejemplos fueron Jindrich Zeleny e Ilienkov”: Gabriel Vargas Lozano. “Las filosofías de la praxis en Adolfo Sánchez Vázquez y Antonio Gramsci” en: Gustavo Leyva Martínez; Sergio Pérez Cortés; Jorge Rendón Alarcón; Gabriel Vargas Lozano (Compiladores). *Raíces en otra tierra: El legado de Adolfo Sánchez Vázquez*. México, D. F.: Era / Universidad Autónoma Metropolitana - Unidad Iztapalapa, 2013, 121, n. 4.

¹²⁸ Louis Althusser. *La revolución teórica de Marx*. 190.

¹²⁹ v. Adolfo Sánchez Vázquez. “IX. La querrela de los *Manuscritos* (2)”. En: *El joven Marx: los Manuscritos de 1844*. 277-314.

persistencia, por un lado, de su concepción del hombre y, por otro, de la enajenación, por supuesto, profundamente desarrollados con el tiempo. El error del pensador francés consiste fundamentalmente en considerar que el concepto de hombre —así como el de enajenación— de Marx en los *Manuscritos* de 1844 es feuerbachiano, y por lo tanto, de orientación abstracta, ideológica y carente de valor teórico, pero, a diferencia de la propuesta de Feuerbach

No estamos, pues, ante una esencia humana abstracta sino ante una esencia que existe (o se produce) históricamente. Y no se trata de una esencia inherente a los individuos aislados sino de una esencia social o del hombre como ser social. [...] El joven Marx no sólo no es un prisionero de la antropología abstracta sino que abre la vía de la “ciencia de los hombres reales y de su desarrollo histórico” (Engels), es decir, la ciencia de la sociedad y de la historia que habrá de ser más tarde el materialismo histórico.¹³⁰

Sánchez Vázquez reconoce la cierta influencia que aún tiene Feuerbach en el joven Marx, pero también muestra sus diferencias fundamentales, por ello, no reduce la idea del ser humano del autor de *El Capital* a la de Feuerbach, y aún menos, reduce todo concepto de hombre al plano ideológico como Althusser. Por ello, ni la suposición de Marx como anti-humanista teórico, tampoco el teoricismo del filósofo francés ni mucho menos la idea de una separación radical entre un joven Marx y uno maduro¹³¹ se sostienen. No obstante, el pensamiento de Althusser fue y es muy influyente, y Sánchez Vázquez reconoce sus aportes, en los que aquí no nos podemos detener.¹³² Baste señalar que, una de las consecuencias más relevantes con respecto al anti-humanismo teórico de Althusser es la obtención de una relación desequilibrada entre la teoría y la práctica, una descomposición de la praxis, en la que se da preeminencia a los elementos objetivos sobre los subjetivos en la búsqueda de la transformación social —al contrario de la escuela de Yugoslavia que mencionamos antes. Pero

¹³⁰ Adolfo Sánchez Vázquez. “IX. La querrela de los *Manuscritos* (2)”. En: *El joven Marx: los Manuscritos de 1844*. 284.

¹³¹ “La cuestión de la continuidad del pensamiento de Marx en su juventud y en su madurez se refiere a la necesidad de esclarecer las estrategias diseñadas por él para plantear y resolver estos problemas. Este esclarecimiento significa no solamente entender su pensamiento, sino cómo evitar que el movimiento contestatario que inevitablemente brota de manera continua, múltiple y omnilateral, quede abandonado al sectarismo, la dispersión y la desarticulación frente a un enemigo que ataca en términos globales pero sistemáticos, pues se mueve en torno a un solo eje: la explotación del plusvalor”: Andrés Barreda Marín y David Moreno Soto. “Prólogo”. En: *Ibid.*, 19.

¹³² v. Adolfo Sánchez Vázquez. “El teoricismo de Althusser (notas críticas sobre una autocrítica)”. En: *Cuadernos Políticos*, número 3, enero-marzo de 1975. México, D.F.: Editorial Era, 82-99.

también, llama la atención que, paradójicamente, la reducción de todo humanismo a ideología por parte de Althusser y su teoricismo, llevan a resultados parecidos a los que llega Vargas-Machuca —que como ejemplo mencionamos antes en la Introducción— es decir, en su reconocimiento parcial del valor moral del marxismo, al mismo tiempo, sostiene su carencia de valor explicativo o científicidad tras el derrumbe del socialismo real. Dice Althusser:

En la ideología, [y dentro de ella el humanismo, incluido el marxiano] la relación real está inevitablemente investida en la relación imaginaria: relación que *expresa* más una *voluntad* (conservadora, conformista, reformista o revolucionaria), una esperanza o una nostalgia, que la descripción de una realidad.¹³³

Mientras que Althusser combatió cualquier forma de humanismo para resaltar el elemento científico del marxismo y evitar que se filtraran la ideología burguesa y el pragmatismo en la visión del mundo del proletariado, desde otra perspectiva filosófica muy diferente, Martin Heidegger también rechazó todo humanismo en su famosa *Carta sobre el humanismo*. Al igual que las circunstancias históricas —muerte de Stalin y el XX Congreso del PC de la URSS— que posibilitaron la reflexión de Althusser, Heidegger plantea su posición con respecto al humanismo en 1946, poco después de la finalización de la Segunda Guerra Mundial que significó uno de los momentos más violentos y degradantes de la humanidad así como de la derrota del nazismo del que fue partidario.¹³⁴

Sánchez Vázquez estudió con detenimiento el antihumanismo heideggeriano,

¹³³ Louis Althusser. *La revolución teórica de Marx*. 194.

¹³⁴ No podemos detenernos en este polémico tema que tiene más de medio siglo de discusión, no obstante, el inicio de la publicación de los *Schwarze Hefte* en 2014 lo ha reavivado (Edición en castellano: *Cuadernos negros. 1931-1938*. Traducción de Alberto Ciria. Madrid: Trotta, 2015). Por ahora, estrictamente nos interesa el tema de su antihumanismo y cómo se desprende éste de la filosofía heideggeriana en la opinión de ASV, pero dichos textos vienen a corroborar la posición política de Heidegger: “[...] no sólo era un simpatizante *naive*, ni un abogado defensor de la *nationalsozialistische Revolution*, más allá de estar de moda o satisfacer algunas reivindicaciones generales de la pequeña burguesía de provincias, sino que en la mayoría de los casos podría afirmarse con seguridad que Heidegger era *plus royaliste que le Roi*, donde *le Roi* era nada menos que el *Führer* Adolf Hitler. Y no sólo apoyó ‘ruidosamente’ al *NS-Staat* y su ‘despertar de Alemania’, sino que la elección valorativa y la extrema opción por el NSDAP emana, sin dudas, de premisas internas de su Ontología y Filosofía de la Existencia, en especial de su concepto de Cura (*Sorge*), de su idea radical de la Historicidad así como del desarrollo de una auténtica Filosofía de la Historia, la denominada *Seinsgeschichte*, ‘Historia del Ser’, como lo supieron intuir tempranamente discípulos muy cercanos a él, como Karl Löwith y Herbert Marcuse [...] Racismo metafísico, pero Racismo al fin, que lo aparta de las visiones simplistas y burdas que sostenían intelectuales *völkische* como Ernst Krieck o Alfred Bäumler, pero que perfectamente podían considerarse pertinentes, en la *Weltanschauung* nazi oficial”: Nicolás González Varela. “Racismo y Filosofía: Sobre los *Schwarze Hefte* de Heidegger”. En: *El Viejo Topo*, febrero de 2014, Nº 313. Barcelona, 10-15.

con respecto a la *Carta sobre el humanismo* y a la luz también de *Ser y tiempo*.¹³⁵ De manera muy somera recordemos que Heidegger distingue aquello que llamamos Ser (*Sein*), de los seres o entes particulares y la suma de ellos (*Seiende*). Pero, hay un ente privilegiado, el ser humano, (*Dasein*) que se pregunta y arroja ciertas respuestas sobre el Ser, tiene entonces una relación de conocimiento (epistémica) que lo define, a la que Heidegger llama *Ek-sistenz*¹³⁶. Desde su punto de vista, la filosofía anterior a él se había ido extraviando al intentar comprender la diversidad de entes, parcelas de ellos o su totalidad, lo cual, constituye un olvido de la pregunta y la búsqueda del Ser. El filósofo alemán, entonces, quiere recuperar la pregunta y el conocimiento del Ser, a través del análisis del *Dasein*. De esto se deriva la cuestión de profundizar en la relación entre el *Dasein* y el *Sein*, y qué jerarquía tendrían uno respecto al otro, a lo que Heidegger responde:

[...] lo que ante todo «es», es el ser. El pensar lleva a cabo la relación del ser con la esencia del hombre. No hace ni produce esta relación. El pensar se limita a ofrecérsela al ser como aquello que a él mismo le ha sido dado por el ser. En su morada habita el hombre. Los pensadores y poetas son los guardianes de esa morada. Su guarda consiste en llevar a cabo la manifestación del ser, en la medida en que, mediante su decir, ellos la llevan al lenguaje y allí la custodian. El pensar no se convierte en acción porque salga de él un efecto o porque pueda ser utilizado. El pensar sólo actúa en la medida en que piensa. Este actuar es, seguramente, el más simple, pero también el más elevado, porque atañe a la relación del ser con el hombre. Pero todo obrar reside en el ser y se orienta a lo ente. Por contra, el pensar se deja reclamar por el ser para decir la verdad del ser. El pensar lleva a cabo ese dejar.¹³⁷

Heidegger rechaza la propuesta filosófica (existencialismo), según la cual, el *Dasein* tendría prioridad sobre el Ser. Más bien, piensa lo contrario, el Ser tiene superioridad ontológica sobre todos los entes, incluido el hombre con su peculiar relación o *Ek-sistenz*. Explica ASV que, para el filósofo de Messkirch

El Ser es su propia iluminación, pero sólo se ilumina al hombre que, en su existencia extática

¹³⁵ v. Adolfo Sánchez Vázquez. “El antihumanismo de Heidegger entre dos olvidos”. En: *Filosofía y circunstancias*. 293-307. Este ensayo data del año 1992, pasarían veintidós años antes de la publicación de los *Cuadernos Negros*, por lo que, ASV no los habría tomado en cuenta para su planteamiento.

¹³⁶ “Ex-sistencia designa la determinación de aquello que es el hombre en el destino de la verdad. Existencia sigue siendo el nombre para la realización de lo que algo es cuando se manifiesta en su idea. La frase que dice «el hombre ex-siste» no responde a la pregunta de si el hombre es o no real, sino a la pregunta por la «esencia» del hombre”: Martin Heidegger. “Carta sobre el humanismo”. En: *Hitos*. Versión de Helena Cortés y Arturo Leyte. Madrid: Alianza Editorial, 2000, 269.

¹³⁷ *Ibíd.*, 259.

[la *Ek-sistenz* mencionada], responde a su vez. [...] Que el hombre es el «ahí» del Ser significa, entonces, que es el ente por el cual el Ser «se da», se produce como iluminación. Ahora bien, si el Ser es su propia iluminación, el hombre sólo es tal en cuanto que responde a la verdad del Ser por él desvelada. Lo que lo define esencialmente no es, por tanto, su trato con los entes, sino el estar vuelto al Ser.¹³⁸

Con lo dicho, podemos entender la respuesta del maestro de la Selva Negra a la pregunta sobre el sentido del término “humanismo”. Para él, dado que los diversos humanismos en la historia, griego, romano, renacentista, cristiano, existencialista, incluido el marxista, están basados en el ente y en el olvido del Ser, deben ser rechazados, pues son metafísicos, de ahí que sea “antihumanista” en un sentido ontológico —aclara— porque si debe reivindicarse un humanismo, sería uno basado en la *Ek-sistenz* del hombre, como pastor del Ser. Intentando mostrar un ejemplo de humanismo metafísico, Heidegger sostiene, de manera algo superficial que, para Marx, “[...] el hombre «social» es el hombre «natural». En la «sociedad» la «naturaleza» del hombre, esto es, el conjunto de sus «necesidades naturales» (alimento, vestido, reproducción, sustento económico), se asegura de modo regular y homogéneo”¹³⁹, lo cual, como vimos más arriba, no corresponde de manera adecuada a la caracterización del hombre desde la perspectiva marxiana, pero que, por estar explicado desde la praxis, para el autor de *Ser y tiempo*, se encuentra en el plano del olvido del Ser.

Por otro lado, dada la preeminencia del Ser frente a lo óntico, la oposición de Heidegger contra la irrupción aguda de la técnica se explica cuando menos por dos factores: 1) no consideró el elemento enajenante en el trabajo producido por el modo de producción capitalista y 2) ni la importancia fundamental del trabajo, de la técnica, de la praxis como la base sobre la que se ha construido el hombre a sí mismo y, mediante el cual, ha transformado a la naturaleza. Por ello dice ASV:

[...] no es que la técnica sea inhumana; es tan humana como el arte. La oposición radical entre arte y técnica, en virtud de la cual lo humano se atribuye al primero, y lo inhumano a la segunda, no es más que la prolongación sobre nuevas bases del viejo dualismo platónico del espíritu y la materia.¹⁴⁰

Dicho dualismo es el que precisamente Marx pretende destruir a través del

¹³⁸ Adolfo Sánchez Vázquez. *Filosofía y circunstancias*. 300.

¹³⁹ Martin Heidegger. *Hitos*. 264.

¹⁴⁰ Adolfo Sánchez Vázquez. *Las ideas estéticas de Marx*. 184.

materialismo histórico. Para ASV, tanto la técnica como el arte, son productos humanos, pero no abstractos, sino relacionados con su entorno social. La técnica es ambivalente o, mejor dicho, neutral, su orientación benéfica o nociva depende del uso que le da el hombre, pues es quien lo determina.

Por supuesto, cuando hablamos del hombre nos referimos al hombre social; por tanto, el uso de la técnica es un uso social, inseparable de las relaciones sociales dominantes en el marco de las cuales se aplica dicha técnica. Existe, naturalmente, la posibilidad de que sus aplicaciones sean un bien o una desdicha para los hombres, pero esa posibilidad sólo se convierte en realidad a través de unas relaciones humanas concretas —relaciones de producción— en una sociedad dada.¹⁴¹

Al no tomar en cuenta el lecho social en que descansa la técnica, en su crítica a ésta, Heidegger toca superficialmente el problema y su solución, pues sólo es epidérmica al dejar las relaciones sociales productivas intactas e incluso veladas. Realizarse como humano, ejercer en la medida de lo posible las capacidades creativas y transformadoras del hombre, o introducirse en la dinámica impuesta por el modo de producción capitalista que se filtra en todos los niveles de la vida individual y social, es decir, ser o tener, esa es ahora la cuestión. “En una sociedad en la que el ser se identifica con el tener, lo que yo soy, mis cualidades, mi individualidad se hallan determinados por el dinero”.¹⁴²

Ante la superficial idea del humanismo que atribuyó Heidegger a Marx¹⁴³, dice

¹⁴¹ Adolfo Sánchez Vázquez. *Las ideas estéticas de Marx*. 238.

¹⁴² *Ibid.* 231.

¹⁴³ v. Martín Heidegger. “Koinon: El Comunismo y el Destino del Ser. (1939/1940)”. Introducción y traducción de Nicolás González Varela. En: *Rebellion* [En línea]. (Última actualización: 04-06-2009). <<http://www.rebellion.org/noticia.php?id=86465>>, [Consulta: 17 de diciembre de 2016]. En este texto, el maestro de Messkirch se confronta de manera más clara con el comunismo, o mejor dicho, con la URSS. Aunque hay diversas menciones en sus obras sobre Marx, el marxismo, el comunismo, etc., no parece hacer muchas distinciones entre ellos, ni tampoco profundiza, sino que los concibe a través de su propia filosofía, en la cual, una constante —a decir de González Varela— será el intento de superación de ese conjunto de elementos. Por ejemplo, dice en este escrito: “El ‘Comunismo’ no consiste, concebido desde el punto de vista del pensamiento, en el hecho de que todos tenemos que trabajar, ganar, consumir y divertirnos en una igual medida, sino que más bien en el hecho de que todos los modos de comportamiento y todas las formas de actitud de todos están en el mismo vínculo bajo el Poder condicionado de unos pocos innominados [...] una sola cosa es necesaria: el saber de la inevitable multiplicidad de formas esencialmente diversas en las cuales se debe actuar para la superación histórica del Comunismo [...] No obstante, el ‘Comunismo’ no es una mera forma estatal, ni tampoco sólo un tipo de visión del mundo política, sino la constitución metafísica en la cual la humanidad moderna no sólo culmina y cumple lo Moderno sino que inicia su última fase. [...] [El ‘Estado inglés’], pensado en torno a su Esencia prescindiendo de las formas actuales de gobierno, sociales o de credo religioso, es la misma cosa que el Estado de la Unión de las Repúblicas Soviéticas, con la sola diferencia que existe una gigantesca falsificación en la apariencia de la moralidad y educación del pueblo que hace inocuo e innecesario todo despliegue de fuerza, mientras que la Conciencia ‘moderna’ con más necesidades de

Adolfo Sánchez Vázquez:

Al marxismo no se le puede atribuir —como Heidegger atribuye a todo humanismo— una «concepción estática y cosista» del hombre, ya que la suya es diametralmente opuesta. El ser del hombre —para Marx— estriba en su hacerse en un proceso de autocreación o humanización. En cada momento, el hombre es el producto de su praxis y es por ello esencialmente histórico. Pero, a la vez, en cuanto que va tejiendo con su praxis su «manera humana de ser» en sus relaciones sociales, el hombre es esencialmente y, en unidad indisoluble, un ser histórico, social y práctico.¹⁴⁴

Pero —al igual que Althusser aclararía posteriormente caracterizando a Marx como a-humanista y no como anti-humanista— Heidegger sostiene que su rechazo de los humanismos no lo convierten en un defensor de lo inhumano, del irracionalismo, etc., sino que

[...] las supremas determinaciones humanistas de la esencia del hombre todavía no llegan a experimentar la auténtica dignidad del hombre. En este sentido, el pensamiento de *Ser y tiempo* está contra el humanismo. Pero esta oposición no significa que semejante pensar choque contra lo humano y favorezca a lo inhumano, que defienda la inhumanidad y rebaje la dignidad del hombre. Sencillamente, piensa contra el humanismo porque éste no pone la *humanitas* del hombre a suficiente altura. Es claro que la altura esencial del hombre no consiste en que él sea la substancia de lo ente en cuanto su «sujeto» para luego, y puesto que él es el que tiene en sus manos el poder del ser, dejar que desaparezca el ser ente de lo ente en esa tan excesivamente celebrada «objetividad».¹⁴⁵

Aunque desde lugares muy diferentes, Heidegger al igual que Althusser, desarticulan a la praxis para dar mayor valor al aspecto teórico sobre el práctico — y en el caso del primero, de una forma de pensamiento sobre el Ser, superior a la actividad teórica que es sobre los entes— lo cual, se vincula directamente a sus respectivos antihumanismos o, si se quiere, a sus versiones parciales de humanismo que terminan supeditando al ser humano, ya sea al Ser o a la estructura social, pues no consideran al hombre en su realidad histórica ni a su actividad consciente transformadora de la naturaleza y de sí mismo como ser social. “Si a todo el humanismo anterior, le reprocha Heidegger su «olvido del Ser», ¿no podría reprocharse a su humanismo el «olvido del hombre», pero del

seguridad, aunque no se reclame la Felicidad del Pueblo, se enmascara a sí misma en la propia Esencia del Poder. La forma cristiano-burguesa del ‘Bolchevismo’ inglés es la más peligrosa. Sin su aniquilación la Modernidad continuará manteniéndose”.

¹⁴⁴ Adolfo Sánchez Vázquez. *Filosofía y circunstancias*. 303.

¹⁴⁵ Martin Heidegger. *Hitos*. 271-272.

hombre real, tan monstruosamente rebajado en su dignidad, casi, casi ante sus ojos?”.¹⁴⁶

Para el humanismo marxiano de Sánchez Vázquez, la praxis es el carruaje que nos lleva a través del portón de la existencia, y éste no es conducido sino por el ser humano mismo.

Quizás ahora sea pertinente señalar por qué es relevante —no sólo en términos económicos— sino político-morales el concepto de enajenación de Marx que influye tanto en la ética de Sánchez Vázquez. El primero de los *Manuscritos económico-filosóficos* de 1844, de Karl Marx en su sección dedicada a “El trabajo enajenado” nos parece un buen ejemplo, pues es muy revelador en muchos sentidos. Por un lado, en cuanto al método usado por Marx para estudiar la realidad social, por las aportaciones filosóficas y su crítica del modo como nos relacionamos, Karl Korsch¹⁴⁷, sostiene que, uno de los principios fundamentales que descubre Marx con su “sociología” es el de “especificación histórica”, el cual nos dicta que se debe analizar cualquier fenómeno social desde sus circunstancias específicas para poder entenderlo. Esto se aplica en casos como cuando los socialistas son acusados de atentar contra la “libertad”, el “derecho”, la “patria”, la “personalidad”, la “educación”, la “familia”, la “moral”, etc. Es decir, en efecto, los sujetos que se asumen de izquierda y sus organizaciones luchan por destruir todos esos conceptos y sus referentes concretos, pero no a todo tipo de moral, educación, o de libertad, etc., sino específicamente se trata de sus modalidades en la sociedad burguesa. De forma más clara, la clase dominante supone que no hay otra forma de libertad, de educación, de leyes, de sociedad, de mundo, que no sean en las que su clase y sus intereses son hegemónicos, pero esta pretensión es falsa —según el principio de “especificación histórica”— o sea que, otro tipo sociedad es posible, con otras estructuras. En todo caso, contra lo que atentan los grupos que se oponen a la sociedad dada, es contra la libertad de explotar a los demás y no contra la libertad de pensar, están en contra de la libertad de acumular riquezas en demérito de los demás y no contra la libertad de

¹⁴⁶ Adolfo Sánchez Vázquez. *Filosofía y circunstancias*. 306.

¹⁴⁷ v. Karl Korsch. *Karl Marx*. Traducción de Manuel Sacristán. Barcelona: Ariel, 19-82.

vivir con las mejores condiciones posibles para todos. Siguiendo con lo anterior, Korsch señala que una de las denuncias de Marx es que los teóricos burgueses extienden a toda la realidad las categorías propias de la sociedad burguesa, es decir, asumen que todo lo sucedido ha sido sólo un paso hacia la sociedad burguesa y que todo lo futuro es un mero desarrollo de ella sin minar sus bases, incluso los movimientos revolucionarios sólo serían fenómenos perturbadores del orden pero que no representan un verdadero cambio sino un mero resfriado del sistema. Por ello es que Marx nos dice:

No nos coloquemos, como el economista cuando quiere explicar algo, en una imaginaria situación primitiva. Tal situación primitiva no explica nada, simplemente traslada la cuestión a una lejanía nebulosa y grisácea. Supone como hecho, como acontecimiento, lo que debería deducir, esto es, la relación necesaria entre dos cosas, por ejemplo, entre división del trabajo e intercambio. Así es también como la teología explica el origen del mal por el pecado original: dando por supuesto como hecho, como historia, aquello que debe explicar.¹⁴⁸

En el tema específico de la enajenación, lo anterior nos revela que dicho extrañamiento es histórico, concreto, y por supuesto, no es inherente al trabajo mismo sino a una forma histórica de él que se da en el modo de producción capitalista. Pero —piensa Korsch— la burguesía y sus teóricos pretenden normalizar las condiciones que no son naturales ni necesarias en la sociedad, con lo cual, no sólo se impone la hegemonía ideológica de la clase privilegiada sino que se cancela la oportunidad de transformar la realidad, es decir, la enajenación se vuelve lo normal.

Lo que es esencial en el capitalismo, puesto que éste sólo puede afirmarse en la medida en que mantiene la “cosificación” de la existencia humana, se convierte en una categoría de la existencia humana en general, o en el fruto de toda sociedad industrial desarrollada con independencia de su estructura económico-social, —capitalista o socialista— con lo cual se eluden sus raíces concretas, económicas, de clase, así como la vía revolucionaria para extirparlas.¹⁴⁹

Pretenden también estos teóricos que el planteamiento de Marx, o es una utopía acientífica o es la ciencia de otra sociedad que aún no existe, pero —dice Korsch— ambas son falsas, pues, nadie tiene un conocimiento tan profundo y científico de la sociedad capitalista como Marx, y tampoco es ciencia de otra

¹⁴⁸ Karl Marx. *Manuscritos: economía y filosofía*. 105.

¹⁴⁹ Adolfo Sánchez Vázquez. *Las ideas estéticas de Marx*. 240.

sociedad, pues, lo que le interesaba a Marx era conocer y criticar esta sociedad para transformarla, lo demás son cosas que dejó para “doctrinarias sectas socialistas”. Marx no concibe el transcurso de la historia como mero desarrollo de una etapa anterior que culmina en el capitalismo, sino que su ciencia es un conocimiento crítico, que entiende a la sociedad en constante movimiento, pero, además, siendo alterada por la acción humana, todo está en transformación, el verdadero desarrollo histórico está, pues, abierto a diversos factores y no a un mero avance lineal hacia mejor —como la idea de progreso en su versión determinista— y menos que ya haya culminado la historia en la sociedad burguesa y que sólo nos quede por delante mejorarla sin mover sus propios fundamentos.

Para Marx, el trabajo, es una actividad creadora y esencialmente humana, “la actividad vital consciente distingue inmediatamente al hombre de la actividad vital animal”¹⁵⁰, por ello, el hombre se encuentra en la constante posibilidad de generar la historia y, en el caso de la enajenación, en la posibilidad de superarla, “si el hombre se ha creado a sí mismo *afirmándose* en el mundo objetivo mediante el *trabajo*, su potencia de expresión y objetivación será la medida de su *riqueza*”¹⁵¹, entendida esta última como el impulso a desplegar su esencia como ser ontocreador.

Ya hemos dicho que, para afirmarse en el mundo el hombre contrae ciertas relaciones sociales, pero en el capitalismo —como en cualquier otra sociedad— dichas relaciones toman los matices que le son propios: el trabajo se enajena y, con él, se devalúa la esencia del hombre física y espiritualmente. “Es un trabajo impuesto, forzado, *exterior* al obrero, que ya no satisface una necesidad interior, específicamente humana de afirmarse en el mundo objetivo”¹⁵². Cabe recalcar que se dice que es una actividad “exterior” porque no forma parte de la esencia humana, por ello le es extraña y penosa.

¿En qué consiste, entonces, la enajenación del trabajo?

Primeramente en que el trabajo es *externo* al trabajador, es decir, no pertenece a su ser; en que en su trabajo el trabajador no se afirma sino que se niega; no se siente feliz sino desgraciado; no desarrolla una libre energía física y espiritual, sino que mortifica su cuerpo y

¹⁵⁰ Karl Marx. *Manuscritos: economía y filosofía*. 111.

¹⁵¹ Adolfo Sánchez Vázquez. *Las ideas estéticas de Marx*. 84.

¹⁵² *Ibíd.* 85.

arruina su espíritu. Por eso el trabajador sólo se siente en sí fuera del trabajo, y en el trabajo fuera de sí.¹⁵³

Ahora, aunque el trabajo es el eje de la praxis, no es su única dimensión (por ejemplo está también la práctica artística, política, etc.), por ello, la enajenación se expande a todos los niveles de la vida humana: en los planos del trabajo, de las relaciones sociales, en la educación, la política, de la moral, entre otras. La existencia misma bajo la sociedad en la que vivimos es un modo de vivir enajenado y enajenante, “[...] la razón de ser de lo absurdo humano está en la enajenación del hombre que surge cuando *el trabajo, que es su propia esencia*, lejos de afirmarle, lo cosifica y deshumaniza”¹⁵⁴. En el sentido político y moral, la enajenación tiene sus efectos graves, pues, el hombre no se reconoce como miembro de la comunidad, percibe una contradicción entre su individualidad y su posición como parte de la sociedad, lo cual, corresponde al conjunto ideológico propio de tipo de relaciones sociales en las que vive y su base económica.

Pero, dado que hemos tomado consciencia de los vínculos entre el modo de producción y la enajenación, podemos postular la necesidad de la emancipación de ambas, “[...] se expresa en la forma política de la *emancipación de los trabajadores*, no como si se tratase sólo de la emancipación de éstos, sino porque su emancipación entraña la emancipación humana general”.¹⁵⁵

En suma, la enajenación consiste en que el hombre no se reconoce en sus productos, ni como ser creador, ni en su trabajo (esencia) y, por el contrario, se vuelve cosa, mercancía, medio e instrumento: se cosifica. Esto tiene sus repercusiones en la moral y la política, pues los individuos nacen en un ambiente dado con estructuras ideológicas que van asumiendo, pero se siente extraño, porque el tipo de moralidad dominante no le representa o cuando la asume pasivamente le hace sentir malestar o caer en constantes conflictos. En lo político, cierra el paso a otras opciones, por ejemplo, cuando acude a elegir representantes, normalmente lo hace forzado por el deber de ser ciudadano, aunque considere que algo anda mal con la democracia o, en otros casos, al serle

¹⁵³ Karl Marx. *Manuscritos: economía y filosofía*. 108-109.

¹⁵⁴ Adolfo Sánchez Vázquez. *Las ideas estéticas de Marx*. 145.

¹⁵⁵ Karl Marx. *Manuscritos: economía y filosofía*. 117.

extraña la participación de este tipo, simplemente, se aleja.

En el momento en que se redactan los *Manuscritos*, Marx considera que la propiedad privada es producto del trabajo enajenado y no al revés como planteará en su madurez. Es decir, hay un tránsito del “trabajo enajenado” al “fetichismo económico” —forma concreta de la enajenación en el capitalismo— el fetichismo es la expresión de la enajenación económica pero no se agota en este sentido, sino que tiene otras expresiones no desarrolladas, aunque apuntadas por Marx como la enajenación en el sentido político y moral que intentamos mostrar aquí según los señalamientos de Sánchez Vázquez. Éste menciona en su *Filosofía de la praxis*¹⁵⁶ que Marx pasa de una concepción de la enajenación de la esencia humana (teoría general de la enajenación que explica la historia y la sociedad) a una teoría de la enajenación de una relación social concreta (como fenómeno social concreto que debe ser explicado). Es decir, Marx realiza un recorrido desde una filosofía de la enajenación a la formulación de una explicación de dicha enajenación integrada en la teoría del modo de producción capitalista.

Si bien, el concepto y el fenómeno de la enajenación no es el más importante para la comprensión y la explicación causal de la sociedad capitalista, sí tiene mucha relevancia no sólo en su sentido como fetichismo económico, sino que, como hemos dicho ya, se está expresando en todos los planos de nuestra vida y tiene raíces profundas que hay que conocer para extirpar.

Suele pensarse en nuestros días que las alternativas civilizatorias han muerto y que nada parece seguro, por ello se ha renunciado a un proyecto de emancipación, aunque en algunos casos se mantiene la crítica a la sociedad burguesa, pero sin propuestas —que a final de cuentas es benéfico para el capitalismo porque deja el mundo como está. Sin embargo, otra conclusión distinta a la desesperanza surge de las mismas premisas, de la caída de los grandes proyectos alternativos se puede extraer que, si el mundo no tiene un sentido ínsito, si la historia no avanza según un rumbo determinado, aún es posible inventárselo, crearlo. Resulta, pues, que el mundo no tiene un sentido connatural, por lo tanto

¹⁵⁶ v. Adolfo Sánchez Vázquez. “Apéndice II. Sobre la enajenación en Marx”. En: *Filosofía de la praxis*. 499-519.

es posible dotar de sentido al mundo, pese a que se intente convencernos de lo contrario. Precisamente porque no existe un fundamento trascendental, es que el hombre debe afirmarse a sí mismo como fin, con la conciencia que la ciencia nos ha dado del lugar que tenemos en el universo —aunque continuamente nos sintamos como aquella mosca que se cree el centro volante del mundo, de la que habló el joven Nietzsche¹⁵⁷— pero también de la maravilla del conocimiento, así como del casi milagroso y frágil equilibrio del metabolismo que tenemos con nuestra base natural. De ahí la importancia del humanismo y la noción de hombre de Marx, que resalta la posibilidad de que el tomemos las riendas de nuestro destino.

El humanismo marxiano de la filosofía de la praxis, tiene también una relevancia fundamental en cuanto a la relación de la humanidad con la naturaleza. Ya desde la mitad del siglo pasado, hubo muchas voces que alertaban sobre las consecuencias del alto desarrollo de los medios de producción al interior de las fuerzas productivas. La tecnología, orientada por los principios del lucro, la ganancia y la explotación, había mostrado un panorama que ahora se vuelve más siniestro, no sólo a través de la industria de la guerra y los mecanismos de manipulación sino mediante los efectos sobre el medio ambiente que ya se han dejado sentir en los últimos años. Evidentemente, la sociedad capitalista nos ha llevado a tales consecuencias, pero, no debemos olvidar también la ciega confianza que tuvo el marxismo dogmático en los medios de producción, que señalamos en las primeras páginas de este trabajo, tal interpretación mecanicista de la historia que decía realizar un inversión del pensamiento hegeliano, asumió todas las calamidades producidas como males necesarios en el desenvolvimiento de la sociedad hacia una fase superior, pero esa perspectiva sólo enmascara los crímenes que deben ser denunciados por el marxismo crítico, por ello, en un escenario temporal distinto pero que no ha cambiado mucho, señalaba Manuel Sacristán que “no todo lo real es racional; más bien casi nada”.¹⁵⁸ Esto es algo

¹⁵⁷ v. Friedrich Nietzsche. “Sobre verdad y mentira en sentido extramoral”. En: Friedrich Nietzsche; Hans Vaihinger. *Sobre verdad y mentira*. Traducción de Luis M. Valdés y Teresa Orduña. Madrid: Tecnos, 2007, 5ª ed. 15-38.

¹⁵⁸ Manuel Sacristán. *Pacifismo, ecologismo y política alternativa*. Madrid: Público, 2009. 164.

fundamental para nuestro tiempo: si la naturaleza es el cuerpo del hombre y éste la destruye, significa su propia aniquilación.

Con justeza —frente al antihumanismo práctico de la invasión, el despojo, el exilio y la aniquilación física y espiritual de nuestros días— el poeta palestino Mahmud Darwish escribía en su “Carta de exilio”: “Madre... Oh madre / a quien escribo estas hojas / qué correo te las llevará / las vías terrestres, aéreas y marítimas / están cerradas / igual que el horizonte [...]”. Para Sánchez Vázquez, la caída de la Unión Soviética y del marxismo dogmático, así como la profunda irracionalidad y las constantes crisis del capitalismo, han liberado la posibilidad de la construcción de una sociedad alternativa más humana, plural, democrática y tolerante, que no ha podido existir hasta el día de hoy a pesar de varios intentos, es decir, el socialismo. A continuación, abordaremos la concepción que el maestro exiliado tenía de dicha alternativa.

2. Socialismo y democracia

En *Las ideas estéticas de Marx*, el filósofo nacido en Argelia, señala que, al investigar sobre el mundo de la producción, Marx se enfrenta a diversos temas, como el origen y la naturaleza de lo estético, sobre los que nos dejó algunos señalamientos, pese a que no desarrolló más estos elementos. Uno de los más importantes es que, al crear objetos, el ser humano no sólo busca subsistir sino afirmar su esencia creadora, y esta actividad es la forma en que se relaciona con la naturaleza, el producto de dicha relación es una prolongación del sujeto en un objeto, es decir, se objetiva. ASV sostiene que

la gran aportación de Marx a la Estética consiste en haber puesto de relieve que lo estético, como relación peculiar entre el hombre y la realidad, se ha ido forjando histórica y socialmente en el proceso de transformación de la naturaleza y de creación de un mundo de objetos humanos.¹⁵⁹

Ahora, el hombre tiene varias formas de relacionarse con la realidad, por ejemplo, las relaciones utilitarias, que satisfacen sus necesidades inmediatas,

¹⁵⁹ Adolfo Sánchez Vázquez. *Las ideas estéticas de Marx*. 50.

como alimentarse; existen otras relaciones como las teóricas, como la filosofía y la ciencia, que satisfacen las necesidades del conocimiento. Además, entre otras, existe la relación estética, en ésta, para ASV, el sujeto se expresa en el objeto con toda su fuerza, humanizándolo. Por ello, si el hombre sólo puede existir a condición de extenderse u objetivarse en el mundo, el arte, al ser la forma que permite dicha objetivación y reconocimiento del humano en su producto, tiene una función fundamental en su existencia.

Pero, además, el tipo de relaciones que para el binomio ético-político son más relevantes, son aquellas que se dan no sólo entre el humano y la naturaleza, sino principalmente entre los individuos, y de éstos con las formas de organización social que han creado a través del tiempo. Ya señalamos en el capítulo anterior el planteamiento marxiano que sostiene que, pese a la capacidad creativa y transformadora del ser humano, ésta se encuentra enajenada en las condiciones concretas en que se desenvuelve, es decir, el hombre no se reconoce en sí mismo ni con otros, ni tampoco en las cosas que produce y, por si fuera poco, sus propias creaciones se vuelven contra él, tomando el lugar que corresponde a su creador. Así, la enajenación afecta la capacidad transformadora humana en el nivel económico, el terreno de la producción, pero también en el nivel estético, social, moral y político, en el plano de la estructura ideológico-política. ASV extrae estas consecuencias del planteamiento vertido en los *Manuscritos* del 44, según el cual, el hombre es esencialmente un ser social, y de manera necesaria, esto incide en todos los aspectos de su existencia. Por ello, dice

es preciso, pues, que la socialidad esté tanto en el objeto [por ejemplo, una obra de arte] como en el sujeto [digamos, un artista]. Si la relación estética exige un sentido social, humano ('...el ojo *del hombre* disfruta de otro modo que el ojo tosco, el *oído* del hombre de otro modo que el oído tosco, etc...') para que el hombre no se pierda en el objeto, esta relación exige, a su vez, que el hombre reconozca el carácter social, humano, tanto en el objeto como en sí mismo.¹⁶⁰

Esto se opone a otras concepciones estéticas y filosóficas que abstraen al hombre de sus condiciones sociales reales, pero, además, significa que la manera en la que el ser humano se acerca al objeto estético está mediada desde el

¹⁶⁰ Adolfo Sánchez Vázquez. *Las ideas estéticas de Marx*. 84.

principio por una relación social, lo cual, ha sido el producto del desarrollo a través de la historia, en la que el trabajo tiene preeminencia cronológica, pues primero debió el hombre separarse de las necesidades inmediatas para poder establecer otro tipo de relación con los objetos creados por él.

Pero, la idea central que retoma ASV del joven Marx, y que da paso a la elaboración de su propia posición filosófica, es que la praxis ocupa el lugar principal como fundamento del hombre y la sociedad, Sánchez Vázquez encuentra este elemento por la vía estética, pero rápidamente se da cuenta de que de él dependen otros campos de la vida humana.

[...] como se desprende de las ideas estéticas de Marx, y particularmente de las expuestas en los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, lo que diferencia fundamentalmente a una estética dialéctico-materialista del idealismo y del materialismo metafísico en el terreno estético es la concepción de la práctica como fundamento de la relación estética en general y de la creación artística en particular. De acuerdo con esta concepción, el arte como trabajo superior es una manifestación de la actividad práctica del hombre, gracias a la cual éste se expresa y se afirma en el mundo objetivo como ser social, libre y creador.¹⁶¹

Aunque aún no parece tener toda la claridad con la que expresa las especificidades de la praxis en su principal obra, pues no hace énfasis en la actividad teórica como parte de la obra de arte.

Así como en la estética de ASV, los *Manuscritos* de 1844 tuvieron un impacto fundamental en la construcción de su filosofía de la praxis y por ende en su ética. Un ejemplo es el siguiente: hay una analogía entre lo que pasa con el condicionamiento de la obra de arte y la moral, pues ambas tienen orientaciones sociales, propias de su tiempo, pero también elementos universales que sobreviven en el tiempo, por ejemplo, el humanismo, la democracia, la justicia, etc. De forma más concreta podemos pensarlo así: el arte y el humanismo griegos, ambos tienen elementos condicionados y otros que se siguen conservando y admirando en otras épocas, son valorados independientemente de que hayan surgido y reflejen de alguna forma a la sociedad esclavista, trascienden el tiempo y su lugar de origen. De ahí que ASV después sostenga que, en efecto, haya progreso en la moral, por ejemplo, el tránsito del humanismo griego al marxista — pasando por el cristiano, renacentista y liberal— que conserva la centralidad del

¹⁶¹ Adolfo Sánchez Vázquez. *Las ideas estéticas de Marx*. 95.

ser humano como creador de sí mismo y transformador de la naturaleza.

[...] el problema —venía a decir Marx— no consiste en explicar la relación entre el arte griego y la sociedad de su tiempo, sino en determinar cómo sus realizaciones, nutridas de los ideales, sentimientos y aspiraciones de esa sociedad, tienen para nosotros hoy un valor, incluso como un canon.¹⁶²

Si decimos que sucede algo análogo tanto en el arte como en la moral con respecto a lo que contienen de condicionamiento social, de histórico, y lo que es sempiterno, habría que preguntarse entonces, si su fundamento es igualmente la praxis, qué principios o elementos de ellos siguen vigentes una vez que ya no existe la sociedad en la que surgieron, es decir, podríamos preguntarnos, por ejemplo, en términos ético-políticos: ¿Qué es la democracia? ¿Cuáles de los principios que la fundamentan siguen vigentes? ¿Qué nuevos elementos han surgido en la realidad política? O ¿dichos elementos nos obligan a replantear nuestra idea de democracia? Pero, además,

cuando se habla de la teoría como guía de la acción, o de la práctica —y, con ella, de la práctica artística—, hay que distinguir la teoría que brota del movimiento mismo de lo real como expresión de sus determinaciones esenciales —por lo cual, puede contribuir a guiarla— y lo que no es ya sino pura doctrina normativa o camisa de fuerza del impulso creador.¹⁶³

Lo cual, no sólo se refiere al campo de la obra de arte y la estética, pues es bien conocido que han dominado éticas normativas cuya relación con la realidad se encuentra quebrada, por ello, no pueden más que ofrecer una serie de principios que no corresponden con algún referente real; una ética que surja de las condiciones concretas y que sirva para orientar la práctica (política) es la que intentó construir ASV, que ya hemos revisado más arriba de manera general.

En este apartado se pretende exponer y hacer una valoración en torno al concepto “democracia” de Adolfo Sánchez Vázquez, que está en profunda relación con nuestra realidad social-política contemporánea y con su idea de socialismo como alternativa al capitalismo. Las menciones del maestro exiliado sobre la democracia se encuentran distribuidas por toda su obra, por ello, para exponer su concepción, procederemos señalando los elementos que consideramos más

¹⁶² Adolfo Sánchez Vázquez. *Las ideas estéticas de Marx*. 96.

¹⁶³ *Ibíd.*, 111.

importantes. Pero, antes de hablar sobre nuestro filósofo, veremos brevemente cómo se caracteriza esa democracia contra la que opone su propio planteamiento, no sólo en términos teóricos, sino reales.

Sabemos que el concepto “democracia” ha sido sujeto a un intenso debate filosófico por siglos. Lo conocemos desde la época de Pericles¹⁶⁴, pasando por teorías precursoras como las producidas por Rousseau o Jefferson¹⁶⁵. La teoría sobre la democracia se ha desarrollado por la vía liberal¹⁶⁶ desde James Mill y Jeremy Bentham¹⁶⁷, luego John Stuart Mill¹⁶⁸ hasta llegar Schumpeter, Macpherson¹⁶⁹, Dahl¹⁷⁰, Sartori, Bobbio y muchos otros.

¹⁶⁴ Su significado era la administración de lo público en favor de la mayoría, así como la participación de los ciudadanos en las tareas y la deliberación de los asuntos de la comunidad, por supuesto, el desarrollo social impuso una limitación como en el caso del humanismo griego, es decir, el ciudadano era el varón, guerrero, terrateniente poseedor de esclavos. No obstante, el núcleo de esta organización social es un avance genial. “En cuanto al nombre, puesto que la administración se ejerce en favor de la mayoría, y no de unos pocos, a este régimen se lo ha llamado democracia; respecto a las leyes, todos gozan de iguales derechos en la defensa de sus intereses particulares; en lo relativo a los honores, cualquiera que se distinga en algún aspecto puede acceder a los cargos públicos, pues se lo elige más por sus méritos que por su categoría social; y tampoco al que es pobre, por su parte, su oscura posición le impide prestar sus servicios a la patria, si es que tiene la posibilidad de hacerlo [...] Somos los únicos que tenemos más por inútil que por tranquila a la persona que no participa en las tareas de la comunidad. Somos nosotros mismos los que deliberamos y decidimos conforme a derecho sobre la cosa pública, pues no creemos que lo que perjudica a la acción sea el debate, sino precisamente el no dejarse instruir por la discusión antes de llevar a cabo lo que hay que hacer”: Tucídides, “El discurso fúnebre de Pericles”. Introducción, traducción y notas de Antonio Arbea G. En: *Revista Estudios Públicos* [En línea]. 11, 1983. Santiago de Chile: Centro de Estudios Públicos. <www.cepchile.cl/cep/site/artic/20160303/asocfile/20160303184915/rev11_tucidides.pdf>, [Consulta: 17 de diciembre de 2016].

¹⁶⁵ Para estos autores, según C. B. Macpherson, la democracia se piensa en una sociedad de una sola clase, no como en la democracia liberal.

¹⁶⁶ El liberalismo político plantea un tipo de democracia que acepta la división de la sociedad en clases y, por lo tanto, aplicable al capitalismo, lo cual, es una diferencia fundamental con la corriente marxista. Aunque acepta la capacidad de los ciudadanos para votar y ser votados, también defiende la existencia de la propiedad privada. Otras de sus características son la existencia del “Estado de derecho” —el establecimiento de una constitución y que todos los ciudadanos estén bajo el imperio de la ley— también la existencia de pluralismo político, de la libertad de expresión, de prensa, de derechos humanos, etc., pero son menos generales.

¹⁶⁷ Aporta la idea de que el hombre es un “maximizador de utilidades” y que hay que fomentar la productividad de la sociedad por dos vías: la del empresario que busca satisfacer infinitamente sus utilidades y la de una clase que debe estar desposeída para que se vea forzada a trabajar o morir. Bentham cree que una forma acotada de democracia es la mejor forma de gobierno, porque protege a la burguesía de los políticos (ya que son removidos) y porque garantiza el funcionamiento de la sociedad de mercado.

¹⁶⁸ J. S. Mill propone una idea de democracia, según la cual, un gobierno democrático es aquel que procura las condiciones para que los individuos desarrollen sus capacidades, para que fueran cualitativamente más felices, a diferencia de Bentham que sólo lo consideraba cuantitativamente. No obstante, Mill pensaba que debería acotarse dicha democracia a los individuos más capacitados, a fin de garantizar el buen desarrollo de la sociedad. Bentham instrumentaliza al proletariado para justificar el dominio burgués; Mill, los excluye, por el bien de la sociedad.

¹⁶⁹ En *La democracia liberal y su época*, C. B. Macpherson intenta rescatar los valores del liberalismo político (libertad, igualdad y justicia), pero también señala lo nocivo de la sociedad de mercado que los ha propiciado. Hace un análisis de los diferentes modelos de democracia que se han presentado en diversos teóricos y plantea

Otra vertiente sobre la democracia encuentra sus raíces en los señalamientos hechos a partir socialismo utópico¹⁷¹, pero fundamentalmente se ha desarrollado a partir de Karl Marx. Sánchez Vázquez forma parte de esta corriente. Aunque no nos podemos extender sobre esto, hay que mencionar que en México tenemos grandes autores clásicos como González Casanova¹⁷², Cosío Villegas¹⁷³ y los aportes de Carlos Pereyra¹⁷⁴, Luis Villoro¹⁷⁵ y muchos otros, que pertenecen a una o intentan combinar varias posiciones. Además, existen muchas propuestas alternativas de democracia, como las propuestas por el zapatismo, los pueblos originarios, etc.

Ahora, la concepción liberal ha dominado teórica y prácticamente. Pese a todas las diferencias que puedan tener, en esta corriente se puede hablar en términos generales sobre el concepto “democracia” entendido como una forma de gobierno en la cual los ciudadanos de cierto país eligen a sus representantes y gobernantes mediante el voto. Esta democracia tiene muchas variaciones, algunos consideran necesaria la libertad de expresión, el pluripartidismo, etc., pero fundamentalmente el mecanismo es el mismo en México y el mundo, en él la democracia se restringe al campo de lo “político”, o sea, a la administración de los recursos públicos. Es

a la democracia directa como la mejor vía.

¹⁷⁰ En *La democracia y sus críticos*, Robert Dahl propone un modelo de democracia a partir de las generalidades esenciales de las diferentes posturas dentro de la democracia liberal: democracia como mecanismo de elección, las élites partidistas son las que compiten, el elector escoge a sus representantes, pero no dice lo que se debe hacer, sino que, a la manera del mercado, el elector es un consumidor que decide por el producto que le parece mejor, que ofrece el político como empresario que vende una mercancía. Macpherson incluye a Schumpeter dentro de esta misma posición.

¹⁷¹ Pero no sólo esta corriente es influyente en el pensamiento marxista, recordemos que, por ejemplo, Marx fue influido también por Rousseau y Spinoza, entre otros. Lamentablemente, no podemos hablar de esto aquí.

¹⁷² En *La democracia en México*, hace un análisis de orientación marxista, fundado en datos de estadísticas y estudios sobre el estado de la democracia hasta los años setentas del siglo XX. Es sumamente útil, pues nos ofrece un panorama riguroso de la historia política de México, no obstante su carencia es de orden conceptual, pues su concepción de la democracia es ambigua, navega entre un mecanismo electoral del voto hasta la mejor distribución de la riqueza.

¹⁷³ En su texto clásico *El sistema político mexicano* y su ensayo *La crisis en México*, Cosío Villegas hace un análisis de la política en México a partir de la Revolución y la construcción del sistema electoral. Sostiene que las figuras fundamentales son el presidente y el partido (PRI) y que el tránsito a la democracia plena ha sido bloqueado. Para él, buena parte de la solución a la crisis mexicana se encuentra en la alternancia política, sin embargo, sólo reconoce a la burguesía como “factor” que limita el poder, y no como clase; además, en esos textos no considera a la política y economía mundial, lo movimientos guerrilleros, entre otras cosas, como influencia en el desenvolvimiento de la democracia en México.

¹⁷⁴ Pereyra reflexionó en torno a la democracia y se pregunta si en verdad son inseparables el liberalismo político y económico. Sánchez Vázquez diría que no.

¹⁷⁵ v. Luis Villoro. *Los retos de la sociedad por venir: Ensayos sobre justicia, democracia y multiculturalismo*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 2007.

decir, la democracia se asume como un procedimiento político y es representativa. Además, acepta la división social en clases, dado que un pilar de esta concepción es la propiedad privada. Conocemos muy bien dicha democracia: consiste en votar por algún candidato cada cierto tiempo y esperar a que todo mejore. Esta democracia es perfectamente compatible con el capitalismo y ha sobrevivido durante todo el siglo XX y XXI. En nuestros días, bajo esta misma línea, el movimiento del neoliberalismo¹⁷⁶ es doble, por un lado se defiende la democracia como la participación ciudadana a través de sus representantes —o si se es empresario, bajo organismos de comercio— en las decisiones que tienen que ver con la administración de los recursos, leyes y demás asuntos públicos, sin embargo, por otro lado, cada vez más se constriñe la cantidad de asuntos que nos conciernen al volverse privados —en México, la banca, la aviación, la minería, el petróleo¹⁷⁷, la educación, etc. Así, la democracia se va haciendo cada vez más

¹⁷⁶ “El neoliberalismo es una estrategia que fue propuesta por Milton Friedman y Friedrich Von Hayek y que implicaba el desmantelamiento del Estado benefactor; la reducción del Estado a su mínima expresión para dar lugar a las fuerzas del mercado; la prioridad del capital financiero; el fomento al ‘individualismo posesivo’ (C.B. Macpherson); la democracia limitada y desnaturalizada y el paso del capitalismo nacional al transnacional”: Gabriel Vargas Lozano. “El papel de la educación en los cambios estratégicos de los grupos de poder en México (Estudio introductorio)”. En: José Alfredo Torres y Gabriel Vargas Lozano. *Educación por competencias. ¿Lo idóneo?* México. D.F.: Editorial Torres Asociados, 2010, 12. Puede consultarse en línea en www.cefilibe.org en la sección de libros electrónicos.

Por otro lado, es bien conocido pero, sólo por citar un estudio actual, Stefania Vitali, James B. Glattfelder y Stefano Battiston, investigadores de la Universidad de Zurich, publicaron un trabajo el 26 de octubre 2011, bajo el título “La Red de Control Corporativo Global”, que es un análisis mediante el cual se muestra cómo aproximadamente 660 personas y 147 corporaciones, fundamentalmente bancarias y de extracción de minerales, controlan la economía mundial y ejercen una gigantesca influencia sobre el mundo social-político, lo que no representa ni siquiera el 1% de la población mundial, ni la millonésima parte. v. S. Vitali, J. B. Glattfelder, S. Battiston “The Network of Global Corporate Control”. PLoS ONE 6(10): e25995. doi:10.1371/journal.pone.0025995, 2011. (Última actualización: 26 de octubre de 2011 <<http://www.plosone.org/article/info%3Adoi%2F10.1371%2Fjournal.pone.0025995>>, [Consulta: 17 de agosto de 2016].

¹⁷⁷ Alfredo Jalife en su conferencia titulada “Suicidio de México: la entrega de Pemex”, para el Círculo de estudios de Villa Coapa del jueves 12 de septiembre de 2013, mostró que 1) el asunto del petróleo no es sólo de producción sino un problema financiero, pues se trata de crear una burbuja para multiplicar las ganancias de las empresas privadas, así pues, no les importa el reparto de utilidades, sino el de producción; 2) al carecer de banca nacional, México no puede capitalizar este reparto, entonces lo hacen los grandes banqueros que manejan cifras por encima del PIB de varios países; 3) la hipótesis de trabajo de Jalife es que EUA quiere el petróleo por motivos financieros, no meramente estratégicos; 4) los argumentos sobre la carencia tecnológica, financiera y de efectividad son falsos, México puede encargarse de Pemex; 5) las siete empresas estatales más importantes del mundo tienen más reservas y producción de petróleo y gas, no obstante las cuatro privadas anglosajonas ganan más debido a la especulación, lo que buscan es la copropiedad de PEMEX, aunque sea poco a poco; 6) detrás de las empresas anglosajonas están los bancos, se encuentran vinculados; y 7) PEMEX es la empresa número treinta y cuatro en ganancias del mundo, pero, incluso es superior en ventas netas frente a PETROBRAS y las anglosajonas.

pequeña al grado que sólo se elige al político que ha de ejecutar una función meramente formal o administrativa, y en muchos países como México ni siquiera eso, porque los candidatos que triunfan, mayoritariamente, se ponen bajo las órdenes de aquellos que pagan sus campañas —empresarios, grandes empresas transnacionales, en el mejor de los casos, pues incluso se vinculan a criminales— es decir, la democracia se ha degradado de tal manera que sólo queda la cubierta que aparenta seguir correspondiendo a sus ideales originales. Esta es la forma teórica y práctica de democracia a la que se opone nuestro pensador.

Ahora, con respecto a la propuesta de Sánchez Vázquez, primero debemos decir que no es sólo producto de la abstracción sino de su relación con la realidad, por ello, se aparta del dogmatismo generado en el materialismo dialéctico¹⁷⁸ de la URSS. Pero, también rechaza la democracia meramente formal que ha triunfado en las sociedades capitalistas actuales, lo cual, resulta sumamente importante a la luz de los movimientos sociales y la situación política que se desarrolla en nuestro país y el mundo en estos últimos años, es decir, acudimos hoy día al desencanto sobre la práctica política en todas partes, provocado por la propia estructura económica, por las acciones de los partidos políticos, la falta de opciones teóricas, etc., contra ello combate el autor de *Filosofía de praxis*.

En segundo lugar, la propuesta de Sánchez Vázquez no sólo es una alternativa a la democracia que tenemos, sino que, al fundamentar sobre otras bases distintas la relación entre la moral y la política, abre otras posibilidades para la renovación de una práctica política también distinta, en la que debemos tener incidencia todas las personas. En su obra, entre otros fines, tiene el de combatir tanto a adversarios del socialismo como a las posturas dogmáticas en la propia izquierda para revalorar la democracia como un elemento fundamental para la transformación social, pues, nos dice, “[...] no puede haber verdadera libertad en condiciones de desigualdad e injusticia social, como tampoco puede haber justicia

¹⁷⁸ Aunque la URSS se declaró el país con la constitución más democrática en 1936, la realidad fue otra: 1) dominaba el centralismo del partido y de la figura de Stalin, 2) era evidente el verticalismo en el campo político, 3) la participación de la sociedad no era libre y consciente, sino forzada o ideologizada, 4) los propios factores de la constante amenaza de guerra provocaron que el poder se concentrara en una sola persona y la burocracia, 5) la represión a la disidencia, libertad de prensa, etc., fue brutal. Según el planteamiento dogmático, la vanguardia que dirigía el partido, supuestamente consciente, debía señalarle a la población lo que debía hacer.

social cuando se niega la libertad y la democracia”.¹⁷⁹

Para entender la propuesta de Sánchez Vázquez en su génesis, como hemos mencionado, es necesario tomar en cuenta la definición clásica de socialismo, como una sociedad transitoria al comunismo, que se caracteriza por ser: a) una sociedad basada en la propiedad social sobre los medios de producción; la distribución en este estadio aún no es suficiente para las diversas necesidades individuales. b) Dichas necesidades son medidas por la cantidad y calidad del aporte del trabajo dado a la comunidad, no como en el capitalismo que se mide de manera abstracta, y c) aún existe el Estado, aunque en vías de su propia extinción.¹⁸⁰

Al existir necesariamente un vínculo peculiar entre gobernados y gobernantes, en esta formación social “la democracia socialista expresa las relaciones a través de las cuales los trabajadores ejercen el control sobre sus condiciones de trabajo y de existencia”¹⁸¹, sin este elemento no puede hablarse de socialismo.

El gran proyecto de establecer una sociedad socialista fue la URSS, sin embargo, sabemos que no se logró por ciertas condiciones adversas¹⁸², éstas también favorecieron la separación entre el Estado y la sociedad, limitando así el surgimiento de la democracia que, según nuestro pensador, no existió dado que nunca hubo socialismo¹⁸³, al respecto nos dice: “*en las sociedades del ‘socialismo*

¹⁷⁹ Adolfo Sánchez Vázquez. *Ética y política*. 16.

¹⁸⁰ ASV señala también las condiciones para llegar al socialismo: a) conquista del poder de la clase obrera; b) abolición de la propiedad privada y c) que el capitalismo y su respectivo Estado hayan llegado a su límite histórico, es decir, que hayan desarrollado las diversas tareas que le correspondan (i.e. industrialización, desarrollo de las libertades, educación nacional, etc.). v. Adolfo Sánchez Vázquez. *El valor del socialismo*. México, D.F.: Ítaca, 2000.

¹⁸¹ *Ibid.*, 81.

¹⁸² En *El valor del socialismo*, ASV señala algunas razones de ello: a) la Rusia zarista ni siquiera había entrada de lleno al capitalismo sino que aún era una sociedad con rasgos feudales, en esta situación la URSS tuvo que asumir las tareas que debió desarrollar el capitalismo inexistente; b) además el constante acoso de guerra, desde la Revolución de Octubre hasta la caída de la URSS, desviaron en buena medida la consolidación del socialismo.

¹⁸³ ¿Qué sucedió en la URSS? Se fue degradando el proceso democrático, de tal manera que se privilegió el verticalismo y el centralismo en el Partido y su burocracia, mientras que los soviets y las diversas organizaciones sociales y obreras fueron participando menos. Dice ASV: “los intereses de la burocracia dominante pesaban cada vez más sobre los del resto de la sociedad”: *Ibid.*, 84. Sobre este mismo aspecto, al recorrer la URSS y visitar Moscú, el periodista polaco Ryszard Kapuscinski, de manera lapidaria sentenció: “la maniobra que dio la victoria a los bolcheviques consistió en expropiar y expulsar a los comerciantes y sentar en sus tiendas a los funcionarios, es decir, a un dócil y obediente instrumento del poder. El hombre detrás del mostrador fue sustituido por el hombre detrás de la mesa de despacho: la Revolución triunfó”: *El imperio*. Traducción de Agata Orzeszek. Barcelona: Anagrama, 2007. 104.

*real' y, en particular, en la sociedad soviética como modelo de ellas, lo real es la ausencia de democracia, lo que impide caracterizarlas —dada la unidad indisoluble del socialismo y democracia— como socialistas”.*¹⁸⁴

Por lo dicho, podemos ver la primera conclusión que se deriva: donde no hay socialismo no puede haber democracia, quizás sólo una limitada. Para ASV es necesaria la participación consciente de los individuos en la emancipación.

Pero, el rompimiento entre Estado y sociedad no fue exclusivo de la URSS. Sostiene Sánchez Vázquez que la ruptura entre lo formal y lo real es propia del capitalismo, por ejemplo, entre lo que se encuentra establecido en las leyes —lo que debería cumplirse— y lo que realmente sucede. Hemos dicho que el proceso democrático está vinculado a los límites planteados por las aspiraciones emancipatorias, de ahí que la democracia burguesa se limite a la llamada democracia política, pues la clase dominante no tiene interés en modificar el estado de cosas en la sociedad sino de conservarlo y profundizarlo. Por ello, los socialistas deben impulsar la democracia en los niveles económico¹⁸⁵, político y cultural, es decir, la democracia no es meramente representativa y política, esto es sólo una parte, pues es a lo más que puede aspirar a realizarse con los límites de clase que impone la propiedad privada, de ahí que no pueda llevar a cabo, por ejemplo, la democracia con respecto a los medios de producción.

Afirma el maestro andaluz que

¹⁸⁴ Sánchez Vázquez. *El valor del socialismo*. 116.

¹⁸⁵ Este es un punto muy discutido. Cuando la tradición de izquierda habla de “democracia económica” se producen muchas confusiones, principalmente se ha entendido que dicho concepto significa “distribución igualitaria de la riqueza”, por ello ha sido motivo de fuertes críticas, no obstante, en este caso es falso. La democracia en el nivel económico significa que los productores puedan efectivamente participar en la dirección y mantener el control de cómo se producen y distribuyen los productos de su trabajo —cuáles sean los mecanismos de control, es otro tema. Una distribución más justa de la riqueza es una condición para que se pueda ejercer la democracia plena por los productores, no la democracia misma, por eso en el capitalismo es imposible la democracia, no obstante se debe y se puede luchar por desarrollar el proceso democrático al mismo tiempo que se busca mejor calidad de vida para los productores, pues ambas son condiciones para construir el socialismo, son elementos de una sociedad distinta. En nuestros días, si sumamos las condiciones de trabajo de la mayoría de las personas a la influencia de los medios masivos de entretenimiento, el adelgazamiento de la educación, la corrupción, etc., podemos entender por qué el nivel de conciencia de la participación política, en general, es muy bajo. Finalmente, por estas razones, considerar como “democracia económica” a la socialdemocracia, entendida como el Estado benefactor, carece de sentido, dado que la democracia, como hemos dicho, no es mejor distribución de la riqueza ni mejores prestaciones sociales. Un caso análogo se da en el nivel de la cultura, expandir la democracia a este nivel tiene sus propias peculiaridades.

*La naturaleza del Estado y de las formas de gobierno, así como el carácter de la propiedad sobre los medios de producción imponen límites a la democracia. Pero, dentro de estos límites, cierta democracia de uno u otro tipo han seguido y puede seguir existiendo. Cuando estos límites dejan de ser relativos y se vuelven absolutos, lo que se tiene entonces es la dictadura, o sea, la destrucción, desaparición o exclusión de la democracia. El socialismo, en consecuencia, dado su carácter democrático, es incompatible con cualquier tipo de dictadura.*¹⁸⁶

En primer lugar, no está demás insistir en señalar que la democracia y lo político no se encuentran desvinculados de la realidad social y económica sino que éstas son parte de la base desde la que ha de partir el proceso democrático, parece obvio, sin embargo, suele pasarse por alto de manera intencionada o por ignorancia. Pero, lo más importante es que no puede hablarse de socialismo y democracia si existe una dictadura¹⁸⁷, de ahí una de las más profundas críticas de ASV a los países del “socialismo real”, que ya mencionamos.

¿Pero cómo han de darse estas transformaciones? A mi parecer, Sánchez Vázquez no excluye ninguna vía —siempre y cuando se encuentren nivelados los principios y fines de la izquierda con sus acciones, es decir los elementos ideológico-valorativo y práctico-instrumental de toda actividad política— nuestro autor apunta a un proceso de revolución no limitado al mero acto violento o la toma del poder por parte del proletariado sino a todo un vuelco a la sociedad, y como tal proceso es complejo y largo, el terreno político, y con él la democracia, deben ser lugares en que también se da la lucha por la transformación social.

La democracia [...] es un fin en sí o un *valor intrínseco* [...] no es, por tanto, simple medio o instrumento [...] esto no significa que [...] no pueda ser utilizada [...] cuando este método, vía o instrumento sea factible para llegar al socialismo¹⁸⁸.

Así pues, resalta a la democracia como un valor pero también como un

¹⁸⁶ Adolfo Sánchez Vázquez. *El valor del socialismo*. 113-114.

¹⁸⁷ Tampoco podemos ahondar en esto aquí, pero cabe mencionar que Marx entendió el concepto “dictadura” en el sentido romano, es decir, de ahí proviene el término “dictadura del proletariado”, como toma del poder y dirección de la sociedad por parte del proletariado de manera transitoria en la búsqueda de la eliminación de las distinciones de clase, lo cual es muy diferente de “dictadura” en sentido contemporáneo como las que se dieron en Latinoamérica. Una idea análoga a la dictadura del proletariado fue desarrollada por Antonio Gramsci bajo el binomio dominación-hegemonía en sus *Cuadernos de la cárcel*, como modelo que explica cómo se mantiene una clase dominante al frente de una sociedad dada. La idea de que el proletariado se torne en la clase dominante, no puede ser separada de su aspecto transitorio, pues la idea es que se diluyan las distinciones de clase y al mismo tiempo la necesidad de la coerción.

¹⁸⁸ Adolfo Sánchez, Vázquez. *El valor del socialismo*. 119.

instrumento, sin absolutizar ninguno de sus dos aspectos, como hacen los que idealizan el concepto o los que sólo se sirven de él como forma de obtener sus intereses. El socialismo es de naturaleza democrática no porque la vía para llegar a él sea exclusivamente esa sino porque significa para Sánchez Vázquez, autogestión de la sociedad.

Ahora, ¿qué tipo de democracia sería la adecuada? ¿Representativa, participativa o directa? El maestro gaditano no se deja arrastrar por este falso dilema, pues sostiene que no se excluyen. En realidad es bastante sencillo: a niveles nacionales es imposible pensar en la democracia directa —participación de todos los ciudadanos en asambleas— se necesitan representantes; pero a ciertos niveles es posible, como en los barrios y pueblos. En el capitalismo, se piensa que la consagración de la democracia ha llegado con su institucionalización y el ejercicio del voto periódicamente, Sánchez Vázquez diría que es insuficiente, pues lo político no se agota en la elección de representantes. Nuestro filósofo nos dice:

La garantía de la democracia en el socialismo no está en la abolición de la propiedad privada sobre los medios de producción, aunque ésta sea una condición necesaria insoslayable de ella. Tampoco está en su estatalización y menos aún en los textos legales que la sancionan o en sus instituciones. Dicha garantía radica, en definitiva, en la participación activa de los ciudadanos en todas las esferas de la vida social o en su lucha permanente para que la democracia —que, ciertamente, requiere de instituciones y de su propia legalidad— no se quede —como suele suceder en la sociedad burguesa— en un plano institucional, constitucional o legal. En suma, sólo la democracia real, efectiva, es la garantía de sí misma.¹⁸⁹

Por mi parte, agregaría que la participación activa, consciente, de las personas no sólo es garantía para la democracia en el socialismo sino que es la condición para su realización, es decir, es a partir de comenzar a ejercer dicha participación aquí y ahora, en las propias condiciones en el capitalismo neoliberal, que

¹⁸⁹ Adolfo Sánchez Vázquez. *El valor del socialismo*. 119-120. Pero, dadas estas circunstancias, ¿es una utopía la democracia socialista? Y ¿es necesario que se recorten las libertades, la democracia, a cambio de una mejora en las condiciones materiales de existencia? Al respecto, ASV dirá: el socialismo es posible —fundado en el conocimiento y no como mero deseo— si se cumple la conquista del poder por parte del proletariado y la abolición de la propiedad privada, además, debe necesariamente iniciarse un largo proceso de democratización en una sociedad socialista. Finalmente, debe haber pluralismo político; democratización de las relaciones de partidos y Estado con la sociedad; democratización de la vida interna de los partidos; participación en el control de la distribución y producción de los bienes por parte de los productores; la democracia socialista tiende a la extinción del Estado, de manera muy distinta a la reducción de éste en el capitalismo.

podemos ir extendiéndola a otros niveles, por ello —parafraseando la onceava tesis sobre Feuerbach de Marx— Sánchez Vázquez nos invita a aplicar en lo concreto lo hasta ahora sólo pensado, dice: “*los filósofos de la democracia se han limitado a interpretarla de diversas maneras, pero de lo que se trata es de conquistarla y ejercerla real, efectivamente*”.¹⁹⁰

Recapitemos, en resumen, para Adolfo Sánchez Vázquez: 1) La democracia socialista significa la participación y control —en lo posible y con diversos mecanismos como la democracia representativa— ejercido por los individuos en las decisiones que tienen que ver con los diversos campos de la vida que les incumben, no sólo en la política —que no se reduce a escoger representantes o gobernantes— sino en lo económico y cultural, entre otros. 2) La democracia es un proceso que ha tenido grandes avances en el capitalismo, pero son insuficientes, porque no puede ofrecernos nada más allá que una democracia formal. 3) El proceso debe continuar con el planteamiento de una sociedad distinta en que pueda ampliarse la democracia no ya en un mero plano electoral. 4) La democracia es un fin en sí misma y también un instrumento para llegar al socialismo. 5) La democracia representativa, política, es un elemento en el proceso histórico de la democracia en general, pero no es el único, ésta ha abierto diversos cauces y formas en otros ámbitos de la vida. 6) Ninguna sociedad puede asumirse como socialista si no es democrática. 7) La democracia socialista no es posible en este momento, debe iniciarse el proceso para su expansión al mismo tiempo que se generan otros elementos relacionados con ella: la hegemonía proletaria, la socialización de los medios de producción, etc., lo cual, nos pone en la vía de construcción una sociedad más justa¹⁹¹, que llamamos socialismo.

¹⁹⁰ Adolfo Sánchez Vázquez. *El valor del socialismo*. 120.

¹⁹¹ Rousseau, al pensar en cómo el establecimiento del pacto social disolvía las diferencias naturales entre los hombres y fomentaba la igualdad por convención y derecho, pensaba: “Con los malos gobiernos, esta igualdad no es más que aparente e ilusoria; no sirve más que para mantener al pobre en su miseria y al rico en su usurpación. En la realidad las leyes son siempre útiles a los que poseen, y perjudiciales a los que no tienen nada; de donde resulta que el estado social sólo es ventajoso para los hombres en tanto posean todos algo y ninguno de ellos tenga nada de más”: Jean-Jacques Rousseau. *El contrato social*. Traducción del francés por Consuelo Berges. Introducción de Antonio Rodríguez Huescar. Madrid: Aguilar, 1969, 25. Es decir, no sólo es necesaria la justicia formalmente, sino en todos los aspectos sociales, fundados en la voluntad general, pero el imperio de ésta, de una verdadera democracia, supone la creación de una sociedad diferente y la extinción de la actual. A su vez, para ASV, hemos visto que no basta la participación de los individuos sino que, desde la perspectiva de la filosofía de la praxis y de su reflexión ético-política, dicha participación requiere

El poderoso desarrollo de la técnica, vuelta contra el hombre en las condiciones de una sociedad enajenante [el capitalismo], hace aún más patente la “cosificación” o “despersonalización” de las relaciones humanas. Este fenómeno es hoy tan evidente que la mayor parte de los pensadores burgueses de nuestro tiempo tratan de abordarlo, por supuesto sin hacer referencia a Marx, bajo la forma de una crítica del “hombre-masa”, del “uno” o del “Don Nadie” cuya existencia inauténtica se opone a la existencia auténtica de las “minorías egregias” (Ortega y Gasset) del hombre como “ser para la muerte” (Heidegger). Lo que es esencial en el sistema capitalista, puesto que este sólo puede afirmarse en la medida en que mantiene la “cosificación” de la existencia humana, se convierte en una categoría de la existencia humana en general, o en el fruto de toda sociedad industrial desarrollada con independencia de su estructura económico-social, —capitalista o socialista— con lo cual se eluden sus raíces concretas, económicas, de clase, así como la vía revolucionaria para extirparlas. Sin embargo, como hemos tratado de demostrar en contraposición a una serie de concepciones filosóficas que hoy están en boga en Occidente, el fenómeno de la “despersonalización” o “cosificación” de la existencia humana pertenece, por esencia, al capitalismo, lo cual no implica negar que en una sociedad socialista puedan darse, como efectivamente se han dado, manifestaciones de este fenómeno justamente en la medida en que se aplican métodos de dirección estatal que son ajenos o contrarios a los principios del socialismo. Es decir, lo que *esencialmente* se da bajo el capitalismo, sólo como una deformación de su esencia misma puede brotar del socialismo.¹⁹²

3. Violencia política y praxis revolucionaria

Hemos visto la idea de una sociedad alternativa al capitalismo de Sánchez Vázquez y de su interdependencia con una democracia sustancial. Pero en la búsqueda del establecimiento de ese nuevo estadio social, en muchas ocasiones se ha optado por la lucha armada, es decir, por el uso de la violencia. Esta vía la conocemos como “revolución”. Aquí tratamos este concepto fundamental, centrándonos en el análisis de la praxis revolucionaria y el uso de la violencia en los movimientos sociales. Como podrá verse más adelante, la violencia entraña una carga moral que condiciona su aplicación.

Cuando hablamos de violencia, no nos referimos a cualquier tipo de ella, de manera abstracta, como comúnmente la aborda el pensamiento liberal; tampoco la intentamos analizar en términos generales, pues la violencia puede ser ejercida por el hombre en el ámbito de la naturaleza y en el de la sociedad¹⁹³ sino que

necesariamente del ejercicio reflexivo y dialógico cada vez más profundo.

¹⁹² Adolfo Sánchez Vázquez. *Las ideas estéticas de Marx*. 240-241.

¹⁹³ v. Adolfo Sánchez Vázquez. “Praxis y violencia”. En: *Filosofía de la praxis*. 446-473.

trataremos específicamente —dentro del campo social— a la violencia política, es decir, aquella en relación con el poder, el Estado, los movimientos sociales, las revoluciones, etc., y, en sentido concreto, a la que se ejerce en el capitalismo en su fase neoliberal.

Para hacerlo más claro, cuando hablamos de violencia política nos referimos a aquella que se ejerce en la actividad práctica (política) que se lleva a cabo en vistas de transformar, conservar o reformar el poder vigente con un objetivo específico, “real, efectivamente, existe [la violencia] como medio al servicio de un fin con el que pretende justificarse”¹⁹⁴. En este sentido, la violencia política, puede tener dos funciones: la conservación de cierto estado de cosas, de una sociedad o modo de producción, y, por otro lado, la transformación de dicha sociedad cuando se torna anacrónica o contrapuesta al desarrollo de la reproducción de la vida humana. Aquí sólo nos centraremos en analizar dos puntos centrales: la violencia política ejercida desde el poder en nuestro tiempo y la que proviene de los individuos o grupos sociales que buscan cambiar la estructura de la sociedad. Dentro del primer punto tocaremos, brevemente, temas relacionados como el derecho, el monopolio de la violencia detentado por el Estado y los objetivos de su ejercicio; en la segunda parte, revisaremos el tema de la pertinencia de las acciones revolucionarias, así como su legalidad e ilegalidad y la idea del término de la violencia.

Al hacer sus análisis, la tradición marxista considera que las diferentes esferas de la sociedad se encuentran profundamente relacionadas, por ello, sostiene que los fenómenos que suceden en el nivel económico tienen su forma análoga en lo político, en el orden legal, en la educación, etc. El caso de la violencia política y el Estado no son la excepción. Como hemos visto, uno de estos fenómenos es el de la cosificación, la cual actúa en dos niveles: subjetivo y objetivo; subjetivo, porque se le presenta al sujeto su propia actividad como mercancía, pero también como algo ajeno y atado a leyes naturales independientes de él; de esta misma manera sucede en el nivel objetivo, porque las condiciones de la producción y la sociedad (las leyes, Estado, etc.) aparentan ser sempiternas, normales y ajenas a la

¹⁹⁴ Adolfo Sánchez Vázquez. *Ética y política*. 41.

influencia del ser humano y, por ello, se mantiene el orden establecido y se mina la posibilidad de transformación de dichas condiciones. Sobre este punto, Lukács nos señala una analogía: así como en la fábrica o la empresa, el trabajador se siente desvinculado del proceso productivo y las relaciones comunitarias, asumiéndose como atomizado y unido sólo por

[...] las leyes abstractas del mecanismo en el que están insertos y que media sus relaciones [asimismo sucede en toda la sociedad y las relaciones de los hombres] [...] el principio de mecanización racional y la calculabilidad tiene que abarcar todas las formas de manifestación de la vida.¹⁹⁵

Es decir, pueden verse los mismos elementos, por ejemplo, desde la familia hasta el Estado. Pero en este momento, el caso que nos interesa es el de este último, pues hay quienes consideran —sea por omisión o por ignorancia— al Estado como elemento independiente de la complejidad social, a veces como el origen de todos los males sociales y otras como el medio de conciliación de las deferencias de clase, no obstante, esta visión no permite escarbar bajo las apariencias producidas por la cosificación y llegar a los fundamentos de la propia forma de gobierno, que no tiene otro origen sino el interés económico de un grupo dominante.

La Sociedad se divide en clases privilegiadas y perjudicadas, explotadoras y explotadas, dominantes y dominadas, y el Estado —que al principio no había sido sino el ulterior desarrollo de los grupos naturales de comunidades étnicamente homogéneas, con objeto de servir a intereses comunes (por ejemplo, en Oriente, la organización del riego) y de protegerse frente al exterior— asume a partir de ese momento, con la misma intensidad, la tarea de mantener coercitivamente las condiciones vitales y de dominio de la clase dominante respecto de la dominada.¹⁹⁶

Ahora, ya hemos hablado antes de que el control que ejerce una clase a través del Estado —diría Gramsci— se sostiene por las funciones de dominación (coerción) y otra de hegemonía (dirección, o adhesión de las clases subalternas a la visión del mundo de la clase dirigente que señala el rumbo intelectual y moral de la sociedad). Una clase mantiene el poder al utilizar los aparatos de represión y normalizar su ideología, debe convencer a los demás grupos sociales de que sus

¹⁹⁵ Georg Lukács. “La cosificación y la conciencia del proletariado”. En: *Historia y conciencia de clase*. Traducción de Manuel Sacristán. México D.F.: Grijalbo, 1969. 98-99.

¹⁹⁶ Federico Engels. *Anti-Dühring*. 141.

intereses son de hecho los de todo el conjunto social. Para ello, usa instituciones como la escuela, medios de comunicación, iglesia, etc. De la misma manera, en la función coercitiva, usa el derecho y las instancias de vigilancia y castigo (jueces, policía, ejército y, de forma velada, grupos de choque y paramilitares).

Por otro lado, hay quienes sostienen o aceptan sin más —desde Max Weber¹⁹⁷ y el liberalismo en general— que el monopolio de la violencia ha de ser ostentado exclusivamente por el Estado, sin embargo, como hemos visto, desde el posicionamiento marxista, es claro que aquél no es neutral, es decir, se encuentra dominado por una clase social específica que lo pone a su servicio. Entonces ¿es verdad que el Estado ejerce dicho monopolio? Al encontrar los fundamentos económicos del Estado podemos contestar a esta pregunta de forma negativa, pues es una clase minoritaria la que ejerce, a través del aparato estatal, la violencia enmascarada. Es decir, no sólo se trata del ejercicio del poder y la violencia sin más, pues ésta sólo es un medio para lograr un fin: obtener ventajas económicas. Engels lo señaló así:

Todo trabajador socialista, independientemente de su nacionalidad, sabe muy bien que el poder se limita a proteger la explotación, pero no la crea; que el fundamento de su explotación es la relación entre el capital y el trabajo asalariado, y que esta relación ha nacido por vía puramente económica, y no violenta.¹⁹⁸

Pero, para dominar no basta el ejercicio del poder y la violencia, hacen falta condiciones materiales: la posesión, por parte del explotador, de los medios de producción y cierta distribución desigual que garantice la existencia, por muy miserable que sea, del explotado, sea esclavo, siervo o proletario. Sin embargo, cuando las condiciones objetivas y subjetivas de la sociedad han rebasado a la clase dominante, ésta recurre a la violencia, pero no puede detener, dadas las circunstancias, el empuje histórico, como puede constatarse en la caída de los grandes imperios y las revoluciones burguesas modernas.

No obstante, los cambios sólo suceden a través de muy largos y penosos periodos, por ejemplo, la violencia política revolucionaria de la burguesía, en un

¹⁹⁷ “[...] Estado es aquella comunidad humana que, dentro de un determinado territorio (el «territorio» es elemento distintivo), reclama (con éxito) para sí el monopolio de la *violencia física legítima*”: Max Weber. *El político y el científico*. Introducción de Raymond Aron. Madrid: Alianza. 1998, 83.

¹⁹⁸ Federico Engels. *Anti-Dühring*. 145.

primer momento, destruyó cierta legalidad establecida por el feudalismo. “Si la primera función de la violencia consiste en el hecho de instaurar el derecho, bien podemos decir que esta segunda función consiste por su parte en mantener el derecho”¹⁹⁹, es decir, una vez derribado un orden previo, la nueva clase dominante pretende imponer y mantener una nueva legalidad acorde a sus intereses, también por la vía coercitiva junto a la hegemónica²⁰⁰. Pero, no debe pensarse que la violencia política es ejercida sólo en su caso extremo —el del asesinato, tortura, etc., del grupo social dominado— sino que, por medio de las leyes y las instancias jurídicas se priva de derechos a la población —como el de expresión— o por medio de despidos por motivos políticos, entre muchas otras formas sutiles de dominio y represión por la vía del miedo. Además, debe considerarse que las clases dominantes hacen concesiones no porque crean que son justas, sino porque resulta más provechoso para evitar mayores males, Benjamin nos pone un ejemplo sobre esto: “[...] el Estado concede este derecho (el de huelga) con el objetivo de evitar unas acciones violentas a las que teme enfrentarse. Pues, antes, los trabajadores recurrían en seguida al sabotaje e incendiaban las fábricas”²⁰¹, cosa que resultaba bastante dañina para los poseedores de los medios de producción, así, se utilizan estas concesiones como válvulas de escape de la presión social de las clases subalternas.

Durante el periodo de finales del siglo XIX y la primera mitad del XX, el “Estado autoritario” —como le llama Horkheimer— había sido represivo en todas sus variantes (el capitalismo, el fascismo y el “socialismo real”), sin embargo, en las últimas décadas la tendencia dominante ha sido la instauración de la figura más acabada del Estado autoritario: la visión del neoliberalismo y la reducción al Estado mínimo. El Estado autoritario es el aparato de gobierno en que se ha filtrado o profundizado la ideología capitalista, es decir, no sólo se trata del aparato gubernamental que pretende defender los privilegios de unos cuantos por medio

¹⁹⁹ Walter Benjamin. “Hacia una crítica de la violencia”. En: *Obras*, Libro II, vol. 1. Madrid: Abada, 2007, 190.

²⁰⁰ Así han hecho las diferentes clases dominantes, por ejemplo, Aníbal Ponce señalaba que cuando los romanos invadían un nuevo territorio, junto a las tiendas del ejército (coerción) se instalaban educadores (hegemonía). Más abajo hablaremos sobre los intelectuales.

²⁰¹ Walter Benjamin. *Obras*, Libro II, vol. 1. 196.

de la violencia sino que lo totaliza, lleva a todos los niveles de la vida el dominio. En nuestros días esta tendencia se ha venido perfeccionando,

el estado de cosas continúa siendo absurdo. Sólo que, en lo sucesivo, el refrenamiento de las fuerzas productivas se entiende como una condición del dominio y es ejercido de manera consciente. Que deban existir diferencias económicas entre los diversos estratos de los dominados —sea entre los trabajadores comunes y los especializados o entre los sexos o entre las razas— y que deba practicarse sistemáticamente la separación de los individuos entre sí, pese a todos los medios de transporte, al periódico, a la radio, al cine, son principios que forman parte del catecismo propio del arte de gobernar autoritariamente. Los dominados deben poder escuchar a todos los jerarcas, desde el caudillo hasta el jefe de manzana, pero no deben escucharse los unos a los otros; deben estar orientados acerca de todo, desde la política de paz nacional hasta la lámpara de oscurecimiento, pero no deben orientarse a sí mismos; deben echar mano de todo, pero no del poder. La humanidad está siendo al mismo tiempo cultivada y mutilada en todos los sentidos.²⁰²

El dominio y la represión parecen tan naturales que creemos vivir en un estado constante de paz,

todo sucede como si la dominación fuera un estado pacífico de cosas, lamentablemente alterado por algunos opositores. Es necesario insistir en que no son los dominados quienes introducen la violencia en la política, sino que aquélla —en su forma organizada— pertenece a la clase dominante.²⁰³

El papel que tiene, pues, el Estado en nuestros días se refleja como administrador de los intereses de la clase dominante (económicos, políticos, etc.), lo cual, implica su cada vez menor intervención en la esfera de la circulación mercantil. Por ello, con respecto al monopolio de la violencia, sólo puede ser pensado en nuestro tiempo como protector de la explotación de una clase por otra²⁰⁴ o con el conocido disfraz del mantenimiento del “Estado de derecho”. De esta manera, la violencia es el último recurso con que cuenta la burguesía en la defensa de sus intereses, aunque, en muchos casos la ineptitud y la impunidad hacen que muchos funcionarios ocupen la censura, la represión, la violencia

²⁰² Max Horkheimer. *Estado autoritario*. Traducción y presentación de Bolívar Echeverría. México, D.F.: Ítaca, 2006. 17. Versión electrónica: <http://bolivare.unam.mx/traduccion.html>

²⁰³ Carlos Pereyra. “Política y violencia”. En: *Filosofía, historia y política. Ensayos filosóficos (1974-1988)*. Compilación de Gustavo Ortiz Millán y Corina Yturbe. Prólogo de Ludolfo Paramio. México, D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México / Instituto de Investigaciones Filosóficas / Facultad de Filosofía y Letras / Fondo de Cultura Económica, 2010. 27.

²⁰⁴ v. Bolívar Echeverría. “Violencia y modernidad”. En: *Valor de uso y utopía*. México, D.F.: Siglo XXI editores, 2010. 101-102.

legal²⁰⁵ e incluso el exterminio, como primeros y únicos recursos para resolver los conflictos al interior de una sociedad.

Frente a la violencia política ejercida desde el Estado contra las clases y grupos dominados, existe la violencia revolucionaria, es decir, aquella que pretende transformar la estructura de la sociedad debido a que no se encuentra conforme con ella, hemos mencionado que este tipo de violencia fue usada por la burguesía²⁰⁶ para eliminar los privilegios de la aristocracia e imponer un nuevo

²⁰⁵ Como es una constante en este trabajo, tuvimos que reducir esta sección a un comentario sobre la violencia ejercida por el Estado y la de pretensiones revolucionarias, pero debe mantenerse en mente la complejidad del problema, que incluye la violencia proveniente del terrorismo, de los grupos paramilitares, de la delincuencia, etc. Aquí sólo podemos esbozar un modelo que ASV proporciona para realizar análisis más profundos o concretos, como la violencia de género, contra los migrantes, contra pueblos originarios, etc.

²⁰⁶ Cuando Marx y Engels, en el *Manifiesto del Partido Comunista*, se refieren a la burguesía como una clase revolucionaria se debe aclarar en qué sentido lo dicen, o sea, hacer explícitas las condiciones en las que la burguesía puede decirse revolucionaria. Por “revolución” Marx y Engels entienden la transformación radical de la sociedad, es decir, de las relaciones sociales, las leyes, la cultura, el gobierno, la economía, etc. Pero también puede ser tomada en un segundo sentido —lato— en el que se refieren a un simple cambio constante y veloz, por ejemplo, en la tecnología. Sabemos que por “burguesía” se refieren a la clase social hegemónica en el sistema de producción capitalista, de la que pueden rastrearse sus raíces hasta el feudalismo cuando la aristocracia era la clase dominante. Ahora, de la clarificación de los términos, así como del texto mismo, ya podemos saber a qué se refieren los autores con la expresión de que la burguesía es revolucionaria. La burguesía —como clase antagonista de la aristocracia— es revolucionaria porque ha destruido la mayoría, o cuando menos las más importantes, de las relaciones sociales, los valores, la ideología, las leyes, etc., del feudalismo y las ha sustituido por sus propias peculiaridades, es decir, con respecto al feudalismo la burguesía fue revolucionaria. Ahora, paradójicamente, para conservar el modo de producción capitalista, la burguesía debe “revolucionar” el mundo humano y natural. Es decir, debe buscar formas más profundas de explotación tanto del hombre como de la naturaleza, nuevos mercados, nuevas mercancías, etc., este segundo sentido sólo se refiere al carácter propio del capitalismo como un sistema económico que necesita de una explotación siempre creciente, voraz y destructiva. Uno de los ejemplos más evidentes de la ambivalencia de la burguesía es recogido por Karl Korsch cuando, explicando las diferencias entre la ciencia social “burguesa” y la iniciada por Marx y Engels, nos dice: “Este procedimiento verdaderamente bárbaro con el cual los teóricos burgueses consideran todas las anteriores formas sociales como estadios previos ‘bárbaros’ de su propia sociedad, finalmente civilizada y fundamentada era, según Marx, inevitable mientras la tarea principal de aquellos teóricos fuera oponerse a las formas sociales feudales. Mientras lo animó una chispa revolucionaria, fue prácticamente progresivo en la sociedad burguesa todavía no totalmente constituida y estuvo, por lo tanto, justificado también teóricamente, tanto al menos cuanto aquellas formas más ingenuas con que durante la guerra de los campesinos y durante la revolución inglesa se oponía, con falsedad teórica, pero con acierto político, la ‘prehistoria de la humanidad’ expuesta en la biblia al orden feudal, presentado aquella como una *situación social verdaderamente civil*, es decir, burguesa. Eran consignas revolucionarias de la nueva clase burguesa contra la feudalidad: ‘¿Dónde estaba el caballero noble cuando Adán cavaba y Eva hilaba?’”: Karl Korsch. *Karl Marx*. 55-56. Así, pues, podemos hablar de la burguesía como a) clase revolucionaria con respecto a la aristocracia —hegemónica y conservadora en el feudalismo— pues pretendía destruir desde la raíz la sociedad feudal e implantar sus propios valores; y b) clase hegemónica y conservadora del sistema capitalista que es “revolucionaria” en tanto que necesita de un movimiento violento de explotación del hombre y la naturaleza —por ejemplo, en los tiempos de Marx y Engels, el agua no era algo que se pudiera vender, no era propiedad exclusiva que se tornase mercancía, ahora es todo lo contrario— pero ahora no busca la transformación de las relaciones sociales e implantar otras distintas, nuevas y más justas —lo estrictamente revolucionario— sino simplemente ahondar en las relaciones ya propuestas hace más de dos siglos: burgueses y los demás. Son dos tiempos distintos, en el primero, mientras deseaba implantar sus

orden social. Sin, embargo su momento transformador se ha agotado y ahora sólo pretende, mediante los mecanismos de coerción y hegemonía, profundizar en la solidificación del orden en que dicha clase se ve beneficiada. Por ello, el proletariado —no sólo el obrero industrial, sino todo trabajador asalariado— es el gran grupo social capaz de usar este tipo de violencia para modificar la sociedad en su conjunto, pues es la clase dominada en el capitalismo y con posibilidad de realizar su crítica y transformación.

La teoría marxista considera que el Estado capitalista es una de las más importantes trabas en la búsqueda de una sociedad distinta, por ejemplo, Benjamin²⁰⁷ reprueba la violencia “mítica” —que instaura y mantiene cierta legalidad— cuya última forma y ciclo decadente es la violencia del Estado capitalista —Bolívar Echeverría, por su parte, le llama “violencia destructiva”. Por otro lado, la violencia “divina” —revolucionaria o “dialéctica”, según Echeverría— aniquila el derecho impuesto, redime y tiende a la destrucción del ciclo de violencias luchando por imponerse, quizás muy similar a como Engels plateaba el fin del militarismo y la guerra que corre paralelo al proceso de destrucción de las distinciones de clases y el Estado.

Por otro lado, de manera opuesta, es común que la violencia revolucionaria sea continuamente desprestigiada, mientras se defiende la legitimidad de la violencia ejercida desde el Estado.

Si el estado autoritario es el que ejerce la violencia destructiva, ésta es elogiada sin reservas por el discurso neoliberal: se trataría, para él, de una violencia dialéctica; como si la Sociedad no pudiera más que entregar a la desgracia y la muerte a una parte de sí misma con el fin de rescatar de la crisis y la barbarie al resto, y garantizarle la abundancia y la civilización. Cuando su elogio es pasivo, el discurso neoliberal es simplemente un discurso cínico; cuando lo hace de manera militante se vuelve un discurso inconfundiblemente fascista. La violencia dialéctica de quienes resisten violentamente a la violencia destructiva merece en cambio una descalificación inmediata por parte del discurso neoliberal: como si fuera ella la violencia destructiva.²⁰⁸

No obstante, en el ejercicio de la violencia revolucionaria, para Gramsci, es muy importante analizar las situaciones concretas a fin de establecer si cierto momento

intereses, la burguesía fue revolucionaria, pero, una vez con el control se torna conservadora, pues no desea disolver las contradicciones de clases sino profundizarlas.

²⁰⁷ v. Walter Benjamin. *Obras*, Libro II, vol. 1. 202-206.

²⁰⁸ Bolívar Echeverría. *Valor de uso y utopía*. 117.

es coyuntural u orgánico, es decir, si se trata de un etapa en la que es viable una crítica o acciones contra algún hecho político dado, personajes específicos, etc., o si se trata de una crisis estructural de la sociedad que nos pone en condiciones objetivas para derrocar un cierto tipo de sociedad.²⁰⁹ Lukács, de manera análoga, diferencia entre una revolución social y una política, en la que los cambios son radicales. Es decir, pese a que reserva el uso de la violencia revolucionaria por parte de las clases dominadas, ésta tiene ciertas condiciones objetivas (económicas, políticas y sociales) y subjetivas (conciencia de clase) que deben estar más o menos completas, así como un equilibrio entre el elemento instrumental y moral de la violencia política revolucionaria. Así, el marxismo crítico en general, rechaza el romanticismo revolucionario, el radicalismo indiscriminado, a la “violencia aventurera” —como le llama Carlos Pereyra— pero también, al pacifismo vacío, al conformismo, al oportunismo y al pragmatismo, que simplemente no vislumbran la posibilidad del uso de la violencia contra la injusticia, la opresión, la desigualdad, etc., pero que asume las condiciones reales como inevitables y sobre ellas pretende reformar —en el mejor de los casos— algunos aspectos, como se dice por ahí: domesticar o humanizar al capitalismo. Por ello, indica Lukács que

la gran diferencia entre los marxistas revolucionarios y los oportunistas pseudo-marxistas consiste en que para los primeros el estado capitalista cuenta *sólo como factor de fuerza contra el cual* hay que movilizar la fuerza del proletariado organizado, mientras que para los otros el estado es la *institución superclasista por cuyo dominio* luchan el proletariado y la burguesía. Pero al entender el estado como objeto de la lucha y no como enemigo, se sitúan intelectualmente en el terreno de la burguesía y tienen la batalla medio perdida antes de empezarla. Pues todo orden estatal y jurídico —y el capitalista en primer lugar— descansa en última instancia en que no se problematice nunca su existencia, la validez de su estructura, sino que se acepte simplemente.²¹⁰

Una de las razones por las cuales se renuncia al uso de la violencia “divina” es debido al conflicto con la ilegalidad de su uso. Siempre es útil recordar que hay que diferenciar entre justicia y legalidad, pues es de todos sabido que existen leyes injustas y también luchas justas que se ven obligadas a actuar en el marco de la ilegalidad para destruir a las primeras. Si nos limitamos al ámbito legal

²⁰⁹ v. Antonio Gramsci. *Cuadernos de la cárcel*. Tomo 5. 32-40.

²¹⁰ Georg Lukács, “Legalidad e ilegalidad”. En: *Historia y conciencia de clase*. 271.

establecido, la sociedad se queda sin posibilidades de transformar la realidad, pues estructuralmente no se pueden hacer los cambios radicales que se requieren, ni la burguesía los aceptará de manera pasiva, como lo hemos visto a lo largo de la historia, aquella es capaz de crear guerras, desplazamientos, exterminio y muchos más horrores para detener el avance hacia una sociedad sin privilegios para una sola clase sobre otra.

Sin embargo, la tradición marxista tampoco sostiene que la ilegalidad, la revolución, los boicots, etc., sean la única vía de transformación social. Similar a lo que plantea Sánchez Vázquez sobre el nivel práctico instrumental de la política, dice Lukács que

para llegar a la consciencia de su misión histórica, de la legitimidad de su dominio, [el proletariado,] tiene que aprender ante todo que ilegalidad y legalidad son asuntos de naturaleza meramente táctica, y desprenderse así del cretinismo legalista y del romanticismo de la ilegalidad.²¹¹

Los filósofos que hemos mencionado en esta sección, consideran el radicalismo como una actitud pueril, aunque el conformismo es su contraparte, una actitud derrotista.

Por último, se ha planteado la necesidad de la violencia en dos sentidos: el de la instauración y conservación del orden, y el de su transformación. Para el capitalismo es imprescindible este elemento, pero ¿cuál es el futuro de la violencia y el militarismo en el socialismo? El socialismo pretende proveer

[...] lo que no consiguió la democracia burguesa de 1848 —precisamente porque fue *burguesa* y no proletaria—, a saber: dar a las masas trabajadoras una voluntad de contenido correspondiente a su situación de clase. Y esto significa la ruptura del militarismo y, con él, la de todos los ejércitos permanentes, *desde dentro*.²¹²

Porque si la violencia es un medio para conseguir fundamentalmente fines económicos, en una sociedad en la que se bloquean tales fines individualistas o de clase, se hace innecesaria la agresión, la preparación constante de ejércitos y el meteórico desarrollo armamentístico, lo cual, no significa la extinción del fenómeno de la violencia, pero sí al eliminación de factores que la fomentan

²¹¹ Georg Lukács, “Legalidad e ilegalidad”. En: *Historia y conciencia de clase*. 282.

²¹² Federico Engels. *Anti-Dühring*. 164.

abiertamente, como el rentable negocio de la industria bélica. Horkheimer, entre muchos otros, sostiene que no se debe caer en la idea de que la llegada del socialismo es inevitable, como si fuera parte de un proceso natural, sino que la revolución consiste en la transformación por parte de los individuos de la sociedad, no en la visión de aquélla como si fuera un desarrollo. Por ello, por el momento, sigue siendo fundamental reservar el uso de la violencia revolucionaria, únicamente para ocasiones en que se vuelve imposible otra forma de lucha o cuando las condiciones excepcionales están dadas.

Mientras tanto ¿se debe pelear en la trinchera de la política por el control del Estado? Nuestra respuesta a esta pregunta es afirmativa, porque pese a que sigue siendo un Estado represivo, autoritario, burgués, etc., puede ser utilizado como herramienta, por ejemplo, para instaurar cierto tipo de educación que eleve las condiciones de conciencia de la población o facilitando reformas legales que mejoren su situación inmediata de existencia, de trabajo o de la lucha social, lo cual, sólo es posible si existen movimientos políticos que estén atentos a las contradicciones del sistema, aprovechando así estas coyunturas para ganar espacios. Sin embargo, es fundamental entender que estructuralmente el Estado se encuentra contaminado, y su derrumbe se hace necesario para construir una forma de organización político-social-económica radicalmente nueva que lo sustituya y no pretender meramente administrar el capitalismo de una forma más humana. Además, pese a que el combate contra el capitalismo requiere en algún punto de la violencia, si ha de llegar el socialismo, no debe ser por la vía autoritaria sino por la construcción de una hegemonía (conducción) de la sociedad por parte del proletariado, pero apelando a la concientización y no a la mera ideologización. Es decir, si bien podríamos sostener que la estructura económica condiciona a los demás aspectos de la vida social —como dice Marx en el “Prólogo” a la *Contribución a la crítica de la economía política*— no los determina, o sea, las esferas jurídico-política e ideológica se están interrelacionando constantemente e influyen una en las demás, por ello es importante llevar el combate también al nivel del Estado y la democracia existentes en nuestro tiempo y condiciones. Por ello, Gramsci señalaba que:

Si todo Estado tiende a crear y mantener cierto tipo de civilización y de ciudadano (y por lo tanto de convivencia y de relaciones individuales), tiende a hacer desaparecer ciertas costumbres y actitudes y a difundir otras, el derecho será el instrumento para este fin (junto a la escuela y otras instituciones y actividades) y debe ser elaborado para que sea conforme al fin para que sea máximamente eficaz y productivo de resultados positivos.²¹³

Desde nuestra perspectiva, la vía legal e ilegal, en tanto las consideramos como parte de la estrategia, son viables en la búsqueda de otro mundo posible. Por supuesto, demanda bastante más espacio este tema que aquí no podemos darle, pero por ahora sólo indicaremos una consideración de Marx sobre esto. En las diversas etapas de su participación política, pero con más fuerza durante la época de la Internacional, McLellan nos recuerda que para Marx

“en el estado militante de la clase obrera, su movimiento económico y su acción política están indisolublemente unidos”. Esta acción política podría tener lugar dentro del marco de la democracia parlamentaria, pues Marx declaraba: “los gobiernos se oponen a nosotros: debemos contestarles con todos los medios que haya a nuestra disposición. Situar obreros en el parlamento es equivalente a una victoria sobre el gobierno, pero hay que elegir al hombre adecuado”. Con todo, el peso de decidir si la revolución debería ser o no violenta dependía de quienes poseían el poder: “debemos decir a los gobiernos: procederemos contra vosotros pacíficamente si es posible y por la fuerza de las armas cuando sea necesario”.²¹⁴

Ahora que hemos hecho un recorrido general por algunas de las ideas en torno a la violencia revolucionaria y la ejercida por el Estado dentro de la tradición marxista, veamos lo que al respecto sostiene Sánchez Vázquez a la luz de su pensamiento ético-político.

Primero, es pertinente recordar que para el maestro andaluz, la praxis puede ser creadora o reiterativa, es decir, una actividad que genera nuevos objetos y otra que produce mediante una forma ya planeada y repetida. Ambas tienen su relevancia y son necesarias en la autocreación del hombre. Por ahora, nos interesa profundizar en la praxis creadora²¹⁵. Ésta puede expresarse de diversas maneras, es decir, en las variadas formas específicas de la praxis social o política, artística, productiva, experimental, etc. En términos de la praxis política creadora,

²¹³ Antonio Gramsci. *Cuadernos de la cárcel*. Tomo 5. 25.

²¹⁴ David McLellan. *Karl Marx: su vida y sus ideas*. 467.

²¹⁵ ASV la caracteriza como: “a) unidad indisoluble, en el proceso práctico, de lo subjetivo y lo objetivo; b) imprevisibilidad del proceso y del resultado; c) unicidad e irrepitibilidad del producto”: *Filosofía de la praxis*. 323.

su materialización correspondiente la encontramos en la transformación radical en la que se crea una nueva sociedad: la revolución. Pero el hecho mismo de que ASV caracterice como praxis creativa a las revoluciones, arroja por resultado la necesaria imbricación entre los factores subjetivos (por ejemplo, los fines que se propone la movilización de los grupos sociales) y objetivos (digamos, las condiciones económicas dadas), lo cual, requiere una constante nivelación de ellos. Por esto, la adaptación de la táctica con respecto a los momentos en la realidad que se resiste a ser transformada, proporciona una incertidumbre sobre el resultado final. Además, dado que una revolución se desenvuelve en condiciones concretas sociales, culturales, etc., dadas, no se puede generar una ley para toda transformación social sino que, aunque es posible la aplicación del conocimiento de ciertas experiencias a otras nuevas, se conserva como un hecho único.

Lo anterior, nos pone en condición de pensar, si cada situación revolucionaria tiene los elementos mencionados, ¿es acaso la violencia un método unívoco al cual siempre se debe recurrir sin más?

Entendido el humano como un ser de praxis, que requiere de transformar la naturaleza para vivir, la violencia es un atributo del cual necesita para usar fuerzas que cambien, modifiquen el orden, ya sea de los objetos en el mundo natural o social. Sánchez Vázquez considera a la violencia como un atributo sólo atribuible al humano, como elemento necesario para que la praxis, por ejemplo, en el trabajo o en el arte genere cosas nuevas, pero

La violencia de por sí, como simple negación [de la legalidad dada en la naturaleza, de la forma, orden o realidad], no es creadora; no basta destruir una legalidad dada para que emerja una nueva realidad. La violencia tiene que estar sometida, asimismo, al fin o forma ideal que se quiera plasmar. Cuando hablamos —como en este caso— de una praxis violenta, queremos decir que cierta violencia está al servicio de la praxis misma.²¹⁶

En el plano político, lo anterior significa que Sánchez Vázquez no está haciendo una apología o exaltación de la violencia por sí misma, como exclusiva forma de la transformación social. Pero veamos con más detalle cómo se da violencia en el terreno de la política.

²¹⁶ Adolfo Sánchez Vázquez. *Filosofía de la praxis*. 449.

En primer lugar, podemos ver que una peculiaridad de esta forma de violencia es que el ser humano es el sujeto que la ejerce al mismo tiempo que el objeto que la padece como ser social, pero, a diferencia de los objetos naturales que sólo conservan su legalidad hasta donde les es naturalmente posible, los seres humanos son capaces de ejercer una “antipraxis”, es decir, una contraviolencia que busca la conservación del estado de cosas o la transformación del orden social. La diferencia con este tipo de resistencia es que el humano la ejerce de manera consciente, por ello, en el caso de la praxis social, la violencia se encuentra en ambos lados del ejercicio de ella, activa y pasivamente.

Ya hemos dicho que cuando nos referimos a la violencia política, se debe aclarar que se trata de aquella que se ejerce desde el poder —o en relación a él o en la búsqueda de su ejercicio— que es llevada a cabo por parte de algún individuo o grupo social, es decir, no se trata de cualquier tipo de violencia.

ASV consideró que la ética debe estar anclada a la moral concreta, de la misma forma exige una definición no abstracta de la violencia que la escinda de sus fines y consecuencias sino de una que explique cómo se da realmente. En este sentido, para nuestro pensador, la violencia no existe en sí y por sí, no es un fin en sí mismo, “la violencia definida siempre será, en la vida real, algo más de lo que encierra su definición [...] real, efectivamente, existe como medio al servicio de un fin con el que pretende justificarse”.²¹⁷

Desde una definición general y abstracta²¹⁸ es imposible justificar algún tipo de violencia, ya que contendría un elemento perverso en sí misma, por ello, se hace indeseable y condenable en cualquier caso, pero la violencia efectiva, la que sucede en el mundo, no puede ser separada de sus fines y consecuencias, por ello, por ejemplo, hay que diferenciar la violencia de un pueblo que lucha por su liberación, de la violencia despótica de una potencia colonial opresora de dichos pueblos —dirá en otro momento que no se puede tolerar la intolerancia, incluso

²¹⁷ Adolfo Sánchez Vázquez. *Ética y política*. 40.

²¹⁸ Como en la definición que usa de ejemplo ASV.: “violencia es el ejercicio intencional de la fuerza por un sujeto (individual o colectivo) contra otro (también individual o colectivo) para imponerle su voluntad al causarle determinados daños o sufrimientos”. *Ídem*.

recurriendo a métodos intolerantes como la violencia²¹⁹. Sobre el tema de la violencia de orden político, Sánchez Vázquez combate tres ideas centrales precisamente porque provienen de una concepción abstracta de dicho fenómeno: 1) la idea de que “la violencia engendra violencia”, pues piensa que esta visión — además de ser falsa— tiene un uso tendencioso que pretende descalificar la violencia revolucionaria; 2) relacionada con la anterior, que “la no-violencia en las relaciones humanas sólo podría alcanzarse por una vía no-violenta”²²⁰, que no toma en cuenta las condiciones reales en las cuales se puede dar el objetivo y únicamente puede tener una dimensión utópica, y 3) que el hombre es violento por naturaleza y que ésta es inmutable, ahistórica. Por eso, sostendrá que, en algunos casos especiales, la violencia política puede ayudar a combatir una injusticia y a superarla. Sin embargo, nuestro pensador, sabe que debemos tener cuidado con que se absoluticen los fines, y aquí entra en una cuestión clásica central, la pregunta de si el fin justifica los medios, a lo que responderá, que “el fin —incluso tratándose de un fin valioso— no siempre justifica el medio, pues el uso de ciertos medios tiene límites”.²²¹

Hemos dicho que el poder político, como lo conocemos hasta el día de hoy, se ha encontrado en relación con la violencia, sin embargo, el grupo dominante en turno considera legítimo el uso de ella para mantener el orden establecido o expandir su influencia, mientras que ve como ilegítimo un uso que pueda alterar el estado de las cosas o poner en riesgo su hegemonía, por ejemplo, una revolución.

En la sociedad dividida en clases antagónicas, la violencia es la razón última del Estado: violencia en acto cuando así lo exige su carácter de órgano de dominación de una clase sobre otra, o violencia potencial cuando el Estado puede asegurarse esta dominación, o el asentimiento a los intereses de clase por otras vías no coercitivas. Pero, en todo Estado de clase, ella es la razón última, como violencia en potencia presta siempre a convertirse en acto.

En la sociedad basada en la explotación del hombre por el hombre, como es la sociedad capitalista actual, la violencia no sólo se muestra en las formas directas y organizadas de una violencia real o posible, sino que también se manifiesta de un modo directo, y aparentemente espontáneo, como violencia vinculada con el carácter enajenante y explotador de las relaciones humanas. Tal es la violencia de la miseria, del hambre, de la prostitución o de la enfermedad que ya no es la respuesta a otra violencia potencial en acto, sino la violencia misma como modo de vida porque así lo exige la propia esencia del régimen social. Esta

²¹⁹ v. Adolfo Sánchez Vázquez. “Razones y sinrazones de la tolerancia”. En: *Ética y política*. 104-110.

²²⁰ *Ibíd.* 53.

²²¹ *Ibíd.* 44.

violencia callada causa muchas más víctimas que la ruidosa violencia de los organismos coercitivos del Estado.²²²

En este sentido, Sánchez Vázquez va más allá de la visión weberiana del uso exclusivo de la violencia por parte del Estado, porque la transformación de la sociedad exige un grado de confrontación para cambiar el orden establecido, pero, dado que no hablamos de la violencia en forma abstracta sino específicamente de la violencia política, debemos relacionarla con dicha práctica y sus dos aspectos mencionados antes: el práctico-instrumental y el ideológico-valorativo. Como instrumento, la violencia “ha de ser juzgada no sólo por su eficacia, sino también moralmente por el uso que hace de ciertos medios”²²³, es decir, sus límites se encuentran marcados no sólo por el hecho de si logramos o no el objetivo que hemos trazado mediante el uso de la violencia sino también en el segundo aspecto, el valorativo, no importa si la violencia se ejerce desde el poder, fuera de él o en su contra.

Para nuestro autor, la violencia política se encuentra justificada moralmente cuando tiene fines liberadores, aun cuando no triunfe, pues es una lucha justa, pero sólo puede justificarse en el caso extremo²²⁴ en el que se encuentren cerradas todas las vías de lucha para cambiar la realidad —como la vía democrática, la protesta, la resistencia civil pacífica, etcétera— o cuando la renuncia a la violencia tenga como consecuencia un ambiente más violento. Pero, en todo caso, revolución y violencia, aunque profundamente relacionadas, no se reducen una a otra. Esto, por supuesto, no impide juzgar como injustos actos particulares y excesos de un sujeto o al interior de un movimiento en general.

Con respecto a las posiciones de no-violencia, Sánchez Vázquez considera que éstas omiten el aspecto práctico de la transformación social, reduciendo toda posibilidad al plano de la consciencia que, aislada de su efectiva realización, no transforma nada. Por ello, deben ser rechazadas dichas concepciones, porque

²²² Adolfo Sánchez Vázquez. *Filosofía de la praxis*. 454.

²²³ Adolfo Sánchez Vázquez. *Ética y política*. 49.

²²⁴ ASV insiste en esto, pues la comprensión y la aceptación de la necesidad histórica de la violencia como un elemento siempre presente en la praxis humana no significa que deba ser privilegiada: “Marx tendría razón al afirmar que ‘la violencia es la partera de la historia’, pero tomando esta frase en su sentido recto: la partera no hace ver la luz, sino que ayuda a hacer que se vea”: Adolfo Sánchez Vázquez. *Filosofía de la praxis*. 455.

lejos de colaborar en el establecimiento de un estado de cosas mejor, incluso, pueden convertirse en una antipraxis que anula la praxis social creativa o que ayuda a conservar las cosas como están.

No obstante, para nuestro filósofo, también hay formas de violencia política inaceptables, como el terrorismo, ya sea ejercido por el Estado o de algún grupo social, el totalitarismo y el despotismo, etc. Las consecuencias de entender la violencia política bajo su pensamiento ético-político condicionan la forma en que Sánchez Vázquez considera a la actividad revolucionaria.

Hasta este momento podemos concluir, en torno el tema de la violencia política que, en términos generales, tiene dos funciones: conservar cierto estado de cosas en la sociedad o tratar de modificarlo. La conservación se ejerce desde el Estado dado que es controlado por una clase hegemónica, ésta pretende difundir sus valores, sus ideales, sus intereses como “normales” y además busca universalizarlos entre la población, aun entre la clase social contraria y, cuando esto no funciona, recurre a la violencia del aparato estatal para mantener el orden y la legalidad establecidas mientras desprestigia o criminaliza cualquier tipo de actividad que sea contraria a sus intereses.

Por otro lado, el uso de la violencia para la transformación de la sociedad, es usada por los grupos sociales que se encuentran bajo el dominio de la clase hegemónica y se encuentra justificada siempre que tenga un fin justo y medios moralmente adecuados con los principios de la izquierda, sin embargo, este tipo de acciones no pueden ser aplicadas indiscriminadamente por dos razones centrales: 1) necesitan obedecer a las condiciones objetivas (económicas, políticas y sociales que sean favorables) y subjetivas (elevación de la concientización del grupo social revolucionario) y 2) deben ser adecuadas en los niveles práctico-instrumental (estratégicamente) e ideológico-valorativo (fines y valores). Todos los casos en que la violencia política se ostenta como revolucionaria, pero subsume los fines a los medios o viceversa —como en el terrorismo, el voluntarismo, pragmatismo, etcétera— deben ser rechazados.

Por último, todo terreno de lucha, legal o ilegal, debe ser utilizado en la búsqueda de la destrucción del capitalismo, siempre que no se rompa con el

equilibrio que es propio de la izquierda: la unidad entre moral y política, la justa calibración entre el uso de los medios y los fines y no la subsunción de alguno de ellos. De forma dialéctica, el uso de la violencia articulado con ciertos fines, pretende el término mismo de la violencia.

Con respecto al manejo de los diversos recursos en la lucha social, desde el análisis social hasta el uso de la violencia revolucionaria, para ASV, Lenin es un gran ejemplo concreto de un revolucionario, estratega y pensador que supo equilibrar los elementos teórico-prácticos en circunstancias siempre hostiles y adversas. Llevó a cabo una certera conjunción entre tres pares de elementos: “unidad de los factores objetivos y subjetivos, de la estrategia y la táctica y de la teoría y la práctica”.²²⁵ Sánchez Vázquez señala que Lenin tenía razón en su idea del Partido por la coyuntura de su época, pero que no se debería generalizar ni sostener en demérito de la democracia. En el desarrollo de la transformación social debe ser constante la comprensión del momento adecuado para el uso de ciertos elementos, buscar la situación en la que existen los factores para el uso de la táctica sin el rompimiento de la estrategia.

Teórica y prácticamente [Lenin] ha mostrado que, no obstante esa inmadurez [de las condiciones para la transformación social] puede darse una situación revolucionaria que él mismo caracteriza por estos tres rasgos fundamentales: 1] imposibilidad para las clases dominantes de mantener inmutable su dominación; 2] agravación por encima de lo habitual, de los sufrimientos de las clases oprimidas y 3] intensificación de la actividad de masas.²²⁶

Así, pues, para el maestro hispano-mexicano, debe existir una comprensión del papel que ha tenido y tendrá la violencia en las transformaciones de la sociedad. Hay que ponerla en su justa medida y no desdeñar su uso y función. Pero, el ejercicio de la violencia revolucionaria requiere de una constante labor crítica sobre los momentos y formas en que se requiere, pues, pese a que la clase dominante no cederá el poder voluntaria y pacíficamente, la práctica de la violencia no debe ser indiscriminada sino siempre estar calibrada con respecto a los aspectos ideológico-valorativo y práctico instrumental de toda actividad política, esto incluye también el propio ejercicio del poder de la izquierda en el caso de que

²²⁵ Adolfo Sánchez Vázquez. *Filosofía de la praxis*. 232.

²²⁶ *Ibid.* 233.

se hiciera con el control del Estado. Pero, también indica ASV, la violencia revolucionaria debe tender a su propia extinción, en la medida en que la filosofía de la praxis con su núcleo humanista y el proyecto de una sociedad alternativa al capitalismo reclaman que el ser humano sea visto como un fin o un sujeto, y no como medio u objeto para el ejercicio de la violencia. No obstante, esto no debe hacernos caer en posicionamientos utopistas, pues, dicha situación pacífica no ha existido jamás históricamente, y sólo tendrá posibilidades de irse construyendo cuando se destruyan las bases que hacen de esta una sociedad violenta, injusta, enajenada, discriminatoria, etc. En la praxis social creativa, como hemos visto, no todo medio puede ser usado como instrumento, pero, tampoco se deben rechazar de manera irreflexiva aquellas acciones que implican confrontación con una realidad de suyo agresiva, aunque tampoco las que parecen mínimas.

En términos políticos, el planteamiento de ASV de considerar a la moral como totalidad junto a la política, como un conjunto de elementos complejos que hay que tomar reflexivamente, encontró un ejemplo que rompió con los esquemas de la idea ortodoxa socialista de transformación social: la Revolución cubana. Es decir, aunque los motivos y fines del acto revolucionario eran los mismos que los de otros movimientos sociales de diversas latitudes, los medios, resultados y consecuencias e incluso los sujetos revolucionarios no fueron los que se planteaba en la fórmula canónica de la Revolución rusa. Esto pone de manifiesto la compleja y variante relación de los elementos ideológico-valorativos y práctico-instrumentales, y también el uso de la violencia. Así, podemos decir que —contradiendo en este punto a Ulrike Meinhof— lanzar mil piedras no siempre es un acto político, y menos aún efectivo, pues depende de las condiciones subjetivas y objetivas con las que se cuente, así como de la reflexión ético-política en el ejercicio de la praxis revolucionaria.

4. Ideología y el compromiso intelectual

Es debido a que las personas nacen y se desarrollan en un ambiente común condicionado por su formación social correspondiente en la que hay ciertas

concepciones del mundo —y dentro de ellas, hay una dominante— y a su vez con una visión sobre la praxis en general y política en particular, que se puede entender la crisis en que ha caído la práctica política y la consecuente renuncia a la participación social por parte de los individuos. Por supuesto, además de una realidad de lo que entendemos por la esfera de lo “político” contaminada por acciones aberrantes y contrarias a su naturaleza.

Cuando el hombre común y corriente observa la actividad individual de un revolucionario — que, en general, es incapaz de captarla en su dimensión social o de clase—, y la juzga como una actividad inútil, ciega o irresponsable que jamás podrá conducir a un cambio efectivo del actual estado de cosas; es decir, cuando desvaloriza la actividad práctica transformadora del hombre en el terreno social, su conciencia se inserta —por haber aspirado sus miasmas— en una atmósfera de pensamiento tendiente a desvalorizar al hombre como ser social, activo y transformador.

Además del terreno de la praxis efectiva revolucionaria de la que hablamos en el capítulo anterior, existe otro que también se encuentra en las relaciones entre moral y política, es decir, aquel campo del pensamiento en que se dan las teorías, ideologías, el arte, etc., y su correspondiente figura, el intelectual, que muchas veces es considerado en oposición al hombre de acción, al revolucionario.

Ahora abordaremos la figura del intelectual, su compromiso y sus relaciones con la ideología. Con respecto a estos temas, desde la perspectiva de la filosofía de la praxis, Sánchez Vázquez exploró estas temáticas cuando menos desde tres grandes ejemplos: el arte, la filosofía y la ciencia.

Para ASV, es con Lenin con quien inicia un rescate del verdadero planteamiento estético marxiano. Se pueden señalar dos puntos fundamentales: 1) el carácter del compromiso del artista con la revolución, al respecto nos dice:

Lenin subrayó el carácter de clase y la función social e ideológica de la literatura y el arte. Cuando ya está clara —con la aparición del marxismo— la perspectiva ideológica y social del proceso transformador de la sociedad, el artista que aspira a ligar su creación a la causa revolucionaria del proletariado asume conscientemente esa perspectiva e integra su esfuerzo creador en el marco de la revolución. La literatura tiene, en ese sentido, un carácter de partido. La “libertad absoluta” de creación de que hablan los teóricos burgueses ocultan las más vergonzosas dependencias. En la vinculación del esfuerzo creador del escritor con las fuerzas sociales que luchan por una verdadera liberación social y humana, está la garantía de su propia libertad. Tal era la parte medular del famoso artículo de Lenin *La organización del*

Partido y la literatura de partido (1905).²²⁷

Y 2) en el texto *Materialismo e empiriocriticismo* (1909) Lenin aporta a la estética su teoría del reflejo, según la cual, las formas ideológicas, como el arte, se encuentran condicionadas históricamente, lo cual, según ASV, no implica que la obra de arte no guarde cierta validez objetiva en la verdad que proporciona.

Para nuestro tema, resulta muy importante el primer punto mencionado, el del compromiso del artista con su obra, pues es hasta la aparición del marxismo que se pone en cuestión la posición del artista frente a la sociedad como móvil ideológico de cierta concepción del mundo derivada de una clase específica.

Para el trabajo artístico, su utilidad “[...] depende de su capacidad de satisfacer no a una necesidad material determinada, sino la necesidad general que el hombre siente de humanizar todo cuanto toca, de afirmar su esencia y de reconocerse en el mundo objetivo creado por él”²²⁸, pues es, como ya hemos dicho antes, una de las formas de praxis creativa. Pero, además de esta función, ASV piensa que el arte, la sociedad y la moral no se encuentran disociados, sino que hay una fuerte e importante relación entre estos elementos

[...] la obra de arte afecta a los demás, contribuye a elevar o desvalorizar en ellos ciertos fines, ideas o valores; o sea, es una fuerza social que, con su carga emocional o ideológica, sacude o conmueve a otros. Nadie sigue siendo exactamente como era después de haber sido sacudido por una verdadera obra de arte.²²⁹

Sánchez Vázquez, retomando a Gramsci y Engels, sostiene que todo gran arte es “arte popular” y característicamente “tendencioso” que plantea cierta posición frente a la forma dominante actual de abstraerlo de la realidad y separarlo de toda relación social o política:

El arte popular es expresión de las aspiraciones e intereses del pueblo²³⁰, en una fase histórica

²²⁷ Adolfo Sánchez Vázquez. *Las ideas estéticas de Marx*. 18.

²²⁸ *Ibid.* 66.

²²⁹ *Ibid.* 112.

²³⁰ ASV maneja aquí un concepto de pueblo que define de la siguiente manera: “Las masas y el pueblo se diferencian radicalmente como lo cuantitativo y lo cualitativo, lo deshumanizado y lo humano, lo inerte y lo vivo, lo pasivo y lo activo creador. Cuando decimos pueblo, nos referimos al elemento vivo, fecundo y fecundante de la historia; a la fuerza motriz y creadora del desenvolvimiento histórico; y, por ello, no podemos identificarlo en modo alguno —en las sociedades divididas en clases— con la sociedad entera o con el conjunto de la población, y menos aún con el sector más hueco e inerte de ella —las masas cosificadas y despersonalizadas. El pueblo no es tampoco una categoría general abstracta; en cada época tiene un contenido

dada, y como tal mantiene cierta relación con la política, pero esta relación, por un lado no es exterior —algo que se impone desde fuera— y, por otro, no es directa e inmediata. Por esta relación, la obra de arte es tendenciosa [...] Los teóricos más representativos de la estética idealista y burguesa de nuestro tiempo convierten en uno de los principios cardinales del arte moderno la gratuidad e irresponsabilidad. Sin embargo, [...] en todos los tiempos el arte verdaderamente popular ha estado siempre en contacto con la vida humana, con el pueblo y, por tanto, revela un profundo contenido ideológico.²³¹

Esta tendencia es inevitable, según ASV, toda vez que desde que el hombre crea de forma artística, la sociedad se encuentra dividida en clases, recordemos que esto ha sido necesario para el propio desarrollo del arte. Pero, ha tenido que pasar mucho tiempo para poder llegar a reconocer lo tendencioso del arte y de intentar salir de dicha forma de ser. Por ello, sostiene que querer evitar la tendencia por medio de la irresponsabilidad o la gratuidad que parece ser un principio en la creación artística contemporánea, ha aparecido bastante tarde en la sociedad burguesa y no de forma constante en alguna otra época, y esto lo explica diciendo que es producto de la postura del artista de negarse a servir como promotor o difusor de la moral, política o de la visión del mundo burguesa, debido a la hostilidad del capitalismo a la obra de arte²³² y a la capacidad creadora del hombre —que supedita éstas al principio de la ganancia. Se podría añadir a esta explicación, que también se ha solidificado la idea del “arte por el arte”, de disociar al artista de toda relación con la realidad, por el motivo contrario que señala ASV, es decir, el capitalismo ha motivado una idea degradada de la política, por ello, todo intento de vincular el arte a la práctica política es visto como la corrupción de la obra artística, pero, además, el desinterés y la conformidad del artista también se refleja en su falta de intención de generar dicho vínculo con el otro tipo de

concreto. Históricamente, lo constituyen las clases y capas sociales que crean, con su actividad, los principales valores materiales y espirituales, y que, con su lucha contra la opresión y la explotación, aseguran, frente a las clases dominantes, la continuidad del desenvolvimiento histórico progresivo. A lo largo de la historia, la fuerza fundamental del pueblo, la sustancia popular, hay que buscarla en las clases trabajadoras, a las que hay que añadir las capas intelectuales y, en determinado período histórico, mientras es una clase ascensional, la burguesía.

El pueblo es a lo largo del devenir histórico el fermento creador. Visto en esa perspectiva universal, él es, en definitiva, quien asegura, a través de un duro y complejo proceso de luchas en las que alternan victorias y reveses, ascensos y caídas, una afirmación sucesiva de lo humano”. Adolfo Sánchez Vázquez. *Las ideas estéticas de Marx*. 268-269.

²³¹ *Ibid.* 265-266.

²³² v. Adolfo Sánchez Vázquez. “Socialización de la creación o muerte de arte”. En: *Sobre arte y revolución*. México, D.F.: Grijalbo, 1978. 61-75.

praxis creativa, la que transforma la sociedad. Esto no quiere decir que Sánchez Vázquez sostenga que se reduce lo estético a lo político sino que señala los puentes que existen entre ambas actividades, bajo la idea de que son creaciones humanas histórico-sociales:

[...] de lo que se trata en definitiva, para él [artista] como para las fuerzas sociales revolucionarias a las que está vinculado, no es salvar el arte tradicional de *élite*, es decir, de creadores y contempladores privilegiados, sino de contribuir como el arte a instaurar y forjar una nueva sociedad en la que la abolición de ese arte dé paso, en la ciudad, en la calle, a una ampliación del universo estético y, con ella, a una socialización de la creación.²³³

Por otro lado, el filósofo y el científico, ya sea con su obra o conducta, como intelectuales reflejan su compromiso en la práctica, en el mundo real, pero no sólo con su propia disciplina, lo cual se da por hecho, sino más allá de ella como ciudadano o simplemente como ser humano.

Para ASV, no existe la neutralidad ideológica, pues la obra del intelectual incide en la sociedad, ya sea por su contenido, por su uso o por su recepción, sea que lo quiera o no el autor, incluso, plantear no intervenir con la obra que se hace es, de hecho, hacer algo, a saber, colaborar a conservar las cosas como están.

Ahora bien, el verdadero compromiso se da cuando el intelectual se propone deliberadamente producir cierto efecto social como el de influir en las conciencias y promover determinado comportamiento individual o colectivo, y cuando se hace responsable de las consecuencias de su obra en este plano práctico, real.²³⁴

Con relación a la política el compromiso significa llevar a cabo acciones que pretendan transformar, reformar o conservar el poder político para ciertos fines, ya sea en favor de la izquierda o la derecha políticas, pero además implica asumir las consecuencias de dicho compromiso.

El intelectual normalmente cree que sólo tiene un compromiso con la verdad de la disciplina que cultiva, sin embargo, se desentiende de las consecuencias de su producción teórica. Para este tipo de intelectual,

[...] el filósofo sólo tendría compromisos con la fundamentación de su filosofía, el poeta con su dominio del lenguaje ordinario para hacer de él un lenguaje estético, el científico con la verdad de sus descubrimientos o investigaciones. Quedaría así descalificado todo intento de

²³³ Adolfo Sánchez Vázquez. “Socialización de la creación o muerte de arte”. 75.

²³⁴ Adolfo Sánchez Vázquez. *Ética y política*. 57.

producir una obra que, por su contenido, su recepción o por su uso, tenga efectos sociales, y particularmente los que contribuyen a la transformación de la sociedad existente.²³⁵

ASV combate esta visión, según la cual, a mayor compromiso intelectual menor calidad de la obra. Con ejemplos como Lukács, Picasso y Siqueiros, sostiene lo contrario: para que una obra comprometida logre los efectos que se propone ha de tender a elevar al máximo su calidad. Pero, el compromiso debe asumirse de forma libre —acorde a los principios ético-políticos hemos señalado— no es correcto que el intelectual se vuelva un burócrata al servicio del Estado, del partido, la iglesia, del mercado, etc., de hecho, el sometimiento se convirtió en una de las razones por las que se rechazó todo tipo de compromiso intelectual.

Por otro lado, el avasallamiento del mercado sobre todos los productos humanos, la tendencia a convertirlo todo en mercancía, lejos de ser un motivo de renuncia al compromiso intelectual, se convierte en la necesidad de éste para buscar una alternativa a la sociedad capitalista.

Comprometerse significa aquí oponerse a una monstruosa política, defender la soberanía y autodeterminación nacional, pronunciarse por un verdadero internacionalismo de los pueblos frente a la internacionalización o globalización del capital, y ser solidario con todos los pueblos agredidos económica o militarmente. Pero comprometerse significa también, ahora y aquí, oponerse a toda injusticia social, luchar por un reparto equitativo de la riqueza, propugnar una democratización cada vez más amplia y participativa; pronunciarse con respecto a la diversidad cultural, étnica, religiosa, sexual; reivindicar los derechos de los pueblos indígenas, defender la educación pública y gratuita, promover una justa política ambiental y estar por la defensa incondicional y no selectiva de los derechos humanos. Contra lo que sostienen los filósofos posmodernos, no faltan causas de gran aliento con las que comprometerse; alinearse con ellas significa para un intelectual responder al imperativo no sólo político sino moral de servir las con su obra; con sus propias armas, las de la crítica, la argumentación racional o la imaginación; con su conducta al hacerse presente en la plaza pública. Tal es a nuestro modo de ver la dimensión moral y política del compromiso intelectual. Moral, porque el compromiso es, por su motivación, un imperativo moral. Político, porque este imperativo, este deber, para cumplirse, ha de insertarse con su obra y con su conducta en la vida real.²³⁶

Así, las figuras del intelectual y el revolucionario que aparecen separadas para algunas visiones, no lo están para la izquierda que se basa en estos principios.

Para ASV, el “Che” Guevara es un ejemplo de hombre que mantiene la unidad entre pensamiento y acción,

²³⁵ Adolfo Sánchez Vázquez. *Ética y política*. 61.

²³⁶ *Ibíd.* 68.

El Che Guevara es un héroe revolucionario, consciente de las posibilidades y dificultades de la lucha, y no el héroe desesperado, trágico, que se debate en la oscuridad tratando de realizar lo imposible.

Su práctica revolucionaria se apoya en un conocimiento de la realidad y no en patrones escolásticos. Es un revolucionario consciente, no un soñador o un rebelde a ultranza, y menos aún un aventurero en sentido estrecho [...] si lo que define al verdadero revolucionario de nuestro tiempo —al verdadero marxista— es la vinculación estrecha entre la teoría y la práctica, entre el pensamiento y la acción, el Che es de la estirpe de ellos, es decir, de los que, elevándose tanto sobre el utopismo como sobre el empirismo, luchan conforme a un proyecto que surge y se nutre de la propia realidad. Por ello, nadie como él ha subrayado en estos años el papel de la consciencia o, más exactamente, de la acción consciente no sólo en el proceso revolucionario sino en la construcción de la nueva sociedad. El Che, por esta razón, ha sido un fiel exponente de una política revolucionaria realista, que no tiene nada que ver con el romanticismo idealista ni tampoco con el realismo a todo trance que degenera en el oportunismo o en una política sin principios.²³⁷

Sánchez Vázquez usa como ejemplo al “Che”, pero bien pudo haber mencionado igual a Gramsci, a Rosa Luxemburgo, al propio Marx o a millones de anónimos, pues, una de las posturas comprometidas con la realidad es, sin duda, el marxismo, éste coadyuva teórica y prácticamente en la elaboración de una alternativa al capitalismo, que no sólo globaliza la miseria, la explotación y la enajenación, sino que pone en riesgo la existencia misma de la humanidad.

La figura del sujeto que lleva a cabo trabajo intelectual, ocupa el centro del nivel ideológico de la sociedad. Sobre este aspecto, es inevitable ahora mencionar aunque sea brevemente, la famosa polémica que sobre el concepto de ideología²³⁸, así como sus relaciones con la filosofía y la ciencia, sostuvieron Adolfo Sánchez Vázquez y Luis Villoro. El concepto de ideología fue motivo de un ejemplar debate en México —aproximadamente entre 1974-1985— que quedó inconcluso.²³⁹

Es bien sabido que el concepto de “ideología” puede remontarse hasta Bacon con la teoría de los ídolos en su *Novum Organum*, pasando por Condillac y Destutt

²³⁷ Adolfo Sánchez Vázquez. “El socialismo y el Che”. En: *El valor del socialismo*. 19.

²³⁸ Una versión previa bastante más extensa —que incluye consideraciones sobre los aportes al debate de Carlos Pereyra y Gabriel Vargas Lozano— y con algunas modificaciones de esta sección sobre la ideología fue publicada como “El debate sobre el concepto de ideología en México”. En: *Ensayos. Revista de estudiantes de filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras*. [en línea], (última actualización: 13-12-2011), <<http://ensayos.filos.unam.mx/2011/12/el-debate-sobre-el-concepto-de-ideologia-en-mexico/>> [Consulta: 16 de enero de 2017]. No. 1. Semestre 2011-2. México, D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México.

²³⁹ El debate ha sido parcialmente recogido en: Gabriel Vargas Lozano (Editor). *En torno a la obra de Adolfo Sánchez Vázquez*. 577-615. Aunque puede notarse la persistencia del debate en otros textos de los autores.

de Tracy, sin embargo, es reconocido por los autores que nos interesan en este momento que la idea moderna que retoman sobre la ideología proviene de los clásicos del materialismo histórico, por ello es útil comprender su concepción. En ella, podemos ubicar un punto de las futuras disputas que veremos más abajo, pues, Engels y Marx no van a sostener durante su desarrollo intelectual la misma posición, por ello, es conveniente aclarar, de forma breve, cómo manejan el concepto de ideología en sus menciones más importantes en diferentes obras, para entender de qué lugar parten en su polémica Sánchez Vázquez y Villoro.

El término de “ideología” sólo aparece explícitamente en *La ideología alemana* y el “Prólogo” de 1859 a la *Contribución a la crítica de la economía política*, esto es muy relevante para nuestro tema, pues, como señala Vargas Lozano “[...] tanto en el interior como en el exterior del marxismo se han presentado como atribuibles a Marx ciertas concepciones que no lo son. Ejemplo de ello son, el sentido engelsiano de *falsa conciencia*, o el leninista de *ideología científica*”.²⁴⁰ Marx llamaba “ideología alemana” —en su texto del mismo nombre— a una concepción invertida de la realidad sostenida por el movimiento neohegeliano (Feuerbach, Stirner, Grün, Kuhlmann y los hermanos Bauer), según el cual, las verdaderas ataduras de los hombres eran las ideas (todas reducidas fundamentalmente a las religiosas) y, lo por tanto, bastaba con atacar dichas ideas e interpretar el mundo de otra manera para transformarlo. Esto nos muestra que Marx consideró al movimiento neohegeliano como ideológico²⁴¹, pero no quiere decir que las características de este grupo definan lo que es la ideología en todos los casos. En

²⁴⁰ Gabriel Vargas Lozano: “La concepción de la ideología y sus consecuencias”. En: *Marx y su crítica de la filosofía*. Cuadernos Universitarios no. 7. México, D.F.: UAM-Iztapalapa, 1984. 74. Me baso en esta obra que es bastante aclaradora para la exposición del concepto de ideología en Marx.

²⁴¹ Aun con el señalamiento del movimiento neohegeliano como ideológico, Marx recibió también una considerable influencia de este ambiente intelectual, además, por supuesto de la economía política clásica, el socialismo utópico, etc. “De Bauer tomó su incisiva, e incluso macabra, crítica de la religión, que le sirvió de modelo para su análisis de la política, de la economía, etc.; de Feuerbach tomó una sistemática transformación de la filosofía de Hegel, rechazando la supremacía de la Idea hegeliana y partiendo de un radical humanismo; Stirner, el más negativo de todos los jóvenes hegelianos, impulsó a Marx a superar el humanismo de Feuerbach, un tanto estático; por último Hess, el primer propagador de las ideas comunistas en Alemania, abrió el camino a la aplicación de las ideas radicales en el campo de la economía”: David McLellan. *Marx y los jóvenes hegelianos*. Barcelona: Ediciones Martínez Roca, 1971. 181. De Engels también recibió un gran impulso, como siempre reconoció, a través de su “Umrisse zu einer kritik der Nationalökonomie”. En 1843 el grupo se fragmenta, y Feuerbach “[...] pasó a ser considerado como el inspirador del ala materialista, así como Bruno Bauer el de la idealista”: *Ibíd.* 147.

este texto, a lo más que puede aspirarse, es a hablar en cierto sentido de un acercamiento a la definición de “ideología política”, debido al importante señalamiento que Marx y Engels hacen, cuando dicen:

Las ideas de la clase dominante son las ideas dominantes de cada época; o dicho en otros términos, la clase que ejerce el poder material dominante en la sociedad es, al mismo tiempo, su poder espiritual dominante [...] Los individuos que forman la clase dominante tienen también, entre otras cosas, la conciencia de ello y piensan también a tono con ello; por eso, en cuanto dominan como clase y en cuanto determinan todo el ámbito de una época histórica, se comprende de suyo que lo hagan también en toda su extensión y, por tanto, entre otras cosas, también como pensadores, como productores de ideas, que regulen la producción y distribución de ideas de su tiempo [...].²⁴²

Así pues, la ideología se va perfilando en el sentido de un conjunto articulado de ideas que contienen los intereses de un grupo (clase) para conservar su dominio sobre los demás. Del hecho de que se conciba como ideología dominante, debemos derivar que se encuentra en convivencia con otras visiones del mundo, como en el caso de la moral que hemos explorado en este trabajo. Hasta aquí la *Ideología alemana*.

Ahora, en el “Prólogo” de 1859 a la *Contribución a la crítica de la economía política* se hace una famosa mención explícita aunque ambigua, a la que ya nos hemos referido varias veces por las interpretaciones que se han hecho de ella:

Con la modificación del fundamento económico, todo ese edificio descomunal se trastoca con mayor o menor rapidez. Al considerar esta clase de trastocamientos, siempre es menester distinguir entre el trastocamiento material de las condiciones económicas de producción, fielmente comprobables desde el punto de vista de las ciencias naturales, y las formas jurídicas, políticas, religiosas, artísticas o filosóficas, en suma, ideológicas, dentro de las cuales los hombres cobran conciencia de este conflicto y lo dirimen.²⁴³

De este texto, lo más viable, es pensar que a) la política, el derecho, la filosofía, etc., son formas ideológicas —con un estatus epistémico menor— y son diferentes de la ciencia económica; y b) que dichas formas ideológicas están dadas de acuerdo con el tipo de sociedad en que existen cumpliendo una función legitimadora o crítica. Hasta aquí las menciones explícitas.

²⁴² Federico Engels; Carlos Marx. *La ideología alemana. Crítica de la novísima filosofía alemana en las personas de sus representantes Feuerbach, B. Bauer y Stirner y del socialismo alemán en las de sus diferentes profetas*. Traducción de Wenceslao Roces. Montevideo / Barcelona: Ediciones Pueblos Unidos / Grijalbo, 1974, 5ª ed. 50-51.

²⁴³ Karl Marx. “Prólogo a la *Contribución a la Crítica de la Economía Política*”. 67.

Por último, existen muchísimas menciones implícitas de la ideología en toda la obra marxiana, por ejemplo, en los *Grundrisse* o, cuando en *El capital* habla de reflejos invertidos de las relaciones económicas (enajenación y fetichismo) y de formas de conciencia. Pero una mención muy interesante es la de ideología como “crítica”, pues, en la ideología socialista no se trata de enmascarar la realidad sino de analizarla científicamente, tampoco de sostener el orden establecido y las ideas provenientes de dicha realidad falseada sino que, partiendo del análisis, se trata de transformarlas en posibilidades plausibles, reales, concretas y objetivas. “Esta ideología no puede ser descrita como falaz, en la medida en que sus aseveraciones no pueden ser contrastadas con la realidad (porque aún no existe) ni con la ciencia, en la medida en que se desprende de ella”.²⁴⁴

Sirva este apretado resumen del concepto de ideología en Marx para comprender mejor el debate Villoro-Sánchez Vázquez. Deseamos recalcar que es importante recordar tres cosas sobre el punto del que parten nuestros dos autores: a) el contexto en el que Marx y Engels hablan de la “ideología alemana” y sus restricciones; b) que la ideología puede tener una función de dominación de un clase, de explotación, enmascaramiento de la realidad y de perpetuación de un estado de cosas en la sociedad (ideología política) y c) que aunque Marx no consideraba su obra como ideológica, parece haber un sentido, como el del párrafo anterior, en que el socialismo podría darse como una ideología pero de forma opuesta a su configuración negativa, en el sentido de una ideología fundada en la ciencia para la emancipación del hombre.

Con respecto a la polémica, en primer lugar, debemos recordar que Sánchez Vázquez tiene su propia interpretación de la filosofía marxista, no comulga con la ortodoxia solidificada en el materialismo dialéctico que hemos señalado de paso antes, sino que parte de su original pensamiento del marxismo como filosofía de la praxis. Si, como hemos visto, la filosofía se encuentra insertada en la realidad y no alejada de ella, el filósofo no es un espectador ajeno sino que también se encuentra inmerso en su dinámica. Toda filosofía tiene, pues, una función práctica que incide en el mundo, sea de forma consciente o no, pero sólo una conciencia

²⁴⁴ Gabriel Vargas Lozano. “La concepción de la ideología y sus consecuencias”. 93.

de la praxis puede mostrarnos sus consecuencias, este último punto es muy importante como veremos más adelante.

Para Sánchez Vázquez la ideología se define como:

a) un conjunto de ideas acerca del mundo y la sociedad que: b) responde a intereses, aspiraciones o ideales de una clase social en un contexto dado y que: c) guía un comportamiento práctico de los hombres acorde con esos intereses, aspiraciones o ideales.²⁴⁵

Como vemos, el concepto que Sánchez Vázquez propone es “amplio”, pues, abarca un extenso espectro de expresiones de la ideología, no sólo es un grupo de ideas con respecto al mundo, sino que también tienen que ver con la manera en que la sociedad está formada y sus movimientos; dichas ideas no son inocentes, sino que están impulsadas en su interior por motivos que responden a cierta clase social específica; la ideología encamina la manera de comportarse de las clases con respecto a otros hombres con base en sus propios intereses, por supuesto, esto incluye a la moral y la política.

Lo anterior, lleva a Sánchez Vázquez a sostener que la filosofía se encuentra relacionada con la ideología:

Decir que una filosofía es ideológica significa simplemente reconocer que, junto a su lado cognoscitivo, si lo hubiere, existe en ella un lado ideológico en virtud del cual dicha filosofía se *ajusta* (certera expresión de Althusser) a un interés de clase. Y la ideología se hace presente en la filosofía no sólo en cuanto interviene en su génesis y en el planteamiento de sus problemas fundamentales sino también en su forma o estructura, ya que en definitiva es ella quien determina el modo como se demarcan en su seno lo científico y lo ideológico, el saber y el no saber, deslinde que es interno a la filosofía misma.²⁴⁶

Para ASV, la filosofía, la ideología y la ciencia²⁴⁷ se encuentran vinculadas profundamente y no resulta viable separarlas totalmente aunque tengan su propia especificidad, pues, en la realidad operan de forma compleja. Esto plantea otra posición: la ciencia y la filosofía no tienen la cualidad de neutralidad ideológica,

²⁴⁵ Adolfo Sánchez Vázquez. “La crítica de la ideología en Luis Villoro”. En: Gabriel Vargas Lozano (Editor). *En torno a la obra de Adolfo Sánchez Vázquez*. 597.

²⁴⁶ Adolfo Sánchez Vázquez. “Las revoluciones filosóficas: de Kant a Marx”. En: *Filosofía y circunstancias*. 149.

²⁴⁷ Sánchez Vázquez se refiere principalmente a las ciencias sociales y no a las ciencias en general. Hay que tener en mente que el tema de la ideología en las ciencias naturales es diferente al de las sociales, no obstante, la reflexión específica sobre ideología y ciencias naturales debe ser también motivo de reflexión para la filosofía de la praxis, pero esto requerirá de otro espacio.

pues, en cierta medida se encuentran en intercambio constante.

Por otro lado, de la propia definición del autor, podemos darnos cuenta que hay una posibilidad de la existencia de la ideología como algo “positivo”, es decir, que puede servir como vehículo de las ideas de las clases explotadas para transformar una realidad profundamente injusta, pero que, además, como en el caso del marxismo, pueden tener cierto contenido de verdad, no obstante que sus usuarios no sean capaces de justificarlo; es también un tipo de ideología que no vela la realidad, sino que, apoyada en la ciencia económica, política, en la filosofía, etc., propone un mundo posible diferente desenmascarando lo falso en el orden establecido, es una ideología, en este sentido, crítica y revolucionaria.

Por el contrario, Villoro menciona que su propio concepto proviene de Marx y Engels, piensa que la propuesta de “ideología” de Sánchez Vázquez es sociológica, es decir, que para su definición tomó como base a los aspectos sociales, y nos dice que el concepto que Marx sostuvo era más bien de orientación gnoseológica, o sea, se definía por su relación con la verdad o la falsedad; pero hay quienes pensamos, como hemos visto un poco antes, que “no se puede atribuir a Marx y Engels, sin más, una concepción restringida o ‘estricta’ de la ideología”²⁴⁸. Aun así, más tarde Villoro sostendrá un concepto gnoseológico que incluye algunos aspectos sociales.

Tenemos que identificar aquí que para Villoro, por lo menos en esta etapa de su obra, la filosofía es fundamentalmente análisis del lenguaje y eliminación de todos los pseudoproblemas, por ello da más importancia al aspecto de una delimitación precisa del concepto de ideología porque, de lo contrario, opina, se corren riesgos con el concepto amplio de caer en un dogmatismo por parte de una ideología que se torna opresora y que antes fue liberadora, lo cual, constituye una clara referencia al marxismo dogmático de la URSS. Villoro define ideología así:

Las creencias compartidas por un grupo social son ideológicas si y sólo si:

- 1) No están suficientemente justificadas; es decir, el conjunto de enunciados que la expresan no se fundan en razones objetivamente suficientes.
- 2) Cumplen la función de promover el poder político de ese grupo; es decir, la aceptación de

²⁴⁸ Gabriel Vargas Lozano. *Intervenciones filosóficas: ¿Qué hacer con la filosofía en América Latina?*, Toluca: Universidad Autónoma del Estado de México, 2007. 222.

los enunciados en que se expresan esas creencias favorece el logro o la conservación del poder de ese grupo.²⁴⁹

La característica inicial es, pues, que la ideología es diferente del conocimiento por su insuficiencia de justificación, aunque no necesariamente las creencias que forman las ideologías sean falsas, incluso, así definido, pueden contener algo de verdad; en este caso —en lugar de intereses económicos, políticos, etc., como en Sánchez Vázquez— lo que fomenta la ideología es el poder que un grupo no determinado de personas, desea obtener o conservar para convertirse o mantenerse como grupo dominante.

Como ya dijimos, para Villoro la ideología se define según su aspecto gnoseológico, es decir, por su relación con la verdad o falsedad, con un modo de ver el mundo y representarse la realidad. Sánchez Vázquez replica a esto: no sólo se define así la ideología sino que además tiene un aspecto práctico, es decir, su relación con el comportamiento, por lo que su justificación es teórica y práctica. “[...] la crítica de una ideología, desde el punto de vista gnoseológico, no basta para invalidarla ideológicamente. Ningún argumento racional convencerá al capitalista de que explota al obrero al comprar su fuerza de trabajo”.²⁵⁰

En un punto están de acuerdo nuestros filósofos: la ideología se encuentra en un momento previo a la ciencia, es decir, interviene en sus motivaciones, pero de ninguna manera se halla en el proceso de justificación del conocimiento. Para Villoro, es claro que la ideología misma no tiene parte en el conocimiento, porque sólo así es que puede marcar un límite con respecto a la ciencia; ahora, quien ejerce esta función delimitadora entre ciencia e ideología es la filosofía. De esto, Villoro sólo puede deducir que la ciencia y la filosofía son neutras ideológicamente hablando, dado que son cosas separadas y con funciones muy distintas.

Finalmente y, en contra del concepto amplio de ideología de Sánchez Vázquez, lo que preocupa a Villoro es que pueda ser utilizada esta definición “[...] no sólo al

²⁴⁹ Luis Villoro. *El concepto de ideología y otros ensayos*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 2007. 2ª ed. 27. Hay que aclarar que Villoro cree que son insuficientes tanto la definición sociológica como la gnoseológica y que hace falta más investigación en torno al tema, pero, la definición ofrecida, aunque tentativa, es el punto axial de la postura de este filósofo.

²⁵⁰ Adolfo Sánchez Vázquez. “La crítica de la ideología en Luis Villoro”. En: Gabriel Vargas Lozano (Editor). *En torno a la obra de Adolfo Sánchez Vázquez*. 602.

servicio de la liberación, sino también de un poder opresor, constituido sobre las cenizas de la revolución”²⁵¹, pero Sánchez Vázquez desde su propia visión de la filosofía ya había pensado en ello, para él:

[...] sólo la filosofía que es consciente de su carácter ideológico y se apoya en una teoría científica de la ideología “está en condición de eliminar sus efectos perturbadores y, de ésta manera, enfrentarse crítica, objetiva y fundadamente a otras ideologías”.²⁵²

Sánchez Vázquez piensa que el concepto de Villoro es excluyente, porque mientras su concepto es amplio y puede contener el de Villoro, el de este último no tiene tal flexibilidad. Villoro nos dice que el concepto debe fundarse en un terreno “interdisciplinario”²⁵³, o sea, de la combinación de los aspectos sociológico y gnoseológico, pero pareciera que su noción queda muy limitada aun con su intercambio en el debate, pues, la comprensión del fenómeno de la ideología es más compleja y se siguen planteando nuevas perspectivas al respecto, baste recordar el caso del machismo, sólo por citar una forma ideológica que lacera todos los días a miles de mujeres en nuestro país y a la sociedad en general.

Vargas Lozano ha realizado un buen balance sobre este debate, señala que nuestros filósofos difieren básicamente en su forma de entender la filosofía y su relación con la ideología y de ésta con la ciencia²⁵⁴, y esto es patente en la citada polémica, pero si esas son sus diferencias, su gran punto de convergencia sería su preocupación por el uso que en la realidad se le da al concepto de ideología.

La temática de la ideología ha mostrado ser hoy una de las más ricas, complejas y vastas. La ideología impregna la totalidad de la realidad y se cuela a través de todos los intersticios de todas las actividades humanas. Se relaciona con la ciencia natural, la ciencia social, (economía, sociología, psicología, política, estética, comunicación, semiótica, etc.), con la filosofía y con la vida cotidiana. Se manifiesta en el plano teórico y práctico. Está presente en el condicionamiento social del conocimiento, en la finalidad de las investigaciones científicas, en los aparatos de hegemonía del Estado, en las creencias populares y en las estructuras económicas y políticas.²⁵⁵

²⁵¹ Luis Villoro. “El concepto de ideología en Sánchez Vázquez” En: Gabriel Vargas Lozano (Editor). *En torno a la obra de Adolfo Sánchez Vázquez*. 592.

²⁵² Gabriel Vargas Lozano. *Intervenciones filosóficas*. 217.

²⁵³ Luis Villoro. *El concepto de ideología y otros ensayos*. 37.

²⁵⁴ v. Gabriel Vargas Lozano. *Intervenciones filosóficas*. 213.

²⁵⁵ Gabriel Vargas Lozano. “La problemática de la ideología en el marxismo contemporáneo”. En: *Marx y su crítica de la filosofía*. 99.

Indica además que, cuando menos, hay seis grandes posturas con respecto a la ideología: la analítica (similar a la de Villoro o gnoseológica), la sociológica (que entiende todos los elementos de la superestructura como encausados por la ideología), la semiológica (a partir de Ferdinand de Saussure y muy parecida a la propuesta de Carlos Pereyra en torno al carácter “sintáctico-semántico”), la ontológica (que sostiene que las ideologías forman una concepción del mundo que está inmersa en la sociedad y que vela la realidad), la política (que concibe a la ideología jugando un papel en la hegemonía de la lucha de clases, más cercana a Sánchez Vázquez) y finalmente la que tiene como punto de partida la psicología, la anti-psicología o la psicología social (también relacionada con Villoro).

Vargas Lozano, comenta que la problemática es muy extensa y que no sólo hay estas posiciones, pero que muestran lo complicado del asunto, señala que Marx, en tanto que iniciador de esta investigación, lo que hizo fue abrir grandes vetas para excavar en ellas. También en el marxismo pululan diferentes posiciones, pero para poder obtener una definición de la ideología cree que deben tomarse en cuenta la pluralidad de problemas surgidos como 1) el tipo de ideología y sus relaciones con otros elementos como la filosofía y la ciencia, 2) lo complejas que son las ideologías al tener partes de los elementos con los que se relacionan, 3) analizar la génesis de cada ideología, 4) pensar también su estructura, 5) rastrear las diferentes expresiones, signos, actitudes, etc., mediante las que se revela una ideología, 6) dichas expresiones pueden buscarse en la misma cotidianidad social, 7) las ideologías van cambiando con el curso de la historia de contenido y función, no son siempre las mismas. Con todas estas observaciones Vargas Lozano nos plantea su definición tentativa de “ideología”:

Las ideologías son, pues, sistemas de representaciones y creencias que se encuentran difundidas en el todo social, que penetran profundamente tanto en la psicología de los hombres como en las relaciones sociales, que se manifiestan a través de ritos, prácticas, sistemas sígnicos y aparatos de hegemonía. Las ideologías pueden ser de múltiples tipos pero encuentran su origen y forma de organización en las estructuras económica y política de la sociedad. En este sentido, las ideologías experimentan y contribuyen a las luchas que se establecen entre las clases e influyen en los productos culturales.²⁵⁶

²⁵⁶ Gabriel Vargas Lozano. “La problemática de la ideología en el marxismo contemporáneo”. En: *Marx y su crítica de la filosofía*. 110.

Este filósofo sostiene ciertas posiciones parecidas a las de Sánchez Vázquez, pero tiene un análisis más complejo sobre el tema de la ideología, ya no nos habla de que la ideología sólo es privativa de ciertas clases sino de que se encuentra vertida en la sociedad en general, señala la historicidad de las ideologías, nos muestra varios medios por los que se expresa lo ideológico, entre otras aclaraciones, pero, nutriendo con nuevos elementos el análisis de raigambre marxiana, dice algo que aplica para todos los futuros interesados en el tema de la ideología:

No quiero decir con lo anterior que éstos sean los únicos problemas abiertos en la actualidad pero creo que sí son los más significativos. El paradigma marxista tiene todavía mucho que hacer en torno a este problema pero considero que los *análisis futuros deben cumplir, por lo menos, tres requisitos*: primero, no quedarse en el examen filológico de los textos de los clásicos y avanzar en un análisis creativo; segundo, iniciar un profundo diálogo con otras concepciones de la ideología y tercero, beneficiarse de los análisis concretos que se realicen por los investigadores de diversos campos del conocimiento ya que *el tema es necesariamente interdisciplinario*.²⁵⁷

Por mi cuenta, agregaría que hay que nutrir los análisis sobre la ideología con los aportes actuales de otras corrientes filosóficas, beneficiando el plural intercambio de ideas, pero también, desde esa misma pluralidad, se debe mantener el compromiso con la realidad, de ambas cosas nos legaron un buen ejemplo Luis Villoro y Sánchez Vázquez en su polémica, sus vidas y obras.

Retomemos ahora el tema de los intelectuales y su compromiso desde la filosofía de la praxis y su planteamiento ético-político. ASV distingue entre la conciencia práctica y la conciencia de la praxis, es decir, entre aquella que interviene y se mantiene activa dentro del proceso práctico para llevar a cabo un fin ideal a su realización, que se va adaptando según las circunstancias; y otra, que se reconoce a sí misma como conciencia práctica, que vuelve su reflexión sobre sí misma y su actividad práctica, o sea, es autoconciencia práctica.

Ambas tienen su relevancia en la praxis humana, pero la segunda es la que conocemos hasta hoy como labor propia de los intelectuales, por ejemplo, en la construcción de las ciencias, la filosofía, el arte, etc. Esto, en términos morales y

²⁵⁷ Gabriel Vargas Lozano. “La problemática de la ideología en el marxismo contemporáneo”. 117.

políticos es muy importante con respecto a la búsqueda de la conformación de un organismo social nuevo:

La actividad revolucionaria del proletariado exige una elevada conciencia de la praxis para que ésta sea propiamente una praxis reflexiva, y, en consecuencia, verdaderamente revolucionaria [...] Los proletarios sólo pueden, subvertir el orden económico y social que los enajena con una praxis consciente, reflexiva.²⁵⁸

En efecto, Sánchez Vázquez piensa que el desplazamiento de un organismo social a otro requiere de un elemento objetivo, es decir, de la suma de condiciones reales para que suceda, pero también de un factor subjetivo, de esa conciencia de la praxis, en tanto conocimiento, autoconciencia, fines factibles que se trazan con base en ello, etc. De ahí la importancia del trabajo del intelectual, que engloba la conciencia de la praxis y del compromiso social que con su obra tiene este tipo de productor como lo conocemos hoy²⁵⁹. Las ideas producidas, señala el maestro hispano-mexicano, pueden ser “expresivas”, es decir, pueden funcionar como móvil de los intereses de un grupo o de la visión del mundo de una persona, pero también pueden tener valor cognoscitivo, en tanto estén apoyadas en la ciencia, el conocimiento y la reflexión. Pero,

Si acentuamos su carácter expresivo hasta el punto de ignorar su carácter científico, lo reducimos a mera ideología, y con ello desaparece el socialismo como ciencia, y todo lo que esto entraña (la fundación de la praxis del proletariado en un conocimiento científico de la realidad).²⁶⁰

Ya hemos visto en la introducción de este trabajo cómo existen posturas filosóficas —usamos como ejemplo la de Vargas-Machuca— que reducen al marxismo a un aspecto sólo expresivo, incluido el ámbito moral, es decir, desprovisto de todo valor cognoscitivo y, precisamente por ello, menos aún práctico. Pero, también ya explicamos que esta visión reductiva sobre el materialismo histórico corresponde al ejercicio de una operación, mediante la cual, se identifica a esta teoría y a todo el marxismo con el materialismo dialéctico de la URSS, así como a una lectura parcial de Marx y Engels, cuya obra, apenas está

²⁵⁸ Adolfo Sánchez Vázquez. *Filosofía de la praxis*. 354-355.

²⁵⁹ En el último capítulo hablaremos un poco más sobre las consecuencias que tiene la filosofía de la praxis para la figura del intelectual, por su tendencia democratizadora, pluralista y humanista.

²⁶⁰ *Ibid.* 362-363.

por mostrarnos nuevas perspectivas.

Desde la filosofía de la praxis, el marxismo se acepta congruentemente —dice ASV recordando a Lenin— como “ideología científica del proletariado”, porque se reconoce como portadora de los intereses de la clase dominada en el capitalismo, pero, cuya actividad y conciencia deben partir del conocimiento de la realidad y no de un mero voluntarismo:

El marxismo es, a la vez, ciencia e ideología, conocimiento y expresión, teoría que responde a determinadas circunstancias e intereses sociales sin dejar de ser verdadera, e ideología científicamente fundada. La expresión “socialismo científico” fue acuñada para subrayar la ruptura con el socialismo utópico.²⁶¹

La praxis contiene en sí misma los elementos espontáneos y reflexivos, al igual que creativos y reiterativos, y todos ellos tienen su importancia y variedad de relaciones, pero, en el ejercicio de la praxis creativa, y en el caso que nos compete ahora, en la praxis creadora social que se vincula al campo de la moral y la política, la praxis reflexiva es central en la fundamentación de una sociedad distinta. Por ello, la función del intelectual y su compromiso vinculado al proletariado es de suma relevancia en la elaboración de la praxis reflexiva y la conciencia de la práctica, por supuesto, no en detrimento de lo espontáneo sino atenta al movimiento de la realidad. Para la filosofía de la praxis, la aparente oposición entre el intelectual y el revolucionario no es más que ficticia si piensa en ejercer una verdadera praxis política reflexiva y creativa. En el ejercicio de su actividad, el intelectual que desee responder a ese tipo de praxis, deberá fortalecer ese vínculo con su realidad y abstenerse de pretender reducir ésta a sus modelos que siempre son limitados, así lo expresaba Antonio Machado cuando decía que

Hay dos modos de conciencia: / una es luz, y otra, paciencia. / Una estriba en alumbrar / un poquito el hondo mar; / otra, en hacer penitencia / con caña o red, y esperar / el pez, como pescador. / Dime tú: ¿Cuál es mejor? / ¿Conciencia de visionario / que mira en el hondo acuario / peces vivos, / fugitivos, / que no se pueden pescar, / o esa maldita faena / de ir arrojando a la arena, / muertos, los peces del mar?²⁶²

²⁶¹ Adolfo Sánchez Vázquez. *Filosofía de la praxis*. 364.

²⁶² Antonio Machado. *Proverbios y cantares* – XXXV, 1924.

5. La izquierda: reivindicación de la práctica política y utopía

Hemos tratado ya los temas del humanismo, la democracia, de la actividad revolucionaria y del compromiso intelectual en la transformación social desde la perspectiva de la filosofía de la praxis. Dichas características son parte de aquellos individuos y grupos que se reconocen dentro de la postura política de la “izquierda”. También pudimos ver lo que significa la práctica política para Sánchez Vázquez —que pretende distinguirse de la política degradada como la conocemos— en la búsqueda de la reivindicación de dicha actividad propiamente humana, es decir, la cualidad como ser político y social.

Ahora, nos encontramos en la posibilidad de explicar con más detalle los elementos que distinguen al individuo y a los grupos de izquierda según la reflexión ética y filosofía política que tienen como categoría central a la praxis.

Para ASV, la participación política de las personas de izquierda debe ser libre y responsable, es decir, toda aquella actividad política forzada o en pleno desconocimiento no puede ser caracterizada dentro del rango de una postura progresista. Pero eso aún no distinguiría a izquierda de la derecha, porque también ésta puede tener dichas características.

Por “izquierda” debe entenderse la postura política que lucha por realizar los valores de libertad (autodeterminación responsable), igualdad (legal y económica) y democracia sustantiva. Por supuesto, esto significa que dicha postura política incluye un amplio espectro de reivindicaciones (raciales, de género, culturales, etc.), desde aquellas que pretenden la transformación total de la sociedad, por ejemplo, el marxismo, hasta aquellas de un grupo particular, por ejemplo, de un pueblo originario, e incluso luchas inmediatas, como aquellas por un salario digno. Los problemas derivados de sus posibles articulaciones en un frente común no los podemos tratar aquí, pero deben ser resueltos de manera concreta en el plano práctico según sus circunstancias y necesidades²⁶³. Los valores mencionados son

²⁶³ ASV considera muy importante dar cabida al pluralismo político, rechaza el modelo único de partido como exclusiva forma de organización para la transformación social: “Esta concepción significa que el acento se carga en la relación horizontal que asegura la libre circulación de ideas y alternativas políticas a todos los niveles y con ello, la participación consciente de todos los militantes en la elaboración de la estrategia y la

interdependientes. La izquierda se distingue por sus valores pero también por su práctica política relacionada con la moral. En este sentido, “derecha” es la postura política que pretende conservar la realidad social como está, dicha posición es la negación o incluso la suplantación de los valores de izquierda, en el tipo de sociedad en que vivimos representa los intereses de la burguesía y de grupos privilegiados vinculados al poder político o hasta a la delincuencia organizada.

Por otro lado, muchas personas rechazan a los partidos políticos debido a diversas causas que ya se han mencionado: corrupción, mentiras, abuso de poder, etc., esto, sumado a la concepción ideológica de la política como algo negativo difundida por los diversos medios controlados por los grupos dominantes, entre otros factores, provocan la falta de participación política de la población.

Ante dicho panorama, ASV sostiene que hay que reivindicar el ejercicio político, pero no el que conocemos, sino en su sentido originario de la Grecia clásica, como participación de los individuos en las decisiones de la comunidad, porque evitar la actividad política no es una solución, ya que se la deja en manos de intereses particulares y políticos oportunistas. Pero, dicha participación implica un ejercicio transformador de lo político, no la mera adhesión a la política como la conocemos. A la izquierda le toca reivindicar una práctica política diferente, pues la derecha no está interesada en que la sociedad cambie. Para ello, una postura progresista debe entender a la política en sus dos planos: ideológico-valorativo (principios y fines) y práctico-instrumental (medios y estrategias). Ninguno de los dos debe dominar la relación, pues si se privilegia el valorativo, se cae en un utopismo (al no generar los mecanismos o no estar dadas las condiciones para llevar a cabo un proyecto) o un moralismo (los principios no permiten actuar o se imponen).

táctica del partido. [...] Sólo así poniendo en primer plano la democracia interna se puede garantizar una justa relación de dirección y base que, al dejar de ser unilateral, garantice la posibilidad que los militantes participen consciente y activamente tanto en la elaboración como en la aplicación de la línea política. [...] esta relación en el interior del partido es inseparable de la justa relación entre el partido y las masas. Una y otra se condicionan mutuamente. Si el partido ve las masas como objeto, se priva de la posibilidad de aprender de ellas y de recibir su ayuda en la corrección de sus errores; de manera análoga, la separación de dirección y base o el predominio del centralismo sobre la democracia interna, priva a los dirigentes de la posibilidad de corregirse a sí mismos y, sobre todo, de la enorme ayuda que para ellos y el partido en su conjunto representa la participación consciente de todos los militantes en la vida del partido. Ciertamente es que en esta participación activa los militantes —como las masas en su lucha— pueden cometer errores”. Pero que, considera, pueden resultar más fecundos que una dirigencia unilateral: *Filosofía de la praxis*. 395-396.

Frente a la existencia de la política sin moral que conocemos por su uso cotidiano —que pone por encima el aspecto práctico-instrumental, es decir se hacen a un lado o se postergan los valores en aras de conseguir el poder, beneficios, dinero, etc.; o que elimina la moral negando la libertad, la igualdad, la democracia, etc. La izquierda debe mantener en su praxis política la reflexión para no caer en ella. La política sin moral es propia de la derecha, aunque también le ha sucedido a la izquierda, pero en su caso, significa la negación de sí misma. Dentro de esta política está también el eficientismo, o sea, se valora lo político por su eficiencia, no importando lo moral.

En el caso de la moral sin política, en la que lo que importa es la intención y no el resultado, o que se realicen los principios no importando las consecuencias, una verdadera izquierda debe realizar una calibración correcta de su actividad política para evitarla. No obstante, se seguirán encontrando ejemplos de moral sin política en la “izquierda” y derecha extremas, en el fanatismo religioso y el terrorismo.

La izquierda debe mantener, según ASV, la conciencia de que política y moral son interdependientes. La moral sólo puede realizar sus fines a través de la política, y ésta se nutre de la motivación y regulación que da a sus miembros y del sentido que le dan los fines de la moral. Debe haber un equilibrio constante, pues no se puede realizar un fin sin sus respectivas condiciones, pero, al mismo tiempo se deben regular los medios utilizados para llegar a los fines deseados por más loables que parezcan. Así, tampoco se deben aplicar los principios sin importar las consecuencias, ni la consecución del poder sin atender a los principios.

La izquierda no sólo debe evitar el abuso del poder reflejado en la violencia revolucionaria o del Estado, sino la corrupción, el engaño, la deslealtad, etc., porque atraen consecuencias negativas en los dos campos de la política: va contra sus valores y se niega a sí misma, es decir, se contradice en términos morales y también, estratégicos o políticos.

Para una verdadera izquierda, no se trata en la práctica política de calcular los beneficios que se pueden obtener sino que hay que luchar por la realización de valores más altos, asumiendo que esta postura puede acarrear perjuicios y, en un caso extremo, la muerte. Se puede luchar por beneficios inmediatos, como una

jornada laboral razonable, pero en combinación con la construcción de un mundo diferente, por la transformación social completa, de lo contrario cualquier reivindicación se vuelve aislada. En consecuencia, un sujeto con estas características debe mantener el equilibrio entre moral y política. Por ello, la democracia que sostiene Sánchez Vázquez —en tanto que pertenece al plano político— tiene como característica también el equilibrio entre los elementos ideológico-valorativos y práctico-instrumentales.

Al desechar estas prácticas viciosas, tanto en el terreno moral como en el político, la izquierda debe deslindarse tanto del moralismo de los “puros” e “incontaminados” como del “inmoralismo” de los “realistas” o pragmáticos. Con este deslinde se abre paso el modo de hacer política, en el que ésta se carga de moral. Carga que está, como vemos, no sólo en el contenido de los fines y principios y en el uso de los medios para realizarlos, sino también en el comportamiento de los individuos en los actos colectivos que, con este propósito, llevan a cabo. En este comportamiento han de afirmarse virtudes, a las vez privadas y públicas, como las siguientes:

- la solidaridad frente al egoísmo;
- la disciplina consciente frente a la arbitrariedad;
- la lealtad frente a la deslealtad;
- la honestidad frente a la corrupción;
- la tolerancia frente a la intolerancia;
- la transparencia frente al doble lenguaje;
- la modestia frente a la vanidad o afán de protagonismo;
- la coherencia entre el pensamiento y la acción y, finalmente,
- la independencia de juicio frente a la incondicionalidad y el seguidismo.²⁶⁴

Pero, además de estas virtudes que deben ser fomentadas por la izquierda para la reivindicación de la política, también, para distinguirse de la derecha

[...] en el México de hoy, la reivindicación que debe asumir toda organización política o todo movimiento social, que se considere de izquierda, de sacar a dos tercios de la población de la pobreza y a un tercio de ella de la miseria, y de sacarlos no en el discurso, sino en la realidad, no sólo es —aunque también lo es insoslayablemente— una reivindicación que apunta a mejorar sus condiciones materiales de existencia, sino, a la vez, la reivindicación de una vida justa y digna como seres humanos, lo que tiene un innegable contenido moral.²⁶⁵

En la actividad política de la izquierda ya antes se ha insistido en la necesidad de mantener un sólido vínculo con la ciencia, no sólo como parte de su visión del mundo construida por sus resultados sino en la propia fundamentación de su actividad, no únicamente por su efectividad sino por su grado de verdad y

²⁶⁴ Adolfo Sánchez Vázquez. *Ética y política*. 35.

²⁶⁵ *Ibíd.* 38.

justificación. Esto obliga a que se rechacen las posiciones utópicas²⁶⁶ o meramente voluntaristas, tanto por su falsedad como porque incluso pueden resultar nocivas y contraproducentes en la búsqueda de la transformación social. No obstante, la utopía ha tenido un lugar importante en la construcción de la teoría y la práctica revolucionaria, pues aunque ilusoria e inoperante, intenta llevar a cabo en la realidad efectivamente ciertas transformaciones.

[...] hay utopía por razones no sólo teóricas (allí donde falta la teoría de las condiciones reales de la acción), sino también por razones prácticas (allí donde la práctica, por la inexistencia o inmadurez de las condiciones objetivas de la acción, o por la inexistencia o debilidad del agente histórico es una praxis limitada o impotente).²⁶⁷

La utopía brota más de la imaginación y la crítica a la realidad dada que del conocimiento de ella. No obstante, tiene su grado de “topía” para ASV, pues, como forma de la ideología, inspira una praxis utópica destinada al fracaso, pero real. Así, la utopía tiene un riesgo especial para la izquierda, porque genera la subsunción del elemento práctico a uno ideal, o sea, a la construcción imaginaria misma y, aunque quizás sea imposible no generar expectativas en la búsqueda de la transformación social, se debe tomar conciencia de la práctica utópica para superarla. En ese sentido, es entendido el planteamiento del socialismo científico:

Esta concepción de Marx de la misión histórica del proletariado no tiene nada que ver con el mesianismo proletario que le atribuyen algunos teólogos católicos en sus incursiones por el marxismo, o incluso algunos marxólogos que se empeñan en interpretar el socialismo marxista en un sentido ético, desconociendo el carácter científico de éste que lo distingue radicalmente de toda concepción socialista moralista o utópica.²⁶⁸

Pero que existan las condiciones objetivas para crear una sociedad alternativa al capitalismo, no garantizan su realización tampoco, sino que las condiciones subjetivas, como la toma de conciencia de las contradicciones sociales y la actividad política de los hombres para resolver esos conflictos basados en el conocimiento de un contexto dado, son las que ejecutan su concreción en la realidad. En este sentido, el socialismo para ASV es también un ideal, pero no una

²⁶⁶ “La utopía es la representación imaginaria de una sociedad futura”: Adolfo Sánchez Vázquez. *El valor del socialismo*. 26.

²⁶⁷ *Ibíd.* 28.

²⁶⁸ Adolfo Sánchez Vázquez. *Filosofía de la praxis*. 356.

utopía como las que se han planteado antes sino que la posibilidad de su existencia se da porque está basada en el estudio del mundo social real.

Ahora, los sujetos políticos no lucharían por algo que no consideran valioso, de ahí que también se necesite como figura deseable al socialismo, como parte de las condiciones políticas e ideológicas que impulsan las acciones de una praxis revolucionaria, y con ello, se muestra también la importancia de la moral para la izquierda. Si se pensara que el advenimiento de una sociedad mejor es inevitable, de nada serviría la idea del socialismo, porque podríamos esperar a que llegara naturalmente. “El socialismo científico, eludiendo el cientificismo y el utopismo, concibe el socialismo como un producto históricamente necesario sin dejar de ser un ideal valioso que lo hace deseable”.²⁶⁹

Pero, para ASV, se debe tener cuidado con aspectos utópicos en el interior de los movimientos sociales, por ejemplo, creer que sólo hay una forma de revolución y que ésta es definitiva, o el uso de ciertos métodos como si fuesen canónicos. Así, el socialismo ha surgido de diversas maneras y en relación a las situaciones concretas que impone la realidad, como en los países de América del sur en nuestros días, y antes ya en Cuba. Esto último se debe a que, en tanto que la transformación social es una praxis creativa, entraña cierto grado de incertidumbre que no puede ser abarcada totalmente por una previsión científica.

Esto quiere decir que la transformación del socialismo de utopía en ciencia, o sea, en la fundación de la praxis revolucionaria en un conocimiento de lo real, así como la anticipación del futuro a partir de condiciones reales, sigue siendo una empresa que no terminó con Marx y Engels. Por el contrario, necesita ser renovada cada día.²⁷⁰

A la renovación de dicha tarea, dedicaremos otros trabajos posteriormente, es decir, a la reflexión desde la perspectiva de la filosofía de la praxis sobre la ciencia, el conocimiento y sus relaciones con el cambio social. Sánchez Vázquez ha insistido en la fundamentación de la acción política en el conocimiento, porque, a decir suyo, un error teórico puede inspirar una práctica también equivocada y, en estos casos, incluso el precio a pagar puede llegar al extremo de pagarse con vidas humanas. Pero, no debe pensarse que primero debe existir todo un

²⁶⁹ Adolfo Sánchez Vázquez. *El valor del socialismo*. 40.

²⁷⁰ *Ibíd.* 64.

artefacto teórico que ayude en la mejoría de la realidad social, sino que

Es una perspectiva, sin embargo, no sólo para el futuro, para el “gran día” en que habrá de realizarse la utopía socialista, sino que ha de abrirse desde el presente en la medida en que se lucha por la democracia efectiva, por ampliar las libertades reales y conquistar espacios de igualdad y justicia social; en la medida en que se defienden los derechos humanos, la soberanía nacional y las relaciones armónicas del hombre con la naturaleza.²⁷¹

ASV señaló, como su principal aportación teórica para la transformación de la realidad social, su filosofía de la praxis, es decir, la reflexión que pone el centro de atención en la praxis, como unidad de teoría y práctica, y esto, como hemos visto, arrastra sus consecuencias hasta el terreno de la política y la moral. Consideramos que son fundamentales dichos aportes porque guardan la especificidad de la política y la moral, al mismo tiempo que aclaran sus relaciones con la izquierda y el poder: es indisoluble el vínculo entre teoría y práctica si un individuo o grupo se afirma como verdadera izquierda. Así, combate las posiciones extremistas y el pragmatismo, por un lado; y por otro el moralismo y el utopismo, pero, sobre todo, al leer a este filósofo nos encontramos frente a textos que son testimonio de un pensador que encarnó los valores aquí presentados: él fue un revolucionario e intelectual comprometido, con un posicionamiento de orientación clara, de izquierda, marxista, que jamás perdió su filo crítico y autocrítico, que siempre intentó equilibrar la relaciones entre moral y política, usando como guía el proyecto de emancipación fundado en el conocimiento de la realidad social, un hombre que con su práctica siempre colaboró en la construcción de un mundo más justo, incluso arriesgando lo más valioso que un ser humano puede ofrecer: su vida. Por esa convicción de participar con ahínco en la autoconstrucción de nosotros mismos como individuos y especie, por ese interminable esfuerzo que se exige para poder asumirse de izquierda, es quizás que Bertolt Brecht escribió que hay hombres que luchan toda la vida y éstos son imprescindibles, sin duda alguna, el maestro Adolfo Sánchez Vázquez era de esa alta estirpe incansable.

²⁷¹ Adolfo Sánchez Vázquez. *El valor del socialismo*. 148.

TERCERA PARTE. BALANCE CRÍTICO: ALGUNAS CONSIDERACIONES A PARTIR DEL PLANTEAMIENTO ÉTICO-POLÍTICO DE ADOLFO SÁNCHEZ VÁZQUEZ

1. Los medios masivos de comunicación y los valores dominantes en el neoliberalismo

Hasta ahora hemos hecho un recorrido general por la propuesta ético-política de Adolfo Sánchez Vázquez, poniendo énfasis en algunos de los temas relacionados como el humanismo, la violencia revolucionaria, la democracia, etc. Por supuesto, no son los únicos temas, pero sí me parece que son en los que más insistió en su obra. De todo esto, el siguiente paso para quien desee seguir ampliando la reflexión desde la filosofía de la praxis, tiene que ser el análisis de aspectos concretos aplicando el modelo del que ya se ha hablado, por ejemplo, retomando lo dicho por ASV sobre la ideología, se puede y se debe llevar a cabo un estudio sobre la ideología machista en general y en su complejidad en México. Por otro lado, también se debe seguir enriqueciendo el modelo, con nuevas reflexiones y perspectivas, por ejemplo, desarrollando la concepción de la praxis como categoría epistemológica y sometiéndola a la luz de los resultados de la ciencia y las diversas posturas de la filosofía de la ciencia contemporánea, lo cual, espero abordar posteriormente en otro trabajo.

Así, en esta sección se realiza una valoración en la que se analizan algunos temas y problemas abiertos por el pensador hispano-mexicano, así como la importancia y actualidad de las soluciones propuestas y las implicaciones que pueden tener desarrollos posteriores de sus planteamientos. Al final, se recapitula brevemente lo expuesto y sintetizan los resultados.

En sus *Manuscritos* de 1844, Marx hablaba de la enajenación del trabajo humano y de la forma en que se relaciona con los objetos que crea, con el mundo, consigo mismo y con los demás. Después, en *El Capital*, Marx se refiere al fetichismo de la mercancía como una forma específica de enajenación que se da en el capitalismo, aquella en la que el hombre y su mundo se encuentran

dominados por la mercancía y su dinámica, en especial de la mercancía que posibilita el movimiento dentro del capitalismo: el dinero. Si la fetichización o enajenación avanza sobre los diferentes niveles de la vida, entonces debe estar presente también en la política, y esto es lo que ha denunciado, entre otros, Sánchez Vázquez: la degradación de la política por parte de quienes la ejercen y la reducción del concepto de lo político a la forma en que se lleva a cabo por la llamada “clase política”, aunado a esto, la clase dominante promueve la difusión de la idea, a través de los medios masivos de comunicación, de que debe rechazarse la práctica política por parte de las masas, dado que se ha creado una idea reducida y degradada de la política, que decanta, finalmente, en un amplio rechazo de la población a participar en las decisiones y en el ejercicio de las funciones de interés común. Pero, por si esto fuera poco, la enajenación en el nivel político también ha infectado a muchos grupos de izquierda, anticapitalistas, feministas, progresistas, etc., —por no mencionar a los que siempre han tenido un rechazo a la política, como los anarquistas— reduciéndolos a la práctica del ejercicio de la resistencia y no de la transformación.

Ya hemos mencionado que el propio Marx apoyó cualquier vía, desde la política electoral, la lucha social y sindical, hasta la revolución, armada, por supuesto, pero siempre y cuando se adecúe a las posibilidades estratégicas reales y no se pierdan los ideales y objetivos de la transformación radical de la sociedad. Esta postura que busca un equilibrio entre la teoría y la práctica, ha sido desarrollada por Sánchez Vázquez, hasta llegar al planteamiento vertido en su libro *Ética y política*.

Así, en términos de las relaciones entre moral y política, uno de los temas que vale la pena retomar es el del papel de los medios masivos de comunicación que, por ser propiedad de la burguesía, están al servicio de la clase dominante. Este es un problema que ya había sido detectado por la generación de pensadores de la que formó parte ASV de distintas maneras, desde el análisis psicológico y sociológico, hasta el artístico, entre otros. En el caso de nuestro autor, su primer acercamiento es por la vía estética y política, como se puede ver en *Las ideas estéticas de Marx*, en donde hace constantes señalamientos sobre las funciones

de los artistas o pseudoartistas, así como de los periodistas, etc., al servicio de los *mass media*, siguiendo a Marx cuando decía que

El escritor debe, naturalmente, ganar dinero para poder escribir y vivir, pero no debe vivir y escribir, en ningún caso, para ganar dinero [...] El escritor no considera de ninguna manera sus trabajos como un *medio*; son *fines en sí*. Y hasta tal punto no son un medio para sí ni para los otros que, cuando es necesario, sacrifica a *su* existencia *su* existencia personal [...] El escritor que rebaja la prensa hasta hacer de ella un simple medio material, merece como castigo por este cautiverio interior, el cautiverio exterior, es decir, la censura, aunque su existencia misma es ya para él un castigo.²⁷²

Al igual que Gramsci y muchos otros grandes pensadores marxistas, Sánchez Vázquez notó lo importante que son los medios de comunicación (desde la imprenta, pasando por el periódico, el radio, el cine, la televisión, hasta el internet y la masificación de los dispositivos móviles con sus redes sociales y aplicaciones) para controlar, manipular y aterrorizar a los individuos, para difundir y normalizar la concepción del mundo de la clase dominante, para combatir a todos aquellos que difieren —que piensan distinto, que critican y, ya no digamos, que pretenden transformar el estado actual de cosas en la sociedad— así como herramientas para la organización de la producción, y más aún, para establecerse este conglomerado de funciones en una industria propiamente dicha, que produce mercancías no sólo para obtener plusvalía sino para consolidar la función de hegemonía que complementa la función de coerción con el fin de perpetuar el dominio de la burguesía en la sociedad capitalista. Es decir, siguiendo a los dos autores mencionados, se puede establecer que los medios masivos de comunicación y sus cada vez más difusos operadores —generadores de “tendencias” e información falsa que se viraliza— cumplen las funciones propias de los intelectuales orgánicos de la burguesía, lo cual, no implica que la elaboración intelectual y las mercancía que se ofrecen sean de “calidad”, sino que es evidente todo lo contrario, se necesita, de hecho, que dichos productos sean mediocres cualitativamente hablando, para que el consumidor se acostumbre e incluso exija dichas producciones vacuas. Sánchez Vázquez, hablando de la producción estética, identificó las mercancías producidas por los medios masivos

²⁷² Karl Marx. *Debates sobre la libertad de prensa*. Citado en: Adolfo Sánchez Vázquez. *Las ideas estéticas de Marx*. 210-211.

de comunicación dominantes como “arte de masas”, no en oposición a un arte para “élites”, sino tomando el concepto de lo masivo como un elemento degradante en el que se pierde la particularidad y creatividad de las personas, como una herramienta para estandarizar, para abstraer, para generar, cual producción en serie, individuos deshumanizados, es decir, privados de su naturaleza transformadora.

Por arte de masas entendemos aquél cuyos productos satisfacen las necesidades pseudoestéticas de los hombres-masa, cosificados, que son, a la vez, producto característico de la sociedad industrial capitalista. Su goce masivo se halla asegurado por la existencia de un público potencial, cuantitativamente inmenso, así como por las posibilidades de acceder a esos productos artísticos en virtud de los poderosos medios de difusión (prensa, radio, cine y televisión) que la técnica actual pone a su disposición. Esos productos son, en el terreno literario, las historietas, y toda clase de novelas, fotonovelas, radionovelas y telenovelas, así como la mayor parte de la novela policial; en la música, gran parte de las canciones llamadas modernas, románticas o populares y, en el cine, la mayor parte de la producción fílmica. En este tipo de producción pseudoartística los grandes problemas humanos y sociales se descartan al amparo de una supuesta necesidad de satisfacer un legítimo deseo de entretenimiento y cuando se toca alguno de ellos, se transita siempre por la superficie, con soluciones que no quebranten la confianza en el orden existente, recortando las ideas, achatando los sentimientos y abaratando las pasiones más hondas.²⁷³

Si nos trasladamos del plano político al moral, la situación no es distinta, pues sigue siendo necesaria una constante crítica —como la que el maestro andaluz hizo en varias ocasiones— a los valores dominantes en el capitalismo neoliberal. Una de dichas ideas rectoras de la moralidad hegemónica es el individualismo, bastante conocido y ejercido por todo el mundo. Pero existen muchos otros que se filtran por todas las capas de nuestra existencia social y que pasan por ser considerados sin más como benéficos, por ejemplo, el valor de la competencia, de la cual, en nuestro país, incluso tenemos una institución dedicada a promoverla. Esta idea hace creer que el necesario enfrentamiento entre dos individuos o grupos de ellos, sobre todo en términos empresariales y laborales, conduce al mejoramiento de sus productos, al perfeccionamiento de sí mismos y, esto da por resultado, mayor amplitud de mercancías y calidad para el consumidor. No obstante, si hacemos un análisis profundo, podemos ver que esto es falso. Pues, se usan en dicha competencia una serie de mecanismos, como la propaganda

²⁷³ Adolfo Sánchez Vázquez. *Las ideas estéticas de Marx*. 242-243.

engañoso, que convence a una persona de que un producto es mejor que otro, aunque no lo sea. Es decir, la mayoría de las veces, la confrontación despiadada entre dos individuos, tiene por resultado lo peor de ambos con tal de lograr sus objetivos. Cuando se escarba un poco en las raíces morales de la figura del “emprendedor” no siempre se encuentra algo agradable. Si se piensa con calma, la competencia, el individualismo, el pragmatismo, la ganancia, etc., no son otra cosa que los mismos fundamentos morales de la delincuencia organizada, salvo porque los del capitalismo son legales, lo cual, significa que no siempre requiere del uso de la violencia ilegal, pues tiene el aparato de coacción del Estado a su servicio.

A Gramsci, en su juventud, le llamó la atención el porqué la gente de su pueblo natal veía como héroes a los bandoleros —al igual que en México existe un culto por la violencia y la delincuencia— y la respuesta para él fue en el mismo sentido mencionado: por un lado, se consideran a los delincuentes como vengadores de una realidad que les parece injusta y que no creen poder cambiar; por otro, representan los valores de lo que quisieran ser, es decir, obtener dinero, bienes, poder, etc., de manera rápida y sencilla. A las diferentes estrategias fallidas que ha tenido el gobierno de este país para combatir el narcotráfico, podría preguntarle su pueblo: ¿De qué sirven los enfrentamientos armados, tantos muertos inocentes, desplazados y desaparecidos, si la moral dominante que interiorizamos como el aire que respiramos está infectada de esos valores nocivos?

Esta idea va de la mano con otro racimo de valores contenidos dentro de la ideología productivista. Como cuando se celebra que el mexicano tenga por característica ser “muy trabajador”, lo que superficialmente puede ser una cualidad, no lo es en realidad, porque lo que se exalta es su capacidad para resistir el “trabajo bajo presión”, o que sea “proactivo” o “tolerante a la frustración”, es decir, se hace una loa al trabajo enajenado o inhumano del que hemos hablado con detalle antes. Por supuesto, en términos de los intelectuales que administran los “recursos humanos”, este señalamiento es un mal necesario para la producción.

Y así, cuando se vincula la realidad moral con la política, tenemos por resultado

ideas que van por toda la sociedad, enquistándose de la manera más acrítica en el pensamiento cotidiano de las personas. Si el descrédito de la política como profesión es alto, lo es también en términos de la participación, no sólo ya del voto, sino de la movilización en la protesta social. Es una reacción común que las personas, en general, tilden a los manifestantes como "flojos". Dicen sin pensar: "que mejor se pongan a trabajar". Creen que por no estar de acuerdo con una realidad totalmente injusta o simplemente por tener una exigencia inmediata, automáticamente la protesta es injustificada y dañina. Si bien es cierto que existe un abuso en los medios de la lucha social y un hartazgo generalizado en los que ya hemos insistido antes siguiendo a Sánchez Vázquez, las personas que realizan esos juicios apresurados olvidan muchas veces, que los que marchan, discuten en asambleas y se manifiestan, son también trabajadores, estudiantes, etc., es decir, hacen exactamente lo mismo que cualquier persona común. Muchos incluso combinan varias de las actividades mencionadas, y todavía se dan tiempo de pensar y luchar por un mundo diferente para todos, en lugar de consumir de manera irreflexiva los productos de los *mass media*. A este respecto, cabría que se preguntaran: ¿En verdad son todas esas personas parásitos o más bien lo son aquellos que explotan, roban y engañan al pueblo? Desafortunadamente esta opinión negativa hacia toda forma de movimiento social se ha filtrado en algunas capas de la sociedad en general, lo que mantiene enfrentados a grupos que, de manera paradójica, tienen muchos intereses en común. Por supuesto, no omitimos que a esta polarización han colaborado los errores o excesos que los propios movimientos cometen, además, de la existencia de los que son claramente viciados.

No está demás insistir en que algunos de estos valores, aunque dominantes en este estadio social, han existido o provienen de otras épocas. Un caso peculiar que usaremos de ejemplo más adelante y en el que se ha insistido en este texto, es el del machismo que tanto lacera a las mujeres en el mundo y en nuestro país.

Curiosamente, este tipo de ideas morales o políticas, la mayoría de las veces nos hacen actuar contra nuestros propios intereses, pensando que en realidad lo son. Frente a dicha ideología dominante, propia de la sociedad capitalista, se debe

fomentar la reflexión, por todos los medios posibles, de aquellos valores que tienen un profundo compromiso con la comunidad, como en los que Sánchez Vázquez ha insistido.

Si ASV propone, siguiendo a Marx y Engels, la transformación hacia una sociedad en la cual las capacidades creadoras del ser humano en términos estéticos²⁷⁴ y en general puedan desarrollarse al máximo, es decir, una sociedad que permita la construcción de un “hombre total”, no puede ser de otra forma en todo el plano de la superestructura ideológica e intelectual. De ahí que, mientras que en las anteriores formas de organización social se tuvo que echar mano de intelectuales orgánicos surgidos como las ramas de un árbol de la propia clase social en ascenso, así como de los intelectuales tradicionales absorbidos de otras épocas como aliados, en una sociedad sin clases, que requiere además de socialización de los medios de producción, de una democracia radical con la participación de todos los individuos, etc., también, la tendencia no debe ser otra sino hacia la extinción de los intelectuales orgánicos.²⁷⁵ El proletariado ha tenido que atraer intelectuales tradicionales de otras capas y clases sociales, en las cuales podemos reconocer a los intelectuales orgánicos de otras épocas: militares, sacerdotes, pensadores, escritores, periodistas, etc., o incluso algunos individuos que son combinación de todo esto —buenos ejemplos de hombre y mujeres totales— y gracias a ellos se ha desarrollado enormemente el pensamiento crítico de orientación socialista y comunista. Pero, si realmente se desea avanzar hacia el establecimiento de una sociedad de este tipo, necesariamente debe iniciarse un proceso de elevación de conciencia y participación intelectual de todo hombre y mujer, a fin de que pueda ejercer sus capacidades ético-políticas a plenitud, y en este proceso, la reivindicación y difusión de la filosofía con todo el rigor posible, es parte elemental. Si se es consistente con el planteamiento de ASV, y se toman en cuenta los descubrimientos de Gramsci, así como la teoría desarrollada por Karel Kosík sobre lo que llamó “mundo de la pseudoconcreción”, la figura del intelectual

²⁷⁴ “Puesto que el arte pone de manifiesto el principio creador que, en forma limitada, encontramos ya en el trabajo, el desenvolvimiento universal de la personalidad exige que todo hombre como ser creador sea, en cierto modo, un hombre-artista, es decir, un hombre situado en una actitud creadora ante el mundo, ante las cosas”: Adolfo Sánchez Vázquez. *Las ideas estéticas de Marx*. 279.

²⁷⁵ Más abajo se profundiza en este punto de los intelectuales orgánicos del proletariado.

orgánico del proletariado se entiende como algo inexistente, y además, indeseable en la búsqueda del socialismo, toda vez que las funciones propias de dicho grupo como organizador de la producción se dirigen justamente hacia la democracia en el nivel económico, la autogestión, que debe ser ejercida por el conjunto de individuos, por la comunidad; el establecimiento de una nueva visión del mundo, de los valores dominantes que también tienen esta misma forma comunitaria, pero, a diferencia del modo de producción capitalista, el socialismo comenzaría un movimiento hacia el comunismo en el que los individuos deciden, deliberan, de la manera más libre y consciente posible, no ya en el plano de la enajenación del que se ha hablado y que domina hasta hoy. No se trata de que en el socialismo, todo hombre y mujer ocupe la función de intelectual obligatoriamente sino de que todos posean un mínimo reflexivo lo bastante elevado para permitirle desarrollarse en una sociedad nueva de manera libre, pero, además, si dentro de él o ella hay un pensador, artista o científico, que puedan desarrollarse sin trabas y de preferencia con todo el apoyo posible.

Finalmente, esto tiene que ver, además, con un problema fundamental que ha de comenzar a resolver toda sociedad que se llame socialista: la división social del trabajo. Se pudo constatar con ASV que la praxis en su forma fundamental de trabajo no se encuentra separada completamente entre la actividad teórica y la manual en unos individuos y otros, pues se necesita que incluso en el trabajo más enajenado y repetitivo haya una minucia intelectual. No obstante, sí se ha condenado a la mayoría de personas a esta forma de trabajo enajenada, reiterativa y que se reduce al máximo al “desgaste de músculo”. Si se busca resolver esto, y además, lograr en algún momento lejano la consolidación y expansión del hombre total, es fundamental lograr que las actividades manuales sean distribuidas de manera justa, pero también que las intelectuales sean ocupadas por todos. Lo cual, no significa que todos debemos ser filósofos, científicos o artistas obligatoriamente, sino simplemente, lo mismo que en el arte, que todas y todos podamos desarrollar a plenitud nuestras capacidades como seres humanos, y que fuera de las actividades a que nos obliga la necesidad, podamos desarrollar en el ocio aquello en que nos sintamos reconocidos, plenos,

humanos, en variadas labores.

Pero, este proceso puede tomar siglos o no llegar nunca, dado que el hombre se construye a sí mismo. Sin embargo, sirve para el individuo que se reconoce como de izquierda, progresista, socialista, comunista, anarquista, feminista, etc., como la estrella polar a un navegante, para guiarlo. Por ello, los primeros pasos en que la teoría impulsa a la práctica se encuentran en la búsqueda de la unidad de las diversas luchas, por ejemplo, las demandas estudiantiles mezcladas con las laborales; el reconocimiento de los intereses indígenas en combinación con el conjunto nacional, del pueblo —que no es más que otro nombre del proletariado, como sujeto revolucionario— que vistas desde este proceso de largo alcance hacia una sociedad distinta realmente humana, constituyen el eje unitario sobre el que se articulan la diversidad de reivindicaciones inmediatas, cuyo cuerpo, como totalidad, llamamos praxis creativa en el nivel social o revolución. Pero, si las prácticas cotidianas de los seres humanos, aunque conscientes y a veces libres, dan por resultado consecuencias con las mismas características, en el nivel social, se producen consecuencias insospechadas que no podemos calcular del todo. En la medida en que nuestra actividad política esté mediada por nuestra reflexión filosófica, ética, podremos orientar el conjunto de nuestras voluntades hacia el mismo fin común. Por ello, la propuesta siempre —abierta y crítica— ético-política de Adolfo Sánchez Vázquez, constituye un aporte a la sociedad mexicana y mundial, pero principalmente a los que buscan la realización de otro mundo posible, de la cual queda corto decir que es actual, sino que más bien, como él mismo decía, es necesaria, deseable, posible y realizable.

2. La educación para ser apéndice de máquinas

Si la difusión de una moral e ideología dominantes pasa en buena medida por los medios masivos de comunicación, otro tanto sucede con la educación.

La educación es un elemento social que no se encuentra desvinculado de los movimientos de las estructuras económica y política, sino que está conectado al modo en que producimos y organizamos nuestra vida en comunidad. La historia

hasta el día de hoy muestra que la educación ha sido hegemonizada por la clase dominante en turno²⁷⁶, así sucedió con los poseedores de esclavos en la antigüedad, con los señores en el feudalismo y con los burgueses en el capitalismo. En el caso de este último, que es el estadio en el que vivimos, en su fase neoliberal, se han venido desarrollando procesos que han estado diluyendo la educación a un mero adiestramiento para desarrollar una función específica en el campo laboral, lo cual, está profundamente conectado con el corazón de la sociedad mercantil que Marx estudió en *El Capital*, pues “el modo de producción de la vida material determina [*Bedingen*] el proceso social, político e intelectual de la vida en general”.²⁷⁷ Así, pues, si la educación está condicionada por la estructura económica en tanto que es parte de la sobreestructura ideológica (y cognoscitiva), podemos decir que las consecuencias en la esfera económica también llegan al nivel de la educación, provocando que ésta se encuentre cosificada —fenómeno análogo en el campo cultural al del fetiche de la mercancía en lo económico— pues mina la esencia ontocreadora del ser humano, se presenta como natural y ajena a la acción de los hombres, tal como hemos visto antes con el trabajo enajenado. Ante este panorama en el que —como diría Bonvecchio— la educación es “[...] el bazar de una sociedad reducida a un mercado”²⁷⁸, parece no haber alternativas, sin embargo, está misma sociedad está generando las propias condiciones de su superación, desde diversos planos aún parciales, como el educativo.

Pero, primero caractericemos a la educación que, en términos generales, existe en nuestros días en el seno del neoliberalismo, después señalaremos lo que consideramos pueden ser elementos de oposición y transformación contra la educación dominante que pretende expandirse por todo el mundo, para después

²⁷⁶ v. Aníbal Ponce. *Educación y lucha de clases*. México, D.F.: Ediciones de Cultura Popular México, 1976, 3ª ed. Por ejemplo, “apenas ha aparecido en la historia la enseñanza oficial y ya ha asomado enseguida la inevitable comparación con el ejército. El cuerpo de profesores es un regimiento que defiende como el otro los intereses del Estado y que marcha con él al mismo paso. Tan pronto los ejércitos romanos habían penetrado en los países desconocidos, los rétores instalaban sus escuelas junto a las carpas de los soldados. El rétor seguía las huellas del general victorioso como el general las huellas del comerciante”. 92.

²⁷⁷ Karl Marx. “Prólogo a la *Contribución a la Crítica de la Economía Política*”. 66.

²⁷⁸ Claudio Bonvecchio. (Introducción, selección y notas). *El mito de la universidad*. México, D.F.: Siglo XXI Editores / Centro de Estudios sobre la Universidad de la Universidad Nacional Autónoma de México, 1994, 2ª ed. 17.

apuntar algunas ideas abiertas a una reflexión más profunda.

Al hacer sus análisis, la tradición marxista considera que las diferentes esferas de la sociedad se encuentran profundamente relacionadas, por ello, sostiene que los fenómenos que suceden en el nivel económico tienen su forma análoga en lo político, en el orden legal, en la educación, etc. Uno de estos fenómenos es el de la cosificación, la cual actúa en dos niveles: subjetivo y objetivo; subjetivo, porque se le presenta en la conciencia del sujeto su propia actividad como mercancía, pero también como algo ajeno y atado a leyes naturales independientes de él; de esta misma manera sucede en el nivel objetivo, porque las condiciones de la producción y la sociedad (las leyes, Estado, etc.) en las que surgen dichos sujetos aparentan ser sempiternas, normales y ajenas a la influencia del ser humano y, por ello, se mantiene el orden establecido y se evita la posibilidad de transformación de dichas condiciones.²⁷⁹ Por ello, dice Lukács, que

No es en modo alguno casual que las dos grandes obras maduras de Marx dedicadas a exponer la totalidad de la sociedad capitalista y su carácter básico empiecen con el análisis de la mercancía. Pues no hay ningún problema de ese estadio evolutivo de la humanidad que no remita en última instancia a dicha cuestión, y cuya solución no haya de buscarse en la del enigma de la estructura de la mercancía.²⁸⁰

De ahí que resulte interesante y necesario pensar cómo opera la cosificación en el plano educativo. Así pues, la educación real existente en este estadio de la sociedad es una educación cosificada y tiene por lo menos dos grandes formas de manifestarse en la realidad: A) como herramienta en la formación de consenso social y B) como elemento que contribuye a desarrollar la fuerza productiva.

Como forma de consenso, la educación hegemónica cumple la función específica de normalizar ideológicamente a la población, es decir, difundir las ideas, valores, en general, la visión del mundo de la clase dominante.

En el terreno de lo intelectual y la cultura, ya hemos mencionado que Gramsci logró un gran aporte con su teoría de la hegemonía, que explica que el control ejercido por una clase —en este caso, la burguesía— a través del Estado se

²⁷⁹ v. Karl Marx. *El Capital*. Tomo I / Vol. I, Libro primero “El proceso de producción del capital”. Traducción, advertencia y notas de Pedro Scaron. México, D.F.: Siglo XXI Editores, 1976, 4ª ed. 87-102. También, v. Karl Korsch. “El carácter de fetiche de la mercancía”. En: *Karl Marx*.

²⁸⁰ Georg Lukács. *Historia y conciencia de clase*. 89.

sostiene por dos funciones: una de dominación (coercitiva) ejecutada por la sociedad política, y otra de hegemonía (dirección, o adhesión de las clases subalternas a la visión del mundo de la clase dirigente que señala el rumbo intelectual y moral de la sociedad) que se ejerce por la sociedad civil. Para que una clase tome el poder no es suficiente utilizar los aparatos de represión, sino que intente normalizar su ideología, sus gustos, costumbres, filosofía; es decir, debe convencer a los demás grupos sociales de que sus intereses particulares son de hecho los de todo el conjunto social. Para ello, se sirve de diversas instituciones como la escuela, los medios de comunicación²⁸¹, la religión, etc.

Como sabemos, la educación es orientada por el Estado, define sus contenidos, programas y actividades, sin embargo, no es una instancia neutral, como sostenía Hegel, sino que se encuentra controlada por la clase dominante. Por ello, es en realidad la burguesía y sus intereses los que orientan a la escuela. En estos momentos, es más evidente, pues los gobiernos se ciñen a las directivas que dictan los grandes organismos financieros (FMI, BM, OCDE), existen grandes ejemplos, como el “Plan Bolonia” y, aquí en México, la Reforma Integral de la Educación Media Superior (RIEMS).

Como vemos, en este nivel lo que se moldea son las diversas formas de subjetividades para estandarizarlas en una sola en la medida de lo posible, que se adecúe a las necesidades del mercado y la producción, lo cual, se encuentra vinculado con el segundo aspecto de la educación cosificada.

En su segunda forma, la educación como uno de los motores de la fuerza productiva, no sólo genera un consenso al interior de la sociedad, sino que además prepara a los “administradores”, desarrolla el conocimiento y los técnicos que necesita la estructura capitalista para su desarrollo, es decir, se fomenta la ciencia, la técnica y el trabajo compuesto que requiere el modo de producción. Por

²⁸¹ Habría que desarrollar más la función de la “Industria cultural”, pues es una categoría que designa lo que propiamente conocemos como “industria del entretenimiento”. Como cualquier industria surgida en el capitalismo, lo que busca es generar plusvalor, a través de la venta de mercancías “culturales”; “culturales” no en el sentido de “cultivar” o “culto”, sino que, como una característica fundamental, se ofrece al consumidor el mínimo intelectual para ser aceptada rápidamente. Su importancia radica no sólo en que es una empresa capitalista y que mercantiliza la cultura, sino que además genera formas, estándares de vida, que guían a la sociedad y se convierten en el gran medio de dominación, Horkheimer y Adorno señalan que es totalitaria esta industria, pues obliga a vivir de una manera forzada, falta acentuar su carácter educativo en sentido amplio.

supuesto, todo el conocimiento obtenido en las diversas instituciones es objetivo, sin embargo, su utilización, las investigaciones y proyectos que se apoyan son orientados por la lógica de la extracción de plusvalor, la calculabilidad y la especialización. Esto ha sido un larguísimo proceso de la división social del trabajo y ha tenido consecuencias bastante nocivas, sobre todo para los países menos aventajados económicamente, pues sus habitantes se convierten en meros apéndices de máquinas, además de que asistimos a la aniquilación de la universidad, como templo del saber y la investigación libre, que tanto impulsó en sus orígenes la burguesía. Por ello decía Marx:

Lo que es válido para la división manufacturera del trabajo dentro del taller, también lo es para la división del trabajo en el marco de la sociedad. Mientras la industria artesanal y la manufactura constituyen el fundamento general de la producción social, es una fase necesaria del desarrollo la subsunción del productor en un ramo exclusivo de la producción, el descuartizamiento de la diversidad de las ocupaciones ejercidas por dicho productor.²⁸²

De ahí que pueda verse cada vez más la proliferación de “escuelas técnicas” que prometen la rápida inserción al campo laboral, dejando de lado toda la formación integral de los estudiantes.

Aquí debe tomarse en cuenta el papel que desempeñan los centros de trabajo y la capacitación que se ofrece en ellos, pues son formas en las que se difunde y aplica el conocimiento científico y técnico, aunque de forma muy disminuida. El hombre, el ser ontocreador del que hablaba Marx en los *Manuscritos* del 1844, en la sociedad capitalista es apartado de su capacidad creativa, de tal forma que sus relaciones con sus productos y los demás hombres se convierten en relaciones con cosas.

En resumen, podemos ver que la educación ejerce una función importantísima en la conservación y profundización del estado de cosas actual: la aceptación, como elementos naturales de la propiedad privada, la sociedad clasista, la división social del trabajo, etc., pero, además, que la educación desempeña la tarea central de sólo adiestrar para el trabajo y no para el desarrollo integral de las capacidades de los individuos. Como hemos visto hasta aquí,

²⁸² Karl Marx. *El Capital*, Tomo I / Vol. 2 Libro primero “El proceso de producción del capital”. 591.

[...] en cada periodo del desarrollo histórico de la humanidad se ha generado un ideal de educación para alentar la constitución de un tipo particular de sociedad. Sin embargo, a partir de las últimas décadas del siglo XX y la primera del XXI hemos asistido a la destrucción de cualquier *paideia* y su sustitución por una serie de instrucciones orientadas al productivismo y el consumismo sin intentar siquiera la formación de una concepción armónica e integral del ser humano y su relación con la naturaleza. Asistimos a un proceso de deconstrucción de los valores anteriores pero sin la conformación de un nuevo horizonte de sentido. La tarea de las humanidades es hoy, a mi juicio, la conformación de una nueva *paideia*, un paradigma social y moral para una sociedad alternativa.²⁸³

Sin embargo, no ha de ser una mera propuesta abstracta de lo que debería ser la educación, sino de lo que, partiendo de las condiciones reales, puede ser. Hasta aquí lo que, en general, es la educación dominante en la sociedad capitalista.

La relación entre la educación en el modo de producción capitalista y la enajenación nos parece fundamental no sólo por su relevancia en el nivel productivo, sino porque

Si Marx pensaba en su tiempo que la agudización de las contradicciones elevaría a la clase obrera del estado de *en sí* al de *para sí*; si Lenin pensaba, a su vez, que bastaría la organización adecuada para liberarla de la ideología burguesa, hoy la necesidad de su desenajenación, de elevar su conciencia, es una tarea más vital, más urgente, pero a la vez más difícil.²⁸⁴

Es un tema profundamente vinculado al de la conciencia de clase y la hegemonía de la clase dominante y, por consiguiente, al de la posibilidad de crear condiciones subjetivas para la transformación de la sociedad.

No obstante todas las condiciones materiales de la sociedad actual que parecen imponerse sin que nada sea un obstáculo, ellas mismas posibilitan no sólo otro tipo de sociedad con todo lo que implica, sino también otro tipo de educación realizable desde nuestra situación, no utópica, que no sólo sea contra-hegemónica, sino que colabore en la construcción de una alternativa social. Por ejemplo, el desarrollo de los medios masivos de comunicación no sólo posibilitan el consenso del que hablamos arriba, sino también la difusión del conocimiento, la información, la solidaridad con las diversas luchas a nivel mundial, etc., por otro lado, las fuerzas productivas que siguen desarrollándose a pasos agigantados, también agudizan las contradicciones de la sociedad capitalista.

²⁸³ Gabriel Vargas Lozano. *Filosofía ¿para qué? Desafíos de la filosofía en el siglo XXI*. México, D.F.: Ítaca / Universidad Autónoma Metropolitana - Unidad Iztapalapa, 2012. 11.

²⁸⁴ Adolfo Sánchez Vázquez. *El valor del socialismo*. 62.

La idea de una educación distinta responde a la orientación de socialización de la sociedad en general, es decir, pasar de ser una educación guiada por los intereses de la clase dominante, a estar direccionada por los intereses del proletariado, que no son otros sino los de la humanidad misma.

Esta educación, que parte de las condiciones reales dadas, de las entrañas de la propia sociedad capitalista, tiene dos funciones que responden de manera opuesta a aquellas dos del estadio histórico en el que nos encontramos, a saber: como toma de conciencia, es decir, como pensamiento racional y crítico, y como impulso a las fuerzas productivas que vayan más allá de los límites y orientaciones impuestas por el modo de producción actual.

Como primera función, la educación debe desempeñar el papel de lograr despertar en los individuos la toma de conciencia de las condiciones reales en que vivimos, de nuestra posición dentro de la esfera de la producción y consumo y de las causas reales de las contradicciones de nuestra sociedad, es decir, lo que los clásicos llaman “conciencia de clase”. Esta función pretende el rompimiento de lo que Karel Kosík llamaba “el mundo de la pseudo concreción”, que es precisamente la visión del mundo que se ha solidificado con el paso del tiempo en la sociedad capitalista, tendida como un velo que hay que desgarrar.

De manera análoga a la forma de consenso de la educación actual, debemos tomar en cuenta la ya mencionada influencia que los *mass media* tienen para la difusión del pensamiento crítico y de la conciencia de clase que supera las diversas barreras físicas. Ésta pretende desempeñar la formación de una subjetividad no impuesta, dotar de las herramientas básicas para el desarrollo de un sujeto que se forje de manera libre, autónoma, racional, (auto) crítica y creativa.

Como hemos dicho, el modo de producción capitalista no sólo enajena, sino que muestra la vía de su superación:

Del sistema fabril [...] brota el germen de la educación del futuro, que combinará para todos los niños, a partir de cierta edad, el trabajo productivo con la educación y la gimnasia, no sólo como método de acrecentar la producción social, sino como único método para la producción de hombres desarrollados de manera omnifacética.²⁸⁵

²⁸⁵ Karl Marx. *El Capital*. Tomo I / Vol. 2 Libro primero “El proceso de producción del capital”. 589.

Es decir, que se debe impulsar otro tipo de formación integral que no instrumentalice la educación sino que contenga los elementos que fomenten el crecimiento integral de los individuos. Esta propuesta pone como centro a la praxis, a la unidad entre teoría y práctica. A través del tiempo se benefició a la primera, por ejemplo, en las sociedades esclavistas, para diferenciarla del trabajo manual que desempeñaba la clase dominada, pero, con el paso del tiempo se dio más énfasis a la práctica, una vez más concentrada en los grupos no hegemónicos, en los asalariados de hoy, todo esto relacionado con la división social del trabajo y de clases. Por ello, una educación distinta necesita unir una formación humanística y científica con las funciones productivas de las que todos debemos formar parte.

La segunda forma es aquella en que puede desarrollarse esta educación como proceso en que el conocimiento, la ciencia y la técnica se ponen, realmente, al servicio de la humanidad, de toda, no de una clase, es decir, que la investigación, los proyectos, los desarrollos tecnológicos, etc., sirvan a las necesidades de la comunidad. Pero, además, que todos los individuos tengan la mayor formación posible en todos estos campos, incluidos los de las humanidades y ciencias sociales, o sea, que a todo ciudadano le sea posible participar de la manera más informada en una asamblea política, actividades lúdicas y artísticas, hasta en diversas funciones en la producción material de las necesidades.

Por lo dicho, recalcamos la necesidad de tomar en cuenta la unidad entre teoría y práctica en todos los campos disciplinares, para eliminar paulatinamente los efectos clasistas de la división social del trabajo que ha desarrollado el capitalismo, y eso implica también el equilibrio entre los centros de trabajo y la escuela y el trabajo manual e intelectual. Al respecto, Gramsci ya había esbozado algunas ideas que podrían aplicarse inmediatamente a su regreso a la lucha política —que impidió el fascismo— por ejemplo, en pequeños grupos obreros, lo que llamaba “escuela unitaria”.

Si en la primera parte, de lo que se trata es de desarrollar otra subjetividad, en esta parte, se intenta complementarla y generar una relación distinta con la naturaleza y con el mundo que producimos. Todo esto, al alentar la creatividad

humana, transforma y revoluciona, da un empuje al propio movimiento de la sociedad hacia otro estadio superior en el que el humano se reconozca en sus productos, logre emanciparse y desarrolle integralmente sus capacidades.

De ninguna manera intentamos presentar una idea utópica²⁸⁶ de lo que debería ser la educación, sino que creemos que se ha estado dando de manera sesgada, parcial, en diferentes niveles, y debemos impulsarla. Ya desde las condiciones del siglo XIX Marx mostraba ciertos caminos cuando decía

Aunque tomadas en su conjunto, las cláusulas educacionales de la ley fabril son mezquinas, proclaman la enseñanza elemental como condición obligatoria del trabajo. Su éxito demuestra, en primer término la posibilidad de combinar la instrucción y la gimnasia con el trabajo manual, y por tanto también la de combinar el trabajo manual con la instrucción y la gimnasia.²⁸⁷

Y ponía mucho énfasis en las leyes al respecto porque sólo de forma coactiva es como puede lograrse la aplicación de una formación distinta a la de los intereses de la burguesía, es decir, defendiendo los logros en la educación pública, cuidando y ampliando los contenidos de los planes de estudio, etc., pero, además, deshaciéndonos de la idea de la escuela como el único espacio en el que puede desempeñarse las funciones educativas, llevando a otros lugares la formación integral, desde la plaza pública, los auditorios, las fábricas, los medios, etc. Obviamente no es una tarea sencilla, como no lo fue para la burguesía cuando le costó siglos, muchos recursos y mucha sangre arrancarle el monopolio de la educación a la iglesia.

Cabe mencionar, por último, que también debemos repensar y transformar la relación alumno-maestro, como ya lo hizo Freire, pues al nivel de los movimientos sociales se sigue repitiendo el mismo vicio: se genera un grupo o individuos iluminados que no contribuyen a la generación de dinámicas alternativas. Recordando la tercera de las *Tesis sobre Feuerbach* dice Sánchez Vázquez:

²⁸⁶ Por ello, decía Federico Engels: “La posibilidad de asegurar a todos los miembros de la sociedad, gracias a la producción social, una existencia que no sólo resulte del todo suficiente desde el punto de vista material, sino que, además de ser más rica cada día, garantice a todos su plena y libre formación y el ejercicio de todas sus disposiciones físicas e intelectuales, existe ahora por primera vez, incipientemente, pero existe”: *Anti-Dühring*. 280.

²⁸⁷ Karl Marx. *El Capital*. Tomo I / Vol. 2 Libro primero “El proceso de producción del capital”. 588.

Si el partido, como su destacamento más consciente, es el educador de la clase obrera, también debe ser educado. No sólo debe educar a la masa, sino aprender de ella. Pero este proceso no puede ser un simple proceso de autoeducación que, en definitiva, mantendría el dualismo que en la tesis citada critica Marx: el de “distinguir en la sociedad dos partes, una de las cuales se halla situada por encima de ella”. Las masas no pueden educarse sin el partido, pero este, sin las masas, sin dejarse educar por ellas, puede deformarse, burocratizarse o degenerar.²⁸⁸

Hasta aquí podemos decir que, en principio, la educación se encuentra condicionada por las circunstancias económicas, o sea, responde a los intereses de la clase dominante. En nuestro tiempo, la educación tiene dos grandes funciones: generar consenso entre la población para facilitar el dominio de la burguesía y desarrollar el conocimiento y la técnica que facilite el desarrollo de la estructura. Sin embargo, al mismo tiempo que intenta expandir su influencia, crea condiciones para su superación, y de ellas puede desarrollarse una alternativa educacional fundada en dos elementos: el cultivo de la consciencia crítica y del conocimiento científico y técnico en favor de la comunidad, los cuales deben estar unidos para lograr un crecimiento integral del individuo. No es viable pensar en una educación ideal del futuro, pues caeríamos en una utopía, pero sí se puede plantear una educación alternativa, viable, dadas las circunstancias reales, que sea contra-hegemónica y que tienda a la transformación de la sociedad.

La educación no sólo es importante por su papel en la hegemonía, contra-hegemonía, en la conciencia de clase y la desenajenación (toma de conciencia de la enajenación), sino que en el vínculo organización social (i.e. partido) y masa, es decir, no sólo en el plano individual maestro-alumno, sino en el social, han de extenderse las consecuencias a ese nivel para vislumbrar una forma de organización horizontal, democrática, crítica y consciente.

Las vías por las que ha de lograrse no están trazadas, sino que hay que construirlas y luchar por ellas, y quizás sólo vendrán por la vía coactiva, pues

Si la legislación fabril, esa primera concesión penosamente arrancada al capital, no va más allá de combinar la enseñanza elemental con el trabajo en las fábricas, no cabe duda alguna de que la inevitable conquista del poder político por la clase obrera también conquistará el debido lugar para la enseñanza tecnológica —teórica y práctica— en las escuelas obreras.²⁸⁹

²⁸⁸ Adolfo Sánchez Vázquez. *El valor del socialismo*. 55.

²⁸⁹ Karl Marx. *El Capital*. Tomo I / Vol. 2 Libro primero “El proceso de producción del capital”. 594.

Como hemos visto, la educación es histórica, se encuentra profundamente relacionada con la estructura económica, la política, etc., y es orientada por el grupo dominante, sin embargo, en nuestro tiempo, la percepción general es que la educación debe estar articulada con los intereses del mercado, nosotros rechazamos tajantemente esta visión. Dicen Marx y Engels en el *Manifiesto del Partido Comunista* que para el burgués y la visión que ha difundido, así como

[...] la supresión de la propiedad clasista significa la supresión de la producción misma, de igual forma suprimir la educación clasista es para él idéntico a suprimir la educación sin más. [Pero], la educación cuya pérdida lamenta el burgués es para la enorme mayoría la educación que convierte en máquina.²⁹⁰

Así como para la burguesía, se ha terminado la historia y este infierno es el mejor de los mundos posibles, de la misma forma, la educación que nos imponen es, según ellos, la mejor que puede haber: una educación no ya para ser máquinas sino apéndice de ellas. Como una de las aristas de la sociedad, la educación es para nosotros, un elemento a transformar y una herramienta en la creación de otro mundo diferente. Esta visión del mundo del sistema capitalista

[...] en su fase actual neoliberal o globalizadora, trata de reducir el *homo politicus* al *homo economicus* en cuanto que el viejo dios del dinero o el nuevo ídolo del mercado tratan de imponer sus “virtudes” —las de la productividad y la competitividad— en todos los campos: la educación, la sanidad, el arte y también —con su mercadotecnia— en la política.²⁹¹

3. El ocaso del intelectual orgánico

Hemos hablado antes, siguiendo a Sánchez Vázquez, sobre la necesidad del ejercicio de la praxis reflexiva en el ámbito de la transformación social, pero ¿qué grupo específico es ese que puede ser reconocido como el intelectual orgánico del proletariado? Si suponemos el tipo de democracia de ASV, así como su idea de humanismo, el ejercicio reflexivo debe ir orientado hacia la aniquilación de dicha figura del intelectual orgánico, quizás imposible ahora. Organización social en la que todo ser humano pueda contar en la visión del mundo científica, reflexiva y

²⁹⁰ Friedrich Engels y Karl Marx. *Manifiesto comunista*. Introducción y traducción de Pedro Ribas. Madrid: Alianza, 2011. 72.

²⁹¹ Adolfo Sánchez Vázquez. *Ética y política*. 22.

democrática, en la que el ejercicio de la praxis reflexiva no es tampoco un privilegio para unos pocos, aun cuando de manera necesaria deben seguir existiendo intelectuales especializados debido a las propias limitaciones humanas.

Según Antonio Gramsci, todos los seres humanos somos intelectuales²⁹², es decir, que tenemos la capacidad de pensar, reflexionar, criticar, juzgar, etc., no obstante —nos dice— no todos llevamos a cabo la función de intelectuales en la sociedad. Esto se debe a la división social del trabajo, o sea, a la separación entre un pequeño grupo que lleva a cabo el trabajo intelectual y otro que ejerce el trabajo manual. La separación se justificó por muchos siglos debido al bajo desarrollo de los medios de producción, especialmente de la tecnología, por ello se necesitaba que la gran mayoría de los seres humanos realizara trabajo manual —como esclavos, siervos de la gleba o asalariados— dejando el trabajo intelectual a una minoría. Ésta se encuentra constituida por administradores, funcionarios, autoridades, etc., pero, dentro de ellos, los intelectuales más importantes para el control por parte de la burguesía son aquellos que se encargan de generar el consenso y la normalización de los valores y la visión del mundo de la clase dominante, es decir, aquellos que se encargan de la función de hegemonía, a saber, lo que el filósofo italiano ha llamado intelectuales orgánicos.

Dicho grupo de intelectuales, surge con la clase misma para la que funciona, tal como de un árbol brotan sus ramas y hojas, el clásico ejemplo que usa Gramsci es el del clero cristiano que fueron los intelectuales orgánicos de la aristocracia terrateniente, aquél realizaba funciones administrativas en los feudos, recaudando impuestos, la producción agrícola, llevando a cabo funciones educativas en los monasterios —tanto ideológicas²⁹³ como tecnológicas— pero, principalmente difundía y justificaba el orden de la sociedad con los fieles. Por supuesto, es un ejemplo, pues cada territorio y tiempo tienen sus particularidades.

²⁹² v. Antonio Gramsci. *Cuadernos de la cárcel*. Tomo 4. 355.

²⁹³ El concepto de ideología requiere de un análisis particular, pero cuando hablamos de la ideología burguesa nos referimos a los valores y forma de ver el mundo y la sociedad que le es propia, fundados en el individualismo y el interés económico, esto no quiere decir que dentro de la sociedad capitalista no existan otro tipo de ideologías igual de nocivas como el racismo, el sexismo, etc., de hecho, desde mi punto de vista, debe entenderse que el combate a todas esas ideas y prácticas negativas implica al mismo tiempo la superación del capitalismo y la burguesía que las han dejado sobrevivir en formas más o menos veladas. Sobre ello hablaremos un poco en el siguiente apartado.

En nuestro tiempo esto parece generalizarse, pues con el ascenso de la burguesía al frente de la sociedad, asistimos a la expansión a nivel mundial de sus intereses, no sólo económicos, sino también ideológicos, por ello, puede hacerse una teoría general para todo el planeta sobre los intelectuales orgánicos de la burguesía en el siglo XXI.

Hemos dicho que en el capitalismo neoliberal lo que se ha venido afianzando es el papel de los comunicadores y personajes de los medios masivos de comunicación, digitales y de entretenimiento como los intelectuales orgánicos por excelencia de la burguesía, esto, señalamos antes, se debe a que el neoliberalismo a intentado expandir y globalizar su influencia. La escuela, que tuvo un papel en la función de hegemonía muy importante desde el inicio de la dominación burguesa se ha venido sustituyendo poco a poco, primero por la prensa escrita y la literatura popular²⁹⁴, luego por el radio, la televisión y el internet, hasta llegar a tal grado que el concepto de educación ha quedado diluido y reducido a una mera capacitación para el trabajo en estos últimos tiempos.

El que los *mass media*²⁹⁵ contengan a los intelectuales orgánicos de la burguesía, se demuestra por el análisis de sus contenidos, desde los programas y medios digitales de entretenimiento (telenovelas, películas, deportes, videos, redes sociales, etc.) hasta llegar al periodismo (noticieros, programas de opinión, entre otros.). Todos los elementos anteriores portan en su mayoría los valores, ideales, la visión del mundo y costumbres, fomentados por la burguesía: individualismo exacerbado, la defensa de la propiedad privada, el enaltecimiento del trabajo enajenado, en suma, el culto al orden establecido, por más injusto, desigual e inhumano que sea. Por su puesto, esto no es novedoso, ya muchos pensadores de diferentes corrientes lo han vislumbrado, como la Escuela de Frankfurt, Karel Kosík, etc. No obstante, lo que se puede agregar a estos autores es que, el hecho de que llamemos “intelectual” a la función que ejercen los

²⁹⁴ Por eso Gramsci estaba interesado en el estudio de la literatura popular italiana, que difundía una serie de valores dominantes, pero que también mostraba la pugna de intereses de las clases al interior de la sociedad.

²⁹⁵ Repito, esto se trata de una teoría general, es decir, que siempre hay excepciones o formas específicas dependiendo del lugar y momento del que hablemos, por ejemplo, es de todos sabido que también hay canales de televisión, programas de radio, periódicos, blogs, etc., que no sólo son distintos sino hasta contrarios a la ideología de la clase dominante.

medios masivos de comunicación, no tiene nada que ver con que sus contenidos sean de “calidad” o no, es decir, muchos consideran que al ser contenidos enajenados, vulgares, o como se les quiera llamar a las producciones de los *mass media*, no pueden ser llamados “intelectuales”, como las producciones de la filosofía, el arte, la ciencia, etc., pero, yo sostengo que no sólo se puede, sino que se debe llamar con dicho concepto a los productos de los medios de comunicación porque tanto su labor como su objetivo son manipular la conciencia del hombre e insertarle una visión del mundo determinada. Finalmente, la consideración de si es o no chatarra lo que se nos ofrece por las vías mencionadas —de lo cual estoy convencido— no es un punto de discusión aquí, pues ha de tener su propio espacio, bajo la perspectiva de diferentes disciplinas: estética, lógica, ética, periodismo, artes, etc.

Sobre este punto, vale la pena recordar lo que señalaba Guy Debord con respecto a lo que llamó “sociedad del espectáculo”²⁹⁶, en la que el concepto de “espectáculo” se entiende como la ideología o la visión del mundo propia del capitalismo que encarna la enajenación en el mundo social en su nivel superestructural que, una vez dominado, ha extendido su influencia a otras esferas de la vida humana, como la política. Si en el plano de la economía la enajenación se manifiesta como el fetichismo de la mercancía, en el terreno ideológico, el espectáculo es su expresión perfeccionada, cuya finalidad es la separación generalizada, el mantenimiento de una masa de individuos no vinculados. “El espectáculo no es un conjunto de imágenes, sino una relación social entre personas mediatizada por imágenes”.²⁹⁷

El espectáculo, considerado en su totalidad, es a la vez el resultado y el proyecto del modo de producción existente. No es un suplemento al mundo real. [...] Bajo todas sus formas particulares, información o propaganda, publicidad o consumo directo de entretenimientos, el espectáculo constituye el *modelo* presente de la vida socialmente dominante. [...] La forma y el contenido del espectáculo son idénticamente la justificación total de las condiciones y de los fines del sistema existente.²⁹⁸

Para Debord, el “espectáculo” es la *Weltanschauung* dominante en la sociedad

²⁹⁶ v. Guy Debord. *La sociedad del espectáculo*.

²⁹⁷ *Ibíd.* 4, 9.

²⁹⁸ *Ibíd.* 6, 9.

capitalista y su producción más importante, pues es la forma generalizada mediante la cual ejerce la hegemonía de la sociedad contemporánea. Si en un principio, la sociedad capitalista trasladó la relevancia del “ser” al “tener”, su rumbo ha sido cristalizado ahora en el movimiento del “tener” al “parecer”. En tanto que ideología, “es lo contrario del diálogo”²⁹⁹. “La *separación* es el alfa y el omega del espectáculo”³⁰⁰. La sociedad espectacular se ha infiltrado a tal punto que incluso ha convertido el modelo de lo revolucionario en una vedete (culto a la personalidad o lo espectacular concentrado, por ejemplo, la figura del liderazgo o el caudillismo), otra forma muy evidente es la transformación en espectáculo de las elecciones, no es otra la fórmula la que ha llevado al poder al último presidente en este país. Incluso el tiempo fuera de la producción y el espacio habitable, están sumergidos en un océano espectacular.

Al contrario del proyecto resumido en las *Tesis sobre Feuerbach* (la realización de la filosofía en la praxis que supera la oposición del idealismo y del materialismo), el espectáculo conserva a la vez, e impone en lo seudoconcreto de su universo, los caracteres ideológicos del materialismo y del idealismo. El lado contemplativo del viejo materialismo que concibe el mundo como representación y no como actividad —y que idealiza finalmente la materia— se cumple en el espectáculo, en donde las cosas concretas dominan automáticamente la vida social. Recíprocamente, la *actividad soñada* del idealismo se cumple igualmente en el espectáculo, por la mediación técnica de signos y señales —que finalmente materializan un ideal abstracto.³⁰¹

Ante la necesidad de combatir, neutralizar o atraer a los intelectuales orgánicos de la burguesía, a los intelectuales tradicionales³⁰² que se les han adherido y los demás grupos de intelectuales que, aunque no entren en estas categorías, trabajan consciente o inconscientemente para preservar o fomentar el orden espectacular —incluso con su no participación— surgen las preguntas: ¿Quiénes han de combatirlos?, o sea, ¿quiénes son los intelectuales orgánicos del proletariado?³⁰³

²⁹⁹ Guy Debord. *La sociedad del espectáculo*. 18, 13.

³⁰⁰ *Ibíd.* 25, 15.

³⁰¹ *Ibíd.* 216, 128-129.

³⁰² Grupos de intelectuales, como el clero cristiano, que han sobrevivido al derrumbe de la clase de la que eran orgánicos, en este caso los aristócratas, y que se han adaptado a la nueva clase dominante para mantener sus privilegios cumpliendo funciones de ideologización.

³⁰³ Nos referimos a aquellas personas que sólo tienen su fuerza de trabajo para ofrecerla a cambio de un salario, por ello se les conoce también como asalariados, lo cual contempla al 99.9 % de la población mundial. Se trata de la clase revolucionaria, hoy más que nunca, porque el capital tiende a extender estas

La respuesta desde la perspectiva del marxismo crítico de la filosofía de la praxis es, no deben existir los intelectuales orgánicos del proletariado, sino lo contrario, en la construcción del socialismo se tiende hacia la extinción de los intelectuales orgánicos, esto se debe a que, de lo que se trata, es de socializar no sólo los medios de producción, sino también el ámbito del conocimiento, de la participación consciente en las decisiones (democracia). No puede hablarse de socialismo si no hay una tendencia a elevar el nivel intelectual de toda la población y a eliminar la división social del trabajo, y por tanto, a acrecentar el tiempo de ocio para que todas las personas puedan desarrollar al máximo sus capacidades (hombre total).

De la misma manera, a la pregunta de quién habrá de combatir la visión del mundo capitalista junto con todas las ideologías nocivas que se le han adherido como parásitos, sólo queda una opción: todos debemos hacerlo.

No obstante, desde el surgimiento del pensamiento socialista, se podría pensar que existen intelectuales orgánicos, como Marx, Engels, Lenin y demás. Pero esto es una forma errada de usar dicho concepto, cuando hablamos de intelectuales orgánicos, nos referimos con precisión a un grupo orgánicamente ligado a una clase, como ya explicamos con los ejemplos de los sacerdotes y de los comunicadores. Ciertamente es que ha habido intelectuales que han surgido del proletariado o que se han pasado al bando de éste provenientes de otra clase, pero esto se debe a que todo se encuentra en un proceso de desarrollo histórico que pone las condiciones objetivas —aunque no las subjetivas— para la expansión del ejercicio de la praxis reflexiva desde unos cuantos intelectuales hacia toda la humanidad, o sea, de la posibilidad del crecimiento y participación intelectual, obviamente, bloqueado por el capitalismo. Pero, se debe reconocer, también ha sido postergado este proceso por la propia izquierda que, cegada por la idea de que sólo una vanguardia de hombres elevados han de llevar la iluminación a las masas o a otras naciones, ha desviado el surgimiento de un ser humano crítico que tome en sus manos el destino de la sociedad³⁰⁴. La existencia

condiciones de división social, no obstante, es una categoría muy general, que debe ser puesta en relación con la realidad nacional y los grupos subalternos en cada caso.

³⁰⁴ Este error, por más bien intencionado que sea, puede provocar las peores consecuencias, desde el recorte

de los intelectuales orgánicos supone la existencia de las clases, por lo tanto, en una sociedad sin clases no pueden existir intelectuales orgánicos.

El desarrollo de las fuerzas productivas entraña también la elevación de las condiciones materiales para acceder a la información, debates, teorías, etc., y por lo tanto, a la posibilidad de una profunda formación intelectual masiva.

Por supuesto, en este momento histórico eso es imposible, no todos tenemos las posibilidades de dedicarnos al trabajo intelectual o por lo menos contar con un tiempo razonable para leer, analizar, participar en asambleas, etc., lo que no significa que entonces no se pueda lograr, sino que, en la búsqueda de la construcción del socialismo, junto con la lucha por una mayor democracia, mejor educación, justicia, libertad e igualdad, debe iniciarse también un proceso de construcción de conciencia de clase, por el cual se formen nuevos seres humanos críticos, conscientes, responsables, totales. Por ello, todos los logros y espacios son importantes: la apertura de medios alternativos, la defensa de la educación pública, gratuita, científica, laica y crítica, etc., pero, nunca desvinculados de la línea fundamental del planteamiento, que es la transformación total de la sociedad, porque de lo contrario se vuelven luchas y logros infértiles, inmediatos y débiles que pueden ser revertidos en cualquier momento, como ha sucedido con los logros sindicales, bajo los cuales, los movimientos obreros fueron paralizados.

Entonces nos asalta la pregunta: ¿es posible la transformación de la sociedad en su conjunto cuando vemos en la realidad el dominio de la enajenación espiritual?

Hemos visto a través del siglo XX y XXI la proliferación de movimientos sociales de diversa índole, desde pacifistas, ecologistas, feministas, indigenistas, socialistas, etc. No obstante la mayoría no logran mayores triunfos como no sean morales y en el mejor de los casos legales, además, locales, en algunos países.

de libertades, la falta de democracia, hasta crímenes de exterminio contra los opositores de un régimen. Pero, incluso siendo democrático y plural, cuando un movimiento revolucionario centra su atención en una figura (un líder, el partido, etc.), siempre se encuentra el riesgo de caer ante las presiones internas o externas, pues la fuerza revolucionaria debe fundarse en el proletariado, no en un individuo. Pensando en el pacto social y en la nivelación entre los intereses de la comunidad y el individuo Rousseau escribió en *El contrato social*: “Ese hombre, aunque hubiera sometido a medio mundo, sigue siendo sólo un particular; su interés, divorciado del de los demás, sigue siendo un interés privado. Si ese hombre perece, su imperio, después de él, queda disperso y sin cohesión, como una encina que se desmorona y cae en un montón de cenizas cuando la ha consumido el fuego”: Jean-Jacques Rousseau. *El contrato social*. 15.

Las causas son muchas y diferentes, pero podemos enunciar la principal: la mayoría de los movimientos y sus reivindicaciones son particulares, inmediatas, por ejemplo, el alto a la guerra en Vietnam, la eliminación del armamento nuclear, la reivindicación de la igualdad de género, el respeto a las diferencias raciales, sexuales, étnicas, etc., mejores condiciones laborales, educación pública y gratuita. Sin embargo, no se logran unificar en un objetivo común, que desde mi punto de vista sólo puede ser uno: a) Si todas las condiciones negativas son provocadas o solapadas por la formación social dominante del capitalismo, entonces las luchas sociales deben tender a la transformación de toda de estructura social, no sólo de una parte; b) en efecto, el capitalismo provoca o solapa todas las condiciones negativas (desigualdad, discriminación, racismo, sexismo, etc.), c) por lo tanto, todas las luchas sociales deben unificarse con el fin común de transformar el capitalismo hacia una sociedad que reivindique todas las luchas.

Sin duda, el principal error ha sido de los socialistas y comunistas, pues se han centrado en la transformación de la estructura económica, pero como hemos esbozado, no es lo único que hace falta para llegar a una sociedad distinta, pues el socialismo implica, por lo menos: a) socialización de los medios de producción; b) democracia y c) distribución justa de la riqueza.

Así, si los diversos movimientos no logran unificarse y respaldarse unos a otros, privilegiando las semejanzas sobre las diferencias, es imposible la revolución, pues, como hemos visto con el marxismo crítico de Sánchez Vázquez, las condiciones son objetivas (en especial las crisis económicas, el desarrollo de las fuerzas productivas, etc.), y subjetivas (conciencia de clase, acción de los sujetos, etc.). Todos los días comprobamos el increíble desarrollo tecnológico, que ha sido superior en los últimos dos siglos a toda la historia de la humanidad, además, las crisis sistemáticas del capitalismo se repiten constantemente y de manera cada vez más intensa poniendo en jaque a la estructura social, como vemos, esto no es el problema. El verdadero impedimento radica en las condiciones subjetivas, en el pobre desarrollo de la conciencia de clase del proletariado a nivel mundial, que se ha dejado de lado, privilegiando otras acciones. Pero, que dichas condiciones no

estén dadas no quiere decir que no se puedan generar.

La burguesía crea las propias condiciones de su destrucción, pues desde la educación, el periodismo, la filosofía, la ciencia, etc., se han venido desarrollando las herramientas y la conciencia de la necesidad y los elementos reales necesarios de su superación, las propias armas con las cuales ha mantenido velada la conciencia de los asalariados, son las mismas que hoy día debemos tomar para revertir su influencia.

Como consecuencia para nosotros, la filosofía y el trabajo intelectual en general, no pueden sino jugar dos posiciones, la del intelectual servil —ni siquiera orgánico— y la de aquél que busca su propia superación, que significa la conservación del espíritu crítico de la filosofía anclada en el de toda la humanidad y su ejecución práctica fundamentada en el conocimiento de la realidad social.

Basados en las ideas que hemos planteado aquí, apoyados en Gramsci y Sánchez Vázquez, y atendiendo a nuestra realidad en la que el final de los intelectuales orgánicos es sólo una propuesta, podemos decir que las funciones que deben desempeñar los intelectuales de la izquierda en la actualidad son: 1) En primer lugar, reconocerse dentro de la dinámica de la sociedad, no desvinculados ni independientes de la realidad, e identificarse con el grupo social fundamental surgido del interior de la sociedad capitalista que plantea la superación de la misma. 2) Luchar por conseguir la hegemonía y consenso, pero, ¿de qué clase?, yo diría, —desde la perspectiva de la izquierda— que de los intereses de la humanidad, dado que el capitalismo es hostil a nuestra existencia misma y a que, como decía Marx, la emancipación del proletariado implica la emancipación de la humanidad en general. 3) Organizar, proponer y visualizar los fundamentos de una nueva sociedad basada en los principios de igualdad, libertad y democracia sustantiva, fundamentados en el conocimiento científico de la realidad. 4) Adherir a la causa del grupo social, o neutralizar, a los intelectuales orgánicos de la burguesía y tradicionales en el terreno teórico, pues, como decía Sánchez Vázquez a Octavio Paz, “el capitalismo [...] no puede ser embellecido aunque se disponga de la fantasía o de la imaginación de un gran escritor”.³⁰⁵ 5)

³⁰⁵ Adolfo Sánchez Vázquez. “Por qué vive y se necesita el socialismo: Dos intervenciones en el Encuentro

Nuestros filósofos insisten en la necesidad del crecimiento de la conciencia de clase del proletariado y de los intelectuales a través del intercambio espiritual mutuo, es decir, debemos fomentar el desarrollo de la conciencia popular y no de un pequeño grupo privilegiado, por ejemplo, formulando un nuevo proyecto educativo. En suma, dice Gramsci, “el modo de ser del nuevo intelectual no puede seguir consistiendo en la elocuencia, [...] sino en el mezclarse activamente en la vida práctica, como constructor, como organizador”³⁰⁶, es decir, como especialista en cierta rama del saber, pero al mismo tiempo como político, unidos indisolublemente. Estas son las tareas para una nueva generación de intelectuales que caminan hacia la disolución de la división social del trabajo y la socialización en el ámbito espiritual. ASV en su poesía interpela a un sujeto indeterminado, al que intenta hacer arder el pulso político, lo cual, es válido en especial con respecto a la inspiración de compromiso por parte de los sujetos que realizan trabajo intelectual. Escribió:

Yo quiero sorprender en tu regazo / la muerte del silencio, en ti presente, / volviendo a alzarte como trueno erguido. / Sin pena, sin temblor, armado el brazo, / te espero yo encontrar convaleciente / mientras huye el silencio ya vencido.³⁰⁷

4. Elementos fractales en la moral y la política

Marx decía que con el capitalismo daba fin la prehistoria de la sociedad humana.³⁰⁸ En términos morales-políticos, esta fase, desde la perspectiva de la izquierda, debe y puede llegar a su fin. Durante miles de años, la estructura moral-política se había construido de manera irreflexiva e inintencional por parte de la comunidad humana, no porque los individuos o algún grupo social no hayan tenido la intención y logrado imponer sus valores y programas por encima de otros, sino porque el conocimiento de los mecanismos en esas esferas de la vida social era

Internacional de la Revista *Vuelta*”. En: *El valor del socialismo*. 127.

³⁰⁶ Antonio Gramsci. *Cuadernos de la cárcel*. Tomo 4. 382.

³⁰⁷ Adolfo Sánchez Vázquez. *El pulso ardiendo*. Morelia: Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 2002. 11.

³⁰⁸ Karl Marx. “Prólogo a la *Contribución a la Crítica de la Economía Política*”. 67-68.

nulo o muy pobre. También, el hecho de que los aspectos objetivos de la realidad ponen un límite al rango de influencia voluntaria de los seres humanos, así como el paso de una praxis individual planeada a una praxis grupal en la que se vuelve bastante impredecible el resultado final, hacen que sea complicado construir una moralidad planificada.

La historia demuestra que el hombre en el pasado ha transformado la naturaleza mediante su praxis productiva y que, en consonancia con ella, ha transformado también sus propias relaciones sociales. La historia ha sido efectivamente un proceso práctico total llevado a cabo por los hombres. Pero si el carácter práctico, transformador, de su actividad es un hecho comprobado a lo largo de toda la historia, es evidente también que los hombres no siempre han desplegado esa actividad colectiva conforme a un fin trazado de antemano o a una intención originaria común, que intencionalmente, hubieran ido modificando a lo largo de un proceso práctico colectivo.³⁰⁹

Sin embargo, conocer los mecanismos y la dinámica al interior de una sociedad, nos proporcionan un alto grado de posibilidades de una praxis reflexiva hacia la construcción de una moralidad distinta. Así, toda postura de izquierda que busca la transformación social de acuerdo con sus intereses (conciencia de clase) y los ideales de democracia, igualdad, justicia, etc., no puede sino basar sus objetivos y sus actos en el conocimiento, lo cual, significa llevar al nivel de la praxis reflexiva e intencional a la historia, la moral y la política.

En este sentido, en su *Ética*, Sánchez Vázquez señala que las costumbres o elementos de morales anteriores, aunque parezcan anacrónicos, pueden sobrevivir y adaptarse a una moral nueva dominante, de esta manera, han atravesado a las diversas formas de organización social el clasismo, el racismo o el machismo. Tomemos por ejemplo este último³¹⁰ de cómo, en términos morales-políticos, una ideología se ha perpetuado a través del tiempo y sociedades, tanto en las primitivas, el esclavismo, el feudalismo, el capitalismo e incluso en las estructuras sociales bajo la influencia del “socialismo real”.

El modelo del materialismo histórico, con su estructura dialéctica básica y

³⁰⁹ Adolfo Sánchez Vázquez. *Filosofía de la praxis*. 404.

³¹⁰ La importancia e insistencia a lo largo de este trabajo de tomar como ejemplo al machismo se justifica no sólo por sus evidentes efectos nocivos que laceran a la sociedad mexicana y mundial en general. Además, Marx ha señalado con razón en sus *Manuscritos* de 1844 que es una forma fundamental para evaluar qué tanto se ha desarrollado una sociedad, pues pone de manifiesto una relación básica entre las dos grandes mitades de las personas en una formación social.

progresiva³¹¹, explica en términos generales la manera en que se han desarrollado la moral y la política en relación con su formación económica, es decir, nos permite entender su movimiento en un amplio rango de tiempo, que consiste en que, a partir de un estadio social previo y de sus propias contradicciones internas, emergen o se generan elementos nuevos que fuerzan la aparición de una formación social nueva, pereciendo así la anterior. Pero, también existen otros elementos que se conservan, adaptándose, por decirlo así, a las transformaciones sociales. Dichos casos peculiares que escapan al modelo clásico del materialismo histórico —pues no se explica cómo es que sobreviven con apenas cambios en el tiempo— podrían hacer pensar que el machismo, más que un elemento, es determinante en el modelo social, pero ese planteamiento nubla las relaciones económicas, políticas, sociales, etc., en que se sustenta. Vargas Lozano, profundizando en el debate sobre el concepto de “ideología” ya mencionado entre Villoro y Sánchez Vázquez, ha señalado este tipo de ideologías como “transversales”, es decir, que se mantienen y atraviesan las diferentes sociedades y clases, e incluso, ideologías como el racismo son reproducidas muchas veces por los propios dominados. Dicho señalamiento es muy útil para pensar casos concretos o particulares que, combinado con el modelo dialéctico, ofrecen una perspectiva más rica y menos ingenua, más adecuada a la realidad.

En el mundo social como en el natural, existen patrones que, aunque muy generales, permiten la comprensión de los fenómenos con cierto grado de certeza. Es empíricamente constatable la tendencia progresiva en la sociedad en términos morales, políticos, jurídicos, etc. —cuando ésta no es sometida a una catástrofe

³¹¹ Quiero insistir en el hecho de que cuando se habla de “progreso”, se entiende desde la perspectiva que se ha descrito a lo largo del texto, y no de una forma burda o hasta justificadora como ideología de la modernidad capitalista. A este respecto, es bueno recordar el señalamiento que hace Arendt, recordando a Benjamin: “La noción de progreso del siglo XVIII, tal como fue concebida en la Francia prerrevolucionaria, consideraba que la crítica del pasado era un medio de dominar el presente y controlar el futuro; el progreso culmina en la emancipación del hombre. Pero esta noción tenía poco que ver con el inacabable progreso de la sociedad burguesa, que no solamente no deseaba la libertad y la autonomía del hombre, sino que estaba dispuesta a sacrificarlo todo y a todos en aras de las aparentemente sobrehumanas leyes de la Historia. ‘Lo que llamamos progreso es [el] viento... [que] impulsa [al ángel] de la historia irresistiblemente hacia el futuro, al que vuelve la espalda mientras la pila de ruinas ante él se alza hasta los cielos’. Sólo en el sueño marxista de una sociedad sin clases que, en palabras de Joyce, había de despertar a la Humanidad de la pesadilla de la Historia, aparece un último, aunque utópico, rastro del concepto del siglo XVIII”: Hannah Arendt. *Los orígenes del totalitarismo*. Traducción de G. Solana. Madrid: Taurus, 1998. 203-204.

natural, por ejemplo— podemos ver el desarrollo de ciertos avances en cuanto a los valores, formas de organización social, derechos, etc., superiores a los de otras sociedades. Pero, desde nuestra perspectiva, este desarrollo tendencial no debe ser tomado superficialmente, pues, pasa algo similar como cuando intentamos pronosticar el tiempo atmosférico, que es a muy corto plazo y muy variable con respecto al clima, en el que es visible una tendencia a largo plazo. Para nosotros, es posible ver en los casos particulares como el machismo una estructura fractal de la moral y de la política, lo cual, explica que sobrevivan valores, prácticas e ideologías que parecen anacrónicas, totalmente injustificadas y caducas en nuestros días.

¿Qué significa que algunos elementos de la moral y la política sean fractales? Inspirando en la terminología acuñada por Mandelbrot³¹², quiero decir que existen fenómenos en dichos campos de la vida social que se destacan por su carácter fragmentario e irregular, pero que incluso en dicha estructura que parece extraña o amorfa, hay una explicación y patrones que subyacen a su desenvolvimiento. Un fractal es un objeto que se caracteriza por autorreproducirse a través de iteraciones siendo idéntico a sí mismo aunque, intuitivamente, parece tener una forma irregular a cualquier escala. Los elementos fractales en la moral son “escalantes”, es decir, sus partes tienden a tener la misma estructura que el todo a diferentes escalas y pueden estar deformados por las circunstancias en que se desenvuelven. Si pensamos al nivel de “resolución” de los modos de producción, o sea, al estudiar los grandes cambios de un paradigma social a otro, el modelo dialéctico-progresivo es conveniente, pero, al nivel de menor resolución de las ideologías, comprender algunos de sus elementos como fractales es más útil que caracterizarlos como dialécticos. Profundicemos un poco más.

Intencional o no, todo producto político, social o moral es resultado de la actividad práctica del ser humano, por lo que su evaluación radica en ella misma y su realización final, aunque es cierto que siempre existe una distancia entre la intención que tiene una acción y su efectivo resultado, como hemos visto antes

³¹² v. Benoît Mandelbrot. *La geometría fractal de la naturaleza*. Traducción de Josep Llosa. Barcelona: Tusquets, 1997.

con respecto a las formas de praxis y fundamentalmente con relación a la creativa, debido a las propias circunstancias cambiantes en el proceso.

- a) existe una praxis intencional —individual o colectiva— en cuanto que podemos referirla a la intención o proyecto de un individuo o de un conjunto de ellos (grupo, clase, partido, etcétera.);
- b) Una praxis de este género, aun siendo intencional, consciente, se explica y valora no por sus intenciones, es decir, por su lado meramente subjetivo, sino por sus resultados, es decir, por la objetivación práctica de ella.³¹³

Asimismo, en una sociedad alternativa capitalismo pueden filtrarse de esa manera fragmentos provenientes de fases anteriores de la sociedad

En la sociedad capitalista, se tiende a convertir al individuo en soporte o personificación de unas relaciones sociales dadas, aunque su comportamiento individual no puede agotarse en la forma social (como obrero o capitalista) que el sistema le impone. En una sociedad superior a ésta, el individuo —como sujeto dotado de consciencia y voluntad— debe superar esta condición de soporte o efecto pasivo en una estructura social para integrarse libre y conscientemente en la comunidad, y elevar, más que nunca, su responsabilidad personal, y con todo ello su propia naturaleza moral. Pero, en todos estos casos, es justamente determinado tipo de relaciones sociales el que determina el género de relaciones entre el individuo y la comunidad, y con ello el grado de conciencia moral individual.³¹⁴

En términos generales, y para largos periodos temporales, el modelo dialéctico progresivo de explicación de la moral y la política a partir del materialismo histórico expresado en la filosofía de la praxis de Sánchez Vázquez es preciso y suficiente para una comprensión cabal. La idea de elementos fractales aquí propuesta —y que sólo puede ser esbozada en este momento— como consecuencia de la filosofía de la praxis, pretende ser una herramienta para pensar elementos más pequeños al interior de una moral hegemónica de amplia influencia temporal. Es decir, dependiendo de la escala de tiempo, dichos modelos son aplicables y complementarios. Desde una perspectiva lejana, una cuerda puede parecer un único hilo, y funciona bien para nuestras actividades y nuestra intuición, pero de cerca, podemos ver que a su vez está compuesta por hilos cada vez más finos, aún así, ambas percepciones tienen sus sentido y grado de veracidad.³¹⁵

³¹³ Adolfo Sánchez Vázquez. *Filosofía de la praxis*. 403.

³¹⁴ Adolfo Sánchez Vázquez. *Ética*. 64.

³¹⁵ v. Benoît Mandelbrot. *Los objetos fractales: Forma, azar y dimensión*. Traducción de Josep Llosa. Barcelona: Tusquets, 2009. 20-21.

En resumen, la caracterización de los elementos fractales de la moral y la política a los que nos referimos, como el machismo, se encuentra determinada en primer lugar porque no son parte de la estructura ideológica fundamental del modo de producción dominante, por ejemplo, se pueden conceder derechos a las mujeres en el capitalismo, siempre y cuando estos no obstaculicen el proceso de extracción de plusvalor. No obstante, el fractal moral en cuestión halla formas veladas de seguir existiendo en dicha sociedad, por ejemplo, permitiendo el acceso al trabajo por parte de las mujeres, pero conservando la responsabilidad sus funciones domésticas. No ser una estructura “orgánica” y tener esta capacidad de adaptación al interior de una moral dominante, hacen que estos elementos fractales se conserven de manera casi inalterada, como en el caso del machismo, reproduciendo su misma forma fragmentaria a través del tiempo.

Los fractales morales como el machismo, sobreviven no porque sean necesarios al sistema, sino porque no implican un riesgo para él o incluso han encontrado la forma de adaptarse para apuntalarlo, tal como los intelectuales tradicionales, los sacerdotes del feudalismo descritos por Gramsci, sobreviven al cambio social en el paso al capitalismo. Una vez que se ha puesto en marcha la reproducción de la sociedad, ésta, como tendencia, ha tomado un orden secuencial en el que las condiciones objetivas han eliminado la mayoría de los elementos caducos en sus nuevas formaciones, no obstante, algunos que no se oponen al funcionamiento han sobrevivido. Ciertamente es que la racionalidad de una sociedad no depende de la voluntad de los hombres ni de su conciencia, pero con el conocimiento de esa tendencia y con la convicción de la nula justificación e irrelevancia para el desarrollo del organismo social de fenómenos como el machismo, ha surgido la oportunidad de extirpar los elementos nocivos que, naturalmente, se aferran a la existencia. Dicho proceso de depuración por parte de los grupos sociales que tienden hacia una sociedad alternativa a la actual, no plantean algo irrealizable, pues incluso la misma lógica del sistema, sin salir de sus leyes y condiciones objetivas de desarrollo, permiten hacer avances en este sentido, aunque evidentemente insuficientes.

Esta idea de los fractales morales implica su sentido inverso, es decir, si

elementos negativos o nocivos se han reproducido según su patrón mientras han podido, es porque desconocemos sus fundamentos y porque la conciencia y acción sobre ellos no había sido emprendida. Pero, una vez que nos hemos dado cuenta de ellos, es posible desentrañar sus secretos y extirparlos o prevenirlos como una enfermedad que había sido hereditaria. Más aún, se hace probable insertar nuevos elementos fractales positivos que sustituyan y tomen la misma tendencia reproductiva de su estructura, es decir, que construyan hegemonía en el sentido gramsciano.

Hasta ahora, la estructura social ha determinado el hecho de que las praxis individuales generen o no un acto intencional. De ahí, la necesidad de una nueva formación que posibilite que una praxis individual y colectiva sea cada vez más intencional, racional, y por ello mismo, también sus resultados lo sean. Al mismo tiempo, refiriéndonos al ejemplo de fractal moral-político que hemos usado, se requiere de una forma de feminismo que tome en cuenta estos factores —además de los obvios, como los de raza, clase, cultura, etc. — uno inspirado en la filosofía de praxis que aporte a la discusión y la construcción de alternativas.

Así, el modelo dialéctico-progresivo del materialismo histórico aplicado por la filosofía de la praxis a la moral y la política, arroja los siguientes resultados que sintetizamos en figuras.

FIGURA 1
ESTRUCTURA BÁSICA DE LA CONSTRUCCIÓN DE LA MORAL

<p>ASPECTO NORMATIVO</p> <p>Conjunto de ideas, valores o principios asumidos por un individuo libremente que condicionan el acto moral. Este elemento ideal carece de sentido sin su correspondiente referente fáctico y viceversa.</p>	<p>ASPECTO FÁCTICO</p> <p>Acto moral o actividad basada en el aspecto normativo, llevado a cabo de manera libre y consciente. A su vez, el acto moral contiene dos elementos: a) motivos, razones, causas y fines que se buscan con la acción, y b) medios y acciones.</p>
--	---

FIGURA 2
ESTRUCTURA BÁSICA DE LA CONSTRUCCIÓN DE LA POLÍTICA

<p style="text-align: center;">ASPECTO IDEOLÓGICO – VALORATIVO</p> <p>De manera análoga a la moral, está conformado por las ideas, valores y objetivos que motivan la actividad política. Siempre está presente este elemento, aunque sea de forma reducida.</p>	<p style="text-align: center;">ASPECTO PRÁCTICO - INSTRUMENTAL</p> <p>Se trata de las acciones y medios que se usan para conseguir un determinado fin político. La actividad es condicionada por el elemento ideal y, a su vez, aquella representa su concreción.</p>
---	--

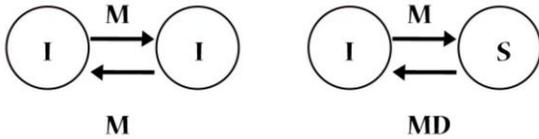
FIGURA 3
RELACIONES DESEQUILIBRADAS ENTRE MORAL Y POLÍTICA

Cuando el elemento ideológico-valorativo tiene una importancia superior al práctico-instrumental o viceversa, se genera una relación desequilibrada en la práctica política. Esto provoca dos grandes expresiones:

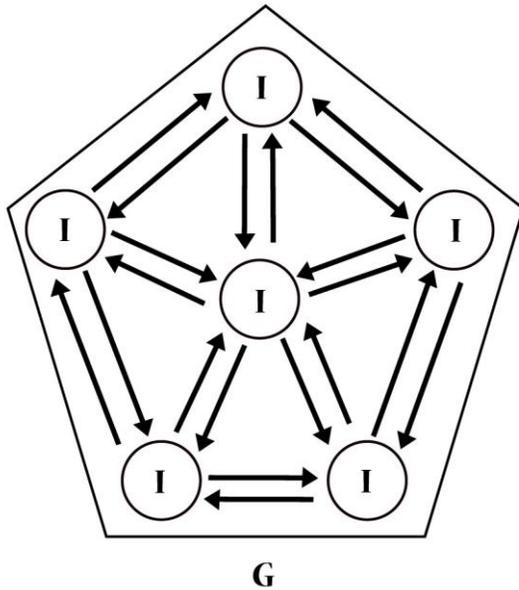
<p style="text-align: center;">MORAL SIN POLÍTICA</p> <p>1) Moral de la intención: aquella postura política que no toma en cuenta las consecuencias de sus actos sino sólo los ideales que desea realizar, por ejemplo, el utopismo o el voluntarismo.</p> <p>2) Moral de principios: postura que acepta las consecuencias de sus actos, por nefastas que sean, siempre y cuando se ajusten a sus ideales, por ejemplo, el fanatismo religioso.</p> <p>Ambas posiciones van en demérito de la efectividad de sus acciones (elemento práctico-instrumental), pues no logran su objetivo o acarrear resultados contrarios.</p>	<p style="text-align: center;">POLÍTICA SIN MORAL</p> <p>1) Realismo político: postura política que da un lugar menor a los principios, valores, etc., o se sirve de ellos, para lograr su objetivo, por ejemplo, la alianza entre partidos contrarios para ganar una elección.</p> <p>2) Política pragmática: postura que valora más la efectividad de sus actos y medios para conseguir sus objetivos, por ejemplo, del totalitarismo.</p> <p>Ambas posiciones van en demérito de sus principios, ideales, etc. (elemento ideológico-valorativo), pues se vuelven ilegítimas o sólo buscan el ejercicio del poder sin más.</p>
---	---

FIGURA 4
ESTRUCTURAS CONTINUAS DE LA MORAL Y LA POLÍTICA

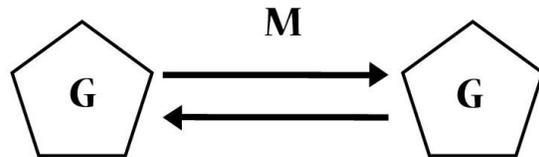
La moral (M) es el conjunto de valores que regulan la conducta de un individuo (I) con respecto a otros y la sociedad (S). Cada individuo o grupo tiene una moral, no obstante, en toda sociedad existe una moral dominante (MD).



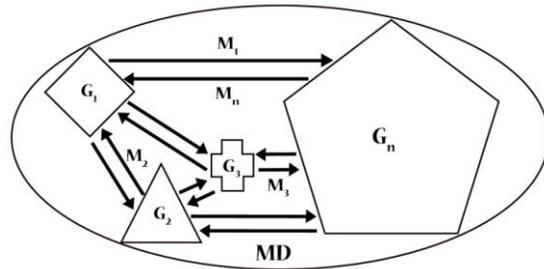
Cuando varios individuos comparten una moral común (→) más o menos homogénea fundada en sus intereses, pueden agruparse en estructuras complejas, como partidos, religiones, naciones, organizaciones o grupos (G). Dichas estructuras de individuos con enlaces morales son las que se relacionan en el campo de lo político.



En la política, actividad encaminada a obtener el ejercicio, la reforma o transformación del poder, las estructuras (G) construidas a través de los enlaces de individuos, se relacionan a su vez con otras de diversa índole, pero establecidas de manera similar por uniones morales particulares (M).



Las morales no se relacionan de manera aleatoria, sino que por diversos factores además de los políticos, económicos y legales, se establece el dominio de una moral (MD) correspondiente al grupo hegemónico en la sociedad que condiciona las relaciones desde los individuos, pasando por los grupos de ellos, hasta las naciones.



La moral dominante establece regularidad en los enlaces con la diversidad de grupos en una sociedad, en este sentido, una revolución actúa como una reacción que busca modificar las relaciones y establecer una moral distinta que forme un compuesto social diferente.

FIGURA 5
 MODELO DIALÉCTICO-PROGRESIVO DE LA MORAL Y LA POLÍTICA

La moral dominante (MD 1) en una sociedad (S 1) cambia con ésta cuando existe una transformación radical o revolución (\rightarrow) en su modo de producción y sus aspectos jurídicos, institucionales, intelectuales o ideológicos. En dicha revolución, por ejemplo, el paso del feudalismo al capitalismo, la nueva sociedad (S 2) “hereda” elementos de la anterior de diverso tipo (O), mezclándose así o sobreviviendo bajo el dominio de la también nueva moral dominante (MD 2).

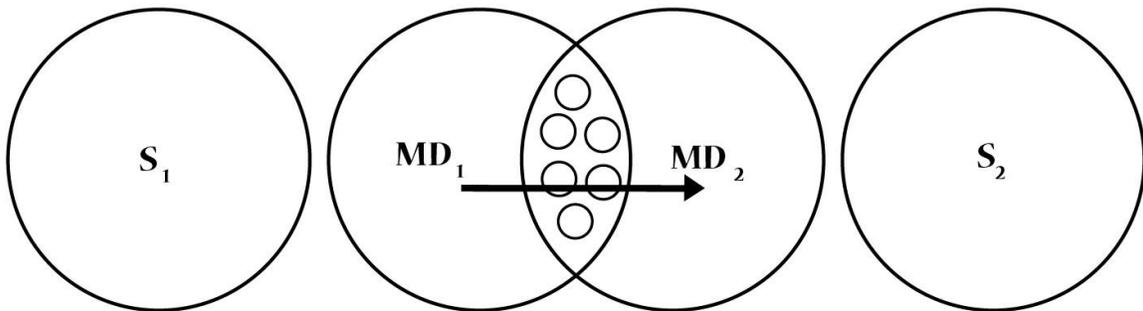
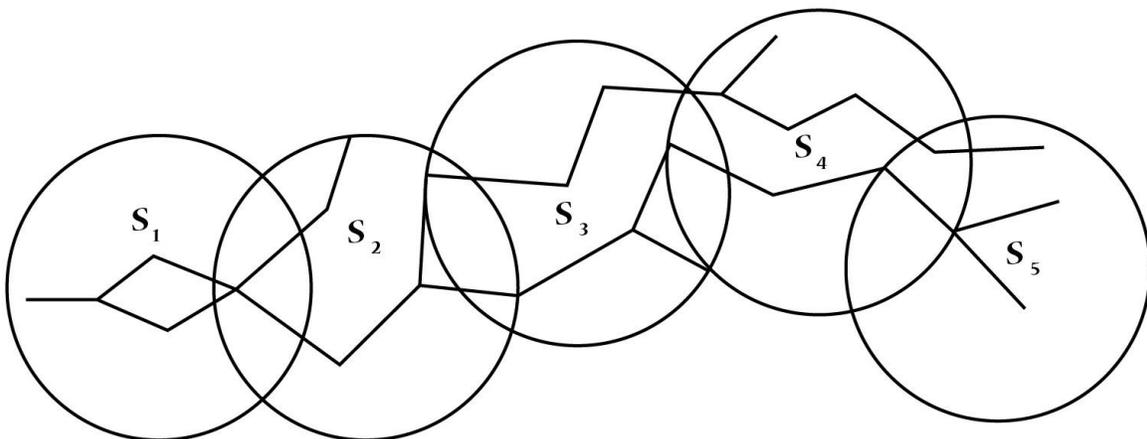


FIGURA 6
 ELEMENTOS FRACTALES EN LA MORAL Y LA POLÍTICA

Aquellos elementos individuales (principios, valores, ideologías, etc.) que identificamos antes con (O), en un caso particular, como el machismo (línea quebrada contendencia de Y) una vez que se ha establecido en una sociedad (S 1) sigue de manera tendencial reproduciendo su forma a través de las sucesivas formaciones económico-sociales (S 2, S 3, S...) mientras tenga las posibilidades de hacerlo, y sólo se ve modificada su tendencia por el tránsito de una sociedad a otra, tal como las ramas de un árbol se ven modificadas en su tendencia por los factores naturales como la luz solar, la sombra, etc. A los elementos que se reproducen al interior del movimiento dialéctico de la sociedad de esta manera aparentemente irregular, es a los que caracterizamos como “fractales”.



Hasta aquí, se ha insistido en la necesidad e importancia del trabajo de Adolfo Sánchez Vázquez en la lucha por la reivindicación de conceptos, valores e ideas, que inspiran acciones; términos como política, izquierda, moral, democracia, humanismo, etc., se hacen necesarios en la comprensión y la búsqueda de la transformación social con el afán de claridad y rigor, pero también de vinculación con la realidad. No obstante, cuando ciertas ideas se encuentran infectadas desde un principio o en su desenvolvimiento por caracteres nocivos para el ser humano, éstas deben ser clarificadas y extirpadas, no ha sido otra la intención, por ejemplo, del ejercicio inicial de imaginar elementos fractales en la moral y la política, “una nueva palabra es como una semilla fresca que se arroja al terreno de la discusión”³¹⁶, aunque aquella perezca inmediatamente o nunca llegue a dar un brote y se funda con el suelo nutrido del ejercicio de pensar. El intento de objetividad que se ha pretendido en este trabajo no excluye la expresión clara e insistente que tenemos con respecto a los diversos temas, siempre y cuando cada uno haya guardado su lugar como enseñó el Maestro hispano-mexicano, así pues, la motivación y objetivo de este texto ha sido la reflexión, la (auto) crítica, el combate y la renovación del ímpetu propio y ajeno frente a la apatía, la intolerancia, el sectarismo, la desilusión o el voluntarismo, pero fundamentalmente contra la indiferencia.

Cuando de un modo más triste y más irritante aprecia uno la brutal indiferencia, el insensible aislamiento con que cada cual piensa sólo en lo suyo es cuando estos individuos se aglomeran en un espacio relativamente pequeño; y aunque sepamos que este aislamiento del individuo y este mezquino egoísmo son siempre y donde quiera el principio fundamental por el que se rige nuestra actual sociedad, en ninguna parte se acusan tan descaradamente y con tanta conciencia de sí mismos como aquí, en el tránsito de la gran ciudad. La desintegración de la humanidad en mónadas, cada una de las cuales se rige por un principio de vida aparte y persigue sus fines propios, el mundo de los átomos, llega aquí a su punto culminante.

De ahí que, en estas grandes ciudades, se haya declarado abiertamente la guerra social, la guerra de todos contra todos.³¹⁷

³¹⁶ Ludwig Wittgenstein. *Aforismos. Cultura y valor*. Traducción de Elsa Cecilia Frost. Madrid: Espasa Calpe, 1995. 11, 32.

³¹⁷ Federico Engels. “La situación de la clase obrera en Inglaterra” en: Federico Engels y Carlos Marx. *Obras fundamentales. 2. Escritos de juventud*. Traducción de Wenceslao Roces. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica, 1981. 303.

ALGUNAS CONCLUSIONES

I

En este trabajo se analizó lo que son la moral y la política en el pensamiento de Adolfo Sánchez Vázquez, sus características particulares y sus relaciones, así como las implicaciones que el filósofo hispano-mexicano sostuvo con respecto a su filosofía de la praxis y a elementos teórico-prácticos como el humanismo, la democracia, el uso de la violencia, entre otros. De ello, se han intentado plantear consecuencias que se derivan de su estudio desde nuestra perspectiva.

Recurrimos al análisis de sus obras principales y al desarrollo de su pensamiento en relación con su contexto social y político, tomamos en cuenta — aunque no nos fue posible en este primer trabajo abarcar más— otros ámbitos de su filosofía como la ontología y la estética. Incluso en su poesía, se pueden encontrar elementos fuertemente vinculados a los conceptos de moral y política.

La relevancia de la propuesta de Sánchez Vázquez puede ser vista cuando menos en dos campos: 1) la evidente crisis político-moral en la que se encuentra la sociedad mexicana, y mundial, a la que el pensamiento de ASV puede aportar fundamentando soluciones para los individuos o grupos de ellos que buscan no la conservación del estado de cosas actual sino su transformación en la búsqueda de una sociedad más justa. Y 2) no sólo al debate teórico al interior de la filosofía como campo del conocimiento y sus disciplinas como la ética y la filosofía política sino porque permite ilustrar la importancia de la filosofía frente al embate que ha sufrido a nivel mundial en el ámbito educativo.

II

Se expuso, a grandes rasgos, el sitio que tiene la moral y la ética en la tradición marxista, resaltando el hecho de que el fenómeno moral no fue estudiado de manera fuerte hasta avanzada la segunda mitad del siglo XX, y que el planteamiento ético dominante fue el del materialismo dialéctico. No obstante,

podimos ver que éste tiene una visión muy superficial de los problemas morales e incluso reducidos a un ámbito científicista y economicista, sosteniendo un uso meramente ideológico y con fines pragmáticos, incluso ha intentado llenar el hueco en la ética con otros autores. De ello pudimos observar que las consecuencias más graves de esta interpretación son que conducen a una actitud ético-política estática de parte de los sujetos, pues considera que de éstos no depende la transformación social, por lo que es irrelevante su acción, o porque hay una seguridad de que es inevitable el advenimiento del socialismo. También, que basta, desde la perspectiva del Diamat, con replicar el modelo de revolución soviético para que funcione en todos los lugares. Finalmente, de igual manera consideró que los productos intelectuales son caducos en tanto que pertenecen a una formación económico-social anterior, así, por ejemplo, existiría una ciencia y un arte de cada modo de producción, sin continuidad.

Observamos que la moral, para algunas posiciones dentro y fuera del marxismo, o no tiene un lugar relevante en el materialismo histórico o el aporte de éste se considera poco interesante para la ética, lo cual, es muy distinto de lo que señalan las filosofías que ponen a la praxis como el núcleo de su reflexión, como la de ASV, para las cuales, el lugar de la ética y la moral es fundamental para la transformación social. Así, las razones para estudiar el tema son teóricas y prácticas, pues, se atribuyen al materialismo histórico, elementos que no se encuentran en él.

Las ambigüedades al interior del marxismo, se deben a que el Diamat interpretó la obra de Marx como un sistema cerrado de concepción total de la realidad, cuando lo opuesto es la realidad: su obra es fragmentaria, plural y lo no publicado es mucho más grande que lo que sí salió a la luz; también, a que los críticos del marxismo han reducido esta tradición a la versión del materialismo dialéctico, olvidando a toda una gran riqueza de autores no ortodoxos, que fueron críticos del Diamat desde la primera mitad del siglo XX, como Lukács, Gramsci, Korsch, por nombrar algunos, y otros un poco después como el caso Mészáros y de ASV, entre muchos otros.

Para el filósofo gaditano, el debate en torno a la ética y la política en el

marxismo se puede resumir en dos posiciones: aquella que niega u omite la relevancia de la moral y la ética o la que sí toma en cuenta esos elementos, produciendo un marxismo en clave humanista. ASV entiende al marxismo como 1) una crítica radical del estado de cosas existente, de la formación económico-social capitalista que se extiende por todos los niveles de la sociedad; 2) como un proyecto de sociedad alternativa al capitalismo, propuesta que es necesaria, deseable, posible y realizable; 3) dicho proyecto tiene pretensiones de conocimiento de la realidad que quiere transformar; 4) se caracteriza por su voluntad de transformar lo real, de realizarlo efectivamente y no sólo pensarlo o quedarse en el nivel de la crítica. Dentro de las cuatro partes que conforman el marxismo, el contenido moral es central, pues, son parte del proyecto de sociedad alternativa socialista los valores de justicia, libertad e igualdad desde donde parte la crítica al capitalismo.

III

Para comprender cabalmente la propuesta de ASV, se hizo un recorrido por las condiciones teórico-prácticas que influyeron en su planteamiento ético-político. Concluyendo que las experiencias vitales de Sánchez Vázquez, como la Guerra civil española y el Exilio derivado de la misma, marcaron varios de los puntos sobre los que reflexionará toda su vida, por ejemplo, la relación entre revolución y violencia o el lugar de la democracia. También, sostuvo un constante diálogo con los hechos de su tiempo como el proceso del “socialismo real” y los movimientos sociales en México. Por otro lado, en el campo teórico, sostuvo una reflexión constante con los debates contemporáneos (por ejemplo, con el pensamiento de Heidegger, Althusser, Rawls, etc.) a la vez que recurrió a los autores clásicos del materialismo histórico para nutrir su filosofía. En este sentido, hemos visto que los *Manuscritos* de 1844, tuvieron un lugar fundamental en su ruptura con el Diamat, en la creación de su filosofía de la praxis y su comprensión crítica del marxismo.

Se analizaron su concepción general de la ética y sus principales conceptos: moral, ética y política. Mostrando que ASV tiene una concepción homogénea y

crítica al mismo tiempo que fue refinando a través de su obra. La ética de ASV se caracteriza y se diferencia de otras porque toma su material de estudio de la realidad y busca volver a ella con sus resultados, considera que para realizar sus análisis debe mantenerse anclada a la realidad social de la moral, es decir, debe estar atenta al desarrollo y variantes de la sociedad para poder comprender efectivamente el fenómeno moral y llevar a cabo propuestas.

IV

En la revisión de sus conceptos básicos observamos que ASV considera a la moral de manera histórica, o sea, es cambiante, no estática, está relacionada a la dinámica de la sociedad y sus contradicciones internas. Desde la lectura del materialismo histórico, la moral es progresiva y su movimiento es dialéctico. Así, ASV entiende a la moral como el conjunto de normas que regulan la conducta de los individuos con respecto a otros, a grupos de ellos o a la sociedad; la acción que se desprende de dichas normas es un comportamiento moral, y la valoración o justificación que hacemos de nuestras normas o actos lo llamamos juicio moral.

La disciplina filosófica que se encarga de investigar, reflexionar y dar propuestas con respecto a la moral y su práctica es lo que llamamos ética. Si bien, el fenómeno moral es al que debe referirse toda ética, la importancia de ésta radica en ser una explicación, pero también una justificación o fundamento de una moral sea ésta o no hegemónica. La ética de Sánchez Vázquez, no trata de ser normativa, pues no intenta dar soluciones definitivas o resolver situaciones y dilemas particulares, su principal función es la indagación y explicación de lo moral, sus relaciones, sus cambios y movimientos, tiene intenciones de ser científica, en el sentido de descubrir por la vía racional y objetiva los elementos morales mencionados. De esta misma manera, para nuestro filósofo, es posible construir una moral adecuada a los conocimientos científicos sobre el ser humano y la sociedad. El marxismo crítico hace explícita de inicio su postura e intenciones con respecto al tema moral-política. Por ello, desde la perspectiva de izquierda, quien desee abordar estos temas o el teórico en su investigación, muestran su

posicionamiento en su trabajo. La objetividad del sujeto se encuentra en poner a consideración sus argumentos, no en pretender tener neutralidad ideológica. Así, la filosofía moral de Sánchez Vázquez es abiertamente humanista, en el sentido de poner en el centro de la reflexión al ser humano en su carácter social como fin, no como medio. No a la manera de un antropocentrismo, sino dotando de un valor primordial a la vida humana y a la dignidad de los individuos.

La moral se encuentra imbricada con la política, entendida ésta como el conjunto de acciones de grupos de individuos en la búsqueda de mantener, reformar o transformar el poder para conseguir ciertos objetivos. Dicho vínculo, existe porque la moralidad, inevitablemente, es un fenómeno social, y como tal, implica una relación con respecto al poder. Moral y política son elementos continuos. Históricamente, aquella surgió de la necesidad de regular las relaciones entre individuos y con la sociedad, pero, con la aparición de la propiedad privada y la división de clases, se estableció una moral dominante y otras de los seres subyugados en diversas relaciones sociales, situación que perdura hasta hoy.

La moral que domina en nuestros días es la correspondiente a la formación económico-social capitalista, que impulsa valores como el individualismo, la competencia despiadada y el egoísmo. Frente a ella, los grupos subalternos se oponen con valores como el comunitarismo, la cooperación y la solidaridad. La moral del capitalismo, al ser intrínseca a él, sólo puede ser superada en una sociedad alternativa: el socialismo, en la que se elimine la explotación del ser humano, en que éste sea un fin en sí mismo, una nueva organización social que atienda a su vez los nuevos problemas surgidos de ella, como pueden ser el burocratismo, las nuevas formas de enajenación y los restos del capitalismo. En general, con muchísimos matices, a las posturas político-morales que impulsan la transformación hacia una sociedad más justa, se les conoce como “izquierda” y a las que buscan la conservación como “derecha”. Para ASV, la puesta en práctica de los valores de izquierda no tiene por qué esperar a que una nueva sociedad llegue sino que, de hecho, es una condición para el establecimiento del socialismo.

Así como la moral es compuesta por ideas que derivan en acciones, la política

tiene una parte teórica emanada del campo de la moralidad (ideales y valores) y una práctica aplicada al ámbito del poder (acciones y medios). Toda política contiene, pues, elementos ideológico-valorativos y prácticos-instrumentales. Así, las relaciones entre moral y política básicas son aglutinadas por Sánchez Vázquez en dos grupos: moral sin política y política sin moral, es decir, en las cuales, se reduce la importancia de alguno de los dos elementos. Respectivamente, podemos pensar en ejemplos de ambos casos: el terrorismo y el pragmatismo político. Frente a estos casos, la propuesta de ASV consiste en reivindicar una práctica política que mantenga la relación entre las dos partes componentes de lo político en una constante calibración reflexiva. Dicha actividad es la que debe caracterizar a las posturas de izquierda.

La propuesta descrita supone la existencia de la libertad, ésta es definida por Sánchez Vázquez en unidad teórico-práctica, como la capacidad dada histórico-socialmente de actuar de los individuos y los grupos sociales basados en la conciencia del condicionamiento del que son producto, reconociéndose como una fuerza que también incide en su realidad. La reflexión ética, debe estar orientada por esta complejidad del fenómeno moral, por ejemplo, para determinar lo bueno y lo malo, a fin de no reducirlo a una abstracción separada de su base concreta.

V

De sus nociones básicas, ASV deriva consecuencias en problemas concretos, temas y conceptos, como su idea de humanismo y su relación con la enajenación.

Opuesto a la visión dominante en el capitalismo, sobre el ser humano como individualista, egoísta y orientado a la explotación y la ganancia económica, ASV lo concibe como ser ontocreador, es decir, como ser que para vivir necesita transformar su entorno, y al hacerlo, se transforma a sí mismo. Esa capacidad de crearse, esa actividad consciente, es la praxis, categoría central para el marxismo, cuyas expresiones creativas más altas son la revolución entendida como transformación social y el arte. Sin embargo, dicha característica del ser humano se encuentra enajenada, en el sentido de que no es capaz de ejercerla a plenitud

debido a que persiste la existencia de la propiedad privada sobre los medios de producción de la vida y a la división social en clases. Pero la enajenación no sólo se expresa como fetichismo de la mercancía sino que en el terreno moral y político también tiene sus consecuencias, al hacer sentir a los individuos ajenos y desinteresados por estos aspectos que son de toda su incumbencia. Por ello, sólo la creación de una sociedad alternativa no enajenante podrá dotar de las condiciones para el ejercicio pleno de la praxis humana. ASV despliega su concepción del hombre basado en las ideas sobre el ser humano que dejó Marx regadas en su obra, entendido como ser social, “genérico”, “hombre total”, etc.

Para ASV, el marxismo es una forma superior de humanismo con respecto a otras expresiones anteriores a su aparición, pues, contiene en sí mismo los propósitos de poner al ser humano como el punto de partida de su reflexión y acción, de extender la dignidad humana de forma universal a todos y que ésta se dé efectivamente aquí y ahora, pero, además, no de forma abstracta, sino partiendo de la realidad concreta histórica en la que se sitúan los individuos y buscando la forma de volver a ella, siempre tomando en cuenta las relaciones, el metabolismo, del humano con su base natural de la que forma parte.

ASV se enfrentó a los planteamientos antihumanistas teóricos y prácticos de su tiempo, así como a los posicionamientos humanistas abstractos o que no buscaban la transformación social. En este sentido, para nuestro filósofo tanto los medios y las acciones como los principios y fines que los guían son necesarios en la búsqueda de una sociedad alternativa.

VI

Entre las diversas formas que tiene el ser humano de relacionarse con la realidad, a través de su actividad transformadora, se encuentra aquella que corresponde a las relaciones entre individuos y grupos de ellos, a saber, el terreno de la moral y la política, que al igual que las otras esferas de lo humano se hallan atravesadas por la enajenación en la sociedad en que vivimos.

El proyecto alternativo de sociedad que se encamina hacia la eliminación de la

enajenación como uno de sus fines, el socialismo, es caracterizado por ASV como una fase transitoria al comunismo, fundamentada en la propiedad social de los medios de producción, con una distribución de la riqueza basada en la calidad y cantidad del trabajo, en la que el Estado aún tiene funciones y en la que los productores tienen el control de sus condiciones de trabajo y existencia, es decir, existe una democracia sustancial.

Democracia y socialismo son inseparables para ASV, por ello, toda forma de dictadura o totalitarismo no puede decirse socialista. En la búsqueda del socialismo, una de las vías más importantes de establecerlo es dicha forma de organización política, pero no la versión de la democracia meramente formal de raigambre liberal que conocemos, a ella opone su propuesta Sánchez Vázquez, que parte de la realidad y que pretende renovar la práctica política misma. Desde la perspectiva de la filosofía de la praxis, la democracia en tanto que participación de los individuos en la toma de decisiones de los asuntos comunes, se caracteriza en primer lugar por no reducirse al ámbito político sino que se extiende a los otros niveles de la vida, como al económico y cultural y no sólo es necesaria para la transformación social, sino que para ASV es un elemento sin el cual no puede llamarse socialista a una sociedad. No se reduce a ser una democracia procedimental y representativa, sino que exige ser también una democracia participativa y directa en los momentos adecuados, lo cual, la convierte en una democracia más integral. La democracia es para ASV un valor, un ideal, pero también un medio para la transformación social, su uso debe contemplar, por tanto, la correcta calibración entre los elementos práctico-instrumental e ideológico-valorativo.

VII

En la búsqueda de la transformación radical de la sociedad, lo que conocemos como revolución —la praxis creativa en el nivel de la sociedad— además de la lucha por la vía democrática, el recurso más importante y controvertido es el uso de la violencia política, es decir, aquella que se ejerce en la búsqueda de

mantener, reformar o transformar el ejercicio del poder vigente. En este estudio nos hemos restringido al análisis de la violencia en el aspecto moral-político, pues, dicho fenómeno es muchísimo más complejo. En este sentido, la clase dominante ejerce violencia política a través del Estado para mantener sus privilegios, lo cual, comúnmente es considerado como legal y legítimo, además del uso que hace de las formas de violencia sutiles y veladas o las ilegales. Frente a esta violencia que pretende conservar el estado actual de cosas, se alza la violencia política revolucionaria de las clases subalternas. Para ASV, la violencia ha sido un atributo necesario para la transformación, tanto de la naturaleza como de la sociedad, ha sido la “partera de la historia”, pero no la que hace la historia misma, en este sentido, para la izquierda, la violencia sólo es un medio, no un fin, no es valiosa por sí misma sino que debe estar sometida a la finalidad que se propone la praxis y debe tender hacia su disminución o extinción. La violencia política tiene la peculiaridad de que el ser humano es el sujeto y el objeto de su ejercicio. Según ASV, el uso de la violencia política por parte de la izquierda debe ser evaluada a la luz no sólo de su efectividad sino de los fines que la motivan, tomando en cuenta la propuesta de la filosofía de la praxis, o sea, la calibración entre moral y política. La violencia política sólo se encuentra justificada para Sánchez Vázquez cuando otras opciones pacíficas de lucha están cerradas y si la finalidad de la acción es liberadora —incluso aunque no triunfe o se despliegue como acto de resistencia— o cuando la renuncia al uso de la violencia pueda traer como consecuencia una escalada superior de agresión. ASV rechaza la reducción a la acción política no-violenta, para él, debe mantenerse como última opción la violencia; pero no acepta todo tipo de ésta, pues existen formas que son inaceptables para la izquierda, como el totalitarismo o el terrorismo.

VIII

Al hablar de las formas en que se expresa la actividad política, nos hace pensar en el desprestigio en que ésta ha caído en la actualidad y, por lo tanto, en la renuncia de los ciudadanos a participar en ella. Dicha crisis se explica, por un lado, por el

evidente conjunto de acciones aberrantes que lleva a cabo la mal llamada “clase política”, pero también porque los individuos se desenvuelven en una sociedad que tiene una visión del mundo dominante que promueve el desprecio por el valor del ser humano como ser social y transformador de su realidad. Así, ni la actividad política en el plano democrático y menos aún por la vía revolucionaria, son bien vistas por los individuos en general, a veces son consideradas como ingenuas, cuando no son rechazadas totalmente. Pero no sólo los individuos en general se separan de la práctica política, también el intelectual se desvincula de ella porque no desea ser el móvil de los valores dominantes o porque comparte dicha visión del mundo, dejándolo como está. Así, en estos casos, se encuentra roto el vínculo entre las dos formas fundamentales de praxis creativas: el arte y la revolución. ASV dice que un artista o científico tiene un compromiso intelectual cuando, de manera deliberada, libre y consciente, busca incidir con su trabajo en la promoción de algún conjunto de ideas o colaborar en el impulso a ciertas actividades en el terreno social, y además, si asume la responsabilidad no sólo con las exigencias de su disciplina sino con los efectos de su obra en la realidad. En términos ético-políticos, el compromiso se da en la búsqueda de la transformación o conservación del ejercicio del poder, bajo ciertos principios e ideales.

El intelectual, o sea, el artista, el escritor, etc., tiene un lugar muy importante en este proceso ideológico, pues con su obra ayuda a apuntalar o a criticar, a conservar o a proponer una nueva forma de visión del mundo, lo cual, incide en los individuos forzosamente, por lo que no existe para ASV la neutralidad ideológica en el trabajo intelectual, ya sea por su contenido, uso o recepción, sea intención del autor o no. La ideología es definida por ASV como un conjunto de ideas sobre la sociedad y el mundo que corresponde a los intereses o ideales de una clase social en un contexto determinado que guía su acción. Las relaciones entre ideología, filosofía y ciencia son complicadas, responden a diferentes factores, y no se encuentran del todo desvinculadas, por lo que no existe la neutralidad ideológica, salvo en el nivel de la justificación del conocimiento. Aunque Sánchez Vázquez pone énfasis en el carácter de clase de algunas ideologías, cabe recordar que éstas son bastante más complejas y diversas, tanto

en su origen y en su desenvolvimiento, como en sus relaciones con otras. Las ideologías pueden ayudar a conservar el estado de la sociedad actual y estar basadas en creencias injustificadas, pero también servir al fin de la liberación de las clases y grupos oprimidos que pueden apoyarse en una ideología fundamentada en el conocimiento científico y racional de la realidad para transformarla. La figura del intelectual y su compromiso es muy importante para la izquierda, porque se requiere ampliar las condiciones subjetivas para la transformación social, pero no debe reducir la praxis reflexiva a una ideología sin elementos científicos, de lo contrario, se rompe el vínculo de teoría y práctica que ofrece las posibilidades efectivas para el cambio.

IX

Desde la perspectiva de la filosofía de la praxis, lo que caracteriza a los individuos y grupos que sostienen la postura política de izquierda es que ideológica y prácticamente defienden la libertad entendida como autodeterminación responsable, el establecimiento de una igualdad en el terreno legal y económico y buscan la ampliación sustantiva de la democracia, lo cual, incluye muchísimas reivindicaciones, por ejemplo, desde aquellas inmediatas como el mejoramiento de las condiciones materiales de existencia de los individuos, pasando por la lucha por una vida digna para todos los seres humanos hasta la transformación total de la sociedad que establezca una sustentable relación con la naturaleza. Los valores y acciones que distinguen a izquierda de derecha, aplican tanto en su lucha política como al interior de las organizaciones y, por supuesto, en la vida cotidiana del militante. Por su parte, la postura política de derecha, es aquella que pretende el mantenimiento del estado social dominante y, aunque a veces pretenda defender los mismos valores que la izquierda, su naturaleza es opuesta a ella.

ASV sostiene que, frente a los problemas de credibilidad de la práctica política, se debe reivindicar una nueva inspirada en su sentido original, como participación de los ciudadanos en las decisiones de la comunidad, lo cual, requiere una transformación de lo político, que sería tarea de los militantes de izquierda, que

deben tomar en cuenta los aspectos ideológico-valorativo y práctico -instrumental, es decir, calibrando reflexivamente con base en la realidad los elementos ético-políticos para evitar caer en una moral sin política o una política sin moral. Las acciones de la izquierda basadas en el conocimiento y en el estudio de la realidad social, son fundamentales para la realización del ideal de una sociedad alternativa, lo cual, la diferencia de una utopía, en el sentido de una sociedad meramente imaginaria. En efecto, el socialismo se mantiene como un ideal, pero no se reduce a ello sino que busca realizarse con base en el análisis científico de la realidad.

X

Así como en la esfera de la economía la enajenación tiene su expresión en el fetichismo de la mercancía, en el terreno político también se encuentra presente. A través de los medios masivos de comunicación, controlados por la burguesía, la clase dominante difunde la idea de que es negativa la práctica política por parte de la población, usando la forma degradada de política que conocemos por su corrupción, dobles discursos, etc., reduce a esta última toda expresión de participación, alejando así a las personas de su cualidad como ser social y político, deshumanizándolas al minar su praxis reflexiva y creativa, o a lo mucho reduciendo a la resistencia a los diversos grupos de izquierda y manteniéndolos desarticulados. Esta función, que no se ejerce por medio de la violencia física o coacción (función de dominio) es lo que conocemos por hegemonía en el sentido gramsciano, y los intelectuales orgánicos propios de la burguesía los podemos encontrar en los medios masivos y digitales de comunicación dominantes en formas cada vez más difusas, abstractas. Es mediante estos elementos que la clase dominante difunde su moralidad y su visión del mundo para hacerla pasar como si representara los intereses de todas las personas.

Frente a la ideología dominante, se debe oponer la crítica, la reflexión y la difusión de una moralidad distinta a la del capitalismo. El sujeto que debe ejercer estas funciones en el nivel intelectual no es ya un intelectual orgánico propio del proletariado sino que dicho intelectual debe caminar hacia su extinción para dar

paso a una nueva forma en la que todos los individuos desarrollen sus capacidades reflexivas al máximo. Lo cual, no quiere decir que deje de existir la función del intelectual sino que debe dejar de ser un privilegio para unos pocos, bajo la tendencia hacia una democracia sustantiva en una sociedad socialista. Además, se requiere del ensamblaje bajo un frente común de las diversas reivindicaciones que buscan una sociedad alternativa.

XI

Así como la ideología y la moralidad dominante se encuentran bajo la influencia de los intereses de la burguesía, también sucede lo mismo con la educación. El capitalismo lleva al nivel educativo el fenómeno de la enajenación reduciendo a la enseñanza a dos funciones básicas: 1) un mero adiestramiento para realizar una función en el trabajo, es decir, la educación, al estar orientada hacia la producción, la extracción de plusvalor y la explotación, no está destinada al desarrollo integral del individuo sino a la capacitación para insertarse al mundo laboral, la proliferación de escuelas técnicas se explica por ello; y 2) como herramienta para generar consenso al interior de la sociedad, relacionada directamente con la función de hegemonía en la que también participan los medios masivos de comunicación. Esta función opera de la siguiente manera: la educación depende del Estado, pero éste a su vez instaure una forma de educación basada en la idea de sociedad que sostiene y que le parece correcta (por ejemplo, el neoliberalismo en nuestro país), compartiendo y aplicando así, las directivas de los grandes organismos financieros, por ello, la formación en la escuela está condicionada por los intereses de esas grandes corporaciones, cuyos valores e ideología de clase se filtran hasta los individuos.

Pero estas condiciones adversas, al mismo tiempo, crean las mismas posibilidades de su superación. Desde nuestras condiciones reales de existencia, la educación que apunte hacia una sociedad alternativa al capitalismo debe tener dos funciones opuestas a la educación dominante: 1) ser racional y crítica, que apunte la conciencia de clase. 2) Que la educación se ponga al servicio de las

necesidades de la comunidad, no de una clase, y que permita la participación de los individuos en las diversas esferas de la sociedad, como son la política y la producción. Lo anterior no es un planteamiento utópico, sino las directivas de una educación contrahegemónica que sea una herramienta de transformación social. No obstante, para su realización, deben sumarse a la concepción alternativa y crítica de la educación, las fuerzas sociales que la lleven a cabo.

XII

La consecuencia, en el plano del ejercicio de la praxis reflexiva, del tipo de democracia sustantiva, de la eliminación de la desigualdad entre trabajo manual e intelectual, y de la expansión de la educación hacia una formación integral de los individuos, se expresa en el ámbito político en el hecho de que el intelectual orgánico del proletariado nunca ha existido y debe extinguirse esa figura con la división social de clases. Por ello, pese a que pueda seguir existiendo una función de intelectual en una sociedad alternativa al capitalismo, no puede ya tener los privilegios que ha obtenido hasta ahora.

Por el momento, la expansión de una praxis reflexiva de amplio espectro a todos los seres humanos no es viable, pero es posible comenzar un proceso en esta ruta unido a la idea del establecimiento del socialismo. En esa búsqueda, la diversidad de reivindicaciones y luchas deben unificarse con el fin de establecer una sociedad distinta, ya que el capitalismo mantiene, vela o fomenta los problemas que nos aquejan: delincuencia, corrupción, racismo, sexismo, desigualdad, etc.

En este panorama, el intelectual sólo puede funcionar de manera servil frente al sistema dominante o ejercer la crítica y generar conocimiento para la transformación social. Este último, que es el intelectual de izquierda, se caracteriza por reconocerse con el proletariado, por estar vinculado a su realidad, por su compromiso político y por su función de atraer, neutralizar y combatir a los intelectuales orgánicos de la burguesía y los intelectuales tradicionales que se le han adherido a la clase dominante.

XIII

La búsqueda de la construcción del socialismo y su consiguiente moral dominante es distinta de otros estadios de la sociedad humana, porque no pretende dejar al azar su establecimiento, sino que se trata de realizarla a través de la influencia de las acciones conscientes e intencionales colectivas de los individuos, basadas en el conocimiento. Sin embargo, elementos morales-políticos nocivos de sociedades pasadas han sobrevivido hasta nuestros días, tales como el racismo, el clasismo y el machismo, a través del movimiento dialéctico de los sucesivos modos de producción. A este tipo de fenómenos o sucesos los llamamos elementos fractales en la moral y la política, cuya característica es que se comportan repitiendo su estructura mientras nada se los impida a través de las distintas formaciones sociales. Dichos elementos han sobrevivido porque la conciencia sobre ellos y las acciones para erradicarlos no han sido llevadas a cabo, pero, una praxis intencional y reflexiva por parte de los grupos sociales en esa dirección se hace hoy posible y necesaria. Como contraparte, existe también la posibilidad de generar fractales positivos, es decir, un conjunto de valores, principios e ideales con sus correspondientes prácticas morales y políticas que, opuestos a los negativos, generen una nueva forma hegemónica de convivencia distinta y superior a la del capitalismo, que ya es posible impulsar de manera muy incipiente pero valiosa desde nuestras condiciones actuales.

XIV

A la luz de estos resultados, resaltamos el gran valor que tiene para nuestra sociedad y el debate teórico el aporte de la filosofía de la praxis de Adolfo Sánchez Vázquez, en este caso, en el terreno ético-político, pues colabora en la superación de la crisis y parálisis de la actividad política, impulsa y da sustento teórico a la búsqueda del establecimiento de una sociedad alternativa al capitalismo, más justa, libre e igualitaria, más humana. Su relevancia puede notarse con claridad, toda vez que en nuestro país, como decía Brecht, “los jefes

de pandilla se pasean como hombres de Estado”, y ante las pocas alternativas reales, los individuos y grupos que buscan la transformación social, no deben únicamente unirse para apoyarse sino ir más allá de sus pequeños triunfos políticos y mantener la constante calibración entre moral y política, pensamiento y acción, como enseñó el maestro hispano-mexicano.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALTHUSSER, Louis. "Marxismo y humanismo". En: *La revolución teórica de Marx*. México, D.F.: Siglo XXI Editores, 1988, 23ª ed.
- . *Para leer El Capital*. Traducción de Martha Harnecker. México, D.F.: Siglo XXI Editores, 1969.
- ARENDT, Hannah. *Los orígenes del totalitarismo*. Traducción de G. Solana. Madrid: Taurus, 1998.
- BENEDETTI, Mario. "¿Qué les queda a los jóvenes?". En: *Antología poética*. Introducción de Pedro Orgambide. Buenos Aires: Sudamericana, 1994. 243.
- BENJAMIN, Walter. "Hacia una crítica de la violencia". En: *Obras*, Libro II, vol. 1. Madrid: Abada, 2007. 183-206.
- BONVECCHIO, Claudio (Introducción, selección y notas). *El mito de la universidad*. México, D.F.: Siglo XXI Editores / Centro de Estudios sobre la Universidad de la Universidad Nacional Autónoma de México, 1994, 2ª ed.
- BOTTOMORE, Tom (Ed.). *A Dictionary of Marxist Thought*. Oxford: Blackwell Publishers Ltd., Second revised edition, 1991.
- CAMPS, Victoria; GUARIGLIA, Osvaldo; SALMERÓN, Fernando (Eds.). *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía. 2: Concepciones de la ética*. Madrid: Trotta / Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1992.
- DEBORD, Guy. *La sociedad del espectáculo*. Traducción del francés por Rodrigo Vicuña Navarro. Santiago de Chile: Naufragio, 1995.
- ECHEVERRÍA, Bolívar. *Ensayos políticos*. Introducción y selección de Fernando Tinajero. Quito: Ministerio de Coordinación de la Política y Gobiernos Autónomos Descentralizados, 2011. 249- 258.
- . "Violencia y modernidad". En: *Valor de uso y utopía*. México, D.F.: Siglo XXI editores, 2010. 94-118.
- ENGELS, Federico. *Anti-Dühring: La subversión de la ciencia por el señor Eugen Dühring*. Versión española de Manuel Sacristán Luzón. México, D.F.: Grijalbo, 1981.
- . "La situación de la clase obrera en Inglaterra". En: ENGELS, Federico; MARX,

- Carlos. *Obras fundamentales. 2. Escritos de juventud*. Traducción de Wenceslao Roces. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica, 1981.
- ENGELS, Federico; MARX, Carlos. *La ideología alemana. Crítica de la novísima filosofía alemana en las personas de sus representantes Feuerbach, B. Bauer y Stirner y del socialismo alemán en las de sus diferentes profetas*. Traducción de Wenceslao Roces. Montevideo / Barcelona: Ediciones Pueblos Unidos / Grijalbo, 1974, 5ª ed.
- . *La Sagrada Familia y otros escritos filosóficos de la primera época*. México D.F. Grijalbo. 1976.
- ENGELS, Friedrich; MARX, Karl. *Manifiesto comunista*. Introducción y traducción de Pedro Ribas. Madrid: Alianza, 2011.
- FISK, Milton. “Los sentimiento sociales y la moralidad del socialismo”. En: ANTON, Anatole; SCHMITT, Richard (Editores). *Hacia un nuevo socialismo*. Barcelona: Ediciones de Intervención Cultural/El Viejo Topo, 2011. 171-210.
- FREUD, Sigmund. *El malestar en la cultura y otros ensayos*. Introducción de Carlos Gómez. Traducción de Ramón Rey Ardid y de Luis López-Ballesteros y de Torres. Madrid: Alianza Editorial, 2007, 3ª ed.
- GARCÍA, Gilberto; HERNÁNDEZ, Víctor; VELASCO, Ambrosio (Coordinadores). *Repensar la filosofía de la praxis. Homenaje a Adolfo Sánchez Vázquez*. Ciudad Juárez: Universidad Autónoma de Ciudad Juárez / Central Washington University, 2017.
- GONZÁLEZ, Juliana; PEREYRA, Carlos; VARGAS LOZANO, Gabriel (Eds.). *Praxis y filosofía: ensayos en homenaje a Adolfo Sánchez Vázquez*. México, D. F.: Grijalbo, 1985.
- GONZÁLEZ VARELA, Nicolás. “David Riazanov, editor de Marx, disidente rojo”. En: *Rebelión* [en línea], (última actualización: 06-07-2008) <<http://www.rebellion.org/noticia.php?id=69880>>, [consulta: 7 de septiembre de 2016].
- . “Racismo y Filosofía: Sobre los *Schwarze Hefte* de Heidegger”. En: *El Viejo Topo*, febrero de 2014, N° 313. Barcelona, 10-15.
- GRAMSCI, Antonio. *Cuadernos de la cárcel*. Edición crítica del Instituto Gramsci a

- cargo de Valentino Gerratana. Traducción de Ana Ma. Palos y José Luis González, Índices de Dora Kanoussi. 6 Tomos. México D.F. / Puebla: Ediciones Era / Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 1981-2000.
- HEIDEGGER, Martin. "Carta sobre el humanismo". En: *Hitos*. Versión de Helena Cortés y Arturo Leyte. Madrid: Alianza Editorial, 2000, 259-297.
- . "Koinon: El Comunismo y el Destino del Ser. (1939/1940)". Introducción y traducción de Nicolás González Varela. En: *Rebellion* [en línea], (última actualización: 04-06-2009). <<http://www.rebellion.org/noticia.php?id=86465>>, [consulta: 17 de diciembre de 2016].
- HORKHEIMER, Max. *Estado autoritario*. Traducción y presentación de Bolívar Echeverría. México, D.F.: Ítaca, 2006. 17. Versión electrónica: <http://bolivare.unam.mx/traduccion.html>
- KAPUSCINSKI, Ryszard. *El imperio*. Traducción de Agata Orzeszek. Barcelona: Anagrama, 2007.
- KHRUSHCHEV, Nikita. "Informe secreto al XX Congreso del Partido Comunista de la Unión Soviética". En: *Marxists Internet Archive* [en línea] <<https://www.marxists.org/espanol/khrushchev/1956/febrero25.htm>>, [consulta: 5 de febrero de 2016].
- KORSCH, Karl. *Karl Marx*. Traducción de Manuel Sacristán. Barcelona: Ariel, 1975.
- LEYVA MARTÍNEZ, Gustavo; PÉREZ CORTÉS, Sergio; RENDÓN ALARCÓN, Jorge; VARGAS LOZANO, Gabriel (Compiladores). *Raíces en otra tierra: El legado de Adolfo Sánchez Vázquez*. México, D. F.: Era / Universidad Autónoma Metropolitana - Unidad Iztapalapa, 2013.
- LUKÁCS, Georg. *Historia y conciencia de clase*. Traducción de Manuel Sacristán. México D.F.: Grijalbo, 1969.
- MANDELROT, Benoît B. *La geometría fractal de la naturaleza*. Traducción de Josep Llosa. Barcelona: Tusquets, 1997.
- . *Los objetos fractales: Forma, azar y dimensión*. Traducción de Josep Llosa. Barcelona: Tusquets, 2009.
- MARCUSE, Herbert. *Eros y civilización: Una investigación filosófica sobre Freud*.

- Traducción de Juan García Ponce. México, D. F.: Joaquín Mortiz, 1968, 2ª ed.
- MARKOVIC, Mihailo. *Dialéctica de la praxis*. Buenos Aires: Amorrortu editores, 1972.
- MARX, Karl. *Acerca del suicidio*. Traducción de Ricardo Abduca. Buenos Aires: Las Cuarenta, 2011.
- . *Cuaderno Spinoza*. Traducción, estudio preliminar y notas de Nicolás González Varela. Madrid: Ediciones de Intervención Cultural / Montesinos, 2011.
- . *El Capital*. Tomo I / Vol. I y Vol. 2, Libro primero “El proceso de producción del capital”. Traducción, advertencia y notas de Pedro Scaron. México, D.F.: Siglo XXI Editores, 1976, 4ª ed.
- . *Manuscritos de economía y filosofía*. Traducción, introducción y notas de Francisco Rubio Llorente. Madrid: Alianza, 1980, 9ª ed.
- . “Prólogo a la *Contribución a la Crítica de la Economía Política*”. En: *Introducción general a la Crítica de la Economía Política /1857*. Traducción de José Aricó y Jorge Tula. México, D.F.: Siglo XXI Editores, 21ª ed. 1989. 65-69.
- . “Tesis sobre Feuerbach”. En: ECHEVERRÍA, Bolívar. *El materialismo de Marx. Discurso crítico y revolución: En torno a las tesis sobre Feuerbach de Karl Marx*. México, D.F.: Ítaca, 2011. 108-121.
- MCLELLAN, David. *Karl Marx: su vida y sus ideas*. Barcelona: Crítica, 1977.
- . *Marx y los jóvenes hegelianos*. Barcelona: Ediciones Martínez Roca, 1971.
- MUSTO, Marcello. “La *Marx-Engels-Gesamtausgabe* (MEGA²) y el redescubrimiento de Marx”. En: MUSTO, Marcello (Coord.). *Tras las huellas de un fantasma: la actualidad de Karl Marx*. Prefacio de Gabriel Vargas Lozano. México, D. F.: Siglo XXI Editores, 2011. 21-62.
- NIETZSCHE, Friedrich. “Sobre verdad y mentira en sentido extramoral”. En: NIETZSCHE, Friedrich; VAIHINGER, Hans. *Sobre verdad y mentira*. Traducción de Luis M. Valdés y Teresa Orduña. Madrid: Tecnos, 2007, 5ª ed. 15-38.
- PEREYRA, Carlos. “Política y violencia”. En: *Filosofía, historia y política. Ensayos filosóficos (1974-1988)*. Compilación de Gustavo Ortiz Millán y Corina Yturbe. Prólogo de Ludolfo Paramio. México D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México / Instituto de Investigaciones Filosóficas / Facultad de Filosofía y Letras /

- Fondo de Cultura Económica, 2010. 25-68.
- PETROVIC, Gajo. "Prólogo. La filosofía yugoslava y la Revista 'Praxis'". En: Gajo Petrovic; y otros. *Praxis, revolución y socialismo*. México, D.F.: Grijalbo, 1981.
- . "Why Praxis?". Editorial, *Praxis Issue*, No. 1, 1965. [En línea] <<https://www.marxists.org/subject/praxis/issue-01/why-praxis.htm>>, [consulta: enero de 2016]. Existe versión española: "¿Por qué praxis?": <http://marxismoyrevolucion.org/?p=287> Traducción realizada del inglés por Carlos F. Lincopi Bruch.
- . "Why Praxis International?" En: *Praxis International*, 1 (1981), 1, pp. 1-5. (Editorial). [En línea] <<https://www.marxists.org/subject/praxis/praxis-international/editorial-01.htm>>, [consulta: enero de 2016].
- PONCE, Aníbal. *Educación y lucha de clases*. México, D.F.: Ediciones de Cultura Popular México, 1976, 3ª ed.
- ROSAS RAMÍREZ, César de. "El debate sobre el concepto de ideología en México". En: *Ensayos. Revista de estudiantes de filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras*. [En línea], (última actualización: 13-12-2011), <<http://ensayos.filos.unam.mx/2011/12/el-debate-sobre-el-concepto-de-ideologia-en-mexico/>>, [consulta: 16 de enero de 2017]. No. 1. Semestre 2011-2. México, D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. *El contrato social*. Traducción del francés por Consuelo Berges. Introducción de Antonio Rodríguez Huescar. Madrid: Aguilar, 1969.
- SACRISTÁN, Manuel. *Pacifismo, ecologismo y política alternativa*. Madrid: Público, 2009.
- SÁNCHEZ VÁZQUEZ, Adolfo. *A tiempo y destiempo*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica. 2003.
- . *Ciencia y revolución: el marxismo de Althusser*. México, D.F.: Grijalbo, 1982, 2ª ed.
- . *Del exilio en México: recuerdos y reflexiones*. México, D. F.: Grijalbo, 1990.
- . "Economía y Humanismo". En: Karl Marx. *Cuadernos de París (Notas de lectura de 1844)*. Traducción, edición y notas de Bolívar Echeverría. Estudio

- previo de Adolfo Sánchez Vázquez. México, D.F.: Ítaca. 2011. 11-97.
- . *El joven Marx: los Manuscritos de 1844*. México, D. F.: UNAM / La Jornada / Itaca, 2003.
 - . “El teoricismo de Althusser (notas críticas sobre una autocrítica)”. En: *Cuadernos Políticos*, número 3, enero-marzo de 1975. México, D.F.: Editorial Era, 82-99.
 - . *El valor del socialismo*. México, D.F.: Ítaca, 2000.
 - . *Ética*. México, D. F.: Grijalbo, 25ª ed., 1981.
 - . *Ética y política*. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica / Universidad Nacional Autónoma de México / Facultad de Filosofía y Letras, 2007.
 - . *Filosofía de la praxis*. México, D. F.: Siglo XXI Editores, 2003.
 - . *Filosofía y circunstancias*. Barcelona / México, D.F.: Anthropos / Facultad de Filosofía y Letras / Universidad Nacional Autónoma de México, 1997.
 - . “La filosofía de la praxis”. En: QUESADA, Fernando (Ed.). *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía. 13: Filosofía política I. Ideas políticas y movimientos sociales*. Madrid: Trotta / Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2002, 2ª ed. 17-35.
 - . *Las ideas estéticas de Marx: ensayos de estética marxista*. México, D. F.: Era, 8ª ed., 1979.
 - . “Socialización de la creación o muerte de arte”. En: *Sobre arte y revolución*. México, D.F.: Grijalbo, 1978. 61-75.
 - . *Una trayectoria intelectual comprometida*. México, D.F.: Facultad de Filosofía y Letras / Universidad Nacional Autónoma de México, 2006.
- STALIN, J. “Sobre el materialismo dialéctico y el materialismo histórico”. En: *Cuestiones del leninismo*. México, D. F.: Ediciones Sociales, 1941, 635-666.
- TUCÍDIDES. “El discurso fúnebre de Pericles”. Introducción, traducción y notas de Antonio Arbea G. En: *Revista Estudios Públicos*. 11, 1983. Santiago de Chile: Centro de Estudios Públicos. [En línea] <www.cepchile.cl/cep/site/artic/20160303/asocfile/20160303184915/rev11_tucides.pdf>, [consulta: 17 de diciembre de 2016].
- VARGAS LOZANO, Gabriel. “Adolfo Sánchez Vázquez”. En: VARGAS LOZANO,

- Gabriel (Dir.), *Enciclopedia Electrónica de la Filosofía Mexicana* [en línea]. México, D. F.: Universidad Autónoma Metropolitana – Unidad Iztapalapa / Centro de Documentación en Filosofía Latinoamericana e Ibérica, 2014-2016, (última actualización: 5 de julio de 2016), <http://dcsh.izt.uam.mx/cen_doc/cefilibre/images/banners/enciclopedia/Diccionario/Autores/FilosofosMexicanos/Sanchez_Vazquez_Adolfo.pdf>, [consulta: 5 de julio de 2016].
- . “El papel de la educación en los cambios estratégicos de los grupos de poder en México (Estudio introductorio)”. En: TORRES, José Alfredo; VARGAS LOZANO, Gabriel. *Educación por competencias. ¿Lo idóneo?* México. D.F.: Editorial Torres Asociados, 2010.
 - . *Filosofía ¿para qué? Desafíos de la filosofía en el siglo XXI*. México, D.F.: Ítaca / Universidad Autónoma Metropolitana - Unidad Iztapalapa, 2012.
 - . *Intervenciones filosóficas: ¿Qué hacer con la filosofía en América Latina?*, Toluca: Universidad Autónoma del Estado de México, 2007.
 - . “Karl Marx”. En: PÁRAMO ORTEGA, Raúl; VARGAS LOZANO, Gabriel. *Marx y Freud: Hacia una nueva racionalidad de la sociedad y la historia*. Ciudad de México: Universidad Autónoma Metropolitana – Unidad Iztapalapa / Tirant Humanidades, 2016. 21-103.
 - . “Karl Marx: cómo leer un clásico desde nuestro tiempo”. En: *Anuario del Colegio de Estudios Latinoamericanos*. Facultad de Filosofía y Letras, Vol. 3, 2008-2009. México, D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México. 193-207. Disponible en línea: <http://hdl.handle.net/10391/2927>
 - . “La concepción de la ideología y sus consecuencias”. En: *Marx y su crítica de la filosofía*. Cuadernos Universitarios no. 7. México, D.F.: UAM-Iztapalapa, 1984. 71-119.
 - . *Más allá del derrumbe: Socialismo y democracia en la crisis de civilización contemporánea*. México, D.F.: Siglo XXI Editores / Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 1994.
- VARGAS LOZANO, Gabriel (Editor). *En torno a la obra de Adolfo Sánchez Vázquez. (Filosofía, Ética, Estética y Política)*. México, D.F.: Facultad de

- Filosofía y Letras / Universidad Nacional Autónoma de México, 1995.
- VELASCO GÓMEZ, Ambrosio (Coordinador). *Vida y obra. Homenaje a Adolfo Sánchez Vázquez*. México, D.F.: Facultad de Filosofía y Letras / Universidad Nacional Autónoma de México, 2009.
- VILLORO, Luis. *El concepto de ideología y otros ensayos*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 2007. 2ª ed.
- VITALI, Stefania; GLATTFELDER, James B., BATTISTON, Stefano. "The Network of Global Corporate Control". PLoS ONE 6(10): e25995. doi:10.1371/journal.pone.0025995, 2011. [En línea] (Última actualización: 26 de octubre de 2011 <<http://www.plosone.org/article/info%3Adoi%2F10.1371%2Fjournal.pone.0025995>>, [Consulta: 17 de agosto de 2016].
- WEBER, Max. *El político y el científico*. Introducción de Raymond Aron. Madrid: Alianza. 1998.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. *Aforismos. Cultura y valor*. Traducción de Elsa Cecilia Frost. Madrid: Espasa Calpe, 1995.

Otras referencias electrónicas usadas

Página dedicada a la vida y obra de Adolfo Sánchez Vázquez, cuenta con descarga gratuita de sus publicaciones en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM: <http://www.asv.filos.unam.mx/>

La *Enciclopedia Electrónica de la Filosofía Mexicana* del Centro de documentación en filosofía latinoamericana e ibérica (CEFILIBE) de la UAM-I, cuenta con un artículo y videos sobre la vida, obra y conferencias de Sánchez Vázquez: http://dcs.h.izt.uam.mx/cen_doc/cefilibe/index.php/enciclopedia