

Universidad Nacional Autónoma de
México

Facultad de Filosofía y Letras
Colegio de Filosofía

“La transformación de la realidad social
mediante la praxis política y la praxis
social en la obra de Adolfo Sánchez
Vázquez”

Tesis que, para obtener el título de Licenciado en Filosofía, presenta:
Antonio Bautista Ortiz

Asesor:
Dr. Stefan Gandler

México, 2010



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.

Agradecimientos

Agradezco muy sinceramente a todos aquellos que directa o indirectamente contribuyeron a que pudiera finalizar este trabajo de tesis. A aquellos profesores que con su ejemplo, no sólo profesional sino moral, me apoyaron y alentaron a lo largo de la carrera. A todos mis amigos que con su afecto y apoyo representaron también un aliciente muy importante, en especial agradezco a Carlos y a Virginia por su valiosa y sincera amistad. Agradezco muy especialmente el apoyo de mi madre, una mujer brillante de quien tanto he aprendido. A ti, Jess, tu cariño y todo este tiempo juntos, así como tu gran ejemplo de bondad. Agradezco a mi asesor Stefan Gandler el haber aceptado dirigir esta tesis, sus sugerencias y el apoyo brindado durante el trámite de aprobación de la misma. Al profesor Palencia agradezco muy especialmente las correcciones y sugerencias que me hizo para mejorar el texto definitivo. Con esta tesis traté de comprender un aspecto de la realidad, una realidad injusta que bien puede ser de otra manera. Traté de hacerlo a través de la mirada de un autor que me sorprendió desde la primera vez que lo leí. Lo positivo que pueda encontrarse en este texto debe atribuirse a las sugerencias de Jessica Sánchez, el profesor José Ignacio Palencia y Stefan Gandler, los defectos que puedan encontrarse deben atribuirse por completo al autor.

Antonio Bautista Ortiz

17/05/2010

Es indudable que la emancipación política representa un gran progreso, y aunque no sea la forma más alta de la emancipación humana en general, sí es la forma más alta *dentro* del orden del mundo actual. Y claro está que aquí queremos referirnos a la emancipación real, a la emancipación práctica del hombre.

Carlos Marx

La diferencia entre la realidad natural y la realidad humano-social estriba en que el hombre puede cambiar y transformar la naturaleza, mientras que la realidad humano-social puede cambiarla *revolucionariamente*, pero sólo porque él mismo ha producido *esta* realidad.

Karel Kosik

Situarse, pues, en el punto de vista de la práctica, significa por tanto considerar el mundo no sólo como objeto a contemplar sino a transformar. Significa, asimismo, considerar al hombre como un ser que por su actividad práctica al transformar el mundo se transforma a sí mismo, transforma el mundo social en que vive.

Adolfo Sánchez Vázquez

ÍNDICE

PRÓLOGO	1
EMANCIPACIÓN Y PRAXIS REVOLUCIONARIA	
INTRODUCCIÓN	8
SÁNCHEZ VÁZQUEZ Y EL MARXISMO	
La categoría de la revolución en la obra de Marx y de Sánchez Vázquez.....	14
CAPÍTULO 1	
HACIA LA CONSTRUCCIÓN DE UN	20
ORDEN RACIONAL.	
El orden social como producto de la racionalidad.....	21
El hombre como actor histórico.....	26
CAPÍTULO 2	
LA PRAXIS COMO CATEGORÍA FILOSÓFICA	38
Y COMO ACCIÓN TRANSFORMADORA DE LA REALIDAD NATURAL Y SOCIAL	
Definición de conceptos: Praxis y/o práctica de la filosofía y práctica-utilitaria o cotidiana.....	39
El concepto de práctica. Práctica utilitaria versus práctica filosófica.....	42
Praxis e idealismo.....	49
Sánchez Vázquez y el trabajo como una forma básica de la praxis.....	51
Praxis como actividad transformadora.....	56
Praxis como la Unidad de la teoría y la práctica	60

Crítica al concepto de práctica teórica.....	65
Los distintos niveles de praxis: praxis creadora y praxis reiterativa/ La praxis creadora.....	78
La praxis reiterativa o imitativa.....	83
La praxis productiva: Ciencia, técnica e ideología	84
El trabajo en su relación con el capital como trabajo enajenado.....	88

CAPÍTULO 3

LA TRANSFORMACIÓN SOCIAL

MEDIANTE LA PRAXIS SOCIAL REVOLUCIONARIA.....	92
Hacia la transformación de la sociedad.....	93
Los fundamentos éticos e ideológicos de la praxis social /Ideología y praxis.....	95
El aspecto ético de la praxis social.....	101
La conformación de los sujetos políticos/ Crítica al proletariado como agente único del cambio social.....	105
Revolución y conciencia de clase.....	110
El fundamento científico de la praxis social.....	113
La diferencia entre la praxis política y la praxis social.....	116
La praxis política y los partidos políticos o por qué alinearse a la izquierda.....	121
Democracia, Estado y revolución.....	127
La violencia en la praxis social revolucionaria.....	129
La no violencia y la praxis revolucionaria.....	132
La relación entre la democracia y la revolución.....	136

CAPÍTULO 4

SOCIALISMO Y UTOPIA.....	140
La utopía como orientación de la praxis social.....	141

Praxis y utopía.....	151
En defensa de la utopía.....	154
Crítica de Sánchez Vázquez a los elementos utópicos en el pensamiento de Marx.....	157
II. EL SOCIALISMO COMO ALTERNATIVA DE UN NUEVO ORDEN SOCIAL.....	158
CONCLUSIONES.....	161
BIBLIOGRAFÍA.....	166

PRÓLOGO

EMANCIPACIÓN Y PRAXIS REVOLUCIONARIA

¿Por qué una praxis revolucionaria?

En el ámbito de la filosofía política las cuestiones más importantes han girado en torno a las distintas formas de gobierno y a cuál es la más idónea para constituir un orden político justo e igualitario.¹ La injusticia y la desigualdad de una organización política determinada llevan a otro problema tan complejo como el de su constitución: la emancipación política y la transformación de un orden social establecido. Este problema es más complejo del que Aristóteles abordó al estudiar las causas de las revoluciones en su tiempo. Entre sus observaciones, no obstante, se advierte lo que podríamos denominar en la actualidad con un término que muchos denominarían de un marxismo “trasnochado”, y que es propio del materialismo histórico: la lucha de clases:

En consecuencia, unos considerándose iguales exigen participar en todo en igualdad; otros, considerándose desiguales, pretenden tener más, pues el “más” en este aspecto es una desigualdad. Así pues, todos tienen cierta justicia, pero desde el punto de vista absoluto están en el error. Y por esta razón, cuando unos y otros no participan del poder según la concepción que cada uno tiene, se sublevan.²

El problema de la sublevación no puede reducirse solamente a la cuestión de la participación en el ejercicio de gobierno. Las causas de la revolución mexicana de 1910 no se solucionaron con la llegada al poder de F.I. Madero, ni con la institución de un gobierno emanado de la revolución. Es por ello que se ha llegado a decir que el concepto de

¹ Muchas son las reflexiones en torno al tema. Aristóteles nos dice al respecto: “En primer lugar, se debe establecer el principio de que muchos son los regímenes existentes y si bien todos están de acuerdo en la justicia y la igualdad proporcional, no las alcanzan, [...]”. Aristóteles, *Política*, biblioteca básica Gredos, Editorial Gredos traducción y notas de Manuela García Valdés, Madrid. Libro V, *Sobre la inestabilidad de los regímenes políticos*. 1 130, 2.

² Aristóteles, *op cit.*, 1 130, 4-5.

revolución está en crisis.³ Una revolución no se reduce ni se agota en la idea de la toma del poder, pues con ello la estructura social que dio origen realmente al movimiento de sublevación no se ha modificado.

Como afirma Aristóteles, muchas son las causas de un movimiento revolucionario: la intención de sustituir un régimen oligárquico por uno democrático, de instaurar más o menos democracia de la ya existente, o instituir alguna nueva disposición.⁴ Muchas de las conquistas democráticas y de las formas de gobierno que se tienen como tales en la actualidad tienen su origen en movimientos revolucionarios: desde la revolución de independencia norteamericana de 1776, la francesa de 1889 hasta los movimientos de liberación de los países latinoamericanos en el siglo XIX y de África y Asia en el siglo XX, así como de la primera revolución del siglo XX, la revolución mexicana, a la cual se le debe la constitución de 1917; la primera constitución en incluir los derechos sociales. Sin embargo, en muchos países, particularmente en los denominados países del tercer mundo, se sigue hablando de la necesidad de una lucha de liberación y, en vísperas del bicentenario de las guerras de independencia latinoamericanas, de la necesidad de una “nueva independencia”.⁵ ¿Por qué? Dos son las razones principales por las que se sigue hablando de la necesidad de un proyecto de emancipación: a) La primera es que el sistema político, económico y social que Marx denunció en toda su obra, el capitalismo, no sólo sigue vigente, sino que se han agudizado aún más sus contradicciones y ha llegado a una nueva

³ Ver Villoro, Luis, *Sobre el concepto de revolución*, Teoría, revista de filosofía, año I, No. I, julio de 1993, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM.

⁴ *Op. cit.*, 1 130, 4-5.

⁵ Declaración de Hugo Chávez, Rafael Correa y Fernando Lugo en Bolivia. “Los pueblos de América Latina hoy luchamos hermanados por nuestra segunda y definitiva independencia”. Palabras del presidente de Ecuador Rafael Correa, en La Paz, Bolivia, el 16 de julio del año 2009, ver www.lostiempos.com.nacional

etapa conocida como *globalización*, b) La dominación ejercida por los Estados Unidos sobre América Latina expresada en control de las políticas económicas implementadas en dichos países con excepción de Cuba y de las intervenciones militares de dicho país en la región desde el siglo XIX como la intervención en México en 1847 que le llevó a la pérdida de la mitad de su territorio,⁶ las constantes intervenciones a favor de empresas estadounidenses como la Fruit company, así como los golpes y dictaduras militares auspiciados por el gobierno norteamericano como lo fue, por ejemplo, el golpe de Estado contra Salvador Allende en Chile, dictaduras militares auspiciadas por la CIA y por el premio nobel de la paz Henri Kissinger, secretario de Estado durante la década de los setenta y quien fuera el promotor de las dictaduras en Suramérica.

La necesidad de una praxis revolucionaria no es exclusiva de América latina, muchos son los países que padecen un tipo de dominación no sólo económica sino militar, como es el caso del Tíbet, invadido a mediados del siglo XX por China, de Chechenia intervenido por Rusia en la última década del siglo pasado, de Irak y Afganistán intervenidos recientemente por Estados Unidos bajo la administración de George Bush hijo. Y aún hay autores como Novakc que afirman la necesidad de una revolución en Estados Unidos,⁷ y

⁶ La posición de Marx en torno a América Latina ha sido firmemente criticada por Sánchez Vázquez. En un texto titulado *El marxismo en América latina* critica la posición de Engels ante la intervención norteamericana en México y una posición parecida de Marx en torno a la colonización británica en la India. En ambos casos dicha dominación, la norteamericana sobre México y la inglesa sobre la India, serían benéficas para ambos países, que al fin se verían lanzados al “movimiento histórico”, según Marx y Engels; y, en el caso de la India “[...] reconociendo la elevada cuota de explotación y sufrimiento que significaba para las masas populares”. Sánchez Vázquez critica a Marx su eurocentrismo al incluir a Bolívar en el fenómeno del bonapartismo “[...] pero al hacerlo su enfoque eurocéntrico le hace perder de vista la especificidad de las naciones latinoamericanas.” Ver Sánchez Vázquez .Adolfo, *El marxismo en América latina*, en *De Marx al marxismo en América latina*, Ed. Itaca y FFyL de la BUAP, México , 1999, p. 121.

⁷ “Los americanos retienen el derecho constitucional de instar un cambio revolucionario hoy día en los Estados Unidos. Sin embargo, el estado y las autoridades federales buscan continuamente contener dicho derecho decretando y aplicando estatutos de sedición. La minoría monopolista que representan se resistirá ciertamente hasta la muerte a cualquier intento de las masas o de su dirección de organizar y emprender la

Marcuse, quien no dudó en afirmar que los Estados Unidos se enfrentarían a una revolución mundial, la primera “verdaderamente mundial e histórica”.⁸ Parafraseando en parte a Marx, son claras dos cosas: a) que no es suficiente la emancipación política, sino que es necesaria una revolución social, esto es, una revolución en sentido amplio, como lo afirma Sánchez Vázquez⁹, modificando e incluso destruyendo el orden social establecido para crear uno nuevo, y, b) Que la emancipación política y social no es un proyecto exclusivo de América latina, sino una necesidad mundial. Pues, al igual que John Donne afirmaba, ningún hombre es una isla, tampoco ningún país es un mundo aparte.¹⁰ Concentrándonos en América latina, con las particularidades antes señaladas y cuyos países libraron hace doscientos años sus respectivas guerras de independencia, más recientemente varias revoluciones como la mexicana de 1910, la cubana de 1959, la nicaragüense de 1979, el levantamiento revolucionario en Colombia vigente desde hace

lucha contra su dominación. Su oposición y la represión no impedirán que los descontentos consideren cada vez más la posibilidad de la acción revolucionaria como única forma de progreso para el país”. George Novack, *Democracia y revolución. De los griegos a nuestros días*, ed. Fontamara, título original, *Democracy and Revolution*, traducción: Antonio Durán, primera edición: 1977, primera reimpresión 2004. Sección IV, Problemas y perspectivas de la democracia postcapitalista, la tercera revolución norteamericana y la democracia, p. 278.

⁸ La cita completa dice así: “El capitalismo se reorganiza para enfrentarse a la amenaza de una revolución que sería la más radical de todas las revoluciones históricas, la primera verdaderamente mundial e histórica”. Herbert Marcuse, *Contrarrevolución y revuelta*, Cuadernos Joaquín Mortiz, título original: *Counterrevolution and Revolt*, traducción: Antonio González de León, México, 1973, p. 12.

⁹ Sobre la distinción de la revolución en sentido restringido o política y la revolución en sentido amplio, o social, véase el capítulo 3 de esta tesis.

¹⁰ En el siglo XIX, por ejemplo, el Paraguay gozaba de una autonomía respecto de los demás países de Suramérica, y, por supuesto, de Inglaterra, que fomentó la invasión de este país por parte del Brasil y de Argentina para incluir al Paraguay en la esfera de su dominio comercial. Al respecto, Eduardo Galeano nos dice: “La invasión fue financiada, de principio a fin, por el Banco de Londres, la casa Baring Brothers y la banca Rothschild, en empréstitos con intereses leoninos que hipotecaron la suerte de los países vencedores. Hasta su destrucción, Paraguay se erguía como una excepción en América Latina: la única nación que el capital extranjero no había deformado”. Y, más adelante, Galeano describe el desarrollo que el Paraguay había alcanzado sin necesidad de recurrir al capital extranjero, entre otras cosas, nos dice que no existía analfabetismo ni mendicidad, ni mucho menos ladrones. “Cuando los invasores aparecieron en el horizonte, en 1865, Paraguay contaba con una línea de telégrafos, un ferrocarril y una buena cantidad de fábricas de materiales de construcción, tejidos, lienzos, ponchos, papel y tinta, loza y pólvora”. Eduardo Galeano, *Las venas abiertas de América Latina*, Siglo veintiuno editores, primera edición 1971, septuagésimo cuarta edición, 2002, México, p. cap. Segunda parte: El desarrollo es un viaje con más naufragos que navegantes. La guerra de la Triple Alianza contra el Paraguay aniquiló la única experiencia exitosa de desarrollo independiente, p. 308 y ss.

décadas en ese país hasta el día de hoy, el levantamiento zapatista de 1994, y el ser objeto de una dominación económica y política por parte de Estados Unidos, así como de sus innumerables intervenciones militares, incluso para evitar el progreso de las revoluciones llevadas a cabo, como el desembarco de tropas enviadas por la administración de Kennedy en la batalla de bahía de Cochinos en Cuba, el desembarco de soldados estadounidenses en el puerto de Veracruz durante la revolución mexicana, etc., podemos formular la siguiente pregunta: ¿Cuáles han sido las reflexiones sobre la praxis revolucionaria desde América latina? La necesidad de un proyecto de liberación ha sido postulada por varios pensadores de la región y, en muchos casos, han sido asimiladas por pensadores de otros continentes. Nuestro autor se inscribe en el filosofar latinoamericano sobre la praxis revolucionaria y es reconocido como un pensador inscrito en el marxismo crítico pues como él dice: “Ser marxista no es ser fiel a la letra de Marx sino a su espíritu; es decir, a su estar atento siempre al movimiento de lo real”.¹¹

El problema que nos interesa tratar al ocuparnos de la praxis, es el de la emancipación y con ello el de la transformación de la realidad social. De distintas maneras este problema, a lo largo de nuestra historia, ha sido planteado. Por ejemplo, Leopoldo Zea, afirma que, ya desde el siglo XIX no sólo no se había alcanzado la “emancipación mental, pero en cambio sí nuevas formas de subordinación”. Pues la subordinación económica y política ya no es de Latinoamérica a España sino a los Estados Unidos y a toda Europa occidental.¹² Razón por la cual surge en Latinoamérica el antiimperialismo.¹³

¹¹ Sánchez Vázquez A. *¿Por qué y para qué enseñar filosofía?*, en el libro *Ensayos marxistas sobre filosofía e ideología*, Ed. Océano, España, 1983, p. 81.

¹² Leopoldo Zea, *La filosofía americana como filosofía sin más*, Siglo veintiuno editores, México, 2005, p. 20.

¹³ *Ibid.*, p. 22.

Con la llegada al poder en las décadas de los sesenta y setenta de los regímenes militares y fascistas como los de Chile, Argentina y el Uruguay y Brasil, así como la opresión en otros países de América Latina, Sánchez Vázquez hacía hincapié en que la filosofía debe contribuir a transformar la realidad social en América Latina con mayor necesidad quizás que en otras partes. Para Sánchez Vázquez había pues cambiado la manera de hacer filosofía en América Latina al tomar conciencia de la opresión que se ejercía también sobre la filosofía “como actividad libre y racional” pues con dichas regímenes militares los departamentos de filosofía de varios países vieron paralizada su actividad.¹⁴ La filosofía con su vinculación con el conocimiento, con su crítica del presente y con su perspectiva ideológica debía estar pues vinculada a su vez con la praxis política y social. Esto es la unidad de la teoría y la práctica como *praxis social revolucionaria*. A más de treinta años de los golpes militares en América Latina los conflictos sociales distan mucho de haberse resuelto. En el año 2009 un nuevo golpe militar derroca en Honduras a un presidente elegido democráticamente. Se instalan nuevas bases militares estadounidenses en Colombia y se ha pretendido privatizar recursos tan vitales como el agua en Bolivia. Sánchez Vázquez actualiza su crítica y hace ver la disociación del ciudadano con la política como actividad práctica por parte de los empresarios locales y de organismos internacionales como los del Banco Mundial o el Fondo Monetario Internacional.¹⁵ Las contradicciones sociales se han agudizado y ello ha traído consigo una mayor desigualdad e injusticia social. México se encuentra junto con Brasil, China, Sudáfrica y la India como una economía “emergente” a nivel mundial. Los representantes de dichos países son invitados a foros internacionales sin hacer nunca mención que en

¹⁴ Sánchez Vázquez, A. *Filosofía y realidad en América Latina*, ensayo de 1977, incluido en el libro *Ensayos marxistas sobre historia y política*, Ediciones Océano, México, 1985.

¹⁵ Ver. *Moral y política (I)*, en el libro *Ética y política*, FCE Y UNAM, México, 2007, p. 22.

dichos países existe una gran desigualdad social. En Sudáfrica el poder político está en manos de la población de color pero no así el económico; en China, India, Brasil y México los ciudadanos que carecen de lo más indispensable para vivir se cuentan por millones, como en México cuya cifra rebasa los veinte millones de personas sumidas en la pobreza. De igual manera, en un país como el nuestro, la diferencia étnica y no sólo social trae consigo una exclusión política en cuanto a la posibilidad de una participación real en la toma de decisiones por parte de la población, esto es, de un régimen verdaderamente democrático y no sólo de carácter formal. Muestra de semejante conflicto es el levantamiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional que puso sobre la mesa un conflicto de quinientos años sin resolver como lo es la cuestión de la opresión y la exclusión social en un país pluriétnico y pluricultural como lo es el nuestro. Tal es la problemática social y política de nuestro tiempo que se suma a las ya denunciadas por Marx principalmente en su obra de *El capital*. Podríamos añadir la privatización de todos los recursos posibles, incluyendo el proyecto de introducir semillas diseñadas genéticamente para no poder obtener más que una sola cosecha de una generación, con lo que sería necesario la compra de una nueva generación de semillas.

Ante dicho panorama, la pregunta que anima esta tesis es ¿de qué manera contribuye la filosofía a la transformación de la realidad social? ¿Cuál es su lugar en dicho proceso de transformación o de emancipación que cada día se hace tan acuciante? La filosofía no debe ser pura especulación sino que debe responder a las exigencias de la realidad, pero, lo más importante nos dice Sánchez Vázquez, es que esté vinculada a la praxis de los hombres, del hombre asumido como el creador de una nueva realidad social.

INTRODUCCIÓN

SÁNCHEZ VÁZQUEZ Y EL MARXISMO

¿Qué entendemos por marxismo? Marxismo se le denomina a la corriente de pensamiento que tiene su origen en Carlos Marx, quien naciera en Tréveris en 1814, en Alemania. Junto con Federico Engels son considerados los padres del materialismo histórico.¹⁶ Ambos son herederos de una tradición del pensamiento filosófico y social como es la de los llamados socialistas primitivos o socialistas utópicos que veían ya en las condiciones económicas y sociales las razones del devenir histórico.

Entre ellos, por ejemplo, podemos situar a Saint Simon, quien-según Engels, tiene el mérito de haber resaltado el hecho de que los conflictos sociales, si bien no eran suscitados entre el naciente proletariado y la burguesía, sí reconoció estos conflictos de clase en el enfrentamiento entre la burguesía, la aristocracia y la clase obrera.¹⁷ Una característica de este período es la crítica al sistema, y, por ende, la propuesta de varios modelos de sistemas sociales que se presentarían como alternativa al ya existente, como sería el caso de las utopías de los llamados socialistas utópicos hasta desembocar en el llamado socialismo científico, el cual surge de las extremas condiciones de trabajo y de monopolio que trae consigo el sistema capitalista. Marx y Engels conciben al socialismo científico en oposición al socialismo utópico porque el primero considera el conocimiento de la realidad social a transformar así como los medios para llevar a cabo dicha transformación, pues, a juicio de

¹⁶ Sobre el materialismo histórico puede consultarse el opúsculo de Engels *Del socialismo utópico al socialismo científico*, Ediciones Quinto sol, México, 2002, en donde el autor hace un repaso histórico, esto es, una breve historia del materialismo histórico.

¹⁷ *Ibid.*

Marx y Engels, los socialistas utópicos, además de imaginar excesivamente sus sociedades ideales, predicaban “el evangelio social” mediante el ejemplo.

En sus escritos más tempranos, Marx hace una crítica al sistema económico conjugando la economía y la filosofía. Después de criticar a Hegel, se da cuenta de que no es suficiente con criticar la concepción del Estado Hegeliana, pues Hegel no considera a la economía política o al sistema económico, y por ello pasa de criticar a Hegel y a los neohegelianos a una crítica de la economía política por lo que emprende su lectura de los economistas clásicos como Adam Smith y David Ricardo¹⁸. Esto lo lleva, en un primer período, a criticar la enajenación que trae consigo este trabajo y, por otra parte, a criticar, en sus obras de madurez-sin dejar por ello de dar continuidad a la crítica efectuada en un primer momento- el fetichismo de la mercancía. En clara oposición al utopismo de los socialistas franceses, Marx y Engels elaboran lo que ellos llamarán (particularmente Engels) el llamado socialismo científico, llamado así por fundar la transformación de la realidad social en un conocimiento de la misma. La crítica aunada a una acción transformadora son las principales características del llamado socialismo científico. Entre sus propuestas está la del sistema socialista y comunista, en donde la socialización de la propiedad privada permitiría un mayor desarrollo de las potencialidades humanas, esto es, del hombre en cuanto ser creador, además de una estructura social más justa y equitativa. La tradición del pensamiento marxista ha conocido varias vertientes, entre las cuales se encuentra la socialdemocracia, entre sus características podemos mencionar el promover cambios graduales en la estructura social sin que ello implique una modificación total o

¹⁸ Hegel también leyó a los economistas clásicos, y pudo elaborar, a juicio de Sánchez Vázquez, una concepción del trabajo superior a la de ellos al concebir al trabajo como la manera en que el hombre se produce así mismo, no obstante, no pudo vincular el concepto de trabajo con el concepto de valor, esto es, el trabajo como creador de valor de uso y valor de cambio. Ver Adolfo Sánchez Vázquez, *El joven Marx. Los manuscritos de 1844*, FFYL, UNAM, ediciones La Jornada, editorial Ítaca, México, 2003. el cap. Hegel y el aspecto negativo del trabajo. p.205-214.

revolucionaria de dicha estructura. Quizás una de las identificaciones más equivocadas que se hacen del pensamiento marxista es aquella que se hace con el sistema social que se instauró después de la revolución de octubre en Rusia, que después se conocería como la Unión Soviética, y del pensamiento dogmático que de él se derivó conocido como el *diamat*¹⁹. En dicho sistema no se conoció la democracia, que era una de las características más importantes de la propuesta socialista, ni se llegó nunca a la fase superior llamada comunismo en donde el proletariado tomaría el control absoluto del poder político, fase que implicaría la desaparición de todas las clases e incluso del Estado. El pensamiento “oficial” era una interpretación ortodoxa del marxismo y, en muchos casos, no toda la obra de Marx se publicó en su totalidad en lo que fue la Unión Soviética. Otra vertiente tiene como representante a Althusser para quien el marxismo tiene ante todo un carácter científico y, por otra parte, está aquella interpretación que ve en el marxismo un carácter humanista. Nuestro autor se inscribe en la corriente crítica, aquella que surgió a partir del XX Congreso del PCUS (Partido Comunista de la Unión Soviética).²⁰ De hecho, su interpretación del marxismo como *Filosofía de la praxis* se opone a la interpretación ortodoxa del marxismo soviético que Sánchez Vázquez califica como un “materialismo ontológico o nueva metafísica materialista que elevaba al primer plano el problema de las relaciones entre el espíritu y la materia, y no el de la transformación práctica, efectiva del mundo [...]”.²¹

¹⁹ concepción oficial del marxismo que consideraban a éste como *ciencia de las ciencias*.

²⁰ “Hubo que esperar al XX Congreso del PCUS, que conmocionó a todos dentro y fuera del movimiento comunista mundial, para que se abrieran algunas ventanas por las que pronto entró el viento fresco de algunos marxistas occidentales, que yo pude aspirar y aprovechar, así como el que aportaban críticos del marxismo desde fuera”. Adolfo Sánchez Vázquez entrevistado por Gabriel Vargas Lozano, *Filosofía, praxis y socialismo*, en Adolfo Sánchez Vázquez: *Los trabajos y los días*, FFYL, UNAM, Federico Álvarez, editor, México, 1995. p.310.

²¹ *Ibíd.*, p. 313. Una de las aportaciones de Sánchez Vázquez al pensamiento crítico marxista es siempre resaltar la importancia de concebir el marxismo como un pensamiento

Sánchez Vázquez nace en Algeciras, España, en 1915. Participa en la Guerra civil Española, y con el triunfo de Franco, se ve obligado emigrar a México en donde, esperando la oportunidad de regresar, se quedará definitivamente a vivir aun cuando en 1975 muere Franco, y con él, el régimen que le impedía su regreso. Será en México en donde se formará profesionalmente en la filosofía y en donde se formará de manera autodidacta en el marxismo. Su interpretación cederá el paso a una contribución original que se manifiesta en su obra más célebre *Filosofía de la praxis*, escrita en un principio como su tesis de doctorado con el título *Sobre la praxis*, con la que obtendría dicho grado en 1967, tesis dirigida, por cierto, por José Gaos.

La aportación de Sánchez Vázquez al marxismo estriba en una interpretación del marxismo como filosofía de la praxis que él denomina también como un pensamiento revolucionario por preocuparse por incidir en la transformación del mundo mediante una “práctica de la filosofía”, además de considerar a la praxis como una categoría filosófica central. Entre sus aportaciones se encuentra la reflexión filosófica sobre los distintos tipos de praxis y, particularmente, sobre el problema de la emancipación o de la revolución social. Esta introducción tiene por objeto hacer un breve repaso de la interpretación de Sánchez Vázquez sobre el pensamiento marxista, y considerar una categoría central en el pensamiento de estos dos autores: el de la revolución. El interés de ocuparme en esta

que tiene por objeto la transformación del mundo, la práctica o la praxis se convierte así en una categoría filosófica central. Es por ello que Sánchez Vázquez concibe al marxismo como filosofía de la praxis y cuando decide emprender el análisis de la obra de Althusser, lo hace considerando hasta que punto Althusser resuelve el problema de la unión entre teoría y práctica “La conclusión a que llego es que Althusser disocia teoría y práctica, ciencia y revolución, y cae así en una posición teorícista”. Adolfo Sánchez Vázquez, en entrevista con Bernardo Lima, *Crítica a Althusser, Unomásuno*, México, 30 de abril de 1979, en *Adolfo Sánchez Vázquez: Los trabajos y los días*, FFYL, UNAM editor: Federico Álvarez, México, 1995. P. 128. Para consultar el examen de la obra de Althusser por parte de Sánchez Vázquez consúltese su libro *Ciencia y revolución (El marxismo de Althusser)*, Editorial Grijalbo, (Edición con agregados de la original publicada por Alianza Editorial), México, 1982.

categoría radica en que esta tesis va encaminada al problema de la transformación social, misma que solamente, según Sánchez Vázquez, puede lograrse por medio de la praxis social o praxis revolucionaria, pues ambos términos pueden considerarse como sinónimos. No entra en esta categoría la categoría de praxis política, porque los alcances de ésta, al limitarse sólo a la toma del poder, y no modificar con ello la estructura social en su totalidad, y, con ello, las relaciones de producción o las relaciones entre los hombres, tiene por lo tanto, un alcance limitado. La revolución en un aspecto teórico y práctico tiene pues una importancia capital considerando que el hombre es siempre la materia u el objeto de todo tipo de praxis. Mediante un giro revolucionario el objeto de su transformación, esto es el hombre y su realidad social pueden modificarse al grado de fundar con ello una nueva sociedad y un nuevo tipo de hombre, en donde valores como el egoísmo, el lucro o el consumismo no tendrían cabida y sí valores opuestos a estos, propios del sistema de dominación vigente.

Así pues, la categoría de revolución junto con la de praxis, a mi parecer, cobra capital importancia para comprender el pensamiento de los dos autores mencionados.

En la interpretación que hace Sánchez Vázquez sobre el marxismo como filosofía de la praxis de hecho, la praxis revolucionaria es un elemento esencial de la transformación social, si bien mediante la praxis, mediante los distintos tipos de praxis pueden llevarse a cabo distintos tipos de transformaciones, tales como pueden ser la praxis artística, productiva, etc.; es sólo mediante la praxis social o praxis revolucionaria que se lleva a cabo una modificación radical de las circunstancias sociales e incluso histórica: es por medio de la praxis revolucionaria o social que incluso la historia humana puede presentar disrupciones mediante la subversión de la realidad social. Tales son los alcances de una praxis revolucionaria ¿Cómo situar su desarrollo?

Tres son las fuentes que, de una forma u otra contribuirán al origen del marxismo:

a) la primera es la crítica de Marx al pensamiento filosófico precedente, particularmente el idealismo de Hegel como el principal objeto de crítica; *b)* la segunda lo es el llamado socialismo utópico que, propone, sí, una crítica a la sociedad de su tiempo, pero junto con ello modelos alternativos de sociedad que rayaban en la imposibilidad de su realización y; *c)* la economía clásica al ser una forma de justificar el naciente orden capitalista. Estas tres fuentes son las que serán objeto de crítica por parte de Marx, pero, al mismo tiempo, las tres le servirán para retomar categorías e incluso metodologías, como es el caso de la dialéctica hegeliana, que le serán útiles para la elaboración de dicha crítica. De Hegel retomará no sólo la dialéctica, sino la categoría del trabajo, como bien lo apunta nuestro autor. De los socialistas utópicos, evitará caer en la detallada descripción de ellos al referirse al socialismo. Y, en cuanto a la economía política, será Marx quien le conceda el grado de científicidad de la que ésta carecía. Para Sánchez Vázquez el objeto de Marx fue siempre la revolución o la emancipación de la sociedad, razón por la cual se ocupará primero de analizar los movimientos revolucionarios precedentes y después la estructura económica y social presente en ese momento histórico. Para Sánchez Vázquez Marx pasa de criticar la concepción del Estado en Hegel a criticar la economía política, y de ésta, pasa a analizar la economía política siempre con miras a establecer las condiciones en las que puede darse la emancipación. La revolución es siempre, según Sánchez Vázquez, el objetivo de la obra crítica de Marx, esto es, la praxis revolucionaria.

La categoría de la revolución en la obra de Marx y de Sánchez Vázquez.

La categoría de la revolución en Marx es central pues con ella designa la manera en la que se lleva a cabo la transformación efectiva de la realidad social; la encontramos, por ejemplo en las *Tesis sobre Feuerbach*, en donde plantea que dicha transformación se lleva a cabo mediante una actividad crítico-práctica²²; la encontramos en *El manifiesto del partido Comunista*, en donde plantea la subversión de todos los obreros del mundo industrializado hasta ese momento²³ y cuando en *El Capital* plantea que en el sistema se han engendrado las mismas causas de su destrucción y que toca ahora a los *expropiadores ser expropiados*, esto es, a los capitalistas.²⁴ Lo encontramos a su vez en *La cuestión judía* en donde propone

²² “De ahí que Feuerbach no comprenda la importancia de la actividad “revolucionaria”, de la actividad “crítico práctica”. Dice Marx al final de tesis uno en las *Tesis sobre Feuerbach*, incluidas en el libro *La ideología alemana*, ed. Grijalbo, traducción de Wenceslao Roces, México, 1988,

²³ “Los comunistas no tienen por qué ocultar sus ideas e intenciones. Declaran abiertamente que sus fines sólo podrán lograrse mediante el derrocamiento por la fuerza de todo el orden social existente. ¡Que las clases dominantes tiemblen ante una revolución comunista!”. C. Marx y F. Engels, *Manifiesto del partido comunista*, en *Obras fundamentales de Marx y Engels. Los grandes fundamentos II*, ED. FCE, traducción de Wenceslao Roces, México, 1988. p. 308. Según la interpretación de Sánchez Vázquez sobre la obra de Marx, es precisamente el *Manifiesto* la obra en donde se expone con mayor claridad el pensamiento práctico político de Marx y Engels. Considerando que existe efectivamente una relación entre la teoría y la práctica, y que una teoría de la revolución debe materializarse, Sánchez Vázquez encuentra en el *Manifiesto* la respuesta a la manera en que se puede transformar el mundo social mediante la revolución. Más que ser una teoría de la revolución, para Sánchez Vázquez el *Manifiesto* es una “teoría de la organización de la revolución, o, dicho en otros términos, del paso de la teoría a la práctica”. Adolfo Sánchez Vázquez, *Filosofía de la praxis*, Siglo veintiuno editores, México, 2003, La concepción de la praxis en Marx, p. 190.

²⁴ “*Ha sonado la hora final de la propiedad privada capitalista. Los expropiadores son expropiados*. El sistema de apropiación capitalista que brota del régimen capitalista de producción, y por tanto la *propiedad privada capitalista*, es la primera negación de la propiedad privada individual, basada en el propio trabajo. Pero la producción capitalista engendra, con la fuerza inexorable de un proceso natural, su primera negación. Es la *negación de la negación*. Esta no restaura la propiedad privada ya destruida, sino una *propiedad individual* que recoge los progresos de la era capitalista: una propiedad individual basada en la *cooperación* y en la *posesión colectiva de la tierra y de los medios de producción producidos por el propio trabajo*”. C. Marx, *El capital*, FCE, traducción de Wenceslao Roces, México, 2001, Tomo I, sección séptima, cap. XXIV, p. 649. En este pasaje Marx resalta que las condiciones económicas y sociales generan a su vez las condiciones para su eventual extinción y transición a una sociedad en la cual el trabajo adopta realmente un carácter social.

no sólo una emancipación política, sino de toda la humanidad.²⁵ Y finalmente en *Miseria de la filosofía*, en donde plantea la posibilidad de que las revoluciones políticas y sociales lleguen algún día a su término.²⁶ El problema de la emancipación, y con ello el de la revolución mediante la cual se modificará toda la estructura es la preocupación principal de Marx a lo largo de toda su obra. Es también el caso de Adolfo Sánchez Vázquez, quien a lo largo también de toda su obra, principalmente de su obra principal *Filosofía de la praxis*, plantea el problema desde el nivel de la vida cotidiana con la conciencia ordinaria, el porqué desde dicho nivel no se plantea una revolución social dado el apoliticismo propio de dicho tipo de conciencia; plantea asimismo los distintos tipos de praxis, la relación entre la praxis y la historia, así como un tema ineludible al tratar sobre un proyecto de emancipación: el tema de la violencia. Toda esta obra está encaminada a reflexionar sobre la filosofía como una actividad práctica que debe estar orientada a la emancipación social. Su respuesta es siempre que no existe un ideal, un proyecto que se traslade tal cual a la realidad, de hecho, precisa que ni siquiera el arte puede jactarse de llevar a la realidad el proyecto de la obra tal y como se concibió pues es propio de toda praxis creadora modificar dicho proyecto durante el proceso práctico porque es en la práctica misma donde se encuentran dificultades no previstas y que deben resolverse durante el mismo proceso práctico, como es el caso de la praxis social o praxis revolucionaria.

La categoría de revolución o de praxis social tiene vinculación con la categoría de trabajo o de praxis, entendida ésta en un primer momento como transformación de la

²⁵ “Es indudable que la emancipación política representa un gran progreso, y aunque no sea la forma más alta de la emancipación humana en general, sí es la forma más alta de la emancipación humana *dentro* del orden del mundo actual. Y claro está que aquí queremos referirnos a la emancipación real, a la emancipación práctica del hombre”. C. Marx, *La cuestión judía*, FCE, *Obras de juventud*, traducción de Wenceslao Roces, México, 1988.

²⁶ “Sólo cuando exista un orden de cosas en que no haya clases ni antagonismos de clases, las evoluciones sociales cesarán de ser revolucionarias políticas [...]”. C. Marx. *Miseria de la filosofía*, contestación a la *filosofía de la miseria* de Proudhon, ed. Folio, traducción: José Mesa, España, 1999.

naturaleza y, posteriormente, como transformación de la realidad social.²⁷ *Los Manuscritos económico-filosóficos de 1844*²⁸ fueron cruciales en la obra de Adolfo Sánchez Vázquez²⁹, a ellos dedicará la redacción de dos libros, uno sobre las ideas estéticas de Marx³⁰, y otro sobre la economía del joven Marx³¹. De este trabajo temprano de Marx Sánchez Vázquez retomará el concepto de enajenación que él ampliará al extenderlo no sólo a la esfera del trabajo, sino del consumo.³² Y de este trabajo derivará también su concepción del hombre como ser creador. Una de sus aportaciones más importantes es el derivar de los *Manuscritos del 44* la concepción estética de Marx. En este trabajo, Sánchez Vázquez define a la praxis artística como la praxis más elevada porque en ella el hombre se engrandece y se crea a sí mismo en una manera superior incluso que la misma praxis

²⁷ Ya Marx planteaba en *El capital* que es mediante el trabajo que el hombre se modifica también a sí mismo: “El trabajo es, en primer lugar, un proceso entre el hombre y la naturaleza, un proceso en que el hombre media, regula y controla su metabolismo con la naturaleza. [...] Al operar por medio de ese movimiento sobre la naturaleza exterior a él y transformarla, transforma a la vez su propia naturaleza”. C. Marx, *El capital*, Siglo veintiuno editores, México, 2001, traducción de Pedro Scarón, tomo I, vol. I, sección tercera, cap. V, p. 215-216. Sánchez Vázquez, si bien acepta que cualquier tipo de praxis transforma asimismo al hombre, es en la praxis social en donde su objeto lo son no sólo las instituciones o las relaciones entre los hombres, sino los hombres mismos. Es cuando el hombre ya no es sólo sujeto sino también objeto de la praxis” Se trata aquí de la praxis como acción de unos seres humanos sobre otros, o como producción de un mundo humano tras la subversión de la realidad social establecida”. Adolfo Sánchez Vázquez, *Filosofía de la praxis*, op. cit., p. 449. Marx lo enuncia de otra manera en su tesis 3 de las *Tesis sobre Feuerbach*: La coincidencia del cambio de las circunstancias con el de la actividad humana o cambio de los hombres mismos, sólo puede concebirse y entenderse racionalmente como *práctica revolucionaria*”. C. Marx, op. cit. p. 666.

²⁸ C. Marx, *Manuscritos económico-filosóficos, de 1844*, ed. Grijalbo, traducción de Wenceslao Roces, México, 1968.

²⁹ “Constituyó 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 que me interesaba especialmente (Sánchez Vázquez se refiere al campo de la estética)”. Adolfo Sánchez Vázquez, *Los Manuscritos de 1844 de Marx en mi vida y en mi obra*, en el libro *En torno a la obra de Adolfo Sánchez Vázquez*, FFYL, UNAM, editor, Gabriel Vargas Lozano, México, 1995, p. 223-224.

³⁰ Adolfo Sánchez Vázquez, *Las ideas estéticas de Marx*, Siglo veintiuno editores, México, 2005. Fue publicado en el año de 1961.

³¹ *El joven Marx. Los Manuscritos de 1844*, op. cit. Este libro fue publicado originalmente el año de 1982, con el título de *Filosofía y economía en el joven Marx. Los manuscritos de 1844*, México, Grijalbo, 1982.

³² “El consumidor tiene necesidades que no son propiamente suyas, y los productos que adquiere no son queridos verdaderamente por él [...] Al igual que en la producción, en el consumo el hombre concreto ya no se pertenece a sí mismo, sino a quienes lo manipulan o persuaden sutilmente”. Adolfo Sánchez Vázquez, *Ética*, ed. Random House Mondadori, México, 2007, p. 182.

productiva.³³ La revolución para Sánchez Vázquez no es por lo tanto sólo subversión de un orden social establecido, sino la creación de un orden nuevo. Es por ello que advierte que lo que tiene en común la praxis social con la praxis artística es su carácter creador. Ya desde la tesis uno en las *Tesis sobre Feuerbach*, Marx planteaba que la actividad *revolucionaria* era ante todo una actividad *crítico.práctica*³⁴; para Sánchez Vázquez el marxismo representa una revolución filosófica por poner la teoría en relación con la práctica, y más específicamente, con la práctica revolucionaria, esto es, con las necesidades práctico-políticas de su tiempo.³⁵ Es por ello que Sánchez Vázquez no comprende por qué la revolución filosófica no tiene hasta ahora “carta de ciudadanía “Al menos, si esperamos encontrarlo allí donde al parecer, debiera estar: en las historias de la filosofía”.”³⁶

³³ “El hombre lo es en la medida en que crea un mundo humano, y el arte aparece como una de las expresiones más altas de este proceso de humanización”. Adolfo Sánchez Vázquez, *Las ideas estéticas de Marx*, op. cit., 99. En una entrevista de 1965 Sánchez Vázquez dice al respecto de la concepción artística como creación: “[...] lo específico de nuestra concepción es el concepto mismo de creación, no como mera actividad de la conciencia sino como praxis que, transformando la realidad material, hace emerger un mundo humano, un mundo gracias al cual el hombre se expresa, reconoce y puede tender un puente con los demás a través del tiempo y particularismos ideológicos o de clase. Se trata de una concepción que hermana el arte y el trabajo cuando éste tiene un carácter creador y que prefigura con el artista la imagen del hombre de una sociedad futura, no enajenada, verdaderamente humana”. *El arte como creación*, Entrevista concedida a Margarita García Flores, para *El gallo ilustrado*, num. 179, supl. de *El día*, México 28 de noviembre de 1965. Incluida en el libro *Adolfo Sánchez Vázquez: los trabajos y los días*, Federico Álvarez, editor, México, FFYL, UNAM, 1995, p. 65.

³⁴ Karel Kosik entiende también esta vinculación de la actividad crítico-práctico con la actividad revolucionaria: “Ahora bien, la destrucción de la pseudoconcreción como método dialéctico crítico, gracias al cual el pensamiento disuelve las creaciones fetichizadas del mundo cosificado e ideal, para alcanzar su realidad, es sólo el segundo aspecto, el reverso de la dialéctica como método revolucionario de transformación de la realidad. Para que el mundo pueda ser explicado “críticamente”, es necesario que la explicación misma sea situada en el terreno de la praxis revolucionaria” En su explicación Kosik asume también el carácter creador del ser humano, pues inmediatamente después afirma que: “Más adelante veremos que la realidad puede ser transformada *revolucionariamente* sólo porque, y sólo en la medida en que es creada por nosotros mismos, y en que sabemos que la realidad es producida por nosotros”. Karel Kosik, *Dialéctica de lo concreto*, (estudio sobre los problemas del hombre y el mundo), versión al español y prólogo de Adolfo Sánchez Vázquez, Ed. Grijalbo, México, 1967, p. 35.

³⁵ “Ya por esto, por ser la filosofía que sirve a la revolución, puede caracterizarse como revolucionaria la filosofía de Marx, en cuanto que como teoría de la praxis es un aspecto, y además necesario, de la praxis consciente (de la revolución). Pero sólo puede ser tal si al mismo tiempo revoluciona la filosofía. Se trata de dos aspectos íntimamente vinculados entre sí”. Adolfo Sánchez Vázquez, *Las revoluciones filosóficas: de Kant a Marx*, en el libro *Filosofía y circunstancias*, ed. Anthropos, en coedición con la UNAM, España, 1997. p. 153.

³⁶ *Ibid.*, p. 139. En dicho texto Sánchez Vázquez reconoce las aportaciones también revolucionarias en el plano filosófico de Kant, no obstante sus limitaciones como reivindicar la práctica sólo en sentido moral,

El concepto de revolución en Adolfo Sánchez Vázquez implica una revolución filosófica que se haga extensivo a la transformación misma de la realidad social. Es, para Sánchez Vázquez, la praxis social o praxis revolucionaria, la forma más elevada de praxis por implicar la creación de un nuevo orden social en donde los hombres mismos y las relaciones sociales entabladas entre ellos son el objeto mismo de transformación. La praxis revolucionaria no es más que una exigencia dada por la realidad misma, pues tiene su origen en las contradicciones sociales del sistema económico capitalista. Así, la revolución en Adolfo Sánchez Vázquez, puede aplicarse a la filosofía, como la revolución filosófica emprendida por Marx, como concepto político, esto es, como praxis política, pero en un nivel superior a ésta como praxis social o praxis revolucionaria porque es mediante esta praxis que se transforma toda la estructura social creando incluso una nueva, alcance del que carece la praxis política. La revolución se convierte en una categoría filosófica siempre y cuando esté vinculada a la práctica y sea por lo tanto no sólo una subversión teórica, sino que ésta tenga sus consiguientes repercusiones prácticas. La revolución adquiere así un sentido amplio que permite aplicarlo no sólo a las transformaciones o revoluciones sociales. Permite entenderlo a su vez no como el origen de un caos o desorden civil, sino como la creación de un nuevo orden social, como la expresión incluso de un anhelo de realización de valores e ideales que no encuentran su expresión en la sociedad que se pretende transformar, de ahí la vinculación de la praxis revolucionaria con la ideología.

identificar al objeto como producto de la actividad de la conciencia del sujeto: “La concepción de esta filosofía como teoría o filosofía de la praxis, reafirma en un nuevo plano la destrucción de la vieja ontología llevada a cabo por Kant al poner de manifiesto la actividad del sujeto como “ego trascendental”. A Marx, al igual que a Kant, no le interesa el ser en sí sino el ser mediado por la actividad humana, o sea el ser constituido no ya por la actividad ideal de la conciencia, sino por la actividad práctica (*en* la praxis y *por* la praxis). A partir de Kant ya no se puede volver a la ontología precrítica, tradicional; pero a partir de Marx tampoco se puede volver a una ontología prepraxeológica (...)” *Ibid.*, p. 154.

CAPÍTULO 1

HACIA LA CONSTRUCCIÓN DE UN ORDEN SOCIAL

Sólo los hombres pueden destruir lo que ellos mismos han creado para dejar paso a una nueva creación.

A. Sánchez Vázquez

El orden social como producto de la racionalidad

La subversión de la realidad, el deseo de transformación de un orden social establecido y su transformación real, efectiva, obedecen a una aspiración racional que opone un “orden otro”¹ a la situación presente con la cual se está inconforme. Muchos de los logros políticos y democráticos tienen su origen en las revoluciones de la era moderna;² y a estas revoluciones en muchos casos no se ha dudado en que son expresiones de la razón; así lo afirma Sánchez Vázquez al referirse a la revolución francesa.³ La razón fue erigida como estandarte de la libertad y se le atribuyó un fuerte carácter emancipatorio sobre todo en la ilustración.⁴ Las características de la revolución no son las mismas, según

¹ “Esta sociedad es lo *otro* de la sociedad negada, es un orden pensado. No nos ha sido heredada, espera ser construida.” Villoro, Luis, *Sobre el concepto de revolución*, Teoría, revista de filosofía, año I, No. I, julio de 1993, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM. p. 82.

² Ver *Democracia y revolución*, de Adolfo Sánchez Vázquez en *Entre la realidad y la utopía*, ed. FCE, en coedición con FF y L de la UNAM, México, 1999, así como *Democracia y revolución, de los griegos a nuestros días*, Editorial Fontamara, España, 1982, de Georg Novack.

³ “Una clase social que domina ya económicamente-la burguesía-se sirve de ella para emanciparse políticamente. La razón es así revolucionaria y emancipatoria. Si la Revolución Burguesa de Francia decapita- en nombre de la Razón- a un rey, la razón pura kantiana decapita a este rey de reyes que es Dios. No es casual que los revolucionarios franceses levanten en las calles un altar a la Diosa Razón.” Sánchez Vázquez, Adolfo, *La razón amenazada*, p. 129. en el libro *Ensayos marxistas sobre historia y política*, ediciones Océano S.A. , México, 1985.

⁴ Así lo dice Marcuse al referirse a este periodo: “Todas las filosofías de la ilustración francesa y sus sucesoras revolucionarias entendieron la razón como fuerza histórica objetiva, la cual, una vez liberada de la cadena del despotismo, hará de la tierra un lugar de progreso y de felicidad.” Marcuse, Herbert, *Razón y revolución*, España 1999, Ediciones Altaya, S.A., colección Grandes obras del pensamiento contemporáneo, p. 13. Esta edición está tomada de la misma de Alianza Editorial cuya traducción corrió a cargo de Julieta Fombona de Sucre. el título original es: *Reason and revolution. Hegel and the rise of social theory*. La razón,

Luis Villoro, de los movimientos anteriores a los que califica de “milenarismos” y concluye que es precisamente la Razón la que distingue a las revoluciones modernas.

¿Cuál sería entonces el rasgo que distinguiría las revoluciones modernas de los milenarismos antiguos? Podríamos resumirlo en una palabra: razón. La revolución es una racionalización de la actitud colectiva de renovación del orden social. La introducción de la razón hace que los rasgos de la actitud revolucionaria adquieran un carácter específico que los distingue de las sublevaciones populares anteriores a la época moderna.⁵

Según Villoro el papel de la razón consistiría en imponer orden en el caos y, en una revolución, si bien se cuestiona la legitimidad del poder establecido, lo es para “impeler a la acción colectiva en la renovación de la sociedad” mediante el establecimiento de un nuevo poder sobre verdaderas bases de legitimación que pueden estar basadas en distintos modelos racionales, pues “Una función de la razón, en una de sus acepciones, es eliminar el azar en la decisión. A la arbitrariedad opone la regla; al capricho, la necesidad. El poder se justifica si no es arbitrario; el fundamento de legitimidad corresponde a un orden necesario. El bien común no puede estar determinado por un sujeto privilegiado, que se supone por encima de los intereses particulares (...)”.⁶ El papel de la razón en un proyecto emancipatorio consiste en proponer un modelo racional de organización social en el que se

por ejemplo, según Kant, sería un atributo concedido por la Naturaleza para que el hombre se “liberara de ajena tutela”, ya que, por medio del uso de la razón, la ilustración es la liberación del hombre, de ahí el lema de la ilustración: “¡Ten el valor de servirte de tu *propia* razón!”; Kant, Emmanuel, *¿Qué es la ilustración* incluido en el libro *Filosofía de la historia*, FCE, México, 2000. Prólogo y traducción de Eugenio Ímaz, p. 25. En oposición al instinto, será la razón misma la que guiará al hombre en la búsqueda de la felicidad o de la perfección. Solamente la razón tendría el mérito de forjar al hombre en dicho perfeccionamiento: “Porque la Naturaleza nada hace en balde y no es pródiga en el empleo de los medios para sus fines. El hecho de haber dotado al hombre de razón y, así, de la libertad de la voluntad que en ella se funda, era ya una señal inequívoca de su intención por lo que respecta a este equipamiento. No debía ser dirigido por el instinto ni tampoco cuidado e instruido por conocimientos venidos de fuera, sino que tendría que obtenerlo todo de sí mismo.” Kant, Emmanuel, *Idea de una historia universal en sentido cosmopolita, 1784*, incluido en el libro *Filosofía de la historia*, *op cit.*, p. 44. Por otra parte, precisa Kant que la Ilustración no sería una época en la que ésta estaría dada ya de manera plena, sino que indicaría el inicio de un proceso de ilustración: “Si ahora nos preguntamos: ¿es que vivimos en una época *ilustrada*? la respuesta será: no, pero sí en una época de *ilustración*”. *¿Qué es la ilustración?* p. 34.

⁵ Villoro, Luis, *op. cit.* p. 74.

⁶ Villoro Luis, *op. cit.*, p. 77.

incluye un fundamento de legitimidad del poder, una nueva estructura social, así como los medios para lograr tal fin.

La razón, entendida de esta manera, es pues la que hace posible 1) el cuestionamiento de un orden social dado, de su estructura y su fundamento de legitimidad 2) proponer un nuevo modelo de organización social producto de dicha racionalidad. Pero no siempre la razón ha sido entendida de esta manera.

La manera en la que Hegel concebía la razón es, para Sánchez Vázquez, una manera de hacer abstracción del hombre concreto y de la historia real.⁷ Dicha Razón es teleológica, pues todo en la historia se halla encaminado a la realización de esta razón, como el Estado, por ejemplo.⁸ En su concepción sobre el racionalismo Sánchez Vázquez se basa en la concepción marxista que se opone, según él, a un racionalismo teleológico a la Hegel, en donde todo sucedería inevitablemente dado que la historia representaría un estadio en donde todo marcharía de lo superior a inferior.⁹ Así Hegel nos dice que, si bien, ni los orientales, los griegos o los romanos pudieron concebir lo que era la libertad y menos aún realizarla plenamente, sólo las naciones germánicas tendrían el mérito de semejante

⁷ *La razón amenazada*, p. 129.

⁸ “La razón gobierna el mundo-dice Hegel-, pues es lo universal a lo que se sacrifica lo particular, lo contingente y lo individual. Y aunque para Hegel esta razón es histórica, porque es en la historia donde se realiza, todo en ella se halla sujeto a esa razón universal y se encamina hacia los fines de ella.” *Ibid.* Marcuse coincide con esta afirmación al decir respecto a la filosofía hegeliana: “La razón es también esencialmente una fuerza histórica. Su realización se cumple como un proceso en el mundo espacio temporal, y es, en última instancia, toda la historia de la humanidad. El término que designa a la razón como historia es espíritu (*Geist*), lo cual denota que el mundo histórico es considerado en relación con el progreso racional de la humanidad, no como una sucesión de actos y acontecimientos, sino como una continua lucha para adaptar al mundo a las crecientes potencialidades de la humanidad.” *op. cit.*, p. 16. Hegel se basa en este desenvolvimiento del espíritu a través de la historia para concluir que el objetivo del espíritu es conocerse así mismo y que es éste el contenido de toda la historia universal: “Según ésta determinación abstracta, puede decirse que la historia universal es la exposición del espíritu, de cómo el espíritu labora por llegar a *saber lo que es en sí*.” Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, España, 1989, Alianza Editorial, Prólogo de José Ortega y Gasset, traducido del alemán por José Gaos, p. 67. Sánchez Vázquez agrega al referirse a la concepción histórica de Hegel: “La historia es proceso de realización del espíritu (objetivo) en el tiempo. Por tanto, el *espíritu* es el verdadero sujeto de la historia. El carácter finalista del proceso histórico universal asegura su unidad y racionalidad.” *Filosofía de la praxis*, p. 413.

⁹ *La razón amenazada*, p. 131.

logro.¹⁰ El racionalismo que propone Sánchez Vázquez es un racionalismo vinculado a la acción práctica de los hombres.

Finalmente se trata de un racionalismo concreto, histórico, vinculado a la práctica, a la acción de los hombres, de los que dependerá en definitiva-de su conciencia, organización y acción- que el proceso histórico progrese, se degrade o detenga.¹¹

Ante aquellas “filosofías” como la de Cioran o la de Heidegger que proponen un irracionalismo teórico, según Sánchez Vázquez,¹² en las cuales hay una negación del pensar racional y, por tanto, de la ciencia, esto trae consigo “...la negación de la posibilidad de fundar y organizar racionalmente, en el futuro, las relaciones entre los hombres”.¹³ Así, pues, la revolución o un proyecto de emancipación no pueden prescindir de la razón, pero sí de un racionalismo teleológico.

Sánchez Vázquez critica, por otra parte, el que Marx no siempre se haya deslindado de ese “racionalismo universal” “(...) del que se alimenta el eurocentrismo que deja a los pueblos no occidentales fuera de la historia”.¹⁴ Así Engels, al referirse en un artículo a la guerra entre México y Estados Unidos en 1847 afirma que dada la ocupación norteamericana “Constituye un progreso que en país ocupado hasta el presente de sí mismo (...) sea lanzado por la violencia al movimiento histórico.”¹⁵ De ese “racionalismo universal” expresado en términos de quienes son o no los protagonistas de la historia y de la manera en que ésta debe realizarse, en términos, por supuesto eurocéntricos, fue precursor Hegel al afirmar (no sin tintes evidentemente racistas) que los americanos (entiéndase los

¹⁰ “Sólo las naciones *germánicas* han llegado, en el cristianismo, a la conciencia de que el hombre es libre como hombre, de que la libertad del espíritu constituye su más propia naturaleza.” Hegel, *Ibid.*

¹¹ *La razón amenazada, ibid.*

¹² *Ibid.*, p. 128.

¹³ *Idem.*

¹⁴ *La razón amenazada*, p. 130. Sin embargo, Sánchez Vázquez afirma inmediatamente después de esta afirmación que Marx se ha distanciado de esta concepción teleológica de la historia al afirmar que la historia no marcha inevitablemente hacia un fin preestablecido y de ahí su dilema de “socialismo o barbarie” *..idem.*

¹⁵ Federico Engels, citado por Sánchez Vázquez en *De Marx al marxismo en América latina*, México 1999, Ed. Itaca en coedición con la BUAP, p. 121.

latinoamericanos) “(...) viven como niños, que se limitan a existir, lejos de todo lo que signifique pensamientos y fines elevados. Las debilidades del carácter americano han sido la causa de que se hayan llevado a América negros, para los trabajos rudos. Los negros son mucho más sensibles a la cultura europea que los indígenas.” ya que “La inferioridad de estos individuos se manifiesta en todo, incluso en la estatura”.¹⁶ A su inferioridad se debió su derrota y su ulterior colonización pues “estos pueblos de débil cultura perecen cuando entran en contacto con pueblos de cultura superior y más intensa”¹⁷ y, por lo tanto, en cuanto a la independencia gestada en esos países, dicha emancipación colonial se debe a los descendientes de sangre europea:

En América del Sur y en Méjico, los habitantes que tienen el sentimiento de la independencia, los *criollos*, han nacido de la mezcla con los españoles y con los portugueses. Sólo éstos han podido encumbrarse al alto sentimiento y deseo de la independencia.¹⁸

Sin embargo, Sánchez Vázquez se opone contra ese racionalismo universal de carácter eurocéntrico que excluía a los pueblos sin historia al referirse a su irrupción en el escenario histórico “de la que son claro testimonio las revoluciones mexicana, rusa, china, vietnamita, cubana y nicaragüense”.¹⁹

El uso de la razón que tanto pregonaron Hegel y los demás filósofos de la ilustración con su concepción de una historia lineal, sin disrupciones, con la exclusión discriminatoria de los llamados “pueblos sin historia” así como la crítica a la razón por

¹⁶ p. 172.

¹⁷ p. 171

¹⁸ *Idem.* La resistencia de Hegel a atribuir a los americanos aunque sea un poco de mérito es tal, que cuando se refiere a la existencia de Estados independientes indígenas afirma que “(...) es probable que entre esas poblaciones no haya muchos indígenas puros.”*Idem.*, Más adelante agrega que “Cuenta un inglés que...” habiendo conocido gente de raza negra ejerciendo diversas profesiones, entre los indígenas”...sólo encontró uno que tuviera voluntad de estudiar y que se hizo sacerdote; pero pronto murió por abuso de la bebida.” p. 172. La ignorancia de Hegel es tal que si hubiera escuchado hablar de la civilización maya o azteca, o de un rey poeta llamado Nezahualcóyotl, lo hubiera atribuido a la desmesurada imaginación de algún escritor europeo (que no indio-americano).

¹⁹ *La razón amenazada*, p. 130.

parte de Cioran y de Heidegger, no son en realidad más que dos posturas de una posición irracional que niega la posibilidad de una historia basada en la actividad práctica del hombre que se asume como creador de nuevas realidades sociales; esto es de una praxis colectiva sin exclusión. En efecto, en una concepción de la racionalidad entendida como la facultad de concebir “la posibilidad de fundar y organizar racionalmente, en el futuro, las relaciones entre los hombres”,²⁰ se juega así mismo un concepto de hombre,²¹ e incluso la posibilidad de concebir a la praxis como categoría filosófica y social central. Una praxis que puede estar ausente del devenir histórico, o que bien puede ser la manera en la que este devenir se realice concibiendo la posibilidad de interrupciones o proyectos de emancipación que tengan por objetivo la constitución de un nuevo orden social.

Para Sánchez Vázquez la racionalidad de la historia no es exclusiva de una nación o de un pueblo en particular: dicha racionalidad es universal por estar sustentada en la praxis humana. Todos los procesos históricos de las distintas sociedades humanas que han existido son producto de la racionalidad a la que han estado sujetas. Incluso las sociedades primitivas están sujetas a dicha racionalidad producto de la praxis humana.

No hay sociedades privilegiadas por su racionalidad. Desde el punto de vista de su estructura y de la necesidad de su cambio o desplazamiento, todas son igualmente racionales.²²

²⁰ *Ibid.*, p. 128.

²¹ Que puede ser el Hombre con mayúscula al que se refería Leopoldo Zea. “Por indígenas, mestizos e ibéricos, los hombres de esta América formaban parte de la subhumanidad y como expresión de la misma, el subdesarrollo en el que se encontraban por su incapacidad para el progreso. El progreso de los hombres Hombres, de los pueblos que conducían los destinos del mundo”. *La filosofía americana como filosofía sin más*. Siglo veintiuno editores. México 2005, p. 13. El primer capítulo de este libro titulado La filosofía en Latinoamérica como problema del hombre, trata precisamente del “regateo” de humanidad hecho a los latinoamericanos y cómo, de hecho, fue este problema del hombre el primer problema filosófico planteado en nuestra América y cuyos protagonistas fueron Ginés de Sepúlveda y Bartolomé de las Casas.

²² *Filosofía de la praxis*, p. 420. Sánchez Vázquez hace hincapié en que la racionalidad de toda sociedad se descubre al considerar como una *totalidad* todo el entramado de relaciones que la constituyen. De ahí que lo económico sea considerado como un elemento determinante ya que es desde la producción desde donde se producen las relaciones sociales así como todas las demás. “Lo económico es determinante en última instancia porque las relaciones materiales productivas del hombre con la naturaleza y las que se establecen, en consonancia con ellas, como relaciones económicas entre los hombres determinan todas las demás. Pero no se trata de un condicionamiento unidimensional-de causa a efecto-, sino *en* y por una totalidad”. *Ibid.*, p. 421.

Para Sánchez Vázquez la historia es, pues, racional, por estar sustentada en las acciones de los hombres, esto es, en lo que él denomina “praxis histórica” pues dichas acciones así como sus relaciones en la medida en que constituyen un sistema “es una racionalidad estructural”.²³ Sólo por razones ideológicas, nos dice Sánchez Vázquez, se afirma la supuesta irracionalidad de los pueblos precolombinos o “de los pueblos coloniales de nuestros días”. Esta racionalidad de la estructura social de cada época es la que determina, (como veremos más adelante) el carácter inintencional o intencional de la praxis humana.

El hombre como actor histórico

A través de la historia el hombre ha modificado la naturaleza y ha encontrado, por medio de la técnica, la manera de servirse de las fuerzas de la naturaleza; ha creado, destruido o transformado distintas realidades sociales, por lo que en su historia el hombre se define esencialmente como un ser social práctico, y por lo tanto, “(...) la historia del hombre no es sino la historia de su praxis. El hombre es histórico justamente como ser práctico”.²⁴ La concepción del hombre en Hegel como actor histórico es no sólo eurocéntrica, sino racista y, por supuesto abstracta, como lo hemos ya expuesto. En Cioran,

²³ *Filosofía de la praxis*, p. 422.

²⁴ *Filosofía de la praxis*, p. 403. Karel Kosík, coincide con Sánchez Vázquez en la relevancia de la praxis en la historia: “La praxis es la unidad activa, que se produce históricamente a sí misma, entre hombre y mundo, espíritu y materia, sujeto y objeto, productos y productividad. Puesto que la praxis crea la realidad social-humana, la historia es el acontecer práctico en que se diferencia lo humano de lo no-humano; estos dos términos no se encuentran prefijados, se determinan en la historia mediante una diferenciación práctica”. Kosík, Karel, *¿Quién es el hombre?*, 3n Revista de la Universidad de México, jun. 1968, vol. 22, no. 10, p. 28-31, jun. 1968.

por ejemplo, autor aludido por Sánchez Vázquez en el artículo mencionado,²⁵ el hombre no tiene más remedio que resignarse y padecer el mundo tal y como es:

En este mundo, nada está en su sitio, empezando por el mismo mundo. No hay que sorprenderse pues del espectáculo de la injusticia humana. *Es igualmente inútil rechazar o aceptar el orden social: nos es forzoso sufrir sus cambios, para bien o para mal*, con un conformismo desesperado, como sufrimos el nacimiento, el amor, el clima y la muerte. [cursivas de A.B.]²⁶

Cioran no concibe la realidad social como una realidad humana, creada o transformada por la acción práctica de los hombres; para él todo es parte de un caos ante el que nada puede hacerse:

Nadie puede corregir la injusticia de dios y de los hombres; todo acto no es sino un caos especial, en apariencia organizado, del caos original. Estamos siendo arrastrados por un torbellino que se remonta a la aurora de los tiempos, y si ese torbellino ha tomado el aspecto del orden, es sólo para arrastrarnos mejor.²⁷

Mientras en la filosofía hegeliana el hombre no le queda más que interpretar a la realidad, porque todo acaece inexorablemente y esa sería la función de la filosofía, ya que "...en lo tocante al verdadero ideal, a la idea de la razón misma, la filosofía debe llevarnos al conocimiento de *que el mundo real es tal como deber ser* y de que la voluntad racional, el bien concreto, es de hecho lo más poderoso, el poder absoluto realizándose".²⁸ [Cursivas de A.B.] Hegel concluye que finalmente la historia no es más que "el plan de la Providencia" pues "Dios gobierna el mundo".²⁹ Para Cioran, la historia

²⁵ Ver *La razón amenazada*.

²⁶ Cioran, Emile, en Seligson Esther, *Cioran, ciudadano de ninguna parte*, revista Diorama de la cultura, 28, enero, 1973, p. 11. Hay una traducción que en lo personal no me agrada mucho de Fernando Savater en *Adiós a la filosofía*, editada por Ediciones Altaya en la col. Grandes Obras del Pensamiento Contemporáneo, España, 1999. p. 17. Esta edición es la misma que la editada por Alianza editorial. Título original: *Extractos de Précis de décomposition, La tentation d'exister, y Le mauvais démiurge*.

²⁷ *Ibid.*

²⁸ Hegel, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal, op. cit.*, p. 78.

²⁹ La cita completa dice así: "La evidencia filosófica es que sobre el poder del bien de dios no hay ningún poder que le impida imponerse; es que Dios *tiene razón* siempre; es que la historia universal representa el plan de la Providencia. Dios gobierna el mundo; el contenido de su gobierno, la realización de su plan, es la historia universal", *idem*.

sería también algo que ocurre sin que el hombre tenga intervención alguna en el acontecer. En ambos casos el hombre no puede asumirse en realidad como un ser que crea y transforma la realidad. El concepto del hombre que parte de una antropología pesimista³⁰ tampoco considera al hombre capaz de modificar su entorno social porque estaría supeditado a una “naturaleza humana”, que, sería, en consecuencia, inmutable. De esta concepción el autor más representativo sería Maquiavelo, para quien del hombre no puede esperarse nada bueno “Porque de los hombres en general se puede decir esto: que son ingratos, volubles, hipócritas, huyen del peligro y están ávidos de ganancias (...)”.³¹

El socialismo representaría la posibilidad de un proyecto de emancipación histórico en el que los fines y valores que representa, como la libertad, la democracia, al fin se realizarían. Pero una de las críticas al socialismo en cuanto proyecto, es que no consideraría esta llamada “naturaleza humana”, en la que el hombre queda caracterizado exactamente en la manera en que Maquiavelo lo describió en *El príncipe*. Es decir, un “tronco tan torcido del que no puede esperarse nada bueno”.³² Considerando esta llamada “naturaleza humana”, el socialismo que lleva por premisa la realización de una sociedad en la que impere la solidaridad entre los hombres, sería imposible, una *utopía* en el sentido más peyorativo del término; un proyecto que, siguiendo la traducción de Quevedo, “no tendría lugar”. Para Sánchez Vázquez, el apelar a la imposibilidad de llevar a cabo el proyecto

³⁰ Término tomado de Norberto Bobbio, en *Estado, Gobierno Sociedad. Por una teoría general de la política*, FCE, Breviarios, México, 2004.

³¹ Machiavelli, Niccolo, *El príncipe*, ediciones Mestas, col. Clásicos universales, traducción: Marna Massa Carrara, España, 2003. p. 90, cap. XVII. En otro párrafo sobre si a un príncipe le conviene o no ser bueno, Maquiavelo dice al respecto: “Pues un hombre que quiera ser bueno en todo es inevitable que fracase entre tantos que no lo son. Por lo cual es preciso que un príncipe, si quiere conservar el poder aprenda a no ser bueno, y serlo o no, según la necesidad.”. Cap. XV, p. 83 y 84. Para Maquiavelo no existe alternativa dado el carácter general de los hombres.

³² Referencia de Kant. Para quien, dada esta naturaleza humana, también la Providencia (en concordancia también con una concepción teleológica) tiene también un plan para el hombre, el cual se llevará a cabo pese a su misma naturaleza.

socialista dada esta objeción que apela a “estos rasgos inmutables, entre los cuales destaca el egoísmo”³³ sería referirse a una “naturaleza humana” “inmutable” al margen de la historia y del carácter social del hombre mismo. Para Sánchez Vázquez, el egoísmo no sería más que una determinación histórica elevado a la condición de “naturaleza humana”,³⁴ por lo que el argumentar con base en una condición humana sin considerar las circunstancias históricas que determinan un modo de ser determinado en una época dada no es una razón para sostener que el socialismo es, por los “rasgos inmutables” del ser humano, un proyecto irrealizable. El concepto del hombre en la historia del pensamiento político-filosófico se encuentra efectivamente condicionado (como lo hemos visto en el caso de Hegel, por ejemplo), histórica e incluso ideológicamente. Así tenemos un arquetipo de hombre con el que no todos los pueblos encajan, y por lo tanto con un determinado proyecto histórico.

Concebir al hombre como un ser social práctico tiene, pues, varias implicaciones. La primera de ellas es el carácter social del ser humano. El hombre es un ser práctico, porque es un ser social que lleva a cabo la transformación de la naturaleza y de la sociedad por medio de una praxis social (en el sentido amplio, es decir, nos referimos tanto a la praxis productiva como a la praxis social misma) o colectiva. A ello se refiere Marx en sus *Tesis sobre Feuerbach*: “Toda vida social es esencialmente *práctica*”.³⁵ Otro aspecto señalado por Karel Kosík, cuya concepción sobre la praxis coincide con la de Sánchez Vázquez, es que por medio de la praxis (ya que estamos refiriéndonos a una concepción del hombre) se explica el carácter ontológico del ser humano:

En la praxis del hombre acontece algo esencial que lleva consigo su propia verdad, que no es una mera indicación a otra cosa y que posee al mismo tiempo relevancia ontológica.

³³ Artículo *Filosofía de la praxis*, *op. cit.*, p. 57.

³⁴ *Ibid.*, p. 58.

³⁵ *Tesis sobre Feurbach*, *op. cit.*, Tesis 8, p. 667.

La praxis es, en su esencia y en su universalidad, una revelación del misterio del hombre como entidad onto-creadora, como entidad que crea una realidad (social-humana) y que, *por lo tanto*, capta intelectualmente la realidad (humana y extrahumana) en su totalidad.³⁶

Por otra parte, en relación con el hombre mismo y sus circunstancias, Marx, también en sus *Tesis sobre Feuerbach*, se refiere al aspecto práctico del hombre que, al modificar sus circunstancias, se modifica con ello a sí mismo. Una conclusión similar a la de Sánchez Vázquez, quien afirma que, independientemente del tipo de praxis, el hombre es siempre el objeto de dicha praxis, trátase de una praxis artística o productiva, porque por medio de ella, el hombre se hace a sí mismo.³⁷ Es en esta Tesis 3 en donde Marx concibe la posibilidad de la disrupción como producto de una *práctica revolucionaria*.

La teoría *materialista del cambio de las circunstancias y de la educación* olvida que las circunstancias las hacen cambiar los hombres y que el educador necesita, a su vez, ser educado. La coincidencia del cambio de las circunstancias con el de la actividad humana o cambio de los hombres mismos, sólo puede concebirse y entenderse racionalmente como *práctica revolucionaria*.³⁸

El hombre puede, al modificar sus circunstancias, modificarse a sí mismo. Para Sánchez Vázquez, mientras en las dos tesis anteriores la praxis es expuesta en su dimensión gnoseológica, en la tesis 3 la praxis se expone como una categoría sociológica, en donde queda de relieve que sólo mediante “la actividad práctica revolucionaria”, es posible la modificación de las circunstancias y del hombre mismo, y no mediante la educación como lo pretendía la ilustración, así como Feuerbach y los socialistas utópicos, quienes, a juicio de Sánchez Vázquez, continúan con dicha idea de “educar con el

³⁶ Karel Kosík, *op. cit.*, p. 30.

³⁷ Ver conclusiones al libro *Filosofía de la praxis*.

³⁸ Marx, C. *Tesis sobre Feuerbach*, *op. cit.*, Tesis 3, p. 666. Dicha tesis es comentada por Sánchez Vázquez en el sentido de una crítica a la concepción ilustrada de la educación como la única manera posible de transformar a la humanidad. “Basta iluminar, esclarecer la conciencia con la luz de la razón para que la humanidad progrese, entre en la edad de la razón, y viva en un mundo construido conforme a principios racionales”. *Filosofía de la praxis*, Primera parte: Fuentes filosóficas fundamentales para el estudio de la praxis, 3.-La concepción de la praxis en Marx, p.176.

ejemplo”. Esta concepción basada en la educación sería en realidad, para nuestro autor, un “utopismo”. Esta concepción considera que, al margen de la modificación de las circunstancias, es posible el cambio del hombre. Es también objeto de crítica por parte de nuestro autor concebir que solamente modificando las condiciones de vida basta para llevar a cabo un cambio en el hombre mismo, sin tomar en cuenta “los cambios de conciencia de una labor de educación”,³⁹ posición que es considerada por Sánchez Vázquez como un “determinismo”.

De la Tesis 3, además de las interpretaciones hechas por nuestro autor, podemos deducir otros puntos que van de acuerdo con el hilo de nuestra exposición: 1) El hombre no es un ser de rasgos inmutables, sino que él mismo es el autor del cambio efectuado en sus condiciones de vida y en su conciencia o de sí mismo. Dicho cambio no es efectuado ni por la educación, pues, hasta “los educadores necesitan, a su vez, ser educados”, ni mediante un fin trascendente al ser humano como la Providencia, que situaría un objetivo histórico fuera de los propios fines humanos; 2) Este cambio se lleva a cabo mediante la actividad práctica revolucionaria o *praxis revolucionaria*. El filósofo mexicano afirma que ya desde sus escritos de juventud, Marx afirma que la historia no existe aparte del hombre como un “sujeto suprahumano”, “ni existe el hombre al margen de su historia, es decir, la historia de su praxis”.⁴⁰

Sánchez Vázquez concluye, pues, que la historia es producto de la actividad práctica de los hombres que han transformado la naturaleza y las relaciones sociales mediante su praxis productiva, por lo que “La historia ha sido efectivamente un proceso práctico total

³⁹ *Filosofía de la praxis*, p. 178.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 407.

llevado a cabo por los hombres”.⁴¹ La historia es pues la expresión de esta acción práctica siempre en relación con su praxis productiva.

La historia sólo existe como historia hecha por los hombres, y éstos sólo existen produciendo una nueva realidad con su praxis productiva y produciéndose a sí mismos en un proceso que no tiene fin; es decir, los hombres transforman y se transforman a sí mismos y esta historia de sus transformaciones es propiamente su verdadera historia.⁴²

Pero, nos dice nuestro autor, si bien el hombre ha actuado conforme a fines, esto es, ha tenido presente la realización de un producto deseado, esto sería algo propio, principalmente, de la praxis individual. La praxis individual estaría, efectivamente, relacionada con un fin, producto o resultado, a diferencia de la praxis colectiva.

Cuando un campesino en el siglo XVI huye del lugar que habita y busca trabajo en una incipiente manufactura, con esta decisión y este acto contribuye a la gestación del modo de producción capitalista. Pero al abandonar las tierras que venía cultivando y buscar un trabajo libre, como obrero asalariado, no se proponía contribuir a la aparición de un nuevo modo de producción.⁴³

La praxis social colectiva es la suma de diversas praxis individuales, cada una con sus propios fines. Esto ha dado por resultado un producto que no puede ser atribuido a la intención de un sujeto individual o colectivo. Dicha praxis es denominada por nuestro autor como una *praxis inintencional*, la cual es una muestra del carácter social del hombre que no puede atomizarse o concebirse como una especie de Robinson. Para Sánchez Vázquez la praxis intencional se funde así con la praxis social en una praxis inintencional porque, si bien cada individuo actúa conforme a fines, su praxis se integra en una praxis colectiva en la que se obtiene un resultado no buscado, todo ello como parte de una praxis colectiva. Praxis que no puede referirse a una conciencia o a una voluntad en específico. Esta praxis inintencional, por lo tanto, se refiere a sujetos que actúan conscientemente.⁴⁴ La praxis

⁴¹ *Filosofía de la praxis*, p. 404.

⁴² *Ibid.*, p. 407.

⁴³ *Ibid.*, p. 405.

⁴⁴ *Filosofía de la praxis*, p. 412. Sánchez Vázquez reconoce también en Hegel la descripción de una praxis histórica-inintencional que no está referida a la acción práctica de los hombres que actúan de acuerdo a sus

individual no es, en consecuencia, el fundamento de la historia, sino el conjunto de todas las praxis individuales integrado en una praxis colectiva que da como resultado una praxis inintencional. No existe por lo tanto un fin determinado de antemano “no se sabe por quién”, dada esta racionalidad inherente a la historia basada en la praxis humana. No obstante, sí existe un fin determinado por la actividad práctica de los hombres

Sánchez Vázquez hace una crítica a la concepción histórica de Engels, quien, al explicar el paso de las acciones colectivas intencionales a las inintencionales concluye que el resultado obtenido es producto del conflicto que suscita la contraposición de fines distintos. “Pues lo que uno quiere-nos dice Engels- tropieza con la resistencia que le opone otro, y lo que resulta de todo ello es algo que nadie ha querido”.⁴⁵ Asimismo afirma Engels que todo el conjunto de acciones individuales se funden “en una media común, en una resultante total.” La crítica de nuestro autor consiste en que Engels no explica el porqué este conjunto de acciones entran en conflicto y de qué manera todas se suman en una “media común”.

La respuesta de Sánchez Vázquez es que el conjunto de praxis individuales no se funden en una media total, sino que responden “a la forma social que necesariamente adoptan”.

Es en consecuencia, la estructura la que determina la contradicción entre fines y resultados, así como los conflictos entre los diferentes individuos; es la estructura también la que impone el carácter inintencional no ya al nivel de los individuos sino de la sociedad entera.⁴⁶

Para nuestro autor son las leyes que rigen en una determinada estructura social las que determinan el conflicto entre los distintos fines y el porqué este conjunto de acciones o

fines, “pero intencional en cuanto responde a los fines del espíritu”. “Los hombres-dice Hegel citado por Sánchez Vázquez-satisfacen su interés; pero al hacerlo, producen algo más, algo que está en lo que hacen, pero que no estaba en su conciencia ni en su intención”. *Ibid.*, p.413.

⁴⁵ Carta de Engels a J. Bloch, 21-22 de septiembre de 1890, en C. Marx y F. Engels. *Obras escogidas*, en dos tomos, *op. cit.*, t. II, pp. 459-460. Citado por Sánchez Vázquez en *Filosofía de la praxis*, p. 432 7 433.

⁴⁶ *Ibid.*, p.434.

de praxis individuales desembocan en una praxis inintencional. En el caso concreto de la estructura actual, la forma de la propiedad privada sobre los medios de producción es la que determina el tipo de praxis que se lleva a cabo bajo las leyes que rigen en dicha estructura.

Toda estructura social es racional, y, como en el caso del capitalismo, es el resultado de una praxis inintencional. Pues, para nuestro autor, el capitalista y el obrero, pese a estar sometidos a la ley de la plusvalía en el sistema capitalista, ninguno de los dos la conoce necesariamente. Pero, nos dice Sánchez Vázquez “El conocimiento de ella no puede abolirla; sólo puede desaparecer con el sistema cuyo funcionamiento rige”.⁴⁷ Dicha desaparición depende, como veremos a continuación, de los intereses de una clase social que puedan dar lugar a una praxis intencional.

Toda sociedad, de todo tiempo y lugar, es pues, racional, incluso el feudalismo, que no representaría “la sin razón en la historia”, pues la actuación de los siervos dentro del marco de dicha estructura social estaba determinada racionalmente por dicha estructura.

Se presenta ahora, nos dice nuestro autor, la posibilidad de una praxis consciente, de una praxis común que ya no debe desembocar necesariamente en una praxis inintencional como ha surgido en otras épocas, pese a la racionalidad que a cada una le es inherente. Con esta praxis intencional se abre la posibilidad de un cambio consciente de una estructura a otra, como lo puede ser el paso del capitalismo al socialismo. Esto es posible al surgir una clase que, a diferencia de la burguesía-cuyos intereses no coinciden con los de toda la sociedad-, se constituyera conscientemente como una clase social cuyos intereses sí coincidirían con los de la sociedad entera.

⁴⁷ *Filosofía de la praxis*, p. 443.

Son los intereses de determinadas clases o grupos sociales los que explican las intenciones y los fines de dichos grupos; estos intereses se originan por sus condiciones de existencia, esto es, por condiciones objetivas. Es la conciencia de dichos intereses, o, mejor dicho, la conciencia de clase, la que determina el tipo de praxis que se lleve a cabo, pues si estos intereses se asumen de manera general, como lo son precisamente los intereses de clase, pueden dar lugar a una praxis intencional colectiva, de lo contrario, sólo en la praxis individual podremos encontrar el carácter intencional. Dicha conciencia depende de la elaboración de “cierto material ideológico”, y se da, asimismo, “en el proceso de lucha de las clases antagónicas”.⁴⁸

Para nuestro autor, es solamente en el sistema socialista en donde puede ser posible una praxis colectiva intencional. De este modo, la historia ya no es solamente racional por el carácter de su estructura sino que sería racionalmente producida de manera intencional.

La historia ya no es-entonces- sólo una historia objetivamente racional sino una historia producida racionalmente como la que surge bajo el verdadero socialismo.⁴⁹

En el sistema capitalista, pese a que puedan existir ciertos resultados de acuerdo a determinadas acciones, el resultado que se obtiene es la “agudización de las contradicciones fundamentales de la estructura capitalista-monopolista”. Esta agudización de las contradicciones, al acentuar el antagonismo entre los intereses de clase “hace imposible una praxis intencional al nivel de la sociedad entera”.⁵⁰ En este caso, es en el socialismo donde es posible una praxis intencional colectiva al asumirse estos intereses de clase. Hasta este momento de la historia, toda estructura ha sido producto de una racionalidad objetiva

⁴⁸ *Filosofía de la praxis*, p. 436. Más adelante ahondaremos en la manera en que se da este proceso de lucha y la manera en que efectivamente está vinculada a la conformación de ideologías opuestas. Esto es, pondremos de relieve la manera en que ideología y praxis están vinculadas, si bien nuestro autor, con lo hasta aquí mencionado, lo ha puesto de relieve.

⁴⁹ *Filosofía de la praxis*, p. 438.

⁵⁰ *Ibíd.*

resultante de una praxis inintencional. El ser objetiva, significa, para nuestro autor, que es independiente de “la conciencia y la voluntad de los hombres”. La praxis intencional abre el paso a una racionalidad subjetiva que sería efectivamente producida por “su conciencia y su voluntad”. Mientras en otras estructuras sociales, como la del sistema capitalista o del sistema feudal, se actuaba de manera espontánea, bajo el socialismo se hace de manera consciente.

Por lo tanto, el comportamiento práctico de los hombres bajo el sistema socialista, asume nuevas posibilidades, pues, bajo este sistema se establecen condiciones distintas que hacen posible la acción práctica colectiva de manera consciente.

Si bien, se puede contar con el conocimiento de la “racionalidad objetiva de una estructura”, este conocimiento, así como la praxis colectiva para realizar los fines propuestos por los intereses de clase, no son suficientes para garantizar que éstos se lleven a cabo, tal cual, esto es para “asegurar el éxito de una praxis reflexiva”. Esto se debe a que no hay ninguna praxis que esté exenta de cierto grado de imprevisibilidad e incertidumbre. Por lo que existe un trecho entre los fines y la realización de estos.

Sánchez Vázquez enfatiza, en su concepción de la historia, la relevancia que tiene la praxis en la construcción del proceso histórico. La historia es la historia de la praxis. Por lo tanto, son los hombres los que hacen la historia en condiciones establecidas por ellos, condiciones que pueden variar dependiendo, como hemos visto, del tipo de estructura social de la que se trate. Sánchez Vázquez vincula, en relación con el socialismo, la posibilidad de una praxis intencional colectiva y la posibilidad de modificar la historia de manera consciente. Es por lo tanto el socialismo el sistema que representa la posibilidad de una

praxis colectiva intencional en la que desaparezcan al fin las contradicciones o los antagonismos de clase que existen en la estructura social del capitalismo.⁵¹

El socialismo, al representar la realización de valores e ideales tales como la libertad, la igualdad y la fraternidad, se presenta como una continuación, nos dice Sánchez Vázquez, del proyecto de la ilustración que pretende construir un nuevo orden social fundado en la razón.⁵²

⁵¹ Sobre lo que es y significa el socialismo, véase el apéndice al final de este trabajo de tesis.

⁵² Si bien, Sánchez Vázquez ha criticado el privilegiar excesivamente a la razón también en la concepción de los proyectos utópicos. Por ejemplo, a las utopías renacentistas les critica precisamente el uso excesivo de la razón descartando con ello a la acción práctica. La racionalidad en la construcción de un proyecto de alternativa social está presente en la racionalidad de los fines y de los valores que se desea llevar a cabo, pero, precisa nuestro autor, esta racionalidad “no puede quedar absorbida por la razón instrumental de la pura eficiencia“. *La utopía de don Quijote*, en el libro *Entre la realidad y la utopía*, p. 270. Existe una relación entre utopía e historia, ver el capítulo 4 al final de este trabajo de tesis sobre el socialismo y la utopía.

CAPÍTULO 2

LA PRAXIS COMO CATEGORIA FILOSÓFICA Y COMO ACCIÓN TRANSFORMADORA DE LA REALIDAD NATURAL Y SOCIAL

Independientemente del grado en que cada individuo, grupo social o sociedad participe en esa praxis total, ella es la actividad por la que el hombre se crea o se produce a sí mismo. Aunque el objeto de la acción humana no sea directamente el hombre-como acontece en la praxis productiva o artística-, toda forma específica de praxis se integra en un proceso práctico universal de producción del hombre.

Adolfo Sánchez Vázquez

Definición de conceptos: Praxis y/o práctica de la filosofía y práctica-utilitaria o cotidiana

¿Qué es praxis? En principio este concepto nos remite a definirlo como la realización de una acción u actividad, pero, nos dice Sánchez Vázquez, “no toda actividad es praxis”. Ya en la *tesis I sobre Feuerbach*, Marx ha reprochado a Feuerbach el hecho de no ver la realidad o el objeto como una práctica o producto de una práctica humana, sino como contemplación, y desarrollar el lado activo “de un modo abstracto”¹ En efecto, no toda actividad es praxis, pues podemos distinguir a la actividad teórica de la praxis en cuanto tal. De ahí, nos dice nuestro autor, que “sea preciso distinguir la praxis, como forma de actividad específica, de otras que pueden estar incluso íntimamente vinculadas a ella. La praxis se refiere a toda actividad humana que se basa en el conocimiento de un mundo ya transformado por la práctica de los hombres, lo que permite comprender al mundo e incluso al hombre mismo, como producto de su actividad práctica. El hombre actúa prácticamente sobre un mundo que es ya producto de su actividad, y puede transformarlo precisamente por ser él el autor de dicha realidad. De modo que toda actividad o praxis de transformación es inseparable de todo conocimiento o interpretación del objeto, la realidad o del mundo a transformar . Esto nos lleva a definir a la praxis como la actividad en donde

¹ “ C. Marx y F. Engels, *La ideología alemana*, trad. W. Roces, México, Ed. Grijalbo, 1988,

se unen la teoría y la práctica; mediante esta unidad se lleva a cabo toda acción de transformación que se sustenta en una interpretación del mundo, en un conocimiento que se corrobora mediante la práctica o bien es también en la práctica misma donde se genera dicho conocimiento; como afirma Sánchez Vázquez, al reafirmar esta unidad entre teoría y práctica y su eventual origen práctico: “ La práctica funda el conocimiento en cuanto que éste lo es de un mundo ya transformado, en el que los objetos se inscriben en cierta relación con el hombre ”.²

La praxis, por otra parte, implica violencia. Al ejercer una acción de transformación sobre un objeto, se ejerce siempre una acción de violencia contra él al modificar su estructura, luchar contra la resistencia que éste nos ofrece e imponerle una ley ajena a él. Dicho objeto puede ser la naturaleza, en donde el objeto de transformación está representado por la materia a moldear; la resistencia que éste nos ofrece es “una resistencia ciega”, pues a la acción o praxis no se opone otra acción consciente o una *antipraxis*.³: “Si el hombre viviera en plena armonía con la naturaleza-nos dice Sánchez Vázquez-, o supeditado pasivamente a ella, no recurriría a la violencia, ya que ésta es, por principio, la expresión de un desajuste radical”. La humanización de la naturaleza no es sino un proceso por el cual el hombre le impone una ley extraña a ella, una ley humana, forzando o violentando su legalidad natural: “La sociedad es violación constante de la naturaleza”.⁴ Cuando el objeto a transformar es la realidad social misma el objeto a transformar es el hombre mismo, sus relaciones e instituciones, sí existe una acción de signo contrario. En este caso la resistencia ofrecida no es una acción ciega sino consciente pues al ejercerse una

² Sánchez Vázquez, Adolfo, *El punto de vista de la práctica en la filosofía*, en *Filosofía y circunstancias*, España, Ed. Anthropos y la F F y L (UNAM), 1997, p.118.

³ Sánchez Vázquez, Adolfo, *Filosofía de la praxis*, México, Ed, Siglo veintiuno editores, capítulo 11.

⁴ *Ibid.*, p. 447

acción de unos hombres sobre otros, son precisamente otros los hombres que eventualmente pueden resistirse a modificar el orden social establecido.⁵ En todo tipo de praxis, sea en su forma básica como el trabajo, en la praxis artística, productiva, política o social, se ejerce necesariamente una acción violenta al imponer una nueva ley, forma u orden a la materia a transformar, instituciones o relaciones entre los hombres en un orden social dado.

La praxis es un concepto filosófico mediante el cual definimos toda acción de transformación que, al romper con el carácter reflexivo, estrictamente abstracto de todo filosofar precedente y poner el acento tanto en la interpretación como en la transformación del mundo mediante la actividad práctica humana, implica por tanto una acción crítico-práctica, y, al ejercer un cambio en el hombre mismo y sus circunstancias, una acción revolucionaria;⁶ revolucionaria tanto en el filosofar o la conciencia reflexiva que le ha dado origen, como en la acción misma, mediante la cual se ha llevado a cabo aquella práctica filosófica. Es ésta una de las características de la filosofía de la praxis, pues como afirma Sánchez Vázquez al definir al marxismo como tal: “Su novedad estriba en ser una nueva práctica de la filosofía, pero lo es justamente por ser una filosofía de la práctica”.⁷

⁵ La violencia, nos dice Sánchez Vázquez, se ejerce sobre el cuerpo del hombre porque lo que interesa es doblegar su conciencia: “La violencia persigue doblegar la conciencia, obtener su reconocimiento, y la acción que se ejerce sobre el cuerpo apunta por esta razón a ella”. *Ibid.*, p. 452. Sánchez Vázquez precisa que la violencia por sí misma no es creadora, sino que ésta está al servicio de determinados fines a los que sirve, y éstos pueden ser los valores que se quieren realizar. No obstante descalifica el terrorismo y otras expresiones de violencia que no están justificados así los medios a conseguir sean muy loables. Muchas son las implicaciones de la violencia en la transformación o praxis social y a ellas nos referiremos en el capítulo correspondiente, cuando nos refiramos a los fines y a los medios y, en particular, al papel de la violencia.

⁶ Ver *Tesis sobre Feuerbach*, *op. cit.*, y la introducción que precede a este capítulo, en lo que se refiere al concepto de revolución, aplicado tanto a la revolución filosófica, como a lo que a una praxis revolucionaria se refiere.

⁷ *La filosofía de la praxis como nueva práctica de la filosofía*, en *Filosofía y circunstancias*, *op. cit.*, p. 129.

Es así como en la praxis se conjuga la unidad entre la teoría y la práctica pues toda acción se lleva a cabo mediante una interpretación o conocimiento precedente del mundo o de la realidad social a transformar, por ser el producto de una conciencia que se ha elevado a una conciencia filosófica sobre la praxis, y que, al asumirse el hombre como un ser creador que crea el mundo transformándolo, ha superado la conciencia ordinaria y la conciencia práctico-utilitaria en la que el hombre no se asume como un ser creador. Pero vayamos paso a paso en la definición de cada uno de los conceptos implicados y las diferentes definiciones que pueden adquirir dependiendo de las circunstancias bajo las cuales se empleen, como es el caso de práctica al cual nos hemos referido al adelantar una definición de lo que es praxis, misma que consideramos incompleta hasta que no abordemos muchos de los conceptos y aspectos relacionados con ella.

El concepto de práctica. Práctica utilitaria versus práctica filosófica

Dos son los conceptos a los que nos enfrentamos al momento de abordar el estudio de la filosofía de la praxis, y que son precisamente el concepto de praxis y el de práctica. El concepto praxis lo toma del vocablo griego *praxis* con el cual designa la acción propiamente dicha”.⁸ En realidad nuestro autor (y de manera confesa) no es fiel al significado original de *praxis*, pues emplea éste en un sentido amplio. *Praxis*, en griego antiguo designa a toda actividad que tiene su fin en sí misma y no produce nada exterior a

⁸ “Los griegos llamaban *practicos*, “práctico”, a lo que era adecuado para una transacción o negocio, a lo que era efectivo en la *praxis*. Lo práctico se refería a las “cosas prácticas”, *practica*, en cuanto “asuntos humanos” en general.” José Ferrater Mora, *Diccionario de filosofía*, Alianza Editorial, España, 1984, Tomo 3.

él.⁹ *Poiésis*, en cambio, significa una acción en la que el agente sí produce algo exterior a él. “En este sentido, el trabajo del artesano es una actividad *poética y no práctica*”.¹⁰ Y acepta, en consecuencia, que la acción a la que él quiere referirse con el término *praxis*, debería denominarla como *poiésis*.¹¹ La razón es que si bien el término *praxis*, empleado por él en un sentido amplio, no coincide con el significado originario, le parece más apropiado para designar con ello todo tipo de actividad o acción transformadora por conservar el término *poiésis* una acepción demasiado específica, pues en “español se conserva todavía en palabras como “poesía”, poeta” o “poético”. Por esta razón, al emplear *praxis* en un sentido amplio, puede referirse a distintos tipos de *praxis*, como la *praxis* artística, productiva, y social. El empleo de *praxis* en un sentido amplio me parece más apropiado para delimitar toda la problemática filosófica, práctica y política y social.

⁹ *Filosofía de la praxis*, Introducción, p. 28. Un ejemplo de este tipo de acción, lo es por ejemplo, la acción moral, como lo refiere Aristóteles.

¹⁰ *Ibid.*, p. 28.

¹¹ *Ibid.* Stefan Gandler nos dice al respecto: “El concepto de *praxis* de Sánchez Vázquez evidencia, pues, ya desde que justifica la elección del término, un afán de exactitud y generalización al mismo tiempo. Se trata de un doble deslinde, tanto ante lo que implica la actual restricción de la palabra ‘poiesis’ a lo poético y lo literario como ante una reducción a “lo ‘práctico’” en el sentido cotidiano y utilitarista”. *Marxismo crítico en México: Adolfo Sánchez Vázquez y Bolívar Echeverría*, México, FCE, UNAM y UAQ. 2008, p.152. Esta distinción de los conceptos de *praxis* y *poiésis* la encontramos en algunos textos de Enrique Dussel quien, a diferencia de nuestro autor que denomina al marxismo como *Filosofía de la praxis*, y designa con ello a la *praxis* como una categoría filosófica central por referirse con ella a la acción transformadora del hombre que abarca por lo tanto al trabajo, a la práctica política, social, artística o productiva, Dussel se sirve de dichos conceptos en su acepción originaria, así, nos dice en su *Filosofía de la producción*: “Desde ya debemos aclarar que práctico y práctica viene del griego *praxis*, e indica la relación hombre-hombre; en especial la relación política, o las relaciones sociales de producción. Mientras que *poiésis* y *poiética* viene de otra palabra griega (*poiésis*: hacer, producir, fabricar), e indica la relación hombre-naturaleza, en especial la relación tecnológica, o todo el ámbito de las fuerzas productivas, la división del trabajo, el proceso del trabajo, etc.” E. Dussel. *Filosofía de la producción*, Editorial Nueva América, Colombia, 1984, p. 13. Y él, en dicho libro, si tiene por objetivo una *Filosofía de la poiésis*, (p. 15). Para él, de hecho la *praxis* o la práctica, al considerarla sin ningún tipo de relación con el ámbito de la producción (o lo que Sánchez Vázquez llamaría “*praxis* productiva”), esto es, la práctica, con sus problemas, como lo es el problema económico-político, no ha permitido ello reflexionar y ocuparnos de la poética: “La práctica ha ocultado a la poética; la necesidad de clarificar la problemática económico-política no ha dado tiempo al nivel tecnológico del diseño”. *Ibid.* p. 13. Sin embargo, acepta que existe una *praxis* “fundamental o cotidiana” de la que se ocupa precisamente la filosofía: “En cuanto “relativa” la filosofía dice referencia a la totalidad histórica concreta desde la que emerge y en la que se vuelca la *praxis* fundamental o cotidiana”. Enrique Dussel, *Praxis latinoamericana y filosofía de la liberación*, Ed. Nueva América, Colombia, 1983. Estas dos obras fueron consultadas en el disco compacto *Enrique Dussel, obra filosófica*, (1963-2003) Versión 24 de agosto 2004.

Una vez delimitados éstos, nos ocuparemos de los distintos tipos de praxis, así como de los distintos niveles de la praxis. Para Sánchez Vázquez el concepto de práctica es empleado de dos maneras distintas, dependiendo del nivel de conciencia bajo el cual esté orientado.

Una de las maneras en las que se emplea dicho concepto es el del uso cotidiano, y el otro el estrictamente filosófico. Ambos expresan el resultado concreto de una acción, si bien la motivación de cada uno es distinta y, por tanto, distintos los objetivos de uno y otro. El primero define al hombre como un ser que se relaciona de manera práctica con el mundo movido sobre todo por intereses egoístas, esto en un sentido más bien utilitario y que estaría en correspondencia con el sistema capitalista, que es el sistema económico y social bajo el cual se estructura la sociedad contemporánea; es decir, la forma o las acciones mediante las cuales nos relacionamos con el mundo, esto es, tanto con la naturaleza como con la sociedad, con los otros; acciones determinadas por un nivel de conciencia condicionadas a su vez históricamente. Determinación que tiene su origen en la estructura económica y social del sistema antes aludido:

Es la actividad en una sociedad en la que el individuo, para afirmar estos intereses, no duda en convertirse en lobo del hombre, y puede funcionar como elemento de un sistema en el que rige la ley del lucro. Pero esta forma de comportamiento humano, la del “hombre económico” de la sociedad burguesa, es una forma histórica, concreta, determinada por las características del sistema en el que impera la apropiación privada de los medios de producción.¹²

En su *Filosofía de la praxis*,¹³ al referirse al concepto de “práctica” Sánchez Vázquez omite la precisión anteriormente señalada de lo práctico como la expresión de

¹² Adolfo Sánchez Vázquez, *El punto de vista de la práctica en la filosofía*, en *Filosofía y circunstancias*, España, Ed. Anthropos y FF y L UNAM, 1997. p. 114.

¹³ *Filosofía de la praxis*, México, *op. cit.*, En la introducción titulada: De la conciencia ordinaria a la conciencia filosófica de la praxis, al hacer sus precisiones terminológicas, Sánchez Vázquez expone sus razones para haber escogido el término praxis en lugar del de práctica, y la principal es porque filosóficamente es más reconocido el primero, ya que el segundo ha adquirido precisamente una significación que lo asocia a lo meramente utilitario, por lo que designa al marxismo como filosofía de la praxis. Por lo

intereses egoístas, si bien sí afirma la determinación de esta conciencia ordinaria por la estructura social y económica. En dicho texto, Sánchez Vázquez distingue varios niveles de la conciencia de los cuales se pueden derivar distintos niveles de la práctica humana: *a)* el primero se refiere a la práctica propia del nivel de la conciencia ordinaria, en la que se satisfacen solamente las necesidades inmediatas y en donde se prescinde de la teoría como algo problemático pues “la práctica habla por sí misma”; *b)* en otro nivel, distingue a la concepción práctico-utilitaria, en la que el criterio para determinar cuando algo es verdadero, es en la medida en que satisface nuestros intereses particulares, como lo vimos cuando nos referimos a estos intereses egoístas que coinciden con la concepción que de lo verdadero se tiene en la estructura del sistema económico y social contemporáneo en donde el criterio para determinar la verdad de algo, es , como en el pragmatismo, la utilidad que nos pueda brindar, que, en el caso de de dicho sistema económico, es útil en la medida en que contribuya a incrementar la producción, la valorización del valor o del capital, es decir, en la medida en que contribuya a crear plusvalía.

La conciencia ordinaria en sus acciones “prácticas” prescinde de la teoría por tres razones: considera a ésta inútil por ser improductiva en el sentido de satisfacer las necesidades inmediatas, porque la práctica misma le parece al hombre práctico autosuficiente para desenvolverse en el mundo cotidiano, y, además, porque la conciencia

que, si bien, nuestro autor se ha decidido por el término *praxis*, ésta debe ser entendida, en oposición a la concepción utilitaria de la que ha mostrado su distanciamiento, como “una nueva práctica de la filosofía”, pero por ser precisamente “una filosofía de la práctica.” Si bien, en esta obra nos dice que el término “práctica” no siempre tiene “carta de ciudadanía” en el vocabulario filosófico, en el citado artículo líneas arriba, *El punto de vista de la práctica en la filosofía*, nos dice sobre dicho término: “[...] el concepto de práctica se está utilizando como un concepto filosófico, es decir, como el concepto de una actividad que al poner al hombre en relación con el mundo define lo que es el hombre, lo que es el mundo, para el hombre, lo que es propiamente el conocimiento del mundo y lo que es la práctica como vía no sólo para la transformación del mundo, sino del hombre mismo, de sus relaciones e instituciones”. p. 114, *op. cit.*

ordinaria no concibe al mundo, a la realidad social, como un producto humano, compuesta de objetos con significación humana, pues “los actos y objetos prácticos sólo existen *por* el hombre y *para* él”;¹⁴ la conciencia ordinaria sólo concibe objetos que existen en sí, y sólo son significativos por servir a los objetivos prácticos.

Para Sánchez Vázquez, al separar la conciencia ordinaria el significado humano del objeto, es decir, su significación práctica que estriba en ser el producto de un sujeto social, es cuando dicha conciencia reduce lo práctico a lo práctico -utilitario.¹⁵

De esta manera, desde este punto de vista de la conciencia ordinaria, la teoría resulta prescindible por su innecesario carácter problematizador, especulativo, improductivo, que nada ofrece a la solución de los problemas inmediatos. Es en la práctica misma donde se encuentra toda la gama de soluciones posibles, pues “la práctica habla por sí misma”. Es por ello que la conciencia ordinaria no puede dar el paso a una conciencia de la praxis en cuanto tal, y por lo tanto no puede tampoco concebir una praxis creadora, revolucionaria, porque ve la teoría como algo separable de la práctica misma, cuando la praxis considera la unidad de la teoría y la práctica,¹⁶ ni reconoce el carácter transformador

¹⁴ Ver *Filosofía de la praxis*, p. 34. Al ocuparse de otro tipo de praxis, como lo es la praxis artística, misma que define como una praxis superior a cualquiera pues en ella el hombre no sólo se manifiesta como ser creador, sino que “eleva hasta un grado insospechado la capacidad de expresión, de objetivación, que se da ya en el trabajo ordinario”, Sánchez Vázquez desecha también la teoría artística del arte por el arte porque lo que en realidad existe, dado el carácter social de toda praxis, es el “arte por y para el hombre”. Ver *Las ideas estéticas de Marx*, México, Siglo veintiuno editores, 2005, p.91 y 99.

¹⁵ Ver *Filosofía de la praxis*, *op. cit.*, p. 34.

¹⁶ La praxis como unidad de la teoría y la práctica queda patente en la tesis XI sobre Feuerbach que sirve de epígrafe a la principal obra de nuestro autor, *Filosofía de la praxis*: “Los filósofos se han limitado a *interpretar* el mundo de distintos modos; de lo que se trata es de *transformarlo*. (traducción de Wenceslao Roces, *La ideología alemana*, *op. cit.*) Para Sánchez Vázquez, dicha tesis no implica el abandono de la teoría o de la interpretación del mundo, sino por el contrario, su inclusión en la conformación de una teoría que oriente la acción transformadora de la realidad social: “No hay práctica verdaderamente transformadora sin apoyarse en un conocimiento o interpretación de la realidad que se quiere transformar.” “Transformar, sí, y en primer lugar, pero transformar sobre la base de la interpretación, del conocimiento, de la teoría. Interpretar,

de una acción social que hace consciente el vínculo entre la conciencia y su objeto. Es por ello que una praxis revolucionaria debe superar el punto de vista de la conciencia ordinaria, ateórica por su mismo carácter práctico. Por esta razón al hombre que se desenvuelve en el ámbito de la conciencia ordinaria, que se preocupa solamente por la satisfacción de las necesidades inmediatas y no tiene un conocimiento de la realidad social, considera, nos dice nuestro autor, como improductiva toda acción encaminada a la transformación de dicha realidad y desdeña toda acción revolucionaria encaminada a este propósito.¹⁷

Una de las corrientes filosóficas con las que se ha asociado al marxismo, es el pragmatismo.¹⁸ Se ha asociado la constitución del hombre en la práctica, no en un aspecto ontológico, sino de tipo pragmático, o bien, como diría Sánchez Vázquez como “hombre económico”.¹⁹ Pero esta concepción, en realidad, como diría Erich Fromm “es lo más opuesto al marxismo”.

¿Qué es el pragmatismo? El pragmatismo está asociado al sentido común que concibe lo útil como verdadero; el criterio de verdad está dado por el sentido utilitario del

conocer, teorizar, también, pero en relación con la práctica”. En *El punto de vista de la práctica en la filosofía*, op. cit. En la tesis II, encontramos más claramente este vínculo epistemológico sobre la verdad objetiva del pensamiento, al plantearse como un problema práctico. En *Dialéctica de lo concreto* de Karel Kosík, se aborda también este problema. Kosík concluye que el hombre conoce la realidad social o humana porque es él mismo el que la crea “y se comporta ante todo como ser práctico”. Ver *Dialéctica de lo concreto*, México, 1967, Ed. Grijalbo, traducción y prólogo de Adolfo Sánchez Vázquez, p. 40.

¹⁷ Este ámbito de la vida social ordinaria es lo que Karel Kosík denomina como el mundo de la pseudoconcreción o de la praxis fetichizada, en donde no existe una comprensión o una teoría de este mundo social, y, al no haber tal comprensión, no se presenta la exigencia de una praxis revolucionaria. Un ejemplo de esto es el dinero: “Los hombres usan el dinero y realizan con él las transacciones más complicadas sin saber ni estar obligados a saber *qué* es el dinero. La práctica utilitaria inmediata y el sentido común correspondiente ponen a los hombres en condiciones de orientarse en el mundo, de familiarizarse con las cosas y manejarlas, pero no les proporciona una *comprensión* de las cosas y de la realidad”. K. Kosík, *Dialéctica de lo concreto*, op. cit., p. 26. Kosík se adhiere también al aspecto crítico propuesto por Marx, y afirma que esta explicación crítica “*debe ser situada en el terreno de la praxis revolucionaria*”. p. 35.

¹⁸ *Ibid.*, p. 286.

¹⁹ “El trabajador interesa como “hombre económico”, o productor de beneficios”. Sánchez Vázquez, A. *Ética*, Ed. Random House Mondadori, México, 2007, p. 181.

conocimiento o de los objetos. En la medida en que el sentido común ve satisfecha las necesidades que se le presentan al paso, será verdadero aquello que contribuya a la solución o satisfacción de las necesidades o problemas planteados. La verdad, si nos atenemos a la propia caracterización de W. James, es “lo que para nosotros sería mejor creer”.²⁰ El aspecto utilitario del pragmatismo no aprecia el origen y la función social del conocimiento, y está muy lejos no sólo de una verdadera concepción de la praxis, sino de una praxis revolucionaria, creadora, que transforma la realidad en íntima vinculación con la teoría, y no por un criterio como el antes citado. Su concepto de verdad está dado por la satisfacción de un interés egoísta y no social, su verdad se corrobora por la utilidad, y no tiene su origen en una función social que corrobora la teoría en la práctica social, en la medida en que el conocimiento “(...) es útil en la medida en que es verdadero, y no es verdadero porque es útil, como sostiene el pragmatismo. “²¹

El hombre es un ser onto-creador,²² pues se constituye mediante la praxis. Se desenvuelve así en una realidad que crea él mismo, y que por lo tanto, al ser producto de su propia práctica, puede conocerla o generar conocimiento derivado precisamente de esa práctica social. El pragmatismo dista mucho, por tanto, de una praxis revolucionaria, con su inherente actividad crítico-práctica, y de considerar al hombre como un ser creador.

²⁰ Citado por Sánchez Vázquez en *Filosofía de la praxis*, p. 289.

²¹ *Ibid.*

²² Término tomado de Karel Kosik, *op. cit.*

Praxis e idealismo

La conciencia ordinaria de la práctica es superada por la filosofía idealista, que, no obstante, nos presenta ésta de una forma mistificada, limitada, pues para Sánchez Vázquez, “La filosofía idealista alemana es una filosofía de la actividad de la conciencia o del Espíritu”.²³ Actividad en un nivel abstracto, que ha quedado de relieve en la *Tesis 1 sobre Feuerbach*. Ésta, por tanto, sólo puede ser superada por una verdadera conciencia de la praxis, como es el caso de la filosofía de la praxis en donde, a diferencia de la filosofía idealista en la cual, mediante un giro revolucionario kantiano²⁴ se ha operado un cambio al

²³ En su *Filosofía de la praxis*, Al referirse al idealismo, Sánchez Vázquez dedica un capítulo a Hegel titulado precisamente *La concepción de la praxis en Hegel*. En dicho capítulo nuestro autor pasa revista a los textos más importantes de Hegel para desentrañar el concepto de praxis en cada una de ellas y determinar así la evolución y definición que adopta en cada una de ellas. Una de las preocupaciones fundamentales en el pensamiento de nuestro autor y que, a nuestro parecer, ha sido el principal motivo que lo ha llevado a reflexionar sobre la filosofía de la praxis es su carácter emancipatorio, revolucionario, al modificarse el hombre a sí mismo, a sus circunstancias, su conocimiento y su relación con otros hombres mediante su acción transformadora. Ver tesis 3 sobre Feuerbach. Es por ello que, al realizar una reflexión sobre la concepción de la praxis en Hegel, le reprocha su falta de atención en el carácter emancipatorio al referirse a la dialéctica del amo y del esclavo. Al respecto nos dice en el capítulo correspondiente que para Hegel parece que es posible que un trabajador bajo condiciones de explotación se eleve a la conciencia de la libertad sin cobrar conciencia de su enajenación, lo cual representaría la ausencia de una crítica o de la actividad “crítico-práctica”, como lo enuncia Marx en la Tesis uno sobre Feuerbach, propia de una verdadera concepción de la praxis. Más adelante, nos dice: “En la elevación del trabajador, del esclavo, a la conciencia de su libertad, Hegel subraya el papel del trabajo, de la actividad práctica, pero ignora el de la praxis social, el de la lucha contra la opresión misma. La liberación para él es sólo asunto de conciencia; no viene impuesta por la lucha real, efectiva. La lucha cuenta sólo para dominio del señor y la sumisión del esclavo. La lucha no libera; sólo libera el trabajo, pero además, sólo libera espiritualmente: el esclavo es libre, en cuanto reconoce a sí mismo su valor humano en el trabajo y en cuanto este valor le es reconocido en otro mundo, en Dios. La liberación como antes la dominación tiene por eje el reconocimiento del valor humano, es decir, se da en el plano del espíritu”. *Filosofía de la praxis*, p. 90 y 91. Para cerrar este capítulo Sánchez Vázquez concluye que solamente en sus obras del periodo de Jena la concepción de la praxis en Hegel quedaba más cercana a su significación real. Pero, tanto en su *Fenomenología del espíritu* como en *Lógica*, su filosofía es solamente “filosofía de lo absoluto” pues “...la praxis hegeliana es, en definitiva, teórica, ya que sólo encuentra su fundamento, su verdadera naturaleza y su fin en el movimiento teórico mismo de lo Absoluto”. P. 101.

²⁴ En el citado capítulo dedicado a Hegel, Sánchez Vázquez hace un breve repaso por el desarrollo de la filosofía idealista que tiene el pensamiento de Kant como punto de partida. En otro texto titulado *Las revoluciones filosóficas: de Kant a Marx*, incluido en *Filosofía y circunstancias, op. cit.*, nuestro autor también se ocupa de Kant, en quien reconoce el haber centrado la teoría del conocimiento en el sujeto y haber definido al hombre como un fin en sí mismo que “actúa libremente y se determina a sí mismo” escapando así a las determinaciones de lo natural. Por lo que Kant habría reivindicado el lado activo del conocimiento y la práctica, en este caso la práctica moral, “aunque en forma limitada en ambos casos”. p. 150 y ss.

fundar la teoría del conocimiento sobre el sujeto y no sobre el objeto, la actividad, pues que se realiza es puramente ideal, subjetiva; a diferencia del materialismo tradicional no ve los objetos como objetos en sí, sino como productos de una actividad humana, pero solamente ideal;²⁵ la revolución filosófica de la filosofía de la praxis se ha llevado a cabo al hacer de la práctica un concepto filosófico central. En el marxismo o filosofía de la praxis, la actividad no es la mera actividad de la conciencia o del Espíritu en el desenvolvimiento de su autoconocimiento en la aprehensión de lo Absoluto,²⁶ sino que existe un vínculo entre la conciencia y el objeto, en donde el conocimiento es posible por la actividad práctica del hombre, que, como ser social, transforma y crea la sociedad. La relación con los objetos es pues una relación práctica, pues ésta funda el conocimiento al ser éste el conocimiento de un mundo creado y transformado por el hombre.²⁷

Al idealismo filosófico no se lo supera con una dosis de “sentido común” sino con otra teoría filosófica que, justamente por su carácter materialista, se eleva aún más que el idealismo sobre la conciencia ordinaria. No se lo supera, pues, con cualquier filosofía, sino cabalmente con aquella que, por revelar teóricamente lo que la praxis es, señala las condiciones que hacen posible el tránsito de la teoría a la práctica, y asegura la unidad íntima de una y otra.²⁸

²⁵ Ver. *El punto de vista de la práctica en la filosofía*, en *op. cit.*, p. 118.

²⁶ Ver G.F. Hegel., *La fenomenología del espíritu*, México, FCE, 2002, y *Lecciones sobre la filosofía de la historia*, España, 1989, Alianza Editorial, traducción de José Gaos.

²⁷ K. Kosík lo dice de esta manera: “La dialéctica de la actividad y de la pasividad en el conocimiento humano se manifiesta, ante todo, en el hecho de que el hombre para conocer las cosas para sí; para poder conocer las cosas como son independientemente de él, debe someterlas primero a su propia práctica; para poder comprobar cómo son cuando no está en contacto con ellas, debe primeramente entrar en contacto con las cosas. El conocimiento no es contemplación. La contemplación del mundo se basa en los resultados de la praxis humana. El hombre sólo conoce la realidad en la medida en que *crea la realidad* humana y se comporta ante todo como ser práctico”. *Op. cit.*, p. 39-40. Para Sánchez Vázquez “La práctica funda el conocimiento en cuanto que éste lo es de un mundo ya transformado, en el que los objetos se inscriben en cierta relación con el hombre”. *El punto de vista de la práctica en la filosofía*, *op. cit.*, p. 118.

²⁸ *Filosofía de la praxis*, p. 29.

Sánchez Vázquez y el trabajo como una forma básica de la praxis

La categoría central de la praxis es el trabajo. Mediante éste, el hombre no sólo modifica su entorno al imponer su propia ley a la naturaleza y crear, así, la realidad social en la cual se desenvuelve precisamente como ser social; sino que también el hombre se humaniza a sí mismo y a la naturaleza al crear, mediante su actividad, un mundo con significación humana.²⁹ La actividad práctica del hombre se origina por sus necesidades, pero no solamente por la necesidad de subsistir, sino también por la necesidad de “afirmarse como ser humano”. En toda su obra, al referirse al producto de la actividad práctica del hombre, Sánchez Vázquez siempre resalta el hecho de que el hombre, sea en la praxis productiva, artística o social, siempre crea *por* y *para* el hombre. De esta manera, no existen nunca objetos en sí, sino objetos productos del trabajo humano, en que éste (el ser humano) ha objetivado en dicho objeto sus fuerzas esenciales. Al comentar las ideas estéticas de Marx, nos dice: “El poder de creación del hombre se despliega en la creación de objetos humanizados y de su propia naturaleza. El hombre es ya creador desde que produce objetos que satisfacen necesidades humanas, es decir, desde que emerge de su trabajo un producto nuevo, humano o humanizado, que sólo existe por y para él”³⁰. Esta creación de objetos está dada por la necesidad; son las necesidades humanas las que

²⁹ “Como fuerza productiva, el hombre es el ser que trabaja; es decir, realiza una actividad transformadora sobre una materia u objeto. El trabajo es una actividad práctica consciente, y, en cuanto tal, tiene un lado objetivo, práctico, ya que es transformación de una materia con el concurso de las manos y de los músculos, y un lado subjetivo, espiritual, dado que supone necesariamente la intervención de una conciencia que traza fines o proyectos, destinados a materializarse en los productos del trabajo”. Sánchez Vázquez, Adolfo, *Ética*, México, Ed. Random House Mondadori, 2007, p. 180.

³⁰ Sánchez Vázquez, Adolfo, *Las ideas estéticas de Marx*, México, 2005, Ed. Siglo veintiuno editores, p. 21.

enriquecen el mundo humano, son éstas las que producen una riqueza de relaciones con el mundo.³¹

En su *Filosofía de la praxis*, el filósofo mexicano hace una reflexión sobre la praxis no sólo a nivel filosófico, sino también histórico. El análisis sigue el siguiente orden cronológico: a) en la introducción (p.27-66) analiza la praxis en la Grecia antigua, el renacimiento, la ilustración, el idealismo alemán, hasta llegar a la época moderna; b) La primera parte la titula *fuentes filosóficas fundamentales para el estudio de la praxis*, y el primer apartado está dedicado a la concepción de la praxis en Hegel, el segundo a Feuerbach, el tercero a Marx, y el cuarto a Lenin. Para pasar en la segunda parte a los problemas en torno a la praxis.

Es preciso hacer notar que en todo este análisis la praxis, en tanto que actividad, es analizada, indistintamente, a veces, en su categoría básica de trabajo, otras como praxis política y como praxis social. La praxis es, pues, vista, en su conjunto, como una actividad transformadora en donde la concepción que se tiene del trabajo en una época histórica dada, tanto a nivel filosófico, como real, efectivo, guarda una estrecha relación con la praxis política y social. Es por ello que el nivel de conciencia del hombre como un ser creador y transformador lo lleva a concebirse no sólo como autor de un mundo de objetos artísticos o productivos, sino como creador de un orden social que puede modificar a su voluntad. Razón por la cual el filósofo mexicano afirma que a un mayor desarrollo de las fuerzas productivas le corresponde un mayor desarrollo de la conciencia del hombre como ser

³¹ *Ibid.*, p. 22. Es por ello, porque dichas necesidades no se reducen a la mera subsistencia, que en el capitalismo el trabajo, como actividad que caracteriza al hombre como ser onto-creador, pierde éste carácter al volverse una actividad de mera subsistencia, pues el único objetivo del obrero es el trabajar para subsistir, es decir, el fin último es el dinero para la reproducción de la existencia.

creador y como promotor de una praxis social de transformación³²: “Sólo cuando la práctica productiva material y la práctica social revolucionaria alcanzan cierto nivel en la realidad misma, se dan las condiciones para que pueda captarse en toda su significación social y humana, y en toda su universalidad, riqueza y esencialidad la práctica como actividad transformadora del mundo. Sólo entonces puede elaborarse su concepto”.³³

En el análisis hecho sobre la Grecia antigua, sostiene la posición de que la praxis era incluso desdeñada por ser más una actividad servil, propia de esclavos, y privilegiar la contemplación sobre la actividad práctica.³⁴ ¿Qué sucede entonces con la práctica política? La práctica es siempre, para nuestro autor, la que conforma a la teoría al resolver en la práctica misma los problemas que le salen al paso. La teoría sólo tiene corroboración en la práctica, y es la práctica misma la que tiene la última palabra, no sólo en la corroboración de una teoría, sino en la conformación de la misma. Entre los filósofos griegos más preeminentes, la política no representa tampoco una actividad práctica en la que ésta quede reivindicada, pues la teoría, o, mejor dicho, la contemplación, sigue ocupando un lugar privilegiado. “Así, por ejemplo, Platón y Aristóteles han admitido la legitimidad de lo que podemos llamar la praxis política, pero sin renunciar en ningún momento a la primacía de la vida teórica. (...) La teoría no depende de la praxis; el filósofo no se halla supeditado a la *polis*. Es la teoría la que ha de imponerse a la práctica y, sólo en este sentido, tiene un contenido práctico”.³⁵ El trabajo es por tanto desdeñado como actividad práctica, y la práctica política no encuentra su resolución en la realidad misma de la *polis*, sino en la

³² La clase trabajadora, al ser el agente principal de la producción, y tomar conciencia de su sitio en el escenario del antagonismo de una sociedad dividida en clases, se convierte a su vez en el agente revolucionario del cambio social al desear subvertir un orden económico, político y social que no le favorece. Ver *El punto de vista de la práctica de la filosofía*, op. cit., p. 123 y *Filosofía de la praxis*, p. 356.

³³ Sánchez Vázquez, Adolfo, *El punto de vista de la práctica de la filosofía*, op. cit., p. 122.

³⁴ *Filosofía de la praxis*, p. 41.

³⁵ *Filosofía de la praxis*, p. 41

misma teoría, razón por la cual es el mismo filósofo, quien se ha de convertir en rey filósofo, en quien ha de converger la teoría y la práctica subordinada siempre ésta última a la primera. El vínculo de la praxis como trabajo y como práctica política queda puesto de relieve en este breve análisis en donde se concluye que la contemplación se privilegia sobre la práctica.³⁶ En el renacimiento la relación con el trabajo se modifica al grado de valorar ya no al producto, sino al productor, sin embargo, puntualiza Sánchez Vázquez, a pesar de ello y de que filósofos como Giordano Bruno o Pico della Mirandola reivindicquen al trabajo, en el renacimiento se sigue privilegiando a la contemplación.

La exaltación renacentista del hombre como ser activo no significa que la contemplación deje de ocupar todavía un lugar privilegiado; por el contrario, sigue teniendo un rango superior a la actividad práctica, y particularmente, a la manual.³⁷

Cuando en la época moderna se reivindica el conocimiento, dominio y transformación de la naturaleza se hace siempre con vistas al desarrollo de la producción, sirviendo a los intereses de la naciente burguesía. Se valora el desarrollo del trabajo humano y de la técnica sin que esto implique a su vez una valoración del trabajador y del significado humano del trabajo. En cuanto al pensamiento filosófico en torno al trabajo como actividad práctica Sánchez Vázquez critica que se sigue privilegiando la actividad

³⁶ En dicho pasaje se analiza también el trabajo como una actividad en la que sólo importa lo producido y no el productor, por lo que, de manera análoga a lo que sucede en el sistema de producción actual, el objeto producido pierde así su significación humana, y el trabajo, como actividad, es visto como una actividad despreciable. El problema, nos dice Sánchez Vázquez siguiendo a Marx en su lectura de *El capital*, es que el producto era visto como valor de uso, y no como valor de cambio, lo que permitiría equipararlo con otras mercancías, en una relación de igualdad, “como expresiones del trabajo humano en general”. “El objeto producido queda así separado del sujeto que lo produce, y uno y otro permanecen en una relación de exterioridad”. *Ibid.* p. 44

³⁷ *Ibid.*, p. 48. Al respecto afirma Sánchez Vázquez en un texto posterior en lo que concierne, por ejemplo a la concepción del arte en el Renacimiento: “El artista conquista, a la vez, su autonomía-especialmente en la pintura-en la medida en que ésta obtiene su reconocimiento entre las artes liberales y se distingue de las artes mecánicas, manuales o serviles. Los artistas afirman así su distinción respecto de los artesanos. Y para subrayarla hacen hincapié-como hace Leonardo-en que “la pintura es cosa mental”; o sea, una actividad intelectual no física y, además, creadora”. *Invitación a la estética*, Debolsillo, Random House Mondadori, México, 2007, p. 52.

teórica sobre la práctica; así lo enuncia al analizar brevemente el pensamiento de Bacon y de Descartes: “Ahora bien, para Bacon como para Descartes, la potencia del hombre está en la actividad teórica. Lo que cambia es su concepción de ella: empirista, en el primero, racionalista e idealista, en el segundo. Uno y otro prolongan en los siglos XVI y XVII la idea del valor de la transformación de la naturaleza, de la producción, guiada por la teoría, por la ciencia”.³⁸

El filósofo mexicano, si bien critica la elevación de la teoría sobre la práctica en la historia del pensamiento filosófico y el enfoque utilitario que en la realidad histórica ha tenido el trabajo como actividad práctica, reconoce que, dado que el hombre entabla distintos tipos de relaciones con el mundo dadas las necesidades que el hombre debe satisfacer pues “La riqueza humana es riqueza de necesidades, y riqueza de relaciones con el mundo”,³⁹ reconoce que existen distintas formas de relacionarse con el mundo, para satisfacer, así, distintas necesidades humanas, relaciones como pueden ser la práctico-utilitaria, la estética, y la relación teórica. En esta última el hombre sigue presente aunque para él, dicha relación implica una asimilación teórica que “exige, a su vez, una ausencia de lo humano”:

En efecto, en la asimilación teórica del mundo se persigue “la medida objetiva del objeto mismo”, o sea, penetrar en su esencia; para ello el sujeto tiene que hacer abstracción de sí mismo, ponerse entre paréntesis, para que el objeto se muestre esencialmente⁴⁰.

³⁸ *Ibid.*, p. 53

³⁹ *Las ideas estéticas de Marx, op. cit.*, p. 22

⁴⁰ *Ibid.*, p. 23. En *La ideología de la “neutralidad ideológica”, en las ciencias sociales*, Sánchez Vázquez enfatiza esta presencia del sujeto en la ciencia al ocuparse de la objetividad en la relación que guarda el objeto teórico con el real: “Encontrar, pues, la objetividad en cierta relación del objeto teórico con el real, y por tanto considerar una teoría como independiente del sujeto por lo que toca, como hemos visto, a su valor de verdad, no quiere decir que el sujeto (entendido, sobre todo, no como simple sujeto psíquico, sino como ser social) esté ausente por completo de esa relación, particularmente en el conocimiento social...” Artículo publicado inicialmente en *Ensayos marxistas sobre filosofía e ideología*, Ed. Océano, España, 1983, p. 144. Este ensayo junto con otros se recopiló en la citada obra de *Filosofía y circunstancias, op. cit.*

Para nuestro autor, el problema radica en querer concebir al hombre exclusivamente como un ser teórico y no como un ser práctico o “más exactamente, teórico-práctico, que despliega su actividad material transformadora como ser histórico-social”.⁴¹

Asimismo, el trabajo entraña un significado moral, pues, al ser el trabajo una necesidad vital, ya que por medio de él, el hombre se crea a sí mismo, al humanizar a la naturaleza. El problema radica cuando una determinada forma económica como la capitalista transforma el trabajo de una necesidad vital en un mero medio de subsistencia, produciendo el efecto contrario: empobreciéndolo material y espiritualmente.⁴²

El trabajo pierde así su contenido vital y creador, propiamente humano, y con ello se borra también su significación moral.⁴³

Más que ninguna otra, el desarrollo de la praxis productiva está vinculada a la aparición de la praxis social dado el carácter negativo que adquiere el trabajo reducido a una actividad de subsistencia.

Praxis como actividad transformadora

¿Cómo se ha dado el paso de una conciencia ordinaria, pasando por el idealismo, a una verdadera concepción de la praxis en la que el hombre se asume al fin como un ser creador que transforma revolucionariamente la realidad social?

⁴¹ Ver conclusión en *Filosofía de la praxis*. p. 474 y sig.

⁴² Sánchez Vázquez, Adolfo, *Ética*, México 2007, Random House Mondadori, Capítulo IX: La realización de la moral; La vida económica y la realización de la moral, p. 181.

⁴³ *Ibid.* Sánchez Vázquez se apega en su interpretación sobre el concepto de trabajo en Marx. El filósofo mexicano se basa principalmente en los *Manuscritos del 44* y en *El capital*. En los primeros, según Sánchez Vázquez, Marx habría expuesto el trabajo enajenado como una de las consecuencias de las contradicciones del sistema de producción capitalista. En la segunda obra, se pone de relieve el carácter fetichista de la producción “Si en los *Manuscritos* el producto niega la esencia humana del producto, en *El capital* el objeto-mercancía oculta la esencia social objetivada en él. Y si en el primer caso el producto del trabajo hace del sujeto un objeto al que domina, en el segundo la mercancía cosifica una relación social”. *Filosofía de la praxis*, p. 516.

Sánchez Vázquez es muy claro al relacionar este grado de conciencia sobre la praxis con el desarrollo histórico, es decir, solamente cuando las fuerzas productivas han alcanzado cierto nivel, junto con la conciencia de la lucha de clases. Este desarrollo no es inmanente al pensamiento, sino que está determinado históricamente. Es entonces cuando el hombre se asume como un ser social que crea y transforma sus circunstancias determinando así el curso de la historia.

Sólo cuando la práctica productiva material y la práctica social revolucionaria alcanzan cierto nivel en la realidad misma, se dan las condiciones para que pueda captarse en toda su significación social y humana, y en toda su universalidad, riqueza y esencialidad la práctica como actividad transformadora del mundo. Sólo entonces puede elaborarse su concepto.⁴⁴

Sánchez Vázquez asocia el desarrollo de la praxis productiva al desarrollo de la praxis social porque es en esta fase de la historia cuando el hombre toma conciencia de su práctica como praxis de transformación del mundo, esto tanto en un sentido productivo, como social. ¿Por qué social? Toda praxis-aclara nuestro autor-, es social, pues se actúa colectivamente o, como diría Marx, *las robinsonadas* son algo imposible de concebir, pues los humanos crean y producen socialmente;⁴⁵ sin embargo, nos servimos del término praxis social para referirnos a la práctica de transformación de la realidad social o estructura económico social, a la cual no nos podemos referir como praxis política por el carácter limitado de ésta, pues la praxis social representaría un nivel más elevado en cuanto a la

⁴⁴ *El punto de vista de la práctica en la filosofía* en *op. cit.*, p. 122.

⁴⁵“Individuos que producen en sociedad, o sea la producción de los individuos socialmente determinada: éste es naturalmente el punto de partida. El cazador o el pescador solos y aislados, con los que comienzan Smith y Ricardo, pertenecen a las imaginaciones desprovistas de fantasía que produjeron las robinsonadas del siglo XVIII, las cuales no expresan en modo alguno, como creen los historiadores de la civilización, una simple reacción contra un exceso de refinamiento y un retorno a una malentendida vida natural”. C. Marx, *Introducción general a la crítica de la economía política/ 1857*. Siglo veintiuno editores, traducción de José Aricó y Jorge Tula, México, 1997. p. 33.

transformación de la sociedad se refiere.⁴⁶ En cuanto a la relación que ésta guarda con el nivel alcanzado por las fuerzas de producción podemos decir que, esta fase del desarrollo productivo, emprendida bajo la égida del capitalismo, ha traído consigo contradicciones sociales al fundar su sistema económico en la propiedad privada de los medios de producción, y en una sociedad dividida en clases. La necesidad de resolver estas contradicciones sociales derivadas de un sistema de producción que ha despojado al trabajo mismo de la concepción que lo define como una forma de praxis en la que el hombre, al humanizar un objeto se humaniza a sí mismo, con todo el significado humano que entraña, para subsumirlo materialmente en el plusvalor, son las que han elevado la conciencia social del hombre, que se ve a sí mismo, sí, como un ser transformador de la naturaleza, pero también de la realidad social que él mismo ha creado.”La práctica revolucionaria sólo se da en un determinado nivel de desarrollo de las relaciones de producción, de la sociedad dividida en clases, de la agudización de contradicciones económicas y sociales fundamentales, y de constitución de la clase social, destinada objetiva e históricamente a realizar la práctica revolucionaria más alta: la revolución socialista”.⁴⁷

Para Sánchez Vázquez no era posible que el hombre se elevara a tal conciencia de la praxis, cuando en determinados momentos de la historia, el desarrollo de las fuerzas productivas era “ínfimo o insuficiente”, y la práctica social entendida como praxis revolucionaria no era posible con una escasa conciencia social del hombre como transformador de dicha realidad, y, por tanto, de una consiguiente organización de masas en una práctica revolucionaria de la transformación social.

⁴⁶ Ver *Filosofía de la praxis*, p. 278.

⁴⁷ *El punto de vista de la práctica en la filosofía*, p. 122.

Una vez establecida la relación entre las circunstancias históricas y el nivel de desarrollo de las fuerzas productivas alcanzado en épocas anteriores, queda claro que la conciencia del hombre que se asume a sí, como transformador del mundo natural y social, como un ser creador, y por tanto como autor de la realidad social, depende de un elevado desarrollo de dichas fuerzas productivas. Sánchez Vázquez concluye por esta razón que en determinadas épocas históricas se haya atribuido a otros agentes la autoría de los cambios sociales: “Dios, el Espíritu, o en abstracciones como la Libertad, al servicio de lo cual estaba la verdadera práctica humana”.⁴⁸

No obstante, es preciso, para la elevación de la conciencia sobre la praxis al nivel aludido, no solamente el desarrollo de la praxis social y productiva, sino de la filosofía que asume y expresa así los intereses de la clase interesada en la transformación social, y que adopta el punto de vista de la práctica, revolucionando así la filosofía y postular que para una praxis revolucionaria es precisa, tanto la *interpretación*- en la que toda la filosofía anterior se había encasillado- como la *transformación*.

Esta conciencia filosófica sobre la praxis que capta ésta en todas sus expresiones, como lo son la praxis política, la productiva o artística, es decir, en su totalidad, es el marxismo, corriente filosófica mediante la cual se capta la verdad sobre la praxis (una verdad nunca absoluta, precisa nuestro autor).

Esta conciencia filosófica no se alcanza casualmente en virtud de un desarrollo inmanente, interno del pensamiento humano. Sólo se alcanza históricamente- es decir, en una fase histórica determinada- cuando la praxis misma, es decir, la actividad práctica material ha llegado en su desenvolvimiento a un punto en que el hombre ya no puede seguir actuando y transformando creadoramente -es decir, revolucionariamente- el mundo- como realidad humana y social-, sin cobrar una verdadera conciencia de la praxis. Ésta conciencia es exigida por la historia misma de la praxis real al llegar a cierto tramo de su desarrollo, pero sólo puede obtenerse, a su vez, cuando ya han madurado a lo largo de la historia de las ideas

⁴⁸ *Ibid.*, p. 122.

las premisas teóricas necesarias.⁴⁹

En esta afirmación se pone de relieve la vinculación entre el desarrollo práctico y teórico para la elevación a una eventual conciencia filosófica que permite, conscientemente, hacer de la filosofía, una práctica de la misma, con el objeto de orientar y llevar a cabo una praxis revolucionaria de transformación.

En el siguiente capítulo nos ocuparemos del tema de la lucha de clases, y de los fundamentos éticos e ideológicos de la praxis política y social. Por ahora trataremos la manera en que en la praxis se da la unidad de la teoría y la práctica y de los distintos tipos de praxis. De esta forma nos iremos aproximando a una concepción más completa de la praxis, y, por tanto, de la filosofía de la praxis, para poder comprender así la manera en la que ésta puede contribuir a una transformación social.

Praxis como la Unidad de la teoría y la práctica

¿Cómo entiende Sánchez Vázquez a la teoría? La teoría no es más que una forma más en la que el hombre se relaciona con el mundo para satisfacer una necesidad específica.

La praxis representa, como lo hemos afirmado, la unidad de la teoría y la práctica. La teoría, por sí sola, no es praxis, pues la conciencia opera sobre objetos ideales, psíquicos o subjetivos y no sobre objetos o hechos reales. Se trata, en efecto, de una actividad, pero de una actividad de la conciencia. Por otra parte, la práctica, dissociada de su elemento

⁴⁹ *Filosofía de la praxis, op. cit.*, p. 38

teórico, no representa una praxis mediante la cual se lleve a cabo la transformación o creación de un objeto o de algún sistema social, por ejemplo, como lo podría ser la praxis artística, productiva o social, pues necesita de una teoría que le proporcione un conocimiento o interpretación del objeto o hecho a transformar, pues la práctica, como ya se ha dicho, es el criterio de verdad de la teoría; y, de igual modo, la práctica misma genera conocimiento que contribuye a ampliar y enriquecer así a la teoría. Una práctica atórica, se mueve en el nivel de la práctica cotidiana,⁵⁰ que puede desembocar en una práctica utilitaria, en donde se considera a la práctica como autosuficiente, sin necesidad de teoría alguna, o bien, en una concepción pragmática, en donde el criterio de verdad, como se ha dicho, se basa en aquello que nos es útil.

Toda actividad humana se caracteriza por la intervención de la conciencia que se fija fines y los medios adecuados para su consecución. Estos fines exigen la actividad práctica o la praxis para llevarlos a cabo, pues ni la actividad de la conciencia (en un nivel ordinario, cotidiano), ni la actividad teórica (en donde la conciencia se sirve de un aparato conceptual para comprender la realidad) son actividades prácticas, pues solamente pueden incidir en la transformación de nuestras ideas sobre el mundo, pero no en una transformación del mundo en sí. Los fines trazados pueden referirse a la actividad científica o meramente cognoscitiva que interpreta la realidad presente (sea ésta natural o social en el caso de las ciencias naturales o sociales); o, en el caso de la teleología, a la praxis orientada

⁵⁰ Sánchez Vázquez precisa que, a pesar de todo, el hombre ordinario, que se basa en el sentido común, no se enfrenta neutralmente del todo a los hechos o problemas de la vida cotidiana, pues siempre se ve determinado por la ideología dominante: “No se enfrenta nunca a un hecho desnudo, sino que integra éste en una perspectiva ideológica determinada, porque él mismo-con su cotidianidad histórica y socialmente condicionada-se halla en cierta situación histórica y social que engendra esa perspectiva”. (...) Por tanto, la conciencia ordinaria de la praxis no se halla descargada, por completo, de cierto bagaje teórico, aunque en él las teorías se encuentren degradadas”. *Filosofía de la praxis., op. cit., p.32-33.*

hacia el futuro, en tanto que los fines proyectados son la expresión de la inconformidad de una realidad y que se desea por lo tanto transformar.

Por ello, no es sólo anticipación ideal de lo que está por venir, sino de algo que, además, queremos que venga. Y, en este sentido, es causa de acción y determina-como porvenir-nuestros actos presentes.⁵¹

Ésto en cuanto a una praxis social o política se refiere, cuando el objeto de la transformación es el hombre mismo y la sociedad. El fin estaría planteado por el paradigma de una nueva sociedad que vendría a suplir a la actual. En este caso, el ideal propuesto por el marxismo o la filosofía de la praxis, es el de la sociedad socialista. La teoría, por tanto, transforma idealmente nuestra concepción del mundo, pero no el mundo mismo. Por lo que nuestro autor concluye que la simple actividad teórica no es praxis. Sin embargo, los fines trazados por la conciencia-en virtud de su actividad cognoscitiva-, presuponen ya un vínculo con la práctica, pues “no se conoce por conocer”, sino siempre teniendo presente el objetivo o fin trazado a concretizar. La actividad humana exige para su realización la participación de la conciencia en cuanto a la producción de conocimientos y los fines trazados. El conocimiento por sí mismo no realiza la transformación, sea del hombre como ser social o de la realidad social a transformar. Se requiere la actividad práctica, así como los fines como mediación entre la actividad cognoscitiva y la actividad práctica. Esta exigencia de conocimiento y de transformación está dada por la inconformidad del hombre

⁵¹ *Filosofía de la praxis.*, p.268. Si bien aquí Sánchez Vázquez se refiere a la teleología como la anticipación de algo que queremos que advenga, que está dado como una necesidad y que por ello se propone como un fin, en otro capítulo de dicha obra, al referirse a la relación entre la praxis y la historia crítica a la teleología entendida como la relación que guardaría la praxis inintencional con una potencia suprahumana garantizándose así la racionalidad de la historia. Partidario de esta concepción de la historia sería Hegel, para quien la historia no es la historia humana “sino historia del devenir del Espíritu.” Ver cap. 10, Praxis, razón e historia, p. 413. Otra manera en que nos anticipamos al mundo es por medio de la utopía, vista como la proyección del proyecto de una sociedad futura, posible y deseable que puede contribuir a un proyecto de emancipación al llenar con la imaginación los huecos que la ciencia (en este caso el conocimiento al servicio de una praxis social) no puede llenar. Ver el capítulo 4 al final de esta tesis.

con su situación actual, tanto de el hombre mismo en cuanto ser social, y del mundo en cuanto tal:

Si el hombre aceptara siempre el mundo como es, y si, por otra parte, se aceptara siempre a sí mismo en su estado actual, no sentiría la necesidad de transformar el mundo ni de transformarse él a su vez. Se actúa conociendo, de la misma manera que-como veremos más adelante-se conoce, actuando.⁵²

La interpretación o conocimiento del mundo y la actividad teleológica- ésta última como la postulación de fines y no a la manera en que se interpreta a Hegel-, son dos de las formas en las que la actividad de la conciencia contribuye a la transformación del mundo, siempre y cuando se materialicen o se objetiven los fines trazados por ella, pues su carácter exclusivamente teórico, no lo hace, como lo hemos señalado, praxis.

La praxis es siempre algo actual, no potencial, por lo que es en la actividad práctica, es decir, en la realización de dichos fines, donde se cumple el objetivo de la unidad de la teoría y de la práctica como transformación o creación. Todo tipo de praxis está vinculada a las necesidades prácticas y sociales del hombre. Por lo que no es posible la creación de un objeto o de un acto de transformación sin la debida participación de la teoría, como conocimiento previo del objeto o realidad a transformar, y de la práctica como corroboración de dicha teoría, pero también como productora de un nuevo conocimiento, que, sobre la experiencia misma de la práctica, contribuya así, a enriquecer la teoría. Concretamente, ¿de qué maneras se lleva a cabo esta vinculación entre la teoría y la práctica?

⁵² *Filosofía de la praxis*, op. cit., p. 269.

En nuestros días, la actividad científica, está determinada por las exigencias mismas de la producción, por lo que la teoría está presente en dicho proceso productivo. Siendo ésta una de las maneras en que “(...) la teoría y la práctica se unen, y se funden mutuamente ”.

53

Al referirse a la práctica revolucionaria, nuestro autor afirma que lo que sucede en la relación entre la ciencia y la producción, esto es, entre el desarrollo y aplicación de una teoría en estrecha relación con la práctica, se hace presente también en lo que a una praxis revolucionaria se refiere con miras a una transformación social. De esta manera la filosofía no se convierte en “pábulo de sí misma”, sino que se nutre de la realidad (a la que critica como producto que es de su misma actividad práctica, y, en consecuencia, objeto de interpretación y de transformación), y de la misma actividad práctica.

En lo que concierne a la praxis social, el objetivo es la transformación de la realidad social mediante una praxis revolucionaria, no exenta del fundamento científico, por ello la teoría revolucionaria “no se desarrolla en aras de la teoría misma, sino en nombre de la praxis; es una teoría fundada en la práctica que tiende, a su vez, a resolver-justamente por su carácter riguroso, científico, objetivo- las contradicciones que se presentan real y efectivamente”.⁵⁴

La unidad de la teoría y la práctica queda de manifiesto en el fundamento científico de la teoría desarrollado con vista a la praxis, y la actividad práctica misma como fundamento también y, a la vez, enriquecimiento de dicha teoría. Esta unidad queda disuelta *a)* cuando se cree que es posible afirmar que existe no una actividad intelectual, sino una *práctica teórica*; *b)* cuando la praxis se subordina a la teoría como es el caso de los

⁵³ *Ibid.*, p. 299.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 306. Sobre el aspecto científico de la praxis social nos ocupamos en el tercer capítulo de esta tesis.

proyectos utópicos en donde la praxis se encuentra al servicio de una proyecto de sociedad futura que ha sido descrita con detalles precisos y que subordina a la praxis con vistas a la realización cabal de dicho proyecto, sin permitir que esta práctica social se conforme durante el mismo proceso práctico.⁵⁵

Crítica al concepto de práctica teórica

Al delimitar el ámbito en que pueden aplicarse conceptos como *actividad* y *praxis*,⁵⁶ y determinar con ello que, efectivamente puede hablarse de actividad en el sentido hegeliano de una praxis disuelta en una praxis espiritual⁵⁷ o de la actividad práctica como una determinación de la Idea, como lo hace Hegel en la *Lógica*,⁵⁸ y que, por lo tanto, no toda actividad es praxis,⁵⁹ Sánchez Vázquez ha desechado con ello el término de *práctica teórica*, la cual, a juicio del filósofo mexicano, "(...) no es-la actividad teórica- de por sí una

⁵⁵ Sobre la relación entre la praxis y la utopía, véase el apéndice al final de esta tesis.

⁵⁶ "Toda praxis es actividad, pero no toda actividad es praxis. Al señalar Marx que el idealismo, en contraste con el materialismo, admite el lado activo de la relación sujeto-objeto, y al subrayar, a su vez, su defecto- no ver esta actividad como práctica-, nos previene contra todo intento de establecer un signo de igualdad entre actividad y praxis". *Filosofía de la praxis*, Segunda parte: Algunos problemas en torno a la praxis, 5.- ¿Qué es la praxis?, p. 263.

⁵⁷ *Ibid.*, *La concepción de la praxis en Hegel*, p. 91.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 93.

⁵⁹ Dicha afirmación está explícita en la Tesis I sobre *Feuerbach*, una parte de ella dice: "La falla fundamental de todo el materialismo precedente (incluyendo el de Feuerbach) reside en que sólo capta la cosa (*Gegenstand*), la realidad, lo sensible, bajo la forma del *objeto* (*objekt*) o de la *contemplación* (*Anschauung*), no como *actividad humana sensorial*, como *práctica*; no de un modo subjetivo, De ahí que el lado activo fuese desarrollado de un modo abstracto, en contraposición al materialismo, por el idealismo, el cual, naturalmente, no conoce la actividad real, sensorial, en cuanto tal. Feuerbach aspira a objetos sensibles, realmente distintos de los objetos conceptuales, pero no concibe la actividad humana misma como una actividad *objetiva* (*gegenständliche*). C. Marx y F. Engels, *La ideología alemana*, p. 665. Sánchez Vázquez acentúa el hecho de que la verdadera actividad es revolucionaria, porque, al ser crítico-práctica, entraña necesariamente la unidad de la teoría y de la práctica, por lo cual representa la superación del idealismo y del materialismo tradicional: "La verdadera actividad es revolucionaria, crítico-práctica; es decir, transformadora, y, por tanto, revolucionaria, pero crítica y práctica a la vez, o sea, teórico-práctica: teórica, sin ser mera contemplación, ya que es la teoría que guía la acción, y práctica, o acción guiada por la teoría. La crítica- la teoría, o la verdad que entraña- no existe al margen de la praxis". *Filosofía de la praxis*, p. 171.

forma de praxis.” El punto central de esta afirmación es que la práctica teórica solamente transforma nuestras ideas o percepciones sobre el mundo, pero con ello no se transforma la realidad. Por referirse solamente al aspecto subjetivo y no tener por objeto una materia prima material, objetiva, Sánchez Vázquez no considera apropiado hablar de *práctica teórica*, aunque sí de actividad teórica, que sólo existe “por y en relación con la práctica”.⁶⁰ Sin embargo, Carlos Pereyra y Louis Althusser defienden la pertinencia del concepto de *práctica teórica*. Dada la importancia de este último autor para el marxismo de la década del sesenta y del setenta, su obra ha sido objeto de un extenso análisis y crítica por parte de Sánchez Vázquez en su texto titulado *Ciencia y revolución*.⁶¹ El análisis de la crítica de Pereyra a Sánchez Vázquez y de la crítica de nuestro autor a Althusser nos servirá para completar nuestra comprensión sobre la unidad de la teoría y la práctica.

Carlos Pereyra en *Sobre la práctica teórica*,⁶² disiente de Sánchez Vázquez en su posición de no admitir el concepto de “práctica teórica”.⁶³ Su crítica se centra en un primer momento en el concepto de *materia*⁶⁴. Para él, Sánchez Vázquez emplea un *concepto amplio de materia* que es el que le permite hablar de distintas formas de praxis como lo es la praxis productiva, artística, experimental y política. El problema para Pereyra radica en que dicho concepto se emplea en un sentido sensualista y por ello “(...) no cabe hablar de praxis política e incluso tendría que restringirse el ámbito de aplicación del concepto práctica artística”.⁶⁵ Pues:

Materia no es sólo lo que se toca o lo que se ve. El sentido filosófico en que se utiliza ese vocablo en el discurso del materialismo histórico no es equiparable, por

⁶⁰ *Ibid.*, p. 279

⁶¹ Sánchez Vázquez, Adolfo, *Ciencia y revolución (el marxismo de Althusser)*, Ed. Grijalbo, México, 1983.

⁶² Pereyra, Carlos, *Sobre la práctica teórica*, en *En torno a la obra de Adolfo Sánchez Vázquez*, México, FFyL, UNAM, 1995, p. 301-307.

⁶³ *Filosofía de la praxis*, *op cit.*, Segunda parte: Algunos problemas en torno a la praxis, p. 279 y ss.

⁶⁴ Pereyra, *op. cit.*, p. 302

⁶⁵ *Idem.*,

supuesto, al sentido estrecho en que la física, por ejemplo, entiende, tal concepto.⁶⁶

Pereyra no especifica con claridad de que manera el materialismo histórico emplea dicho vocablo o cual es el objeto u objetivo del materialismo histórico, y, por tanto, de por qué está tan seguro de que el concepto de *materia* no es el mismo. Es claro que el objeto del materialismo histórico no son entes abstractos o incorpóreos, sino los hombres mismos y la manera en que entablan relaciones sociales con base en determinados medios de producción⁶⁷. Para Pereyra la praxis política no tiene por objeto una realidad tangible, pues tiende a modificar las formas de organización social. El problema de Pereyra radica en negar que la realidad social puede conceptualizarse como la *materia* sobre la que la praxis política ejerce su acción pues no reconoce que detrás de las instituciones o de dichas formas de organización existen los hombres como los actores que las hacen posible. Es por ello que sólo la praxis social y política encuentran una acción de signo contrario o *antipraxis*.⁶⁸

Pereyra afirma al respecto:

En cualquier caso, la actividad política es una forma de praxis social aunque el objeto de transformación sea aquí una forma de organización social (una forma de dirigir la sociedad) que en manera alguna puede ser conceptualizada a partir de una noción física de materia.[...] Sánchez Vázquez tiende a sugerir que es la *materialidad* de la huelga o de la violencia la que permite ubicar a la actividad política como forma de praxis.⁶⁹

Más adelante Pereyra se pregunta sobre la *materialidad* de la realidad transformada por medio de la práctica política: “¿Cuál es la *realidad material*- pregunta Pereyra- que transforma la práctica política? El sistema de relaciones sociales-continúa-, de manera más específica, las relaciones de poder. No se puede entender en qué radica la materialidad de

⁶⁶ *Ídem.*,

⁶⁷ “¿Qué fue el materialismo histórico?- pregunta Lukacs -. Fue sin duda un método científico para entender los hechos del pasado de acuerdo con su verdadera naturaleza. “Lo cual redundaba en una consciencia de clase, pues “[...] el despertar de esa consciencia se presentaba siempre al proletariado como consecuencia del conocimiento de la situación verdadera, de las conexiones históricas efectivamente dadas”. Lukacs, *El marxismo ortodoxo y el materialismo histórico*, México, Ed. Grijalbo, col. Textos vivos, 1978.

⁶⁸ Ver en el segundo capítulo de esta tesis el apartado *praxis y violencia*.

⁶⁹ Pereyra, p. 303.

las relaciones sociales si el vocablo aparece con el significado del lenguaje común”.⁷⁰ Por otra parte, dado que no es posible conceptualizar el objeto de toda praxis (como la artística, por ejemplo), bajo el concepto amplio de *materia*, se debe considerar admitir el término de *práctica teórica*:

A menos de restringir el ámbito de aplicación de ese concepto al caso de la escultura, parece obvio que numerosas formas de la actividad artística (poesía, música, por ejemplo) no implican la transformación de una *materia* entendida en el sentido inmediato del sensualismo. ¿Por qué no admitir, entonces, la existencia también de *práctica teórica*? Ofrece mayor dificultad la tarea de precisar el carácter práctico de la actividad teórica, pues en este caso es más fácil determinar la materialidad específica del objeto de transformación: el lenguaje organizado en conceptos, hipótesis, teorías, etcétera. Se trata de un tipo de materialidad que-como es sabido- ofrece muchas veces mayor resistencia que la de otras formas de materialidad.⁷¹

Para completar su argumentación Pereyra afirma que la actividad teórica no se restringe al mero aspecto “psíquico-subjetivo”, sino que en este “proceso social de producción de conocimientos”, se halla vinculado al empleo de un instrumental específico como los “instrumentos objetivos”, los centros de investigación” etc., y, sobre este punto, concluye que “La actividad teórica no está menos vinculada que la política a instituciones (...)”. Otro aspecto de la crítica de Pereyra radica en el examen que hace de la oposición de los conceptos de *real-ideal*, pues para él el aspecto medular de la posición de Sánchez Vázquez radica en si “la actividad teórica transforma o no la realidad”. Para ello, afirma que el concepto de *ideal* puede aplicarse de dos maneras: la primera en una oposición clara ante la realidad del mundo, como lo puede ser un pegaso ante la realidad de un caballo. La segunda en términos de las ideas, que sería la empleada por Sánchez Vázquez, en el sentido de que “la actividad teórica desemboca en transformaciones ideales, es decir, de nuestras

⁷⁰ *Idem.*, p. 304. Pereyra no hace la distinción entre *praxis política* y *praxis social*. La primera la considera Sánchez Vázquez una práctica de transformación o una revolución en sentido restringido por ocuparse solamente de modificar las relaciones de poder; es la segunda la que califica de revolución en sentido amplio o incluso como *praxis revolucionaria* por modificar también las relaciones sociales y crear, con ello, una nueva realidad social. Ver *Filosofía de la praxis y Las revoluciones filosóficas: de Kant a Marx*, op. cit.

⁷¹ Pereyra, p. 304

ideas sobre el mundo, pero no del mundo mismo”, lo cual le parece una introducción injustificada de dicha oposición de lo *real-ideal*. pues para él:

[...] las ideas no son frente a la realidad algo no real; las ideas no son frente al mundo algo exterior o ajeno a ese mundo. Por el contrario, las ideas forman parte de la realidad; forman parte del mundo. Una transformación en el plano de las ideas es, en consecuencia, una transformación de la realidad y del mundo.⁷²

La propuesta de Pereyra es, de hecho, la misma de Althusser, quien propone también el término de práctica teórica al entender a ésta como una práctica específica, lo cual, borra con ello, según Sánchez Vázquez, la distinción entre actividad teórica y actividad práctica, desapareciendo con ello la unidad de la teoría y la práctica.⁷³ La crítica de Pereyra estriba en que Sánchez Vázquez, pese a hacer hincapié en la objetividad o materialidad del objeto de transformación, atribuye, después de todo, cierta *materialidad* a algo que para Pereyra es intangible como las relaciones sociales que son el objeto de transformación, y que, finalmente, “una transformación en el plano de las ideas, implica una transformación de la realidad y del mundo”. Para Sánchez Vázquez la praxis o actividad práctica siempre tiene por objeto a la realidad natural o social, y, en última instancia, independientemente del tipo de praxis de la que se trate, sea productiva, artística o social, la actividad práctica es siempre una actividad por la que el hombre se crea a sí mismo, esto es, toda praxis contribuye a la producción del hombre mismo. La participación de la actividad teórica en la actividad práctica consiste en trazar fines que serían inútiles sin la práctica para llevarlos a cabo. Por ello nos dice:

Las transformaciones que lleva a cabo la actividad teórica con relación a ésta-paso de de una hipótesis a una teoría, y de ésta otra teoría más fundada-son transformaciones ideales: de las ideas sobre el mundo, pero no del mundo mismo.⁷⁴

⁷² *Ibid.*, p. 305

⁷³ “La teoría es una práctica específica que se ejerce sobre un objeto propio y conduce a su *producto* propio: un *conocimiento*” (*Pour Marx*, 175; 142) citado por Sánchez Vázquez en *Ciencia y revolución* p. 62.

⁷⁴ *Filosofía de la praxis*, p. 280.

Sánchez Vázquez ha criticado, por lo tanto, esta amplitud del concepto de *materia* que estaría implícito en el concepto de *práctica teórica*, que es de hecho, una de las consecuencias de la generalización del concepto de práctica. Pereyra y Althusser defenderían por lo tanto esta generalización al hablar no de actividad teórica, con su consiguiente distinción de mera actividad subjetiva, ideal, cognoscitiva y teleológica, sino de una *práctica teórica*. En ese sentido, el concepto de *materia* se vuelve amplio al extenderse a toda materia prima susceptible de transformación.

En virtud de su generalidad, la definición althusseriana no toma en cuenta la especificidad de esa transformación ni la de los elementos del proceso. con base en ella, podemos afirmar que *todo* proceso de transformación es práctico, tanto si se trata de un proceso puramente objetivo, material, como si se trata de un proceso puramente interno, subjetivo o ideal; tanto si la materia prima es natural o social como si es una materia prima ideal o teórica en un sentido amplio (sueños, ilusiones, obsesiones, representaciones, ideas, etc.); tanto si el producto es un objeto concreto-sensible (productos del trabajo, obras de arte, etc.), como si se está ante productos que sólo tienen una existencia ideal, subjetiva (un sueño, un deseo, un proyecto, etc.), aunque sea ciertamente el resultado de una actividad humana determinada por condiciones reales.⁷⁵

Sánchez Vázquez se remite a las *Tesis sobre Feuerbach* en donde se afirma esta distinción entre la actividad teórica que no transforma nada por sí sola, y la actividad práctica que incide de manera efectiva en la transformación de la realidad, sea ésta natural o social. Al establecer esta distinción de una *actividad práctica* y de una *práctica teórica* Althusser excluiría el aspecto objetivo o la objetivación que la teoría debería tener en la realidad y la práctica no tendría tampoco su correspondiente vínculo en unidad con la teoría, ambos aspectos claramente expresados en las *Tesis sobre Feuerbach*⁷⁶. De esta manera todas las prácticas tendrían su correspondiente teoría, y, la *práctica teórica* contaría también con su teoría correspondiente. La *práctica teórica* tendría así la capacidad de verificarse a sí misma sin recurrir a “prácticas ajenas (no teóricas)”.

⁷⁵ *Ciencia y revolución, op. cit.*, p. 62.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 64.

“...La *práctica teórica* tiene su propio criterio de sí misma, contiene en sí protocolos definidos de *validación* de la calidad de su producto, es decir, los criterios de cientificidad de los productos de la práctica científica. (...).⁷⁷

Althusser se remite a la matemática para demostrar que un teorema se verifica en “*el criterio de la práctica matemática*”, hecho que Sánchez Vázquez reconoce pues una ciencia formal sólo encuentra su criterio de validación al interior de su sistema teórico. “Pero-dice Sánchez Vázquez-las matemáticas no son toda la ciencia; hay ciencias que versan sobre objetos o hechos reales. ¿Puede extenderse a ellas su criterio de validación?” Para Althusser esto es posible y tan es así, que la teoría de Marx no es verdadera porque tenga éxito en la realidad, sino porque lo era antes de su verificación en la práctica. Pero, “La verdad en sí-afirma Sánchez Vázquez-,al margen de su comprobación en la práctica, es algo irreal cuando se trata acerca de conocimientos acerca de la realidad”.⁷⁸ Al referirse a la teoría del partido de Lenin, afirma Sánchez Vázquez que dicha teoría no es ni *verdadera* ni *falsa* sino que encuentra su verificación o criterio de verdad en la práctica misma llevada a cabo en circunstancias históricas específicas, por lo que en otro contexto histórico, dicha teoría podría no corroborarse como verdadera.

Al aislar de la práctica el problema de la verdad y buscar el criterio de validez en la interioridad de la teoría misma, el problema-como decía Marx-se vuelve escolástico. La raíz de este falso criterio de verdad se halla en la identificación insostenible de ciencias reales con ciencias formales, y en hacer de la ciencia de la historia una ciencia más. La verdad de las teorías en este campo (como las del papel del proletariado en la revolución, la del partido, la de las vías del socialismo, la de la dictadura del proletariado, la de las relaciones entre reforma y revolución o entre la lucha pacífica y la violencia, etc.) no puede determinarse por un criterio interno de cientificidad, sino apelando a la realidad teorizada, a la práctica política. A juicio de Althusser, la “práctica teórica” se distingue de las prácticas restantes, no teóricas, por su capacidad de contener en sí misma su propio criterio de validación.⁷⁹

Llegado a este punto podemos retomar otro aspecto de la crítica de Pereyra sobre el *criterio* de validación de una teoría. Para él no es tan importante saber si la teoría de Lenin

⁷⁷ Althusser, (*Para leer el Capital*, I, 75; 66) citado por Sánchez Vázquez en *Ciencia y revolución. op. cit.* p. 65.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 67.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 68.

fue o no validada por la práctica, sino si es que puede ser calificada de *verdadera* o *falsa*.

Pereyra enuncia sus observaciones de la siguiente manera:

Tal vez hay que ir más allá de lo señalado por Sánchez Vázquez y decir que tal teoría del partido no es verdadera ni falsa ni siquiera en un contexto histórico concreto. La práctica política del partido bolchevique permite determinar si esa teoría era correcta o no, pero al respecto no cabe hablar de *verdad* o *falsedad*. Aquí el vocablo *teoría* no refiere a enunciados de los que puede predicarse su verdad o falsedad, sino a proposiciones cuya evaluación debe ser fraseada en otros términos. La práctica no es criterio de verdad; sirve para decidir si una tesis es justa (correcta) o no. La verdad o falsedad de un enunciado jamás puede ser mostrada por alguna forma de praxis distinta a la práctica teórica; si una proposición es correcta o no depende, esto sí, de la práctica política o, en su caso, de otras formas de la praxis.

Las teorías cuya validez depende de su verificación por la práctica política u otras modalidades de la praxis-distintas de la propia actividad teórica- son teorías programáticas o propositivas, es decir, formulaciones ideológicas donde se postulan determinados objetivos y mecanismos mediante los cuales se espera alcanzar tales objetivos. La teoría misma no puede validar esas formulaciones ideológicas y en todo caso esa validación proviene de fuera de la teoría. En cambio, la verdad de las teorías explicativas sólo puede decidirse en el interior de la teoría.⁸⁰

Pereyra no considera posible que pueda hablarse de *verdad* o *falsedad* en el momento de corroborarse mediante la práctica el enunciado de una teoría; al igual que Althusser, atribuye sólo a la *práctica teórica*, la capacidad de contener en sí misma el criterio de validación, privilegio que ningún otra práctica, más que las ciencias formales como la matemática, podría tener. Al criticar a Althusser, cuando éste afirma que la teoría de Marx es verdadera porque lo era antes de su corroboración práctica, o del “éxito” con el que pudo ser aplicada, Sánchez Vázquez se remite a las *Tesis sobre Feuerbach*, particularmente a las tesis 2:

Cierto es que la verdad-afirma Sánchez Vázquez- de una teoría no puede ser confundida con su comprobación; o dicho en otros términos: la esencia de la verdad y su verificación no son una y la misma cosa. Una cosa es estar en la verdad y otra probar que se está: Pero esta distinción legítima no autoriza su separación radical, pues sólo probando su verdad podemos saber que algo es verdadero. La verdad en sí, al margen de su comprobación en la práctica, es algo irreal cuando se trata de conocimientos acerca de la realidad.⁸¹

Y en seguida procede a citar la tesis 2 de las *Tesis sobre Feuerbach*:

⁸⁰ Carlos Pereyra, *Sobre la práctica teórica*, op. cit., p.306 y 307.

⁸¹ *Ciencia y revolución*, p. 67.

El problema de si puede atribuirse al pensamiento humano una verdad objetiva no es un problema teórico, sino un problema *práctico*. Es en la práctica donde el hombre debe demostrar la verdad, es decir, la realidad y el poder, la terrenalidad de su pensamiento. La disputa en torno a la realidad o irrealidad del pensamiento-aislado de la práctica-es un problema puramente *escolástico* ⁸².

La interpretación de esta tesis por parte de Sánchez Vázquez se apoya a su vez en su interpretación sobre la Tesis I, ⁸³ en donde ha concluido que el fundamento del conocimiento está dado por la práctica misma; es decir, el hombre conoce la realidad en la medida en que ésta es una realidad producida por la práctica. “El conocimiento lo es de un mundo creado por el hombre, es decir, inexistente fuera de la historia, de la sociedad y la industria”. ⁸⁴ De esta manera la Tesis II se deriva de la Tesis I en tanto que, si es la praxis el fundamento del conocimiento, pues el objeto de conocimiento es producto de su actividad, ⁸⁵ entonces la verdad de una teoría, la formulación de un conocimiento, sólo puede corroborarse en la práctica y no en la esfera del pensamiento

Es en la práctica donde se prueba y se demuestra la verdad, la “terrenalidad”, del pensamiento. Fuera de ella, no es verdadero ni falso, pues la verdad no existe en sí, en el puro reino del pensamiento, sino en la práctica. ⁸⁶

Con lo hasta aquí dicho queda fundamentado el por qué Sánchez Vázquez no acepta el concepto de *práctica teórica*, pues con ella a) Asumiría el criterio de validación

⁸² En realidad, por razones de su argumentación, Sánchez Vázquez cita en este texto sólo una parte de esta tesis, es decir, cita solamente a partir de la segunda oración, ver *ciencia y revolución*, p. 68. Por razones de nuestra propia exposición he decidido citar por completo dicha tesis. La traducción empleada por mí es la misma que emplea Sánchez Vázquez, es decir, la traducción de Wenceslao Roces, si bien las ediciones son distintas, Sánchez Vázquez emplea la edición de C. Marx y F. Engels, *La ideología alemana*, E.P.U., Montevideo, 1958, p.634, yo empleo La edición de Ed. Grijalbo, p. 666.

⁸³ C. Marx y F. Engels, *La ideología alemana*, *op. cit.*, p. 665-666.

⁸⁴ *Filosofía de la praxis*, p.170.

⁸⁵ Sánchez Vázquez reconoce una naturaleza exterior a la producida por la actividad humana que, al no ser aún objeto de la actividad práctica, es una *cosa en sí*, que, no obstante, está destinada a ser objeto de dicha praxis. Esto queda aun más claro al precisar los términos del original en alemán con Marx se expresa en la Tesis I. El término objeto aparece designado con dos términos *objekt* y *Gegenstand*. *Objekt* se refiere a la naturaleza exterior que no ha sido aun objeto de la actividad práctica, la *cosa en sí*. “El objeto es captado *objetivamente*, es decir, no como producto de la actividad práctica, no de un modo *subjetivo*. La subjetividad-entendida aquí como actividad humana sensible, como práctica-es contrapuesta a la objetividad, a la existencia del objeto como objeto en sí, dado en la contemplación”. *filosofía de la praxis*, p. 169 y 170.

⁸⁶ *Filosofía de la praxis*, p. 173.

de una ciencia formal al ser criterio de verificación de sí misma, cuando hay ciencias que, a diferencia de la matemática que se basa en teoremas, versan sobre objetos reales y no meramente abstractos. *b)* Al proponer una llamada *práctica teórica* queda disuelta la unidad de la teoría y de la práctica, pues la verdad de un pensamiento, su “terrenalidad” queda sólo de manifiesto fuera de la esfera abstracta del pensamiento, porque el objeto de conocimiento lo es de un mundo creado por el hombre, y, a su vez, la práctica se comprende teóricamente, pues, nos dice Sánchez Vázquez:

Ahora bien, la práctica no habla por sí misma, y los hechos prácticos-como todo hecho-tienen que ser analizados, interpretados, ya que no revelan su sentido a la observación directa e inmediata, o a una aprehensión intuitiva. El criterio de verdad está en la práctica, pero sólo se descubre en una relación propiamente teórica con la práctica misma.⁸⁷

Sobre la crítica de Pereyra, en cuanto a la *verdad* o *falsedad* de una teoría, Sánchez Vázquez termina su comentario a la Tesis II señalando que la praxis no es, a pesar de todo, *un criterio absoluto de verdad*⁸⁸, pues es, sí, criterio de verdad “(...) independientemente de las formas específicas que pueda adoptar en las diferentes ciencias así como de las *limitaciones* de su aplicabilidad(...) [Cursivas mías]⁸⁹.

Así que la práctica es en efecto criterio de verdad, pero no un *criterio absoluto*. ¿A qué puede referirse con exactitud Sánchez Vázquez? En parte a la afirmación de que-sobre todo en el caso de una praxis política-la verdad puede variar dependiendo del contexto histórico. En su *Filosofía de la praxis* nos dice al respecto:

Pero hay que cuidarse de interpretar esta relación entre verdad y aplicación venturosa, o entre falsedad y fracaso, en un sentido pragmatista, como si la verdad o la falsedad fueran determinadas por el éxito o el fracaso. Si una teoría ha podido ser aplicada con éxito es porque era verdadera, y no al revés (verdadera porque ha sido aplicada eficazmente). El

⁸⁷ *Ibid.*, p. 174.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 175.

⁸⁹ *Idem.* Stefan Gandler al respecto señala el carácter no dogmático de esta interpretación de Marx. Ver *Marxismo crítico en México: Adolfo Sánchez Vázquez y Bolívar Echeverría*, UNAM y UAQRO. FCE, México 2007, Segunda parte. Praxis y conocimiento, p. 212, nota 224.

éxito no constituye la verdad; simplemente la transparenta, o sea, hace visible que el pensamiento reproduce adecuadamente una realidad.⁹⁰

Aquí, Sánchez Vázquez no aclara tanto esta afirmación ni se sirve de un ejemplo como sí lo hace en *Ciencia y revolución* al comentar la afirmación de Althusser sobre la teoría de Marx que es verdadera por sí misma, y no porque fue aplicada con éxito. Sánchez Vázquez enfatiza que, por ejemplo, la teoría de Lenin sobre el partido no es verdadera ni falsa, sino que esto depende de la situación histórica en la que se aplique. Es aquí en donde se comprende aun mejor su afirmación de las limitaciones propias de la praxis como *criterio absoluto* de la verdad; estas limitaciones se refieren a que la aplicación de una teoría, para ser corroborada su *verdad* en la práctica, dependerá de la situación histórica en la que se aplique. Nuestro autor responde a Althusser de la siguiente manera:

Así, por ejemplo, la teoría del partido, formulada por Lenin en *¿Qué hacer?*, no es verdadera ni falsa en sí. En un contexto histórico concreto, en las condiciones históricas de la Rusia zarista, un partido como el propuesto por Lenin pudo guiar al proletariado ruso y llevarlo a la conquista del poder. En ese contexto, la práctica del partido bolchevique probó la verdad de la teoría antes citada por Lenin. Y sólo la práctica, en otro contexto y otras condiciones históricas, puede determinar si la teoría leninista del partido, considerada en su conjunto o en ciertos aspectos de ella, sigue siendo verdadera o falsa. El criterio de la práctica en la teoría sitúa, pues, el problema de la verdad en un terreno concreto e impide, por tanto, dar un *valor absoluto* a lo que es verdadero en una situación histórica determinada.⁹¹

La cita anterior es también objeto de examen por parte de Pereyra,⁹² quien al respecto, afirma que “Cuando se pretende que la práctica es criterio de verdad, se extiende injustificadamente al ámbito de los enunciados una idea que sólo puede formularse en el terreno de las proposiciones”.⁹³ Anteriormente nos hemos referido a la crítica de Pereyra al pasaje anteriormente citado de Sánchez Vázquez, y afirma que “la teoría no puede validar

⁹⁰ *Op. cit.*, p. 174. Esta afirmación es muy parecida a la hecha por Althusser citado por Sánchez Vázquez en *Ciencia y revolución*: “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”. (*LIC*, 75; 66), citado por Sánchez Vázquez en *Ciencia y revolución, op. cit.*, p. 66.

⁹¹ *Ciencia y revolución*, p. 68. Así mismo, su *Filosofía de la praxis*, p. 175.

⁹² Pereyra, p. 306.

⁹³ *Idem.*

esa formulaciones ideológicas (...) y que “Habría que distinguir, por una parte, la cuestión de la verdad o falsedad de los enunciados explicativos y, por otra parte, el asunto de la validez de las formulaciones ideológico-programáticas”. Esta cuestión nos lleva al problema de la ideología. Su primera afirmación es que no se puede hablar de la *verdad* de una teoría, sino de si es (correcta) o justa, pues la práctica no puede ser criterio de verdad, ya que “la verdad o falsedad de un enunciado jamás puede ser mostrada por alguna forma de praxis distinta a la práctica teórica, (...) depende, esto sí, de la práctica política o, en su caso, de otras formas de praxis”.

El reducir el criterio de verdad al ámbito de la teoría-y aquí se remite de nuevo a la Tesis I sobre *Feuerbach*-, “el problema se vuelve escolástico”, “la raíz de este falso criterio de verdad se halla en la identificación insostenible de ciencias reales con ciencias formales, y en hacer de la ciencia de la historia una ciencia más”.⁹⁴ Por otra parte, el afirmar que una teoría en el ámbito de la práctica es *correcta o incorrecta*, y no poder decir de ella que es *verdadera o falsa*, pareciera caer en cierto pragmatismo del que Sánchez Vázquez y el mismo Althusser han procurado precaverse. Una teoría no es verdadera por ser aplicada con éxito, sino porque era ya verdadera antes de su aplicación. Correctos (y no lo aplicamos aquí en un sentido moral) pueden ser incluso los medios implementados por un sistema de dominación, en cuanto que sirven a o son “útiles” a los fines o propósitos que se han planteado, como las torturas aplicadas a los disidentes guatemaltecos en la década del sesenta y del setenta⁹⁵ o los bombardeos sobre Irak durante su ocupación con el pretexto de

⁹⁴ *Ciencia y revolución*, p. 68.

⁹⁵ Un testimonio sobre este pasaje histórico se puede encontrar en el libro de Elizabeth Burgos, *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia*, Siglo veintiuno editores, 15ª edición, México, 1998. En el capítulo XXIII, por ejemplo, se describe de qué manera fue torturado y asesinado el hermano de Rigoberta Menchú.

que el gobierno de ese país desarrollaba armas de destrucción masiva mismas que nunca fueron encontradas. El hablar de correcto o incorrecto no sólo puede adquirir un tinte pragmatista, sino que desecha las valoraciones que puede entrañar una teoría política y que (no sin razón) a Pereyra le parecen rayar en un plano ideológico. ¿Qué valoraciones son éstas? Al referirnos al cariz ideológico de una teoría nos referimos con ello al interés de cierta clase expresado en dicha ideología;⁹⁶ este interés, es, en efecto el interés particular de un grupo o clase, pero en él están contenidos ideales y valores que pueden adquirir un carácter de universalidad o generalización.⁹⁷ Pero, de nuevo, caemos en el mismo caso que la práctica como criterio de verdad no absoluto dependiendo de la época histórica en la que se aplique: "...dada la naturaleza de los intereses y de los fines y valores con que se expresa, no todas las ideologías, en un momento dado, tienen la misma validez".⁹⁸ Por ello -nos dice Sánchez Vázquez-, la praxis es una opción ideológica.⁹⁹

⁹⁶ Existen dos sentidos en los que puede emplearse en concepto de ideología, el sentido amplio, que es el que emplea Sánchez Vázquez a lo largo de toda su obra, y el sentido restringido, que es el que emplea, por ejemplo, Luis Villoro, filósofo con quien nuestro autor ha sostenido un debate al respecto, Dicho debate entre los dos autores ha sido recopilado en el apartado Ideología y filosofía en *En torno a la obra de Adolfo Sánchez Vázquez*, p.577-613. Ver también el tercer capítulo de esta tesis, el apartado *Los fundamentos éticos e ideológicos de la praxis social /Ideología y praxis*.

⁹⁷ "[...] lo general en la ideología es de distinta naturaleza que en la ciencia: es el interés de una clase o un grupo social con la particularidad de que puede generalizarse, en mayor o menor grado, hasta llegar a ser como en el arte, la moral o el derecho- lo "propio de todo hombre". Sánchez Vázquez, Adolfo, *La crítica de la ideología* en Luis Villoro, *Ibid.*, p. 606.

⁹⁸ *Ibid.*, p. 603.

⁹⁹ En el tercer capítulo he dedicado un apartado a la ideología y queda en él expuesta la manera en que Sánchez Vázquez vincula la ideología con el conocimiento.

Los distintos niveles de praxis: praxis creadora y praxis reiterativa

La praxis creadora

La praxis creadora, si bien se caracteriza por asumir un conocimiento de la realidad u objeto a transformar, y trazarse por lo tanto fines, no siempre encuentra una correspondencia entre lo ideado y lo realizado. La praxis creadora posee un grado de incertidumbre que lleva a la realización de los fines propuestos, pero con las modificaciones propias que los obstáculos y la resistencia de la materia del objeto o de los acontecimientos imprevistos de la realidad a transformar le han presentado al paso. Es en la práctica misma donde se encuentran las soluciones a estas dificultades y en consecuencia una inadecuación entre el fin o los fines propuestos y la realización de los mismos. No existe por lo tanto una ley que prescriba de manera inexorable su plena realización, sino que ésta encuentra su adecuación o realización en la realidad en la actividad práctica en que se realiza con las modificaciones del caso.

Nuestro autor se refiere a niveles de la praxis porque éstos dependen del grado de penetración de la conciencia y del grado de creación o humanización del objeto o realidad a transformar dentro del proceso de la actividad práctica. Estos niveles no se encuentran disociados, sino que pueden encontrarse vínculos entre ellos.

La práctica reiterativa se emparenta con la espontánea, y la creadora con la reflexiva. Pero estos vínculos no son inmutables; se dan en el contexto de una praxis total, determinada a su vez por un tipo peculiar de relaciones sociales. Por ello lo espontáneo no está exento de elementos de creación, y lo reflexivo puede estar al servicio de una praxis reiterativa.¹⁰⁰

¹⁰⁰ *Ibid.*, p 318

La praxis creadora es la praxis fundamental por ser el carácter creador lo que caracteriza a la actividad práctica del hombre; la creación es un elemento indispensable en la praxis pues es así como el hombre puede salir al paso de las nuevas dificultades que se le presentan. “El hombre es el ser que tiene que estar inventando o creando constantemente nuevas soluciones. Una vez encontrada una solución, no le basta repetir o imitar lo resuelto; en primer lugar, porque él mismo crea nuevas necesidades que invalidan las soluciones alcanzadas, y, en segundo, porque la vida misma, con sus nuevas exigencias, se encarga de invalidarlas”.¹⁰¹ La praxis creadora es propia de la praxis social revolucionaria y de la praxis artística, y en ambas, tanto lo ideal como lo material se ajustan a las exigencias que se presentan durante el proceso práctico.¹⁰² Esta modificación del proyecto ideal original, que se ve necesariamente alterado por las exigencias mismas del proceso práctico, y, por lo tanto, de la inadecuación de dicha realización material representa una unidad entre el aspecto subjetivo y objetivo. Nuestro autor esquematiza así las características propias de la praxis creadora:

- a) unidad indisoluble, en el proceso práctico, de lo subjetivo y lo objetivo;
- b) Imprevisibilidad del proceso y del resultado;
- c) unicidad e irrepetibilidad del producto.

La praxis creadora encuentra su unicidad no en el desarrollo ideal o subjetivo, que ulteriormente dará pie a su desarrollo, sino en el mismo proceso práctico en que se realiza, proceso por demás incierto pues encuentra un desarrollo único dadas las exigencias o dificultades que se presentan a lo largo de dicho desarrollo. Es éste el grado de

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 320.

¹⁰² La revolución o la praxis social revolucionaria como ejemplo de una praxis creadora es tratada por Sánchez Vázquez al ocuparse de analizar las características propias de las revoluciones como acontecimientos sociales únicos e irrepetibles. No he querido detenerme aquí en dicho tópico por ser más idóneo a los propósitos de esta tesis analizarlo en el siguiente capítulo donde nos abriremos, paso por paso, camino por los conceptos propios de la praxis política, y, en particular de la praxis revolucionaria.

incertidumbre propia de toda praxis creadora, dado que no existe una ley que garantice su plena realización como guía durante todo el proceso práctico.

Por tipos de praxis debemos entender las distintas formas de la actividad práctica, como lo son la praxis artística, productiva, social o política. En lo que a la praxis artística se refiere, Sánchez Vázquez se ha ocupado por extenso del tema.¹⁰³ Para nuestro autor la praxis artística, al igual que la praxis revolucionaria, se encuentra en el nivel de la praxis creadora, si bien el objeto de cada una de ellas es distinto. La praxis artística está asociada al trabajo, por ser ésta precisamente una forma de trabajo, con la diferencia de que la praxis artística se encuentra liberada de las necesidades a las que el trabajo está sujeta: se crea para satisfacer una necesidad de expresión y comunicación y no una de las necesidades de la vida cotidiana a las que está sujeta la actividad del trabajo. Por ello, para nuestro autor, es en la actividad artística en la que se lleva a cabo “hasta sus últimas consecuencias” un proceso de humanización del objeto que en la actividad del trabajo se lleva a cabo limitadamente. Esta cercanía con el trabajo humano sitúa la praxis artística fuera de una definición como actividad exclusivamente espiritual.

Por ello, la praxis artística permite la creación de objetos que elevan a un grado superior la capacidad de expresión y objetivación humanas, que se revela ya en los productos del trabajo. La obra artística es, ante todo, creación de una nueva realidad, y puesto que el hombre se afirma, creando o humanizando cuanto toca, la praxis artística-al ensanchar y enriquecer con sus creaciones la realidad ya humanizadas esencial para el hombre.¹⁰⁴

¹⁰³ Entre sus principales estudios podemos mencionar *Las ideas estéticas de Marx*, México, Siglo veintiuno editores, 2006; *Antología: textos de estética y teoría del arte*, México, UNAM, 1997; *Ensayos sobre arte y marxismo*, México, Grijalbo, 1983; *La pintura como lenguaje*, Monterrey, Universidad Autónoma de Nuevo León, 1976; *De la estética de la recepción a una estética de la participación*, México, UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, 2005; *Cuestiones estéticas y artísticas contemporáneas*, México, FCE, 1996; *Estética y marxismo*, México, ERA, 1970; *Sobre arte y revolución*, México, Ed. Grijalbo, 1978; *Invitación a la estética*, Random House Mondadori, México 2007.

¹⁰⁴ *Filosofía de la praxis*, p. 275.

Mediante la praxis artística se humaniza el mundo, estableciéndose una relación con la naturaleza por medio del trabajo. Para nuestro autor se trata de una de las praxis fundamentales pues mediante la actividad práctica productiva se lleva a cabo tanto la transformación del hombre como de la “naturaleza exterior a él” produciendo por medio de ella un mundo humanizado.¹⁰⁵ La objetivación del trabajo común es muy distinta al nivel de objetivación y de expresión del arte, por ello Sánchez Vázquez define al arte como *trabajo superior*.¹⁰⁶ En la praxis productiva y artística, el objeto de transformación lo es la naturaleza inmediata o ya humanizada o trabajada, es decir, se trabaja sobre el objeto de una praxis previa. Sus consecuencias en el ser humano son una transformación también en sí mismo.¹⁰⁷ En el caso de la praxis política o social¹⁰⁸ el objeto de transformación lo es el

¹⁰⁵ Si bien Sánchez Vázquez ha afirmado que gracias al elevado nivel de desarrollo de la praxis productiva se ha cobrado conciencia de una praxis revolucionaria, debemos referirnos también a un concepto que nos ayudará a comprender el por qué, pese a este elevado nivel del desarrollo de la productividad, no siempre el hombre se transforma a sí mismo al mismo tiempo que realiza su actividad práctica, principalmente el trabajo. Este concepto es el de la enajenación y ha sido acuñado como parte de la crítica hecha al sistema de producción capitalista. Este concepto se refiere 1) al hecho de que el obrero, al participar parcialmente en la producción, esto es, mediante una mínima participación en la manufacturación de un objeto mediante una actividad mecánica y monótona, ve como un objeto extraño a él el objeto producido, y, por tanto, desprovisto de su significado humano 2) mediante esta actividad el obrero ve su conciencia enajenada tanto de su relación consigo mismo, y de su relación con otros hombres, como de su relación con la naturaleza. En el sistema de producción capitalista los objetos de la praxis productiva o del trabajo han perdido su significado humano por haberse invertido el propósito original de dicha praxis productiva que era el de producir valores de uso, y no valor de cambio o dinero, lo que nos lleva a referirnos a la enajenación del capitalista que ve como objetivo último de la producción al dinero, mercancía o valor de cambio que él ha fetichizado por codiciarla para atesorarla. Si originalmente se producía una mercancía para venderla y adquirir con ello las mercancías básicas para la vida, esto es, M-D-M, en donde M representa a la mercancía y D al dinero, en el capitalismo se produce dinero, tan sólo para obtener más dinero, esto es la valorización del valor D-M-D. Ver *El joven Marx. Los manuscritos de 1844*, FF Y L, UNAM, ediciones La Jornada, Ed. Itaca, México, 2003, de Adolfo Sánchez Vázquez, donde dedica un capítulo a la enajenación y nos hace incluso una genealogía filosófica del concepto, y los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, de C. Marx México, Ed. Grijalbo, (trad. De Wenceslao Roces) México, 1968.

¹⁰⁶ Ver *Las ideas estéticas de Marx, op. cit.*, p. 99.

¹⁰⁷ “Al operar por medio de ese movimiento sobre la naturaleza exterior a él y transformarla-dice Marx en *El capital*-, transforma a la vez su propia naturaleza. Desarrolla las potencias que dormitaban en ella y sujeta a su señorío el juego de fuerzas de la misma.” C. Marx, *El capital*, t. I, vol. 1, p. 215-216, citado por Sánchez Vázquez en *Filosofía de la praxis*, p. 275.

¹⁰⁸ Toda praxis, como se ha dicho, es social por ser una actividad práctica colectiva que se inscribe en el marco de determinadas relaciones sociales, siendo el producto de su transformación, un objeto que incide en la transformación del ser social de hombre. No obstante se caracteriza a la praxis política también como praxis social porque el objeto de su transformación es el hombre mismo o la sociedad entera en virtud de que se trata de modificar las relaciones económicas y sociales de la sociedad, así como sus instituciones con el

hombre mismo y la sociedad entera, pues por medio de ella se transforman las relaciones económicas y sociales, Es decir, en ella “el hombre es sujeto y objeto” de la praxis. Dado el carácter clasista del Estado contemporáneo inscrito en el modo de producción capitalista¹⁰⁹ la política reviste el carácter de una lucha entre las clases antagónicas que conforman este Estado¹¹⁰:

En las condiciones de la sociedad dividida en clases antagónicas, la política comprende la lucha de clases por el poder y la dirección y estructuración de la sociedad, de acuerdo con los intereses y fines correspondientes. La política es una actividad práctica en cuanto que la lucha que libran los grupos o clases sociales se halla vinculada a cierto tipo de organización real de sus miembros (instituciones y organizaciones políticas, como son por ejemplo los partidos)...¹¹¹

Esta actividad práctica de la praxis política requiere un conocimiento de la realidad a transformar, así como de una estrategia y una táctica para no caer en el utopismo o aventurerismo. La forma más elevada de la praxis política la representa la praxis revolucionaria por la modificación absoluta de las relaciones económicas y sociales en este caso de una sociedad dividida en clases y desaparecer así la dominación de la clase dominante, esto es, la instauración de una nueva sociedad. En el siguiente capítulo ahondaremos más en cada uno de los tópicos relacionados con la praxis política y con la praxis revolucionaria.

objeto de crear un nuevo orden social. Ver *Filosofía de la praxis*, p. 277.

¹⁰⁹ Sobre la crítica de Marx al Estado puede consultarse *Crítica del derecho del Estado de Hegel*. C. Marx y F. Engels, *Obras fundamentales I, Marx, escritos de juventud*, traducción de Wnceslao Roces, México, 1987.

¹¹⁰ En su *Dialéctica del desarrollo desigual*, Amorrortu Editores, Argentina, 1970, Franz Himkelamert, dice al respecto: “Una determinada estructura de clases puede sobrevivir solamente en la medida en que logra imponer sus condiciones al poder político. La existencia de determinada estructura de clases atestigua, pues, necesariamente, la existencia de una estructura política correspondiente, que actúa en función de aquella”. p. 29.

¹¹¹ *Filosofía de la praxis*, p. 277. En lo que respecta al tema de los partidos e incluso del Estado, se le dedica un apartado en el tercer capítulo de esta tesis.

La praxis reiterativa o imitativa

A diferencia de la praxis creadora, en donde no existe ley alguna que rija el proceso de realización, sino que, por el contrario, cada proceso práctico entraña su propio desarrollo, esto es, único e irrepetible, en la praxis reiterativa no se hace mas que repetir la realización de una praxis previamente llevada a cabo. Esto es, se trata de una extensión de dicha praxis previa, y por lo tanto, una variación cuantitativa (en cuanto ésta se extiende y duplica), pero no cualitativa de la misma. La praxis reiterativa rara vez encuentra su justificación pues en realidad, es mediante la praxis creadora que el hombre crea una nueva realidad humana exigida por la necesidad de humanizar a la naturaleza o por las exigencias que su misma actividad práctica genera.

En la praxis imitativa, se angosta el campo de lo imprevisible
Lo ideal permanece inmutable, pues ya se sabe por adelantado,
antes del propio hacer, lo que se quiere hacer, y *cómo* hacerlo.
La ley que rige el proceso práctico existe ya, en forma acabada,
con anterioridad a este proceso y al producto en que culmina.¹¹²

Una revolución, por ejemplo, no puede nunca duplicarse, cada movimiento revolucionario es distinto dadas sus propias peculiaridades del caso. Por esta razón Sánchez Vázquez se adhiere a la opinión de Marx quien dice: “Hegel dice en alguna parte que todos los grandes hechos y personajes de la historia universal aparecen, como si dijéramos, dos veces. Pero se olvidó de agregar: una vez como tragedia y la otra como farsa”.¹¹³

Otro tipo de praxis de la que nuestro autor se ocupa, es la praxis burocratizada.

¹¹² *Ibid.*, p. 330.

¹¹³ C. Marx, *El dieciocho brumario*, México, ed. Grijalbo, 1974, p. 17. Versión al español del Instituto de Marxismo-Leninismo. Obras escogidas de Marx en dos tomos de Ediciones en Lenguas extranjeras. Moscú, 1950.

Dicha praxis no tiene un objeto propio, como es el caso de la praxis política, por ejemplo. Mientras que en la praxis creadora existe un vínculo entre lo subjetivo y lo objetivo, en la praxis burocratizada se privilegia la forma sobre el contenido, es decir, se concretiza mediante la actividad práctica aquello que es prescrito formalmente. Esta praxis es propia de toda organización estatal y aún de toda organización que no considere una participación democrática en el Estado, y, en particular, en el Estado capitalista; este tipo de praxis se expresa mediante una praxis política, cultural, etc. Incluso un estado socialista puede caer en el ejercicio una praxis burocratizada: “El burocratismo se opone por ello diametralmente a la verdadera democracia”.¹¹⁴

La praxis productiva: Ciencia, técnica e ideología

¿Cuál es la relación entre la praxis y la naturaleza? La relación que se entabla entre la naturaleza y la actividad práctica del hombre es una relación, en un primer momento, de violencia.¹¹⁵ Cuando ésta se vuelve el objeto de la praxis, sea ésta la praxis productiva o artística, los obstáculos, como lo pueden ser la resistencia de la materia, son vencidos por la utilización de la fuerza.¹¹⁶ La relación entre el hombre y la naturaleza en la praxis

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 333. Sobre esta crítica de Sánchez Vázquez a la praxis burocratizada que de igual forma se encuentra en un Estado socialista o capitalista, Raúl Fonet Betancourt, nos dice al respecto: “(...) su crítica de la praxis burocratizada refleja el trasfondo filosófico que le servirá para desarrollar más tarde su crítica marxista al marxismo (oficial), y nos ofrece así una aproximación nada despreciable a la capacidad crítica latente en su concepción del marxismo como filosofía de la praxis”. en el libro *Transformaciones del marxismo: historia del marxismo en América Latina*, Universidad Autónoma de Nuevo León, ed. Plaza y Valdés, México, 2001.

¹¹⁵ *Filosofía de la praxis*, Segunda parte: Algunos problemas en torno a la praxis, cap. 11. Praxis y violencia, p. 446.

¹¹⁶ Dicha fuerza puede ser humana o natural, ésta última empleada o encauzada por el ingenio humano para modificar su estructura.

productiva adquiere una nueva dimensión al suscitarse nuevos problemas que no se refieren ya a las dificultades que entraña el dominio de la naturaleza, o cómo es posible dominar las fuerzas naturales, sino el impacto negativo que el progreso técnico ha traído consigo en el equilibrio ecológico.

La producción, como expresión de la actividad práctica del hombre, determina el desarrollo de la ciencia y de la técnica en la medida en que éstas sirven al desarrollo productivo. Es por ello que hay ciencias que progresan más rápidamente que otras pues son éstas las que “sirven al progreso técnico impuesto por la producción”.¹¹⁷ Sin embargo, este desarrollo está determinado a su vez, por el deseo de satisfacer ciertas aspiraciones económicas y sociales.¹¹⁸ Junto al reconocimiento de los beneficios del progreso técnico, se reconoce a su vez las desventajas que trae consigo el desarrollo de la técnica. La principal crítica de Sánchez Vázquez a las reflexiones que en torno a la técnica se han suscitado, han tenido por objeto el “vacío ideológico” en el que se mueven. Son principalmente los científicos sociales quienes excluyen los fines, valores e intereses en los que se deben emplazar dichas reflexiones en torno a la técnica. La concepción teoricista sobre la técnica considera a ésta dentro de una lógica propia, autónoma, “al margen de la historia y de la sociedad reales”.¹¹⁹ El abuso en el progreso técnico con las consecuencias ambientales que trae consigo en el afán desmedido de imponer un dominio absoluto sobre la naturaleza, lleva, para Sánchez Vázquez, la necesidad de revisar el antropocentrismo, para “poner en armonía las relaciones entre el hombre y la naturaleza”.¹²⁰ Esto conlleva poner en cuestión

¹¹⁷ *Filosofía de la praxis*, p.294.

¹¹⁸ *Filosofía, técnica y moral*, incluido en el libro *Entre la realidad y la utopía*, *op. cit.*, p.128.

¹¹⁹ *Ibid.*, p 132.

¹²⁰ *Ibid.*, p. 135. Sánchez Vázquez señala, a su vez, el peligro de caer en un “naturalismo absoluto”, esto es, considerar a la naturaleza como un sujeto independiente e incluso con un estatus jurídico: “El hecho de que la técnica moderna esté asociada al antropocentrismo de la civilización occidental, no autoriza cierto naturalismo que, como reverso de ese antropocentrismo, pone en el centro a la naturaleza como “dueña y

y limitar las exigencias que la producción impone al desarrollo técnico, y con él, las consecuencias negativas que éste trae consigo, lo que no implica la renuncia total al progreso técnico, sino “su control social, democrático”.¹²¹ Para ello, Sánchez Vázquez apela de nuevo a la necesidad de transformar la realidad social actual y modificar con ello no sólo las relaciones sociales, sino con ello también la relación que el hombre, mediante el actual sistema económico y social de producción, ha entablado con la naturaleza:

Ahora bien, para que ese control sea factible, se requiere una transformación radical de la sociedad, en la que rigen la explotación, el lucro y el egoísmo, a fin de que el interés común- y no particular de la clase que domina económica y políticamente-, prevalezca en las relaciones humanas.¹²²

El desarrollo técnico estuvo siempre vinculado al interés de una clase en particular, y es para él aún una interpretación vigente el que dicho progreso técnico, determinado por las demandas de la producción, sirva aún al interés de la clase dominante.

Mediante el progreso técnico el hombre puede humanizarse o deshumanizarse, lo cual depende de las condiciones históricas y sociales en las que el hombre ejerce la actividad práctica de la producción. El uso de la técnica nos lleva al problema de los fines y los medios. Existen técnicas que en sí mismas llevan ya el fin elegido, como la empleada en los campos de exterminio: el empleo de la técnica no puede ser neutro ideológicamente, por lo que no hay una separación tal entre los medios y los fines.

señora”, incluso como sujeto moral y jurídico, independiente del hombre [...] En la técnica se pone de manifiesto una relación indisoluble entre el hombre y la naturaleza, y de lo que se trata es de alcanzar la armonía que el antropocentrismo occidental ha socavado, pero que puede ser socavada también por un naturalismo absoluto”. *Ibid.*, p. 137. No obstante las críticas de Sánchez Vázquez a ese “naturalismo absoluto”, en países como Ecuador, ya se ha estatuido que la naturaleza sea sujeto de derecho con el objeto de protegerla. La constitución de Ecuador, en su artículo 71, capítulo: “Derechos de la naturaleza”, dice así: “La naturaleza o Pacha mama, donde se reproduce y realiza la vida, tiene derecho a que se respete integralmente su existencia y el mantenimiento y regeneración de sus ciclos vitales, estructura y funciones y procesos evolutivos”. Esto fue aprobado en octubre del 2008. Pueden consultarse las siguientes páginas web: www.ecoportel.net, en donde se encuentra un artículo de Ricardo Nataichia titulado *La naturaleza y sus derechos en nueva constitución de Ecuador/06/08/09*. Así como la página <http://derechonaturalezablogspot.com>, *Comunicado oficial de la fundación Pachamama*.

¹²¹ *Idem.*

¹²² *Idem.*

La técnica en cuanto tal-se dice también- es aséptica o neutra moralmente, y el técnico sólo tiene compromisos con su valor o fin propio: la eficiencia. En cuanto a sus efectos, sólo le interesan los que prueban prácticamente la realización de ese fin o valor. Esta posición con la que se pretende justificar su no responsabilidad, o más exactamente: su irresponsabilidad moral, tiene por base una separación entre medio y fines que como hemos visto no puede sostenerse.¹²³

Como producto de la razón, la técnica a adquirido un tinte irracional en su empleo al destruir las bases naturales sobre las que se finca la existencia humana. Es así como la técnica, de ser la expresión más cabal de la razón humana, ha pasado a formar parte de la conducta irracional de “clases, instituciones o Estados,”¹²⁴ y con ello sirve así a ese *logos de la dominación*.¹²⁵ La ciencia y la técnica, son, en efecto, producto de la razón, pero al servir a la producción que sólo tiene por objetivo la explotación de los recursos naturales y humanos ha adquirido una faz irracional que pone en peligro la existencia misma del ser humano y de sus bases naturales.

Por otra parte, crítico siempre del que se llamó el “socialismo realmente existente”, Sánchez Vázquez, en un artículo de 1997 titulado *Filosofía de la praxis*¹²⁶ se refiere al impacto negativo que tienen las fuerzas productivas, sea en el sistema socialista o capitalista, en detrimento del equilibrio ecológico y de la manera en que la técnica termina sirviendo a la dominación y hace hincapié nuevamente en la necesidad de nuevas relaciones socialistas de producción para limitar el que sea el criterio de la ganancia lo que determine el desarrollo de la técnica y de las fuerzas productivas:

Se trata de que el desarrollo incesante de las fuerzas productivas en nuestra época, cualquiera que sea su signo-capitalista o socialista-entra en contradicción con los

¹²³ *Ibid.*, p. 140

¹²⁴ *La razón amenazada*, p. 128.

¹²⁵ *Ibid.*, p. 129. La oración completa dice así: “Este contenido histórico-concreto explica que la misma razón que funciona como razón revolucionaria, liberadora en el siglo XVII se transforme después, encarnada en la ciencia y la técnica, en *logos* de la dominación”.

¹²⁶ Sánchez Vázquez, Adolfo, *Filosofía de la praxis*, en *De Marx al marxismo en América latina*, Ed. Ítaca, y BUAP, México, 1999, p. 49-84, El apartado aludido se encuentra en la p. 75-76. Este artículo fue originalmente publicado en F. Quesada 8ed.9, *Filosofía política I: Ideas políticas y movimientos sociales*, t. 13 de la *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía*, Ed. Trotta-CSIC, Madrid, 1997.

imperativos ecológicos. Por lo cual unas nuevas relaciones (socialistas) de producción se hacen necesarias no ya para incrementar ese desarrollo sino justamente para ponerle los límites que la economía del lucro y del mercado generalizado no le puede poner.¹²⁷

El trabajo en su relación con el capital

como trabajo enajenado

El capital genera contradicciones con las que el trabajo guarda estrechas relaciones al grado de que dicho concepto queda replanteado como *trabajo enajenado*, concepto, por otra parte, en el que las consecuencias del trabajo como actividad mediante la cual el hombre se humaniza a sí mismo y a la naturaleza, se vuelven contrarias al ser los efectos que se derivan del trabajo enajenado. ¿Qué contradicciones son éstas y a qué nos referimos exactamente con el concepto de trabajo enajenado? Pero, antes que nada: ¿qué es el capital? El comprender qué es el capital nos ayudará a entender la nueva forma que la categoría de trabajo ha adquirido en este sistema y el porqué éste genera la necesidad de una praxis social. Es en *El capital* en donde con mayor claridad Marx expone la relación que el trabajo guarda con el Capital. En dicha obra nos dice Marx que la relación del trabajo con el capital consiste en la *valorización del valor*, en donde el primer paso consiste en que: “El obrero trabaja *bajo el control del capitalista*, a quien pertenece el trabajo de aquél [...] Pero, en segundo lugar, *el producto es propiedad del capitalista*, no del productor directo, del obrero. El capitalista paga, por ejemplo, el *valor diario de la fuerza de trabajo*. Por consiguiente le pertenece su uso durante un día como le pertenecería el de cualquier otra

¹²⁷ *Ibíd.*

mercancía...¹²⁸” Al incorporarse trabajo vivo a los elementos inertes del proceso de producción, al prolongarse el proceso de formación de valor que consiste en el equivalente de la fuerza de trabajo pagada, *el valor se valoriza a sí mismo*,¹²⁹ de esta manera, nos dice Marx “ El *dinero* se ha convertido en *capital*”. Con ello el capitalista se ha apropiado del trabajo excedente, el cual, al igual que el obrero mismo, no es más que una mercancía más. Las consecuencias de que el trabajo se convierta de *un valor de uso* en *un valor de cambio* que tiene por objeto producir valores de cambio, es que el trabajo no sirve ya para la humanización del hombre mismo y de la naturaleza exterior a él, sino que el producto de éste, en el sistema capitalista le es ajeno.¹³⁰ Para Sánchez Vázquez el trabajo representa una actividad creadora y que reviste incluso un valor moral, pues: “el hombre debe trabajar para ser verdaderamente hombre”.¹³¹ Concluye que el valor de una sociedad se estima por el

¹²⁸ C. Marx. *El capital*, Siglo veintiuno editores, México, 2001, Tomo I, vol. I, sección tercera, Producción del plusvalor absoluto, p. 224. Ya desde los *Manuscritos de 1844*, Marx denunció que en el sistema capitalista el obrero no es más que una mercancía más: “A medida que se *valoriza* el mundo de las cosas se *desvaloriza*, en razón directa, el mundo de los hombres. El trabajo no produce solamente mercancías; se produce también a sí mismo y produce el obrero como una *mercancía*, y, además, en la misma proporción en que produce mercancías en general”. Marx, *Manuscritos de 1844*, ed. Grijalbo, México, 1968, traducción de Wenceslao Roces, p. 74.

¹²⁹ En su análisis sobre los *Manuscritos de 1844*, Sánchez Vázquez hace ver que para Hegel, en lo que respecta a su concepción del trabajo, si bien es superior a la de los economistas ingleses por considerar al trabajo como un “acto de producción del hombre” y no como en la manera en que lo concibe Adam Smith, para quien el trabajo era sólo “producción de mercancías y ganancia”. Su error consistió en no poner el trabajo en relación con el valor. “En Hegel, los productos no se miden según el trabajo que encierran sino según su utilidad o su uso, según la medida cuantitativa de necesidades que pueden satisfacer. En consecuencia, el valor de la mercancía se identifica con su valor de uso, es decir, con su utilidad ligada a una necesidad-individual o social-, y no con el trabajo encerrado en ella. El trabajo no es fuente de valor”. Ver *El joven Marx. Los manuscritos de 1844*, FF Y L, UNAM, ediciones La Jornada, Ed. Itaca, México, 2003. p. 213. Por ello, concluye Sánchez Vázquez, Hegel no considera a la propiedad privada fundada en el trabajo sino que ésta es la manera en que “el hombre se afirma como persona, para exteriorizar su voluntad”. El no poner en relación el trabajo con el valor es lo que impidió a Hegel ver el lado negativo del trabajo en el capitalismo, contrario a Marx a quien le permitió desarrollar su teoría de la *plusvalía*: “Hegel no ha visto, pues, el lado negativo del trabajo que consiste en el trabajo enajenado, en la explotación del proletariado por el capitalista, en la creación de la plusvalía de la que se apropia el poseedor de los medios de producción. Hegel ha visto el aspecto positivo del trabajo en su sentido filosófico general...” *Ibíd.*, p. 214.

¹³⁰ “En efecto, partiendo de esta premisa resulta claro que cuanto más se mata el obrero trabajando, más poderoso se torna el mundo material ajeno a él que crea frente a sí, más pobres se vuelven él y su mundo interior, menos se pertenece el obrero a sí mismo”. *Manuscritos del 44, op. cit.* p. 75.

¹³¹ *Ética*, p. 181.

valor moral que se atribuye al trabajo “como actividad propiamente humana”.¹³² Para Sánchez Vázquez tiene serias implicaciones morales reducir lo humano a lo económico, pues no existe tal “hombre económico”, abstracción que no guarda ninguna relación con el hombre real. El hombre, en tanto es concebido como “hombre económico” representaría una mera pieza dentro del sistema de las relaciones de producción.¹³³

El sistema económico reviste por lo tanto una moral acorde con éste, por lo tanto, la moral predominante en el sistema capitalista para Sánchez Vázquez es pues una moral egoísta, pues en éste se satisfacen los intereses personales “a expensas de los demás”. El sistema económico tiene presente al individuo como soporte del sistema porque lo considera no sólo parte del proceso de producción o como una mercancía más, sino como un consumidor al cual hay que doblegar también su voluntad mediante “refinadas y ocultas técnicas de persuasión”.¹³⁴ Podemos concluir que: *a)* efectivamente el nivel alcanzado por las fuerzas productivas ha acentuado las contradicciones sociales mediante la división del trabajo *b)* en la sociedad capitalista el trabajo es una actividad lucrativa *c)* la praxis productiva está subordinada a la ideología y a una práctica o praxis política de una clase, esto es, la clase dominante *d)* estas contradicciones generan la necesidad de una praxis social o de transformación.¹³⁵

¹³² *Ibíd.*

¹³³ Karel Kosik se refiere al *homo oeconomicus* de la siguiente manera: “El *homo oeconomicus* se basa en la idea del sistema. El *Homo oeconomicus* es el hombre como parte del sistema, como elemento funcional del sistema, y como tal debe poseer los rasgos característicos que son indispensables para el funcionamiento de aquél. [...] La ciencia clásica ha dotado al “hombre económico” de algunas características fundamentales, de las cuales una de las más esenciales es el racionalismo de su conducta y el egoísmo. Si el *homo oeconomicus* de la ciencia clásica es una “abstracción”, se trata de una abstracción racional no sólo en el sentido del *verständig*, sino particularmente en el sentido del *vernünftig*; es decir, su condición de “abstracción” está determinada por el sistema, y sólo fuera del sistema el *homo oeconomicus* se convierte en una abstracción sin contenido”. *Dialéctica de lo concreto, op. cit.* p. 107.

¹³⁴ “De este modo, las necesidades del hombre concreto son manipuladas a fin de que consuma lo que satisface no sus propias necesidades, sino las de otro”. *Ética.*, p. 182.

¹³⁵ Sánchez Vázquez hace hincapié en que los cambios no están determinados por la conciencia o la conciencia de clase sino por la práctica misma. Esto es, en vista de que se ha alcanzado cierto desarrollo de

El momento en que el trabajo deje de ser mero medio de subsistencia y vuelve a convertirse en una necesidad vital al producirse por y para el hombre (esto es su finalidad interna) y no para el capital (finalidad externa), desaparecerá la enajenación como una de las contradicciones del sistema económico actual. Éste recobrará su significación moral al volver a producir para toda la comunidad.¹³⁶ Es por ello que la emancipación a la que se hace el llamado en el *Manifiesto*, es un llamado a desaparecer todas las contradicciones que trae consigo el modo de producción capitalista en donde el trabajo adquiere un rostro negativo. Llamado al que se adhiere nuestro autor al plantear la necesidad de desplegar una praxis acorde con la realidad social que se pretende transformar.

las fuerzas productivas, el hombre , y, particularmente el proletariado, se asume no sólo como el principal agente de la transformación de la naturaleza, la principal fuerza productiva, sino que también se asume a su vez como principal agente revolucionario, esto es, como transformador de la realidad social. Esto es sólo posible, nos dice Sánchez Vázquez, cuando se ha podido captar la significación humana de la práctica, “su universalidad, riqueza y esencialidad “ de la práctica “como actividad transformadora del mundo”. *El punto de vista de la práctica en la filosofía, op. cit.* p.121-123.

¹³⁶ *Ibíd.*

CAPÍTULO 3

LA TRANSFORMACIÓN SOCIAL

MEDIANTE LA PRAXIS SOCIAL REVOLUCIONARIA

La praxis política, en cuanto actividad práctica transformadora, alcanza su forma más alta en la praxis revolucionaria como etapa superior de la transformación práctica de la sociedad.

Adolfo Sánchez Vázquez

Hacia la transformación de la sociedad

La posibilidad de transformar la realidad social parte de la premisa de que dicha realidad es una creación humana producto tanto de una praxis productiva, como lo es el mundo contemporáneo producto de el desarrollo de las fuerzas productivas y un elevado desarrollo tecnológico, como de una praxis política o social en el sentido de una acción disruptiva del orden dado. Esta subversión de la realidad social tiene por objetivo la instauración de una nueva sociedad en donde imperen nuevas formas de relación social. Es por lo tanto una praxis de liberación o de emancipación.

Hemos hecho un breve análisis de los distintos tipos de praxis y con ello ha quedado de manifiesto el porqué de la importancia concedida a la categoría de praxis como categoría filosófica central. En todo tipo de praxis, a pesar de ser distinto el objeto de transformación, es siempre el hombre el que se transforma y aun se crea a sí mismo por medio de los distintos tipos de praxis, sea ésta artística, productiva o social. Es en esta última en donde es el hombre el objeto directo de transformación, o, mejor dicho, lo son las relaciones sociales e instituciones que conforman su realidad social y que, por lo tanto, lo determinan históricamente. En el capitalismo se privilegia el afán de consumo, de lucro, el hedonismo, el egoísmo, y, como lo ha señalado Sánchez Vázquez, el pragmatismo, en el cual encuentra coincidencia con el criterio capitalista de obtener siempre la plusvalía mediante la

producción. Me ocuparé ahora de la praxis social, que es la praxis mediante la cual es posible llevar a cabo la transformación de la realidad social. Si bien el análisis de nuestro autor a veces tiene que restringirse, por momentos, a las exigencias de la abstracción filosófica, no por ello dejamos de advertir una vinculación crítica con nuestra realidad presente. La preocupación de nuestro autor es la de la necesidad de modificar la realidad social contemporánea que trae consigo el sufrimiento y la injusticia para millones de personas, e incluso la posibilidad de un desastre ecológico.

Comenzaremos nuestro análisis por el nivel más elemental de la praxis social: el aspecto ideológico. Si bien este aspecto ha sido analizado por diversos autores que se han ocupado de la obra filosófica de Sánchez Vázquez¹ no se ha puesto suficiente atención, a mi parecer, en la importancia de la ideología en la obra del filósofo mexicano. La ideología está presente en su *Ética*,² en sus ensayos sobre política, en sus reflexiones sobre la utopía que considera producto de una ideología,³ y aun en sus textos sobre Estética,⁴ Sánchez Vázquez se ocupa de la ideología. La ideología cobra particular importancia al abordar los problemas

¹ Tenemos el caso de Luis Villoro que ha hecho una crítica al concepto amplio de ideología de Sánchez Vázquez y a Raúl Fonet Betancourt, para quien esta vinculación entre ciencia e ideología impide precisamente caer en cualquier dogmatismo: “De tal modo, la filosofía de la praxis, si bien acentúa por un lado la función de la orientación ideológica, intenta por otro lado resaltar el carácter de proceso abierto del conocimiento científico en el marxismo, para impedir cualquier dogmatización de los elementos ideológicos en el mismo”. Fonet Betancourt, Raúl, *Transformaciones del marxismo: historia del marxismo en América Latina*, México, Universidad Autónoma de Nuevo León, Ed. Plaza y Valdés, 2001, p. 322.

² En el prólogo a dicha obra Sánchez Vázquez advierte al lector que no es posible una Ética que se presente como neutra y que tampoco se puede hacer un análisis de los valores y deberes que se consideran universalmente válidos sin ponerlos en relación con la realidad histórico-social porque “Hacerlo, además, en nombre de una supuesta “neutralidad” ideológica y moral, no sólo obstruiría el conocimiento de esa realidad, sino que contribuiría a justificar-con su silencio o amputación- cierta moral”. Sánchez Vázquez, A., *Ética*, Random House Mondadori, México, 2007, Prólogo a la edición española, p. 11.

³ Sobre la relación entre ideología y utopía véase el apéndice al final de esta tesis. Podemos adelantar al respecto su 6ª tesis sobre la utopía: “Dada esta vinculación con determinadas posiciones sociales, la utopía y la ideología se imbrican necesariamente. Toda utopía supone o entraña una ideología, aunque no toda ideología motiva o genera una utopía”, en *La utopía del “fin de la utopía”*, en el libro *Entre la realidad y la utopía*, ed. FCE, FF y L, en coedición con la UNAM, México, 1999.

⁴ En *Las ideas estéticas de Marx*, Siglo veintiuno editores, México, 2005, cap.3, El marxismo contemporáneo y el arte, Sánchez Vázquez llega a la conclusión de que el arte sobrevive a la ideología de su tiempo, por lo que no es posible reducir una obra a “sus ingredientes ideológicos.” Ver apartado El arte como ideología, p.69-71.

de la praxis política y social ya que la ideología expresa los intereses de cada una de las clases antagónicas. Es por ello que al referirnos a la transformación de la sociedad, debemos ocuparnos aunque sea someramente de la ideología para poder comprender las aportaciones filosóficas de nuestro autor sobre la praxis social.

Los fundamentos éticos e ideológicos de la praxis social

Ideología y praxis

Un factor inherente a la praxis social, es su carácter ideológico. En efecto, para nuestro autor la praxis revolucionaria o de transformación social es una opción ideológica. ¿Por qué la ideología, que por lo común es entendida como un componente ajeno a toda teoría, estaría presente en la unidad de la teoría y la práctica, como lo es la praxis misma, y, con ella, en la filosofía de la praxis? ¿De qué manera nuestro autor entiende el concepto mismo de ideología y por qué es tan importante en su obra?

Sánchez Vázquez emplea el concepto de ideología en un sentido amplio opuesto al sentido restringido o peyorativo al que se suele emplear por filósofos o investigadores de las ciencias sociales.⁵ Los intereses expresados tanto por el proletariado como por la burguesía en el campo de la lucha de clases, están contenidos en la ideología propia de cada

⁵ Sobre el tema de la ideología puede consultarse el debate que sobre la definición y aplicación del concepto de ideología han tenido Sánchez Vázquez y Luis Villoro en *En torno a la obra de Adolfo Sánchez Vázquez*, FF y L, UNAM, Editor: Gabriel Vargas Lozano. En dicho volumen se reúnen las réplicas y contrarréplicas de ambos autores en torno a dicho concepto. De Villoro puede consultarse además *El concepto de ideología y otros ensayos*, México, FCE, 1985. Y el artículo de G. Vargas Lozano *La relación entre filosofía e ideología (consideraciones sobre la polémica entre Adolfo Sánchez Vázquez y Luis Villoro)*, En la revista *Signos*, anuario de humanidades, año VIII, 1994, UAM, Unidad Iztapalapa, División de Ciencias Sociales y Humanidades, Departamento de filosofía. En este artículo Vargas Lozano define el concepto que emplea Sánchez Vázquez como “amplio y restringido a la vez”. “Amplio porque habla de ideas, aspiraciones o ideales de *una clase dada*. Restringido porque se refiere sólo a las ideas sostenidas por esa clase”. p. 147.

uno de ellos, pues ésta puede ser definida como una concepción del mundo en donde, debido al interés de cada uno de ellos, sea el de mantener el orden social tal y como está (como es el caso de la burguesía), o bien, transformar dicho orden (como es del interés del proletariado), cada ideología puede expresar también valores, ideales o aspiraciones que pueden o no ser universalizables. Por lo tanto, al ser la filosofía de la praxis la expresión de un anhelo de transformación de las circunstancias sociales en donde se valora el trabajo humano, al criticar la enajenación y explotación bajo la cual se desarrolla la producción capitalista que solamente busca la obtención de la plusvalía o la valorización del valor, y compartir, de esa manera, los intereses de una de las clases antagonistas, como lo es la del proletariado, la filosofía de la praxis tiene un innegable carácter ideológico, o bien, podemos afirmar que la filosofía de la praxis es la expresión de la ideología de la clase dominada o proletaria.⁶ De hecho, Sánchez Vázquez no duda en afirmar el carácter

⁶ “Como filosofía del proletariado, se presenta no sólo como la solución teórica de problemas meramente teóricos, sino como el instrumento teórico para resolver problemas reales”. A. Sánchez Vázquez, *Filosofía de la praxis*, cap. 8. Praxis espontánea y praxis reflexiva; El marxismo como filosofía del proletariado. p. 360. Vargas Lozano, en el artículo anteriormente citado, nos dice al respecto que no considera que exista solamente una ideología de clase sino una serie de ideologías diversas, que surgen de “diversas fuentes de conflicto” entre las cuales menciona: “ la lucha de clases; las luchas por el poder político; la tensión entre las apropiaciones mitológicas y científicas; los intentos reduccionistas de la ciencia; la lucha por la igualdad entre los sexos; la lucha entre las naciones; el combate al desequilibrio ecológico y otras”. Y concluye: “ De tal manera que, desde mi punto de vista, existen algunas ideologías que surgen de la lucha entre las clases pero otras que las involucran y atraviesan. A pesar de todo, no creo que pueda hablarse de “ideología de clase” como si ésta ideología fuera única y ésta clase también fuera única como se hizo en el pasado sino de una mezcla de formas ideológicas que son sostenidas por diversas clases, fracciones de clase o grupos sociales y que el análisis deberá revelar”. *Op cit.*, p. 147 y 148. La mayoría de los conflictos que ha mencionado Vargas Lozano como la lucha entre las naciones, por la igualdad de género o por el poder político no son más que una cara de la misma moneda que comparten con el conflicto de clase. Si bien es muy pertinente la observación de Vargas Lozano de que la categoría de clase y por tanto hablar de una ideología de clase es insuficiente, a mi parecer también hay que prestar atención al hecho de que dichos conflictos tienen un origen común: el sistema económico que engendra o acentúa dichos conflictos como parte de sus contradicciones. El desequilibrio ecológico tendría su origen en el excesivo afán de incrementar la producción a costa de contaminar y derrochar los recursos naturales en el sistema capitalista, la lucha entre las naciones puede deberse al deseo de integrar a la fuerza a un país al ámbito del comercio internacional, como productor de materias primas y consumidor, claro está, como le sucedió al Paraguay en el siglo XIX, que fue invadido por Brasil y Argentina, invasión promovida por Inglaterra (ver nota 10, p. 4) , o bien por apoderarse de recursos estratégicos, o por establecer la hegemonía política en un país o región . La lucha por la igualdad étnica, religiosa, por preferencias sexuales o de género tendría por origen el prejuicio o la ignorancia, pero también el deseo de subordinar al otro manteniendo así una escala social, y excluirlos, sí, del ejercicio político, pero con el objeto

ideológico de toda filosofía, pues habría filosofías que, al compartir los intereses de una u otra clase, de igual manera, contribuirían, o bien a mantener el orden de las cosas, como están, o bien a transformarlas y, de ahí la pluralidad filosófica en oposición a la unidad o consenso que puede encontrarse, por ejemplo, en la ciencia.⁷ Ello explicaría la diversidad o pluralidad filosóficas ante la unidad de las ciencias naturales, si bien en el caso de las ciencias sociales, la ideología estaría presente, no en el contenido mismo de sus objetos de estudio (pues la objetividad debe ser un componente indispensable en su metodología dado el carácter predictivo de muchas de estas ciencias) sino en la elección de los problemas mismos a estudiar.⁸ La filosofía, no obstante, no puede reducirse a mera ideología. Para criticar a la realidad y contribuir así a su transformación, es indispensable que no prescinda

de mantener así una subordinación económica. Más que afirmar que existen ideologías que se “involucran y atraviesan”, como lo hace Vargas Lozano, es más pertinente atender a la causa común que acentúa o incluso origina dichos conflictos. Así, por ejemplo, no existe una equidad de género porque a la mujer se le ve como simple objeto sexual, se obtienen grandes ganancias por comercializar su cuerpo, sea en imagen o mediante el comercio sexual directo, se le paga un salario menor con el pretexto de que es mujer o no se le remunera por su trabajo doméstico, aunque su exclusión en el ejercicio político no beneficia tanto a una clase como al otro género, al igual que la exclusión política de un grupo étnico beneficia a otro grupo en detrimento de los otros como sucede en nuestro país. Pero siempre podemos encontrar la explicación de estos conflictos en la estructura social y de ahí el porqué ésta debe ser objeto de crítica y de transformación. Stefan Gandler pone el énfasis en el factor económico en el problema de la ideología, y nos dice al respecto: “En un análisis más concienzudo del concepto *crítico* marxiano de ideología, en especial como se expone en la crítica de la economía política, debe tenerse en mente que sólo la consideración de factores económicos puede anular la tesis banal de la manipulación dentro de la discusión marxista”. Stefan Gandler, *op. cit.*, p. 263. Y sobre la cuestión de situar el origen de la ideología en otras causas, nos dice al respecto “Asustados por sus propias simplificaciones económicas, muchos antiguos marxistas dogmáticos han vuelto la espalda por completo a la teoría económica y buscan ahora el origen de las ideologías, bien en los medios de comunicación, bien en *antiquísimos conflictos étnicos o religiosos*, o en instancias simples”. *Ibid.*, p. 264. Stefan Gandler encuentra en el *El Capital*, específicamente en el apartado “El carácter fetichista de la mercancía y su secreto” la explicación de cómo “(...) la conciencia de *todos* los inmersos en las relaciones capitalistas (...) ha sido cegada por la apariencia objetiva de la sociedad de productores de mercancías: una apariencia que actúa como generador de ideología”. *Ibid.*, p. 263.

⁷ “Lo que tenemos en filosofía no es un principio unificador sino un principio dominante, y no la “unidad teórica” sino la pluralidad o división filosóficas, o si se quiere una serie de comunidades dentro de la división que, en el campo ideológico, se establece. Y esa adscripción ideológica hace imposible la unidad tanto al nivel de la teoría como al de su actividad”. A. Sánchez Vázquez, *Las revoluciones filosóficas: de Kant a Marx*, en el libro *Filosofía y circunstancias*, ed. Anthropos y UNAM, España, 1997 p. 148.

⁸ Esta relación se pone de manifiesto en su ensayo *La ideología de la “neutralidad ideológica” en las ciencias sociales*. En la tesis 10 de dicho ensayo, Sánchez Vázquez nos dice: “Ninguna teoría social es absolutamente autónoma respecto a la ideología y por ello no hay ni puede haber ciencia social ideológicamente neutra”. En *Ensayos marxistas sobre filosofía e ideología*, Ed. Océano, España 1983. p. 156. Este artículo está también incluido en ediciones más recientes como *Filosofía y circunstancias*, *op. cit.*

del rigor que le es necesario para llevar a cabo dicha labor como lo es su metodología, así como de su instrumental teórico o conceptual necesario para la crítica de la realidad social.⁹ Para Sánchez Vázquez no hay oposición entre ideología y conocimiento, pues es esa misma perspectiva de clase la que puede garantizar que cumpla con una función cognoscitiva.¹⁰ En este caso, el marxismo cumple una función ideológica y científica: representa la unión entre filosofía y revolución, y por lo tanto de la teoría y la práctica, pues se ha llevado a cabo primero una revolución teórica en el pensamiento, misma que se expresa en la práctica mediante la transformación de la realidad social criticada, siempre en la medida en que el proletariado pase a la acción.¹¹ “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”.¹² Por lo tanto, entre sus componentes está el cumplir una función política y crítica a la vez, e incluso autocrítica, como bien lo señala Sánchez Vázquez: “La conciencia de la praxis tiene que desembocar en una crítica incesante de sí misma, de su captación de la praxis y de su inserción en ella. Esta función autocrítica tiende a evitar su propia desnaturalización como sucede cuando se reduce a una teoría del objeto (teoricismo), al dejar de ver la praxis como un proceso abierto (dogmatismo) o al sustraerla (en sus fines y fundamentos) a la racionalidad (voluntarismo)”.¹³ La ideología determina incluso al hombre que se guía por una conciencia ordinaria o práctica en un sentido que no podemos calificar totalmente de ateorico, pues si

⁹ “La filosofía siempre tiene, ciertamente, un coeficiente ideológico. Verlo así es saludable en la filosofía latinoamericana, pero sin volverse de espaldas por ello al rigor de una filosofía que no se reduce a ideología, pues con la simple ideología no se alcanza nunca un conocimiento verdadero de la realidad”. Sánchez Vázquez, A. *Filosofía y realidad en América Latina*, en *Ensayos marxistas sobre historia y política*, Ediciones Océano, México, 1985, p. 172.

¹⁰ *Filosofía de la praxis*, Cap. 8, El marxismo como ciencia y como ideología, p. 363.

¹¹ *Ibid.*, p. 360.

¹² *Ibid.*, p. 364.

¹³ *La filosofía de la praxis como nueva práctica de la filosofía*, en *Filosofía y circunstancias*, p. 135 y 136. La falta de una función autocrítica es propia de todo marxismo dogmático.

bien, desdeña la teoría, su práctica misma está determinada por la ideología dominante, y , por lo tanto, no se enfrenta de manera neutra a los acontecimientos sociales, sino siempre determinado por la ideología predominante, por ello el hombre, al estar condicionado histórica y socialmente “No se enfrenta nunca a un hecho desnudo, sino que integra éste en una perspectiva ideológica determinada, porque él mismo-con su cotidianidad histórica y socialmente condicionada-se halla en cierta situación histórica y social que engendra esa perspectiva”.¹⁴Por ello Sánchez Vázquez afirma que la praxis misma, en cuanto praxis social o de transformación, es una opción ideológica, pues es la expresión práctica de una ideología que tiene por objetivo la transformación del mundo, motivado no sólo por el interés de la clase interesada en dicha transformación, sino también por los ideales y valores contenidos en dicha ideología. Estos intereses de clase se explican por factores objetivos, por la relación que dichos individuos guardan con sus condiciones de vida¹⁵, existen por lo tanto posturas diversas derivadas de las distintas relaciones que cada clase guarda con los medios de producción; así, la clase dominante que posee la propiedad privada sobre los medios de producción, tiene pues una conciencia limitada respecto a los intereses de la sociedad entera; no obstante, la clase proletaria, por estar vinculada a un proyecto de emancipación social sería la depositaria de los intereses de la sociedad entera: “Sólo la conciencia de clase del proletariado capta los intereses de la sociedad entera, ya que sus intereses de clase coinciden con los de toda la sociedad. En cuanto que los intereses dependen de la estructura social-o más exactamente, del carácter de las relaciones de producción y, particularmente, de la forma de propiedad-los intereses se forman objetivamente, tienen un carácter objetivo, y su satisfacción exige una praxis acorde con

¹⁴ *Filosofía de la praxis*, introducción, p. 32.

¹⁵ *Filosofía de la praxis*, cap.10, Praxis, razón e historia, p. 435.

ellos”.¹⁶ Es aquí en donde se hace patente la relación entre praxis e ideología, o entre los intereses de una clase con la práctica necesaria para conservar o destruir el orden social vigente según favorezca los respectivos intereses de las clases en pugna, ya que estos intereses los hace actores antagónicos en el orden social que propicia las condiciones de la desigualdad social. La relación entre praxis e ideología radica en ser la ideología la guía de una acción práctica por contener valores e ideales que se aspira a realizar. Así, pues, el sentido amplio del concepto de ideología empleado por Sánchez Vázquez,¹⁷ tiene una función práctica, razón por la cual puede cumplir una función de dominio o de emancipación: “La ideología no es sólo un modo de pensar o representarse la realidad, sino también de valorarla y guiar el comportamiento práctico hacia él. Por ello encontramos en ella no sólo ideas, sino también fines, valores o normas que responden a los intereses y aspiraciones de un grupo social y cumplen determinada función práctica con sus directivas de acción”.¹⁸ ¿Qué valores son éstos a los que Sánchez Vázquez se refiere y de qué manera guían el comportamiento práctico en una praxis social? De ello nos ocuparemos en el siguiente apartado.

¹⁶ *Ibid.*, p. 436.

¹⁷ Para Luis Villoro la ideología cumple la función de presentar el interés de un grupo como si fuera de el interés general: “Procedimiento del pensamiento ideológico es presentar como si fuera válido para todos aquello que sólo lo es para un grupo particular”. Luis Villoro, *El poder y el valor, fundamentos de una ética política*, Ed. FCE, y El Colegio Nacional, México, 1999, p. 195. Así mismo previene de que una ideología disruptiva pueda convertirse en una ideología reiterativa como ha sucedido, según Villoro, con todas las revoluciones triunfantes. p. 188 y 189. Otra diferencia, por referirnos sólo a algunas, es que para Villoro la filosofía no sería ideológica, como en efecto lo es para Sánchez Vázquez. La razón es que la filosofía es el instrumento mediante el cual distinguimos entre conocimiento y creencias no fundadas, por tanto: “[...] no pertenece al conjunto de creencias que están al servicio exclusivo de una clase, sino al de aquellas otras que como la ciencia misma, pueden servir a cualquier hombre para guiar por la realidad su práctica”. Luis Villoro, *El concepto de ideología en Sánchez Vázquez*, en *En torno a la obra de Adolfo Sánchez Vázquez*, op. cit., p. 587.

¹⁸ Adolfo Sánchez Vázquez, *La crítica de la ideología en Luis Villoro*, en *En torno a la obra de Adolfo Sánchez Vázquez*, op. cit., p. 601.

El aspecto ético de la praxis social

Nuestro objeto de estudio es la praxis social, y es por ello que, una vez que nos hemos referido al carácter ideológico de la misma, me ocuparé ahora del carácter ético de la praxis social expresado por estos mismos valores e ideales contenidos en dicha ideología, ya que estos valores conforman el pensamiento ético que se encuentra vinculado a una praxis política y social. Sánchez Vázquez hace mucho énfasis en que la moral y la política no deben perder su autonomía, si bien ambas, moral y política, son interdependientes.¹⁹ “Se trata de una relación en la que los términos de ella-la política y la moral-, lejos de ser excluyente, superan esta exclusión o unilateralidad para volverse interdependientes. Sin perder su autonomía, su carácter específico en cada caso, la moral se encuentra aquí con la política al perseguir ésta la realización de fines y valores-como los de libertad, justicia, igualdad, dignidad, etc.-que tienen un profundo contenido moral”.²⁰

¿A qué se refiere Sánchez Vázquez cuando habla de valores? ¿Qué valores y qué fines son aquellos que se desea realizar en la praxis en la que se conjugan moral y política? Los valores se atribuyen a actos o productos humanos.²¹ Son pues productos sociales que

¹⁹ Sobre esta distinción entre moral y política Sánchez Vázquez se ocupa en su *Ética*, en donde previene que una no puede reducirse a la otra porque se puede caer en los extremos ya sea del moralismo abstracto o del realismo político. En la primera, el apelar a la moral de los individuos, como esperar a un gobernante virtuoso o que, a la manera de los socialistas utópicos se apele a la educación o a la moralización de los individuos para promover así un cambio social; con ello, nos dice Sánchez Vázquez, se renuncia a la acción política. En el caso del realismo político, la acción política se sustrae de todo contenido moral, acciones que se reflejan en las relaciones internacionales donde se impone el interés de una nación sobre otra. Por ello, concluye Sánchez Vázquez: “Política y moral son formas de comportamiento que no pueden identificarse. Ni la política puede absorber a la moral, ni ésta puede reducirse a la política”. Sánchez Vázquez concluye que ambas responden a una necesidad social. *Ética*, Capítulo IV, *La moral y otras formas de conducta humana*, p. 79.

²⁰ Sánchez Vázquez Adolfo, *Moral y política (II)*, en el libro *Ética y política*, Ed.FCE y UNAM, México, 2007. p. 32.

²¹ *Ética*, Cap. VI: *Los valores. 6.-Valores morales y no morales*, p. 125. “Los valores son, pues, creaciones humanas, y sólo existen y se realizan en el hombre y por el hombre”. 5. *La objetividad de los valores*, p. 123.

están por lo tanto determinados histórica y socialmente. Se otorga un valor, por lo tanto, a creaciones humanas de acuerdo a una época histórica y a condiciones sociales específicas. Estas determinan que una situación o un producto humanos sean valorados moralmente o no. Sánchez Vázquez recurre a la categoría del trabajo para explicarlo mejor. En una sociedad como la capitalista donde lo importante es el lucro a costa de la explotación de la clase trabajadora y de los recursos naturales existentes, el trabajo deja de ser valorado moralmente para ser considerado como “un acto puramente económico, y como tal lucrativo”.²² En una sociedad en donde el obrero y su trabajo dejen de ser vistos como mercancía el trabajo recuperaría su significación moral “como actividad creadora que sirve a la sociedad entera”.²³

Así pues, un acto será considerado valioso porque se considera bueno.²⁴ Lo bueno, por ejemplo, en nuestra sociedad, sería la superación de los intereses individuales de grupo, o incluso nacionales para satisfacer intereses universales. Así, pues, lo bueno está representado por esta superación del individualismo al contribuir a transformar las condiciones sociales actuales que generan injusticia y sufrimiento para la mayoría. “El egoísmo y sus manifestaciones opuestas-solidaridad, cooperación y ayuda mutua-son alentados u obstaculizados de acuerdo con las condiciones sociales concretas en que los hombres viven. Por ello, el problema de lo bueno como conjunción de los intereses personales y generales es inseparable del problema de las bases y condiciones sociales que hacen posible su realización”.²⁵ La ideología en su función de guiar el comportamiento práctico de un sector de la sociedad o de una clase, al orientar una praxis política y social,

²² *Ibid.*, Cap. VII: *La valoración moral*, 1.- *Carácter concreto de la valoración moral*, p. 128.

²³ *Ibid.*

²⁴ En su *Ética*, Sánchez Vázquez examina diferentes concepciones sobre lo bueno en el capítulo VII. así, se ocupa del Eudemonismo, del Hedonismo, del Formalismo kantiano y del utilitarismo.

²⁵ *Ibid.*, 7.- *Conclusiones acerca de la naturaleza de lo bueno*. p. 146.

contiene valores que no encuentran su realización en la estructura social vigente. La superación del egoísmo con la instauración de una sociedad solidaria y de cooperación sería un ejemplo de los valores que se aspira a realizar y que orientan dicha praxis de transformación.

¿De qué manera estos valores o ideales motivan una praxis revolucionaria? o, ¿a qué nos referimos cuando hablamos de una ética de la praxis social?

Para poder comprender un poco mejor el aspecto ético de la praxis social, es necesario explicar los objetivos mismos de esta praxis política tal y como la concibe nuestro autor. El primer punto de partida es una crítica de la realidad social existente, en este caso la sociedad capitalista, un sistema que, lo hemos descrito ya brevemente, se caracteriza por fundarse en la propiedad privada de los medios de producción, y estructurar así una sociedad dividida en clases. Esta crítica presupone ya una serie de valores que se oponen a los que predominan en la sociedad capitalista, la cual considera como un valor, lo práctico utilitario, o el incremento mismo de la producción en la obtención del plusvalor. La crítica a esta concepción partiría del ideal de una sociedad en donde sí se materializarían los valores que son negados en la sociedad actual. Dado que para nuestro autor en el marxismo, “la moral es un componente esencial de su proyecto de emancipación social”.²⁶ Sánchez

Vázquez define así al sistema capitalista desde una crítica moral:

En este sistema económico-social, la buena o la mala voluntad individual, las consideraciones morales no pueden alterar la necesidad objetiva, impuesta por el sistema, de que el capitalista alquile por un salario la fuerza de trabajo del obrero y lo explote para obtener una plusvalía. La economía se rige, ante todo, por la ley del máximo beneficio, y esta ley genera una moral propia. En efecto, el culto al dinero y la tendencia a acumular los mayores beneficios constituyen un terreno abonado para que florezcan el espíritu de posesión, el egoísmo, la hipocresía, el cinismo y el individualismo exacerbado. Cada quien confía en sus propias fuerzas, desconfía de los demás, y busca su propio bienestar aunque haya que pasar por encima del bienestar de los

²⁶ *Ética y marxismo*, en el libro *Ética y política*, op. cit., p. 81.

demás. La sociedad se convierte así en un campo de batalla en el que se libra una guerra de todos contra todos.²⁷

La inconformidad ante un sistema como el anteriormente descrito, suscita no sólo una crítica moral, sino que exige una praxis revolucionaria que modifique la concepción que el hombre tiene de sí mismo, por medio de una superación de su enajenación consigo mismo, de su relación con otros hombres y con la naturaleza misma. La realidad social se presenta como el objeto de transformación, y esta exigencia está dada por razones morales, una moralidad que se opone a la moral propia de la ley capitalista. La praxis política se fundamenta así en una serie de valores e ideales que se desea realizar mediante su práctica al ser asumidos como un fin por los actores de dicha praxis política. Es desde estos valores, desde su negación en la sociedad actual que se efectúa la crítica a dicha sociedad; dichos valores son los de libertad, igualdad social, dignidad humana y vida.²⁸ Este componente moral está pues presente tanto en los fines como en los medios para alcanzarlos. La praxis social tendría como premisa la realización de estos valores en una sociedad verdaderamente democrática, pero para ello debe recurrir a determinados medios que tampoco pueden estar exentos de una dimensión moral, de lo contrario se desembocaría en el llamado “realismo político”, “maquiavelismo”²⁹ o “pragmatismo” como también denomina Sánchez Vázquez a la política sin moral

²⁷ *Ética*, Capítulo II: *Moral e historia*, 3.- *Cambios histórico-sociales y cambios de moral*, p. 43.

²⁸ *Ética y marxismo*, p. 80. “Por consiguiente, el capitalismo puede y debe ser criticado desde el punto de vista moral, teniendo presentes estos valores”, *Ibid.*

²⁹ Maquiavelo aconsejaba “Hacer un buen uso de la crueldad, si es que a lo malo se le podía llamar bueno”. Ver *El príncipe*, *op. cit.*

La conformación de los sujetos políticos

Crítica al proletariado como agente único del cambio social

La praxis revolucionaria está vinculada al desarrollo de la praxis productiva. Las contradicciones generadas por el sistema exigen una transformación que erradique dichas contradicciones y, por lo tanto, una conformación de sujetos y acciones políticas que por su carácter disruptivo se erigen como actores y acciones de corte revolucionario. ¿Quiénes son estos actores y cómo se conforman y se asumen como tales? Antes de referirnos a la praxis propiamente revolucionaria nos ocuparemos de la lucha de clases, y con ello, del debate en torno al concepto de clase que se ha suscitado en las últimas décadas por considerarse una categoría insuficiente para comprender la realidad política y social, en particular de sociedades como la de América latina.

Al elaborar Marx su crítica a la economía política, afirma que la clase que siempre está en clara desventaja en el sistema capitalista es el proletariado, pues mientras el capitalista siempre dispone de la renta que le genera su capital, el proletariado sólo dispone de su fuerza de trabajo, que, como una mercancía más, no tiene más remedio que poner a disposición del capitalista como parte de lo que se denomina como capital variable.³⁰

³⁰ El capital variable representa el fondo que para su salario produce el mismo obrero dentro del sistema de producción como parte del trabajo no retribuido, así lo explica Marx en *El Capital*: “Por tanto, el obrero produce, además de la plusvalía, en la que aquí sólo vemos, por el momento, el fondo de consumo del capitalista, el fondo mismo del que se le paga, o sea el *capital variable*, antes de que vuelva a sus manos en forma de salario, y sólo se le da ocupación en la medida en que lo reproduce constantemente”. *El Capital*, p.477. Marx hace énfasis en que, independientemente de la manera en que originariamente el capitalista se halla hecho de los recursos para contratar dicha fuerza de trabajo, termina por convertirse en el producto de

La existencia del obrero se ha convertido en un objeto y puede darse por satisfecho cuando encuentra comprador. Y la demanda, de la que depende la vida del obrero, se halla supeditada al capricho de los ricos y los capitalistas [...]. Y precisamente la capacidad del capitalista de encaminar su capital en otra dirección hace que el obrero constreñido a una determinada rama de trabajo se quede en la calle o se vea obligado a someterse a todas las exigencias de dicho capitalista.³¹

El párrafo anterior fue escrito en 1844 para describir la realidad económica social de los países más industrializados de la Europa del siglo XIX con Inglaterra a la cabeza.³² El desarrollo de las fuerzas productivas trajo consigo la aparición de una clase obrera y de un ejército industrial de reserva, gracias al incremento de la riqueza social, que hizo posible también la aparición de una miseria que, para la clase trabajadora “se halla en razón inversa a los tormentos de su trabajo”.³³ En la medida en que el capital se expande y ve incrementada su capacidad productiva gracias al trabajo obrero, mayor es el ejército de reserva que se deriva de lo que Marx llama *La ley general de la acumulación capitalista*: “Y finalmente, cuanto más crecen la miseria dentro de la clase obrera y el ejército industrial

una ganancia por *trabajo no retribuido*: “Aunque, al lanzarse al proceso de producción, fuese propiedad personalmente adquirida por el trabajo de quien lo explota, antes o después se convierte forzosamente en *valor apropiado sin retribución, en materialización*, sea en forma de dinero o bajo otra forma cualquiera, *de trabajo ajeno no retribuido*”. C. Marx, *El capital*, FCE, México 2001, Tomo I, traducción de Wenceslao Roces, sección séptima, El proceso de acumulación del capital, xxi, Reproducción simple, p. 479.

³¹ C. Marx, *Manuscritos económico-filosóficos*, trad. De Wenceslao Roces, Montevideo, 1968, p. 16

³² Alemania en esa época carece de un desarrollo industrial, lo que hace que la riqueza de su pensamiento no se halle en justa correspondencia con su desarrollo filosófico. “Marx (...) explicará esa desproporción entre la teoría y la práctica, entre la riqueza especulativa de la filosofía alemana y la pobreza de la práctica revolucionaria, en virtud de la impotencia real, efectiva en el orden económico y político de una débil burguesía que, en las condiciones peculiares de atraso económico y político de Alemania, no puede ni quiere hacer una verdadera revolución. Alemania es un verdadero anacronismo, y este anacronismo explica que los alemanes sólo sean contemporáneos en el terreno del pensamiento, y no en el de la acción real”. *Filosofía de la praxis*, p. 75 y 76. La interpretación de Marcuse al respecto es la misma; para él Alemania estaba muy lejos de llevar a cabo una revolución: “El desarrollo económico en Alemania estaba muy rezagado con respecto a Francia y a Inglaterra. La clase media alemana, débil y esparcida en numerosos territorios de intereses divergentes, difícilmente podía contemplar la posibilidad de una revolución”. *Razón y revolución*, Introducción, p. 10. Marx hace ver que esta acumulación originaria en Inglaterra tuvo en realidad su origen en la explotación. Tal fue, por ejemplo el comercio de esclavos negros arrebatado a España en 1743, Así Inglaterra proveía de hasta 4,800 esclavos al año a las colonias españolas. “Este comercio servía, a la vez, de pabellón oficial para cubrir el contrabando británico. Liverpool se engrandeció gracias al comercio de esclavos. Este comercio era *su método de acumulación originaria*”. *El Capital*, XXIV, La llamada acumulación originaria, 6.- Génesis del capitalista industrial, p. 645 y 646.

³³ C. Marx, *El Capital*, XXII, La ley general de la acumulación capitalista, p.546.

de reserva, más crece también el pauperismo oficial. *Tal es la ley general, absoluta, de la acumulación capitalista* “. ³⁴ Este antagonismo de clase se da pues como expresión de esta división de clases, de una acumulación de riqueza o de capital basada en la propiedad privada de los medios de producción y por el hecho de que la clase obrera desea sublevarse contra este modo de producción. De ahí la importancia concedida al proletariado como agente de la acción revolucionaria. ³⁵

Sánchez Vázquez, en su *Filosofía de la praxis*, sin embargo, al escribir su obra con el precedente de acontecimientos revolucionarios que Marx no presencié, como la revolución de Octubre de 1917, en donde la revolución socialista es llevada a cabo en un país que no necesariamente poseía un alto desarrollo industrial, y en donde el actor revolucionario no fue el proletariado, sino el campesinado, acepta que puedan ser otras clases las que puedan asumir dicho papel,

En cuanto a los que consideran caduca dicha misión, al establecer un parangón entre las luchas del proletariado en los países capitalistas altamente desarrollados y las luchas de los pueblos oprimidos de las colonias y los países coloniales y dependientes, cabe afirmar: en primer lugar, que la potencialidad del proletariado, lejos de haberse agotado, subsiste bajo nuevas formas. En segundo lugar, que su misión histórico-universal no debe entenderse en el sentido de que otras clases (los campesinos, la pequeña burguesía, los intelectuales o la burguesía nacional en ciertos casos) no puedan cumplir una misión revolucionaria, donde no existe un proletariado constituido propiamente como clase. ³⁶

Sin embargo, Sánchez Vázquez no abandona aquí la categoría del proletariado como el sujeto revolucionario, pues si bien otros agentes pueden asumir dicha tarea

³⁴ *Ibid.*

³⁵ Es en el *Manifiesto del partido comunista*, en donde Marx y Engels exponen al proletariado como el agente llamado a llevar el cambio social: “Pero la burguesía no ha forjado solamente las armas que le darán la muerte; ha engendrado además a los hombres llamados a manejarlas, a los modernos trabajadores, a los *proletarios*. En la misma medida en que la burguesía se desarrolla, es decir, el capital, se desarrolla también el proletariado, la clase de los trabajadores modernos, que sólo pueden vivir cuando encuentran trabajo y sólo lo encuentran cuando su trabajo incrementa el capital”. *Op. cit.*, p. 285.

³⁶ *Filosofía de la praxis.*, p. 357 y 358

revolucionaria, no por ello queda plenamente sustituida la posición del proletariado como agente principal de dicho cambio.

En suma, la misión de la clase obrera es hoy más necesaria que nunca no sólo en los países capitalistas desarrollados sino en los coloniales y dependientes, para asegurar revolucionariamente una independencia no sólo política, sino económica. Ninguna clase, en definitiva, puede sustituirla plenamente en esta misión.³⁷

Es necesario aclarar que si bien, la categoría de clase y por lo tanto de proletariado se siguen empleando, se ha aceptado tanto en la filosofía política como en las ciencias sociales que dichos conceptos son insuficientes para explicar la complejidad social y política de sociedades como la nuestra, pues además de las luchas de clase existen también conflictos o antagonismos étnicos e incluso de género, que tienen como origen común la estructura social, lo que los hace actores políticos del cambio social.

El redescubrir el colonialismo interno en su real expresión, posibilitó poner en un mismo punto de comprensión-acción, las reivindicaciones étnicas con las provenientes de las contradicciones de clase e incluso de género.(...)El impulso dado por la rica hegemonía del pueblo y de los pueblos indios supone romper las viejas concepciones de una vanguardia obrera y de clase, supuesto referente en la lucha por la democracia política, económica, social, étnica y cultural. Los pueblos indios se suman al pueblo trabajador, y también a los ciudadanos y sus organizaciones sociales y políticas.³⁸

En la actualidad el proletariado ya no es solamente el único agente potencialmente revolucionario, pues en sociedades tan complejas como las de América latina, las reivindicaciones políticas, desde antes y después de las luchas de independencia, han

³⁷ *Ibid.*, p. 359. Stefan Gandler encuentra en el libro de Sánchez Vázquez *Las ideas estéticas de Marx*, *op. cit.*, aún rasgos de un marxismo dogmático al presentar al proletariado como la única clase revolucionaria, lo que Stefan Gandler denomina como “culto al proletariado”, concepción que queda superada como lo reconoce Stefan Gandler en su *Filosofía de la praxis*. Para Stefan Gandler en *El Capital*, en el apartado “El carácter fetichista de la mercancía y su secreto” “se desarrollan fundamentos conceptuales útiles para tener a raya la tesis de la manipulación. Captar plenamente el concepto crítico marxiano de ideología así fundamentado significa, en consecuencia, abandonar el ingenuo culto al proletariado (...)”. Stefan Gandler, *op. cit.*, p. 263.

³⁸ Pablo González Casanova, *Democracia y Estado multiétnico*, Pablo González Casanova, Marcos Roitman, coordinadores, México, La Jornada, UNAM, Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencia y Humanidades, 1996, introducción, p. 16.

generado conflictos permanentes a los que se han sumado los generados por las contradicciones del sistema capitalista.³⁹ Nuestro autor articula la exposición de la praxis política y social en torno a la categoría de clase, que para él sigue siendo filosófica, política y socialmente relevante, pues, como se ha dicho, no se puede dejar de considerar al proletariado como agente principal del cambio o de la transformación social. Es por ello, que si bien ha tomado en cuenta a otros agentes, la lucha de clases constituye para nuestro autor el eje en torno al cual gira la praxis política como un conflicto propio del capitalismo. En ensayos más recientes Sánchez Vázquez ha rectificado esta postura; así, al referirse a la actualidad del pensamiento de Marx, afirma que el sujeto revolucionario se ha transformado “como demuestran las experiencias revolucionarias de nuestro continente, en Cuba y Nicaragua”, por lo tanto al referirnos al sujeto revolucionario, “no puede reducirse al proletariado industrial del marxismo clásico”.⁴⁰

³⁹ Baste mencionar que tan sólo en 2005 México contaba con alrededor de 20 millones de habitantes en pobreza extrema, mientras que 5% de la riqueza nacional estaba en manos de sólo 11 empresarios mexicanos: " El capital acumulado por los 11 magnates listados por *Forbes* es comparable al 5.4 % del producto interno bruto (PIB) del país, pero eso no es todo: su poderío económico se sustenta en el control de las más grandes y rentables empresas del país. Son negocios cuyos activos ascienden a casi 100 mil millones de dólares, que representan dos terceras partes del presupuesto total que este año pretende gastar el gobierno federal". *La Jornada*, martes 18 de enero del 2005, Víctor Cardoso, Juan Antonio Zúñiga y agencias, sección Economía. En el año 2010, la revista *Forbes* afirma que Carlos Slim es el hombre más rico del planeta. Con él se encuentran en la lista de los más ricos del mundo a nueve mexicanos más. Carlos Slim Helú encabeza la lista con sus 53 mil 500 millones de dólares. Ver el periódico *El universal*, del 10 de marzo de 2010. Estas cifras contrastan con las de millones de mexicanos que se encuentran en la pobreza. Afirma "Hernández Licona [titular de El Consejo Nacional de Evaluación de la Política de Desarrollo Social (Coneval)] que 44.2 por ciento de los mexicanos viven en condiciones de pobreza multidimensional, es decir, 47.2 millones de personas presentan al menos una carencia social o no tenían un ingreso suficiente para satisfacer sus necesidades". Ver el periódico *El universal*, 10 de diciembre del 2009. Por otra parte, cabe mencionar que el llamado mundo desarrollado es un producto del propio desarrollo capitalista. Para Hinkelammert la sociedad subdesarrollada surge después de la Revolución industrial. El desarrollo industrial de Europa trajo consigo dicha polarización al privilegiar el desarrollo de ciertas zonas y subdesarrollar otras. Su objetivo no es en manera alguna, por lo tanto, promover el crecimiento económico de estas zonas: Así "el subdesarrollo aumenta al mismo ritmo que el desarrollo, y ambos no son más que las caras de una sola moneda". *Dialéctica del desarrollo desigual, op. cit.*, p. 13.

⁴⁰ Sánchez Vázquez A. *La actualidad de Marx*, incluido en el libro *De Marx al marxismo en América latina*, Ed. Itaca en coedición con la FF de la BUAP. México, 1999. p. 18.

Me he referido ya al proletariado, pero ¿cuál es la otra clase que se opone a ésta? La propiedad privada constituye el fundamento del sistema, y es la burguesía la que detenta el monopolio de los medios de producción y por lo tanto el poder político y económico. Sin embargo, para nuestro autor puede haber miembros de esta clase que aspiren también a modificar la estructura existente luchando a favor de la clase dominada. Si el obrero padece la enajenación suscitada por la realización de un trabajo mecánico y parcializado, el capitalista padece la enajenación de fetichizar al dinero. Ambas clases antagónicas se enfrentan en la llamada lucha de clases. La burguesía estaría interesada solamente en su propio interés, mientras que los intereses del proletariado coincidirían con los de toda la humanidad. ¿De qué manera se lleva a cabo esta lucha de clases y cómo éste antagonismo ha generado la conciencia de una praxis social revolucionaria?

Revolución y conciencia de clase

Al cobrar conciencia de su explotación, de su enajenación y recuperar el significado humano del mundo social, de sus objetos y los actos producidos *por* el hombre y *para* el hombre, la clase oprimida se erige como la clase que debe emanciparse, (y con su emancipación alcanzar así la de toda la sociedad),⁴¹ transformando las circunstancias que posibilitan su dominación y explotación en oposición a la clase dominante que desea mantener el orden social tal y como se encuentra.⁴²

⁴¹ *Filosofía de la praxis*, Cap. 10, Praxis, razón e historia, p. 436.

⁴² Como lo hemos señalado en el apartado correspondiente al problema de la ideología, este antagonismo se expresa también en la misma filosofía, en la cual, por su mismo carácter ideológico, podemos encontrar una pluralidad filosófica en donde hay posturas o filosofías que se preocupan por mantener el orden de las cosas

La lucha de clases, al estar vinculada y ser de hecho, originada por el desarrollo de la producción, suscita también el desarrollo de una praxis social originada por dicho antagonismo de clase.⁴³ Dicho antagonismo se expresa en la ideología propia de cada grupo por medio de la cual se expresa dicho interés. En el caso de la ideología propia de la clase proletaria ésta se expresa también en la filosofía que concibe esa transformación social como una praxis revolucionaria, que es, en este caso, el marxismo. Esta confrontación se presenta cuando el proletariado ha adquirido conciencia de su explotación “así como de la necesidad de desplegar una praxis revolucionaria para cancelarla”.⁴⁴ Esto nos lleva a un problema planteado por Sánchez Vázquez: la relación entre la conciencia y la praxis revolucionaria que puede expresarse en una praxis espontánea o en una praxis reflexiva. En ambas se requiere un elevado nivel de la conciencia del proletariado como el agente que debe llevar a cabo dicha transformación social. Privilegiar la praxis espontánea significaría desestimar el papel de la teoría en dicho proceso de transformación; privilegiar la segunda lo sería desestimar la importancia de los “elementos espontáneos” que surgen durante dicho proceso.⁴⁵ Es pues necesario que esa praxis de transformación sea una praxis consciente de los fines que se pretende alcanzar. El aspecto creador de la revolución se manifiesta en su carácter de ser única e irrepetible dado su elemento de imprevisibilidad. Como proyecto social, la revolución no se plasma ni se lleva a cabo de la manera en que fue inicialmente

tal y como se encuentra, y las de tipo emancipatorio, como la que nos ocupa, en las cuales la preocupación es la modificación de las circunstancias y de todo el orden social en general.

⁴³ Ya se ha explicado que la lucha de clases no es suficiente para explicar problemáticas como la de América latina, con toda su diversidad cultural y étnica, así como su historia específica que nos sitúa como países neocoloniales y periféricos., y en donde existen no sólo antagonismos de clase, sino étnicos, culturales. Sin embargo, ello no implica que dichos conflictos no susciten una praxis emancipatoria como lo demuestran los sucesivos levantamientos indígenas en la historia de América latina. Sumados a los conflictos de clase que también, desde la incorporación de la región como periferia, han acentuado los conflictos sociales.

⁴⁴ *Filosofía de la praxis*, Cap. 8.- Praxis espontánea y praxis reflexiva, p. 355.

⁴⁵ *Ibid.*

proyectada. La incertidumbre del proceso práctico ha dado paso a una revolución que ha debido desenvolverse de acuerdo a la imprevisibilidad de factores objetivos e incluso subjetivos, modificándose con ello el proyecto inicial.⁴⁶

Este aspecto creador toma en cuenta las condiciones específicas de cada movimiento revolucionario, pues ninguna revolución está sujeta a una ley que garantice la realización del proyecto ideal en el curso del proceso práctico, si bien reconoce que pueden existir rasgos esenciales entre distintas revoluciones. Por otra parte, siempre contará más la revolución en cuanto tal que la proyección que se haya hecho de ésta con anterioridad. Además de ser una praxis creadora, es una praxis intencional, pero esta praxis no se valora por sus intenciones, sino por sus resultados; así, este criterio es aplicable a todo tipo de praxis. En el arte no contaría tanto la proyección ideal de la obra, sino la obra misma. En este caso la obra sería juzgada por sí misma independientemente de que su autor haya logrado plasmar lo que quería. Asimismo, en la praxis productiva cuenta el producto realizado, concreto, y lo mismo en política, cuentan las acciones de un partido, por ejemplo, y no su programa político. Así, de la revolución, se valora la revolución misma y “no las imágenes revolucionarias que no pudieron plasmarse”.⁴⁷ De este modo, es la praxis, su resultado, el criterio de valoración. Si bien, como ya lo señalado el mismo Sánchez Vázquez, la práctica como criterio de verdad no puede ser elevada al plano de lo absoluto.⁴⁸

⁴⁶*Ibid.*, Cap. 7, Praxis creadora y praxis reiterativa, p. 324. Sánchez Vázquez ejemplifica esta falta de correspondencia entre el proyecto inicial y su realización con la revolución de octubre de 1917: “El curso de la revolución y su producto-la transición al socialismo-no estaban sujetos a una ley inmutable que rigiera todas las modalidades de su acción. No era posible conocer de antemano lo que sería el paso al socialismo en la URSS, como producto acabado, antes de la revolución y de su lucha posterior...” *Ibid.*, p. 324.

⁴⁷ *Ibid.*, Cap. 10, Praxis, razón e historia, p. 399.

⁴⁸ Esto al concluir su análisis de la Tesis II sobre Feuerbach. *Ibid.*, Cap. 3. La concepción de la praxis en Marx.; La praxis como criterio de verdad (Tesis II). “Fuera de ella-afirma Sánchez Vázquez-,no es verdadero ni falso, pues la verdad no existe en sí, en el puro reino del pensamiento, sino en la práctica”.

El fundamento científico de la praxis social

Me he referido ya al aspecto ideológico de la praxis social, pero ¿en qué consiste su fundamento científico? Dicho fundamento está dado por el análisis mismo de la realidad social mediante la crítica de la economía política, que justifica la transformación del orden social existente, fundado en la propiedad privada de los medios de producción, para contribuir, así, mediante una praxis social revolucionaria, a la creación de un nuevo orden social. Es decir, se fundamenta el paso del capitalismo al socialismo. De ahí el nombre de socialismo científico, el cual, nos previene Sánchez Vázquez, “no es ciencia al modo de cualquier ciencia positiva”.⁴⁹ El filósofo mexicano nos advierte también que no debemos confundir la conciencia de clase con la teoría científica del socialismo. La primera surgiría durante el proceso mismo de la lucha de clases; la segunda surge también durante el proceso práctico, pero es también el resultado de una elaboración teórica hecha desde una perspectiva de clase.⁵⁰ Es precisamente en el aspecto científico en donde se pone de manifiesto, la unidad de la teoría y la práctica., sobre todo entre “la teoría y la práctica revolucionaria”.⁵¹ Este carácter científico lo advierte Sánchez Vázquez en la obra de Marx y Engels al exponer en el *Manifiesto del partido comunista* su teoría de la revolución. Dicho estudio estaría basado tanto en las condiciones sociales como las experiencias revolucionarias previas, tales como las de los obreros alemanes, ingleses y franceses.

⁴⁹ *Filosofía de la praxis*, Cap. 9, Conciencia de clase, organización y praxis; Conciencia de clase y teoría científica del socialismo. p. 380.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 381.

⁵¹ *Filosofía de la praxis*, Cap. 6: Unidad de la teoría y la práctica, unidad de la teoría y la práctica revolucionaria, p. 300.

Estudio que proseguiría al ocuparse de acontecimientos posteriores.⁵²El objetivo de Marx, según Sánchez Vázquez, es siempre la teoría de la revolución, razón por la cual, del estudio de las experiencias revolucionarias de su tiempo, Marx pasa a ocuparse del estudio del modo de producción capitalista “cuyas contradicciones fundamentales conducen necesariamente a la revolución”. A diferencia de la economía clásica, el estudio de Marx sería llevado a cabo con el rigor científico del que carecían economistas tales como Adam Smith o Ricardo. Para nuestro autor es importante el tener en consideración que el fundamento científico de *El capital* tiene relación con la praxis revolucionaria como proyecto de emancipación. Es así como la praxis revolucionaria se complementa con la teoría misma que le otorga su fundamento científico. Como proyecto de emancipación la praxis revolucionaria representa la unidad de la teoría y la práctica. “La praxis revolucionaria del proletariado-nos dice Sánchez Vázquez- no puede ser esclarecida teóricamente ni guiada al margen de un conocimiento verdadero, objetivo, científico, de las condiciones que la hacen posible y necesaria, particularmente las relaciones capitalistas de producción”.⁵³ Y, efectivamente, Marx tiene presente este cambio en el modo de producción; en *El capital*, una vez que se ha ocupado de analizar algunas de las categorías fundamentales como la mercancía o la acumulación originaria, se refiere a este paso del capitalismo, a un sistema de propiedad colectiva y de cooperación, es decir, de un régimen que se rige por la propiedad privada, a la propiedad social, surgido por las mismas contradicciones como la injusticia social que denuncia a lo largo de su obra.⁵⁴Cambio que

⁵² Entre estos trabajos Sánchez Vázquez destaca: *Revolución y contrarrevolución en Alemania* (1851), *La lucha de clases en Francia* (1850), y *El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*, *ibid.*, p. 301.

⁵³ *Ibid.*, p. 303.

⁵⁴ “El sistema de apropiación capitalista que brota del régimen capitalista de producción, y por tanto la *propiedad privada capitalista*, es la *primera negación de la propiedad privada individual, basada en el propio trabajo*. Pero la producción capitalista engendra, con la fuerza inexorable de un proceso natural, su primera negación. Es la *negación de la negación*. Ésta no restaura la propiedad privada ya destruida, sino una

sólo será posible mediante la praxis revolucionaria. El socialismo científico adopta este nombre por fundarse en un conocimiento de la realidad a transformar, si bien, precisa Sánchez Vázquez en un ensayo posterior a *filosofía de la praxis*, esta denominación de Socialismo científico le parece “equivoca y desafortunada” pues este conocimiento científico en que pretende fundarse la transformación social “no garantiza que esa transformación tenga lugar”.⁵⁵ Con esta crítica, a nuestro juicio, Sánchez Vázquez pone de nuevo énfasis en la praxis, o más precisamente, en la unidad de la teoría y la práctica como un elemento indispensable para la transformación de la sociedad. En este caso, el conocimiento, a pesar del rigor científico con el que éste pudiera obtenerse no garantiza que la transformación que tanto se anhela- y aun incluso de que la realidad presente la muestra como necesaria-, se lleve a cabo sólo por este aspecto científico vinculado al socialismo. Es por ello que ésta expresión le parece tan desafortunada, si bien en un principio apareció incluso como epígrafe en su *Filosofía de la praxis* una frase de Engels en alusión al socialismo científico⁵⁶ junto con la Tesis once de las *Tesis sobre Feuerbach*. Décadas después esta expresión le parece desafortunada si carece de la alusión a la praxis como elemento indispensable de la transformación, praxis objetivada en la organización y la lucha, pues no es suficiente “fundar racionalmente la acción” sino que también es necesaria

propiedad individual que recoge los progresos de la era capitalista: una propiedad individual basada en la *cooperación* y en la *posesión colectiva de la tierra y de los medios de producción producidos por el propio trabajo*”. Esta modificación en el régimen de propiedad se dará, nos dice Marx, por medio de la apropiación, que si en un principio se llevó a cabo en detrimento del pueblo por unos cuantos, ahora se llevará a cabo en detrimento de esa minoría, por ello nos dice Marx: “*Los expropiadores son expropiados.*” C. Marx, *El capital*, sección séptima, XXIV.-La llamada acumulación originaria. 7. Tendencia histórica de la acumulación capitalista, p. 649.

⁵⁵ Sánchez Vázquez A. *La utopía del “fin de la utopía”*, en el libro *Entre la realidad y la utopía*, p. 302 y 303. Esta denominación de socialismo científico fue acuñada para diferenciarse del llamado “socialismo utópico”, sobre este tema y la revaloración que hace Sánchez de la Utopía como categoría imprescindible para un proyecto de emancipación consúltese el apéndice al final de esta Tesis *Socialismo y utopía. La utopía como orientación de la praxis social*.

⁵⁶ El epígrafe con el que Sánchez Vázquez da inicio a su obra es el siguiente: “Desde que el socialismo se ha convertido en ciencia, exige que se le trate como tal.” *Filosofía de la praxis*.

la voluntad, esto es, el convencimiento de la superioridad “histórica y social” del socialismo.⁵⁷

La diferencia entre la praxis política y la praxis social

Al referirse Sánchez Vázquez, a los medios por los cuales se transformará la realidad social, se refiere tanto a la praxis política como a la praxis social. La praxis política, si bien tiene por objeto a la sociedad, y con ello, al hombre mismo, no tiene los mismos alcances que la praxis social o revolucionaria. Si la praxis política y la social tienen al mismo objeto de transformación, ¿en qué radica su diferencia? Al igual que la praxis artística, la praxis revolucionaria es una praxis creadora, como lo hemos dicho al referirnos a la revolución; dicha capacidad creadora entraña también la inconformidad con lo dado- como el orden de cosas en el orden de la sociedad actual, por ejemplo, u el hombre mismo-, por lo que se crea algo radicalmente nuevo, que suple lo anterior, sin necesidad de esperar a que este cambio sea efectuado de manera gradual. Al ser la praxis social, una praxis revolucionaria, y, por lo tanto creadora, se propone la destrucción del orden social para fundar una nueva sociedad, pues el objeto de dicha praxis es el hombre mismo, y con ello toda la estructura económica y social. Ello significa que la praxis social se presenta en las circunstancias actuales como un proyecto de emancipación, pues su objetivo es subvertir las relaciones sociales actualmente existentes junto con las instituciones en que éstas se sostienen.

⁵⁷ Sánchez Vázquez, A, *Ideal socialista y socialismo real*, en el libro, *Entre la realidad y la utopía*, op. cit. p. 166.

La transformación social solamente se lleva a cabo mediante la praxis social, o praxis revolucionaria. Mediante ella se modifica toda la estructura económica y social. La praxis política, en cambio, tiene una función limitada. Sánchez Vázquez define a la política como la actividad práctica de las clases o de los grupos sociales que tiende a mantener, quebrantar o transformar un orden social dado. Esta actividad expresa los intereses de cada grupo social, que, ya sea mediante los partidos políticos o de manera espontánea conquistan o mantienen el poder estatal.⁵⁸ Recordemos que Sánchez Vázquez ha distinguido distintos tipos de praxis de acuerdo al nivel de conciencia de cada una, así puede hablarse de praxis reiterativa o creadora, por ejemplo. En todas ellas la conciencia puede expresarse en niveles más elevados que otros, pero por muy ínfimo que pueda ser el nivel de conciencia alcanzado, ésta no queda del todo anulada. Es por medio de la conciencia que el hombre establece los fines de su actividad práctica. Así, la política es “una forma de actividad práctica, organizada y consciente”.⁵⁹ Es por ello que la conciencia ordinaria, opuesta a una conciencia reflexiva, se ve inmersa en el mundo “práctico”, en donde la política solamente importa “por los aspectos prácticos” de ella, aspecto que desde el poder se trata de mantener, así como el “apoliticismo”, pues la clase dominante desea mantener dormida la conciencia política del ciudadano para así apartarlo de una actividad política y por lo tanto evitar que esta actividad desemboque en una praxis revolucionaria, pues así: “El apoliticismo de grandes sectores de la sociedad excluye a éstos de la participación consciente en la solución de los problemas económicos, políticos y sociales fundamentales y, con ello queda despejado el camino para que una minoría se haga cargo de estas tareas de

⁵⁸ *Ética*, cap. IV: La moral y otras formas de conducta humana, 3.- Moral y política, p. 81 y ss.

⁵⁹ *Ibid.*

acuerdo con sus intereses particulares, de grupo o de clase”.⁶⁰ Por esta razón el hombre inmerso en una conciencia ordinaria considera inútil la actividad revolucionaria; es ese apoliticismo lo que le lleva a considerar que no existe la posibilidad de cambiar el orden social dado, pues no posee una conciencia de clase que le permite apreciar la necesidad de una praxis política y social: no tiene sobre todo conciencia del hombre como un ser creador y transformador de la realidad social.⁶¹

También mediante la praxis política es posible llevar a cabo una revolución; sólo que una revolución política tiene por objeto la sustitución de un poder por otro, y no modificar o subvertir por completo la estructura social. Al igual que en las revoluciones científicas, una vez que ha sido desplazado un paradigma por otro, y que con ello la comunidad queda en el consenso de asumir el nuevo paradigma, en la revolución política, ésta termina cuando un gobierno ha sido desplazado por otro. Su objeto es la modificación de las relaciones de poder, y, es precisamente en el grado de profundización de la modificación de estas relaciones en que se distingue de una revolución social. Razón por la cual nuestro autor denomina a la primera revolución en un sentido restringido, y revolución en sentido amplio a la segunda. La revolución social o praxis social revolucionaria tiene por objeto al hombre en cuanto tal. Tiene como propósito, sí, modificar las relaciones de poder, pero modificando con ello todo el orden social para suplirlo por uno nuevo,

⁶⁰ *Filosofía de la praxis*, introducción, p. 35. En un ensayo posterior publicado en el 2007, Sánchez Vázquez menciona al Banco Mundial, al Fondo monetario Internacional y a la Organización Mundial de Comercio, así como a los empresarios como los causantes de que se reduzca la participación política de los ciudadanos, esto es, de la mayoría. En el caso de los empresarios el gobierno interno queda en manos de ellos, y, en el caso de los organismos internacionales, la política queda supeditada a las exigencias de la economía global, suprimiendo a la política como actividad práctica, como un ejercicio común de todos los ciudadanos. Ver *Moral y política (I)*, en *Ética y política*, p. 22.

⁶¹ *Ibid.* p. 33.

modificando, con ello, incluso al hombre mismo.⁶² Sánchez Vázquez hace notar que el concepto de revolución que suele emplearse en otros campos como en el de la ciencia, proviene de la teoría política y social ya que este concepto se empleó primero en las revoluciones políticas y sociales. Sobre la distinción entre ambas, nuestro autor lo precisa de la siguiente manera: “De acuerdo con el grado de profundización o transformación que realizan, cabe distinguirlas: revoluciones políticas, o revoluciones en sentido estrecho, y revoluciones sociales, o revoluciones en sentido amplio. Las primeras tienen que ver con el cambio o transformación radical del aparato del Estado; consisten ante todo en la conquista del poder político y en el desplazamiento del dominio de una clase por el de otra; en ella, el problema primero y principal es el del poder. Las revoluciones sociales, o revoluciones en sentido amplio, implican una transformación total de la sociedad, desde su base económica a su superestructura”.⁶³ La revolución social no puede prescindir de la política, pero a condición de que ese control del poder estatal tienda a establecer las bases para la desaparición del Estado. La revolución política sería el primer paso para llevar a cabo la revolución social.⁶⁴ Con el advenimiento de una praxis social revolucionaria la democracia puede al fin establecerse en una sociedad en donde ésta está presente de una manera limitada. Es por ello que la revolución política es limitada porque al no modificar la estructura social y económica, con ello tampoco desaparecen los límites impuestos a la

⁶² Recordemos una parte de la Tesis tres de las *Tesis sobre Feuerbach*, de Marx: “La coincidencia del cambio de las circunstancias con el de la actividad humana o cambio de los hombres mismos, sólo puede concebirse y entenderse racionalmente como *práctica revolucionaria*”. C. Marx, *La ideología alemana*, op. cit. 102.

⁶³ *Las revoluciones filosóficas: de Kant a Marx*. Op cit., p. 142 y 143.

⁶⁴ *Ibid.* Luis Villoro, si bien no emplea la distinción de Sánchez Vázquez, sí distingue entre la simple negación de un orden dado y la puesta en cuestión del fundamento de legitimidad del mismo: “No toda negación del orden establecido puede considerarse como una revolución. Una revolución no se reduce a la reforma de tal o cual institución o a un cambio de gobierno. Cualquier movimiento de reforma intenta introducir cambios sobre la aceptación de una base colectiva de legitimidad que no se pone en cuestión, una revolución pone en cuestión esa base. Es una negación del fundamento de legitimidad aceptado comúnmente hasta entonces”. *Sobre el concepto de revolución*, en *Teoría*, revista de filosofía, año I, No. I, jul. 1993, FF y L, UNAM, p. 75.

democracia que solamente existe de una manera puramente formal, como es el caso de la democracia dentro del sistema capitalista.⁶⁵ La praxis social revolucionaria tiene, pues, por objeto, la destrucción del Estado, que hasta entonces se había considerado como la representación misma de la eticidad.⁶⁶

Sánchez Vázquez define a la política como la actividad práctica de las clases o de los grupos sociales que tiende a mantener, quebrantar o transformar un orden social dado. Esta actividad expresa los intereses de cada grupo social, que, ya sea mediante los partidos políticos o de manera espontánea conquistan o mantienen el poder estatal.⁶⁷

Muchos son los problemas y conceptos implicados en la praxis política y social por lo que, una vez que hemos aunque sea delimitado el objetivo de cada una de ellas, será preciso referirnos a la relación que guardan una y otra con conceptos clave como los de Estado y democracia, por ejemplo, pues una de las críticas que se hace contra una revolución social es precisamente el desembocar en un régimen antidemocrático, autoritario, y, por otra parte, ¿por qué hablar de la destrucción del Estado y no de su

⁶⁵ Al tratar de la relación entre capitalismo y democracia, Sánchez Vázquez hace ver que en el sistema capitalista se aceptan ciertas condiciones democráticas siempre y cuando no pongan en cuestión “el proceso de acumulación de capital” y sirva incluso a estas condiciones de reproducción de capital. Esta democracia es limitada y formal dentro de dicho sistema. Ver *Democracia y revolución*, Sánchez Vázquez, A., p. 76.

⁶⁶ Hegel lo define así: “En el Estado alcanza la libertad su objetividad y vive en el goce de esta objetividad”. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal, op cit.*, p. 103. En su *Filosofía del derecho*, lo define de la siguiente manera: “El Estado es la realidad ética.” Sección tercera párrafo 257, El Estado; anteriormente, en el párrafo 142, tercera parte, ha proporcionado la siguiente definición sobre eticidad: “La eticidad es la idea de la libertad, como bien viviente que tiene en la conciencia de sí, su saber y su querer, y por medio de su obrar, su realidad; así como éste en el ser ético tiene su fundamento que es en sí y para sí y el fin motor; la eticidad es el concepto de libertad devenido mundo existente y naturaleza de la conciencia de sí”. Hegel, Wilhelm Friedrich, *Filosofía del derecho*, UNAM, col. nuestros clásicos, México, 1975. En *Marx y la democracia*, es en donde Sánchez Vázquez hace un examen exhaustivo de la relación entre la desaparición del Estado y la democracia, pues afirma que: “(...) la verdadera democracia está vinculada forzosamente a la desaparición del Estado político”. Sánchez Vázquez A. 1999. p. 58.

⁶⁷ *Ética*, cap. IV: La moral y otras formas de conducta humana, 3.- Moral y política, p. 81 y ss.

reforma como tanto se pregona hoy en día, en particular al referirnos a la reforma del Estado mexicano?⁶⁸

La praxis política y los partidos políticos

o por qué alinearse a la izquierda

Este antagonismo de clase al que nos hemos referido, tiene su escenario de confrontación, en el ámbito político, en los partidos. En este aspecto no hay una influencia directa de Marx, pues, como nuestro autor lo hace ver, Marx nunca dio a los partidos la importancia que después cobrarían, pues para él era más importante la actuación del proletariado como agente histórico, si bien considera las aportaciones en la lucha política de los partidos obreros, en particular, de los comunistas. No existe, por lo tanto, una teoría del partido en Marx. Para el análisis de la actuación política de los partidos, nuestro autor se basa en la concepción o teoría de Lenin sobre el partido y en su propio análisis histórico. Este examen del partido lo lleva a cabo nuestro autor porque al referirse a la transformación social, se ocupa de la manera en que eventualmente debe organizarse la clase interesada en el cambio social. Los partidos políticos, a partir de Lenin, con la revolución de octubre, cobran vital importancia para la actuación política, sobre todo en el siglo XX. En lo que concierne a la actuación del partido durante los años de la revolución de octubre,⁶⁹ Sánchez Vázquez destaca cierta democracia al interior del partido, bajo la dirección de Lenin, pues

⁶⁸ La reforma del Estado ha sido un tema recurrente en el contexto político mexicano. A nivel internacional el Estado social o de bienestar ha desaparecido, no obstante, con la reciente crisis económica se ha vuelto a hablar del regreso del Estado como regulador de las economías y de los mercados financieros. Pero no se habla ya de que dicho paradigma nunca ha sido en verdad útil, dada la acentuada dicotomía entre una clase dirigente y los “gobernados”, por lo que su destrucción se presenta como algo necesario tal y como lo proponía el marxismo clásico al referirse a la emancipación y a la construcción de una nueva sociedad.

⁶⁹ Recordemos que para Sánchez Vázquez no importan tanto los programas de un partido, como su actividad política, que es la que habla por sí misma.

en los años previos y posteriores a la revolución el partido logró vincularse estrechamente a las masas “dirigiéndolas con decisión y sabiduría, pero, a la vez, aprendiendo de ellas e incluso reconociendo-en los soviets-su capacidad creadora y, finalmente, al saber conjugar el centralismo con el máximo de democracia interna”.⁷⁰ Tal es el análisis que hace nuestro autor. La práctica y la teoría leninista del partido-pues hasta hoy no existe según Sánchez Vázquez otro modelo de partido revolucionario-fue desvirtuada por Stalin, quien denominó a las organizaciones sociales de trabajadores como “correas de transmisión” pues éstas siguen los dictados del partido, y no el partido los dictados de éstas, y, en última instancia serán los dictados de Stalin y no los del partido los que rijan los principios y la actividad política. Sobre ese monolitismo y centralismo partidista que determina la existencia de un partido único nuestro autor determina que resulta perjudicial para la participación política de la sociedad la existencia de un partido único pues ello redundaría en perjuicio de la democracia. Nuestro autor defiende la existencia del pluripartidismo en oposición al monopolio político como el existente en la Unión Soviética. De manera externa el partido debe aprender de las masas y no presentarse como la vanguardia que posee la razón absoluta. Pues ya que “el educador debe a su vez ser educado”, el partido debe aprender de las masas y no relacionarse con ellas subordinándolas a los dictados del partido. De igual manera, en cuanto a su organización interna, las relaciones entre dirección y base deben también ser democráticas y la base no debe quedar subordinada a los dictados de los dirigentes. Sánchez Vázquez concluye que no existe una teoría o modelo del partido universalmente válido, pues sus principios no podrían aplicarse en todo tiempo y lugar. Sin embargo, en un ensayo posterior resalta que algo de lo que no puede prescindir particularmente un partido de izquierda es el de ser representante de fines y valores como

⁷⁰ *Filosofía de la praxis*, cap. 9. Conciencia de clase, organización y praxis. p. 383.

los de “justicia, libertad, democracia, igualdad, dignidad humana-que podemos llamar emancipatorios”.⁷¹ Fines propios de la política que a un partido de izquierda le corresponde realizar.⁷² Esto porque la “derecha” favorece la desigualdad social al frenar las conquistas que, sobre ciertas libertades, puedan ser obtenidas por las clases desfavorecidas.⁷³ Para Sánchez Vázquez el partido es pues un instrumento que sirve a la transformación de la realidad social, particularmente enfocada a la construcción de una sociedad socialista, al preparar el terreno para “la desaparición del Estado, de la política y, por tanto, de los partidos, a la desaparición de ambas relaciones (en este último punto Sánchez Vázquez se refiere a las relaciones que puede guardar un partido con las masas y al interior del mismo partido que puede ser del partido a las masas y de la dirección a la base)”.⁷⁴ En lo que concierne a la desaparición de la política no concuerdo con Sánchez Vázquez, pues la política, el ejercicio político no puede desaparecer por el mismo carácter social del hombre que él ha defendido. Podemos retomar la afirmación de Aristóteles del hombre como animal político y afirmar que pueden desaparecer formas de organizar la sociedad así como distintas maneras de ejercer la política, pero no la política misma, pues la política es la manera en que en los hombres se relacionan y organizan entre sí. La política no implica siempre una dicotomía entre gobernados y gobernantes, sino la manera en que una sociedad puede organizarse. De hecho, ¿qué es el socialismo sino una forma de organización política? Se debe mencionar que en ensayos posteriores, Sánchez Vázquez no ha hecho ya

⁷¹ *Moral y política (I)*, p. 23.

⁷² Sobre la nueva izquierda, en un ensayo de los años setenta, ya Marcuse hacía ver la necesidad de que la nueva izquierda se actualizara: “La teoría marxista sigue guiando a la práctica, incluso en una situación no revolucionaria. Pero aquí aparece otra debilidad de la nueva izquierda: la distorsión y falsificación de la teoría marxista mediante su *ritualización*”. Sobre todo llama la atención la necesidad de actualizar las categorías con las que se analiza el capitalismo que ya no es el mismo del siglo XIX y principios del XX. Herbert Marcuse, *Contrarrevolución y revuelta*, Cuadernos Joaquín Mortiz, Título original: *Counterrevolution and Revolt*, traducción: Antonio González de León, México, 1973, p. 44.

⁷³ *Izquierda y derecha en política: ¿y en la moral?* en el libro, *Entre la realidad y la utopía*, p. 148.

⁷⁴ *Filosofía de la praxis*, p. 390 y 391.

mención de esta desaparición de la política, aunque sí del Estado. De hecho resalta la importancia de la política precisamente recuperando la antigua concepción griega, sin abandonar, por supuesto el énfasis en la política como instrumento de transformación de la realidad social en relación siempre con la moral: “Se trata, en definitiva, de reivindicar la política en su sentido originario: el que proviene de la práctica y la filosofía política de la Atenas clásica: la política como participación de los miembros de la *polis* (de ahí su nombre) en las decisiones sobre los asuntos que interesan a todos; es decir, a toda comunidad (a la *polis*)”.⁷⁵ En este punto Sánchez Vázquez se adhiere sin más a la concepción política de Marx, quien afirma que con la revolución o la emancipación de la clase oprimida se creará una nueva sociedad en donde ya no será necesario un nuevo poder político, porque Marx concibe este poder político como la síntesis del antagonismo de clase, por ello, al desaparecer las clases sociales, desaparecerá con ello el poder político, de igual manera que “la condición de la emancipación del tercer estado, del orden burgués, fue la abolición de todos los estados y de todos los órdenes”.⁷⁶ Al cesar este antagonismo de clase, “las evoluciones sociales cesarán de ser revoluciones políticas”.⁷⁷ Es por ello que Sánchez Vázquez afirma un fin del Estado y con ello de la política. No obstante, sale al paso de una equivocada interpretación de Marx que pretenda ver en el comunismo el “fin de la historia”, pues como afirma el mismo Marx: “el comunismo no es, en cuanto tal, la meta del desarrollo humano, la forma de la sociedad humana”.⁷⁸ Para Sánchez Vázquez el comunismo no representa una forma de organización definitiva porque el proceso de

⁷⁵ *Moral y política (I)*, p. 22. Aquí nuestro autor no hace mención de que la sociedad griega de la antigüedad sólo permitía la participación del ciudadano libre, no del esclavo o de la mujer .

⁷⁶ C. Marx, *Miseria de la filosofía*, Ediciones Folio, España, 1999, Traducción de José Mesa, Cap. II, La metafísica de la economía política, parágrafo V, Las huelgas y las coaliciones de los obreros, p. 188.

⁷⁷ *Ibid.* p. 189.

⁷⁸ Citado por Sánchez Vázquez de los *Manuscritos de 1844*, en *Del socialismo científico al socialismo utópico*, en el libro *El valor del socialismo*, Ed. Itaca. México, 2000, p. 50.

enriquecimiento humano, de las necesidades humanas no puede tener fin.⁷⁹ Sin embargo, tanto Marx como Sánchez Vázquez ven en la fase superior donde se ha socializado la producción, esto es, en el comunismo, la desaparición de la política o del poder político; las revoluciones políticas no serían ya por lo tanto necesarias para subvertir un orden que sólo beneficia a un grupo o a una clase pues ya no existiría una sociedad dividida en clases. Pero, la evolución social propuesta por Marx como la sustituta de las revoluciones políticas y aun de toda política, ¿no implica, como diría el mismo Sánchez Vázquez al criticar a Marx cuando éste habla de la posibilidad de superar la enajenación sin prever que otro tipo de enajenación aun y cuando no esté vinculada al trabajo pueda hacer su aparición, no implica, repito, un elemento utópico aun y cuando se refiera a esa fase superior en donde toda contradicción social estaría ya superada? Y digo utópico porque una revolución política no debe entenderse, a mi parecer, sólo como la expresión de una lucha entre clases antagónicas, sino como una disrupción en donde se cuestiona, sí, un orden dado, para dar paso a otro según las necesidades a las que Sánchez Vázquez se refiere. Me refiero a una revolución entendida no como una lucha política sino como una disrupción suscitada por otras razones que bien pueden ser muy distintas a las de una lucha de clases; la necesidad de modificar una estructura social dada mediante una revolución social, que, como afirma el mismo Marx, nunca dejará de implicar una revolución política: “Y no se diga que el movimiento social excluye el movimiento político. No hay ni ha habido nunca movimiento político que no sea al mismo tiempo social”.⁸⁰ Ni la política, entendida ésta como la manera en que los hombres se organizan entre sí para vivir en comunidad, ni el poder político, entendido éste no como un instrumento de dominación, sino como la manera en que los

⁷⁹ *Ibid.*

⁸⁰ *Miseria de la filosofía*, p. 189.

hombres ejercen la política como una actividad práctica al participar en conjunto y democráticamente de las decisiones de la comunidad en que viven, (un poder político ejercido en común y del cual el hombre no está ya enajenado), pueden considerarse como prescindibles en cualquier forma de comunidad o de organización humana. Y al referirme al aspecto democrático lo hago en consonancia con lo dicho por el propio Sánchez Vázquez al afirmar que al referirnos a un llamado “socialismo democrático” no hacemos más que enunciar una tautología, pues socialismo implica necesariamente una democracia, una democracia que aún, a mi parecer, no puede ni debe ser prescindible en la llamada sociedad superior como lo sería el comunismo, por lo tanto, al mantener el aspecto democrático como algo necesario, mantenemos con ello un orden político aun y cuando éste diste de modelos anteriores, pues el Estado, por ejemplo, como modelo de organización política, bien puede ceder su paso a otra forma de organización política. Y esta misma afirmación de la persistencia de la política va acorde con la concepción marxista del hombre como un ser social que no puede por ello prescindir de una forma de organización política.

Democracia, Estado y revolución

Ya desde Marx, el Estado contemporáneo ha sido objeto de críticas, tanto teórica como materialmente. En su *Crítica del derecho del Estado de Hegel*, Marx nos dice al respecto: “El Estado se comporta como una “*potencia superior*” con respecto a sus “leyes e intereses”. El “interés” y la “ley” de la familia y sociedad civil se hallan “subordinados” a los del Estado“.⁸¹ Asimismo, incluso en la actualidad, se reconoce la limitada relación que el Estado guarda con la democracia. Sánchez Vázquez hace notar que Marx previó el reforzamiento que el Estado obtendría en la época contemporánea.⁸²

En América latina el Estado ha jugado un papel en el mantenimiento de una relación de dominación al interior de cada país al negar la autonomía de los pueblos autóctonos y negar, así, la pluralidad étnica y cultural.⁸³

El Estado es pues un mal no necesario⁸⁴ según la corriente del marxismo clásico, si bien, en el llamado “socialismo real”, encontramos un reforzamiento del aparato estatal. Como un mal no necesario que es, es por ello que la emancipación política no es suficiente pues mantiene la estructura estatal y con ella la superestructura económica y las relaciones sociales y políticas derivadas de esa estructura; es preciso para una total transformación de

⁸¹ C. Marx, *Crítica del derecho del Estado de Hegel*, Ed. FCE, p. 320, traducción de Wenceslao Roces.

⁸² Sánchez Vázquez hace esta observación al referirse a la actualidad del pensamiento de Marx, entre otras observaciones, nos dice respecto al Estado: “El creciente reforzamiento del poder estatal que, sin rebasar su marco de clase, descubierto por Marx, alcanza hoy una autonomía que, si bien él la previó, no alcanzó a ver”. En *La actualidad de Marx*, en el libro *De Marx al marxismo en América latina*, p. 18.

⁸³ Pablo González Casanova dice respecto a la función del Estado en América latina: “El reconocimiento colectivo de pertenecer a un mismo campo de dominación y explotación transforma la dimensión reivindicativa del pueblo que suma a lo popular-nacional la demanda de los derechos étnicos de los pueblos y comunidades indígenas. Una nueva dimensión de lo popular, integradora en la pluralidad y el respeto a las diferencias, es el marco que favorece hoy la unidad de los pueblos y del pueblo. En esta unidad confluyen todos los sectores explotados y oprimidos por un Estado-nación construido para legitimar una participación restringida a los miembros que se definen desde la hegemonía monoétnica y sus integrados”. *Democracia y Estado multiétnico*, op. cit., introducción, p. 16.

⁸⁴ En *Estado, gobierno y sociedad*, Ed. FCE, México, 2004, Norberto Bobbio hace un breve repaso sobre las distintas concepciones sobre el fin del Estado, entendiéndolo tanto a su propósito como a su término o desaparición, y distingue entre aquellas que lo ven como un mal necesario (como la afirmación de Lutero), y entre aquellas que lo ven como un mal no necesario, como el marxismo, el anarquismo y algunas sectas evangélicas. En cuanto al marxismo, atribuye a Engels la idea de la necesidad de la desaparición del Estado, no obstante que Sánchez Vázquez encuentra en su lectura de Marx dicha interpretación. Ver el ensayo de Sánchez Vázquez *Marx y la democracia*, Sánchez Vázquez, A. *Entre la realidad y la utopía*, op. cit.

la sociedad preparar el terreno para su destrucción, si se quiere llevar a cabo una verdadera revolución social. Es por ello que Marx dice en su texto sobre *Sobre la cuestión judía*: “Es indudable que la emancipación política representa un gran progreso, y aunque no sea la forma más alta de la emancipación humana en general, sí es la forma más alta de la emancipación humana *dentro* del orden del mundo actual. Y claro está que aquí queremos referirnos a la emancipación real, a la emancipación práctica del hombre”.⁸⁵ Dentro del Estado se generan los antagonismos entre sus miembros porque su estructura política y económica favorece la división de una sociedad en clases.

Sánchez Vázquez reconoce en el Estado el origen de la violencia. El Estado, al generar un aparato de represión en donde el terrorismo de Estado, por ejemplo, es parte de su estrategia, justifica con ello la respuesta violenta en vista de que no se ponen a disposición de la sociedad los mecanismos pacíficos y democráticos para resolver los conflictos. El Estado es incluso un obstáculo para el establecimiento de una verdadera democracia.⁸⁶ Su desaparición llevaría al establecimiento de una sociedad socialista en donde la democracia no sería ya formal al socializarse los medios de producción.

La violencia en la praxis social revolucionaria

⁸⁵ C. Marx, *Sobre la cuestión judía*, en *Escritos de juventud*, FCE, México, traducción de Wenceslao Roces, p. 471.

⁸⁶ Ello queda aún más patente en la vinculación del Estado con el liberalismo pues como afirma Norberto Bobbio, el Estado liberal y la democracia son en realidad incompatibles: “Un Estado liberal no es por fuerza democrático; más aún, históricamente se realiza en sociedades en las cuales la participación en el gobierno está muy restringida, limitada a las clases pudientes”. Norberto Bobbio, *Liberalismo y democracia*, FCE, México, 2001, p. 7.

El problema fundamental de la praxis social es el modo de realizarse la transformación de la sociedad, lo cual implica dos cosas *a)* La destrucción de un orden social establecido; *b)* La resistencia que ofrecen aquellos que desean mantener dicho orden social tal y como está por convenir así a sus intereses.

Como se ha mencionado anteriormente, toda praxis implica violencia.⁸⁷ Cualquiera que sea el tipo de praxis al que nos podamos referir la violencia es algo que siempre está presente. La violencia en la praxis productiva y artística se ejerce sobre un objeto material al que se desea modificar su forma o estructura.⁸⁸ En el caso de la praxis social, el objeto de la acción es el hombre mismo, las relaciones establecidas entre ellos, como las relaciones de producción, así como sus instituciones. La acción es ejercida por unos hombres sobre otros, aunque más precisamente, sobre las relaciones sociales que se desea modificar. El carácter que adquiere la violencia es por lo tanto social, pues ésta se ejerce no sólo por una parte de la colectividad sobre otra, sino por la manera en que, de acuerdo a la estructura económica, política y social, se relacionan unos con otros de acuerdo a dicha estructura.⁸⁹ La violencia se ejerce, por ejemplo, sobre el cuerpo porque lo que se pretende doblegar es la conciencia: “La violencia persigue doblegar la conciencia, obtener su reconocimiento, y la acción que se ejerce sobre el cuerpo apunta por esta razón a ella. No interesa la alteración o

⁸⁷ Ver el segundo capítulo de este trabajo de investigación.

⁸⁸ Sobre la violencia artística que se ejerce sobre la materia, Nils Castro dice al respecto: “Violencia no es la fuerza en general, sino un *uso* humano de la fuerza conforme a un fin. En la praxis productiva, el objeto presenta una resistencia natural, pero no opone una contraviolencia, la violencia actúa sólo del lado del sujeto. Aquí, una última discrepancia con Sánchez Vázquez: en el trabajo artístico, la violencia del artista sobre sus materiales de trabajo es la que menos nos afecta”. Nils Castro, *De la praxis individual a la violencia de clase*, en *En torno a la obra de Adolfo Sánchez Vázquez*, México, FF y L, UNAM, 1995, p. 299. Nils Castro no especifica de qué manera la violencia en la praxis artística nos afecta menos, pues dicha violencia, al igual que la empleada por la praxis productiva, se ejerce sobre una materia dada, no sobre otros hombres. Quizás Nils Castro se refiera a los efectos ambientales o ecológicos de la praxis productiva, tema del que Sánchez Vázquez se ocupa en las conclusiones a su *Filosofía de la praxis* (p.478 y 479), así como a la violencia de la praxis social. No obstante, Sánchez Vázquez nunca ha afirmado que la violencia ejercida en la praxis artística nos afecte de alguna manera.

⁸⁹ *Filosofía de la praxis*, p. 453.

destrucción del cuerpo como tal, sino como cuerpo de un ser consciente, afectado en su conciencia por la acción violenta de que es objeto”.⁹⁰ En la praxis ejercida sobre el mundo material, la resistencia es una resistencia ciega producto de la composición material o de las fuerzas de la naturaleza. No hay, pues, una acción de signo contrario o, como lo denomina Sánchez Vázquez, una *antipraxis*. En la praxis social, sí encontramos una *antipraxis* como respuesta a la praxis revolucionaria. Esta acción de signo contrario obedece a los intereses de la clase dominante, de modo que, si la praxis es una opción ideológica, la *antipraxis* es también la expresión de una ideología en particular. Cada una defiende un orden social: la *antipraxis*, el orden social establecido, por lo tanto representa el ala conservadora de la estructura social que lucha por la conservación de dicho orden social; la praxis revolucionaria lo es en tanto que desea hacer realidad los valores e ideales que orientan su acción, destruyendo el orden social establecido para instaurar una nueva sociedad, esto es: desea subvertir dicha realidad social para instaurar una nueva. La violencia, por lo tanto, es parte de la praxis social, y lo es porque siendo la violencia una forma de coerción que está presente en las mismas relaciones sociales al interior de un país como entre las relaciones entre países, dicha violencia no puede más que generar una respuesta violenta, como es el caso de “ las guerras civiles, las guerras de invasión, de defensa, independencia o de liberación”, que para nuestro autor constituyen formas extremas de la violencia.⁹¹ La violencia que se ejerce en las relaciones sociales guarda una estrecha relación con la manera en que dicha sociedad se halla estructurada, pues se deriva de la concepción jurídica vigente que se tenga de la propiedad (en este caso de la propiedad privada) y del hecho de que dicha sociedad se encuentre dividida en clases, es por ello que en la sociedad

⁹⁰ *Ibid.*, p. 452

⁹¹ *Ibid.*, p. 453

capitalista, donde se sanciona el monopolio de los medios de producción bajo el régimen de la propiedad privada, el Estado que ve por salvaguardar este régimen de propiedad a favor de la clase dominante, no dudará en recurrir a la violencia para tal fin y mantener las relaciones sociales y de producción tal y como están: “ La aparición y el desarrollo de la violencia en las relaciones sociales se hallan vinculados a factores objetivos-el imperio de la propiedad privada y la división de la sociedad en clases- que han hecho imposible hasta ahora la solución de las contradicciones fundamentales por una vía pacífica. La lucha de clases se desarrolla históricamente con un coeficiente mayor o menor de violencia, pero la experiencia histórica demuestra que cuando se halla en peligro la existencia de la clase dominante, ésta no vacila en recurrir a las formas violentas más extremas incluso el terror masivo, pues ninguna clase social está dispuesta a abandonar voluntariamente el escenario de la historia”.⁹² Sánchez Vázquez cuida mucho de hacer énfasis en estos factores objetivos como origen de la violencia, tales como los factores económico-sociales, precisando así su carácter histórico, como respuesta a determinados intereses de clase, pues al centrarse la atención en la violencia misma, se corre el riesgo de olvidar las causas que la engendran. Así mismo, aclara que una praxis social “verdadera”, debe considerar el recurrir a la violencia en un mundo regido por ésta si es que no quiere caer en el utopismo.⁹³ Los principios que se desea defender no pueden, pues, permanecer “puros”, sin aceptar que sólo pueden realizarse mediante la violencia. Así “la violencia aparece entonces como un hecho tan normal como los fines de la que es inseparable, ya que el cumplimiento de ellos no podría dejar de ser violento sin negarse a sí mismos”.⁹⁴

⁹² *Ibid.*

⁹³ *Ibid.*, p. 454.

⁹⁴ *Ibid.*, p. 455. Para Marx la violencia representaba incluso una potencia económica: “*La violencia es la comadrona de toda sociedad vieja que lleva en sus entrañas otra nueva. Es, por sí misma, una potencia*

La no violencia y la praxis revolucionaria

Sánchez Vázquez se ocupa también de la no violencia. La no violencia ha sido objeto de reflexión por parte de Norberto Bobbio quien reconoce al igual que Sánchez Vázquez que la violencia es parte de la historia.⁹⁵ No obstante Bobbio reconoce el papel de la violencia incluso en los casos en los que se desea subvertir un orden establecido,⁹⁶ y la inviabilidad de propuestas tales como la institucionalización de un super Estado, que eliminara la violencia entre los Estados (lo que no eliminaría la violencia porque habría un poder mayor que la detentaría),⁹⁷ la de una mayor democratización de la sociedad, que no bastaría para satisfacer demandas que sólo mediante la disrupción del orden social dado podrían obtenerse y, por último, que la no violencia tampoco sería suficiente “porque no parece tener (...) la misma eficacia que la violencia colectiva y organizada. Basta echar una

económica”. C. Marx, *El Capital*, sección séptima. XXIV. La llamada acumulación originaria, 6. Génesis del capitalismo industrial. p. 639. Sánchez Vázquez precisa, no obstante, que ni Marx, Engels e incluso Lenin hicieron una apología de la violencia, pues ni siquiera lo consideraban como el único método de lucha “La violencia era para ellos una necesidad impuesta por las contradicciones irreconciliables de una sociedad dividida en clases antagónicas y utilizada, con fines diametralmente opuestos, tanto por las clases dominantes como por las clases oprimidas”. Así, Marx criticó la postura de anarquistas y blanquistas que privilegiaban el empleo de métodos violentos. *Ibid.*, p. 457.

⁹⁵ Bobbio, Norberto, *El problema de la guerra y las vías de la paz*, Ediciones Altaya, S.A. España 1999, Colección: Grandes Obras del Pensamiento Contemporáneo, Título original: *Il problema della guerra e le vie della pace*, traductor: Jorge Binaghi, cap. VI. ¿Es una alternativa la no violencia?

⁹⁶ *Ibid.*, p. 193.

⁹⁷ Esta afirmación del Super Estado recuerda un tanto la propuesta de Kant, si bien la propuesta kantiana no proponía un super Estado sino una federación de Estados “Esto sería una Sociedad de naciones. la cual, sin embargo, no debería ser un Estado de naciones. En ello habría, empero, una contradicción; todo Estado implica la relación de un superior-el que legisla-con un inferior-el que obedece, el pueblo-; muchos pueblos, reunidos en un Estado, vendrían a ser un solo pueblo, lo cual contradice la hipótesis; en efecto, hemos de considerar aquí el derecho de los pueblos, unos respecto de otros, precisamente en cuanto que forman diferentes Estados y no deben fundirse en uno solo”. Emmanuel Kant, *La paz perpetua*, Segundo artículo definitivo de la paz perpetua, *El derecho de gentes debe fundarse en una federación de Estados libres*, Ed. Porrúa, México 1998.

mirada alrededor para comprobar la amarga verdad de esta conclusión”;⁹⁸ Norberto Bobbio concluye su breve análisis de la violencia y la posibilidad de no recurrir a ella con una propuesta muy parecida a las dos primeras que en un principio ha descalificado y es la de crear instituciones que permitan dirimir los conflictos sociales sin necesidad de recurrir a la violencia:

La condena de la violencia no es realista. La única propuesta realista, increíble como pueda parecer, es justamente la que los realistas consideran, o por lo menos han considerado hasta ahora, irreal; es la que aspira a la invención de nuevas instituciones e instrumentos de acción que permitan resolver sin necesidad de recurrir a la violencia individual o colectiva conflictos sociales cuya solución ha sido confiada tradicionalmente a la acción violenta, que conviertan, en síntesis, a la violencia en demasiado costosa o inútil, o incluso contraproducente.⁹⁹

De inmediato Bobbio se refiere a los movimientos obreros como un ejemplo de movimientos de protesta no violentos, que, al ver incrementada su fuerza de presión, más desconfianza tienen en los actos individuales violentos o “de pequeños grupos del denominado terrorismo”.¹⁰⁰ Bobbio ha reconocido en este escrito que los movimientos revolucionarios tienden a subvertir un orden social, y lo que él propone es la creación de instituciones que necesariamente, a mi parecer, estarían integradas dentro de un orden cuya clase dominante nunca aceptaría la creación de instituciones que tuvieran por objetivo destruirse a sí mismas con todo y la estructura que favorece su posición. Como afirma Sánchez Vázquez, la clase social dominante no dudará en recurrir a cualquier forma de violencia, por extrema que ésta sea, ya que: “(...) ninguna clase social está dispuesta a

⁹⁸ *Ibid.*, p.202.

⁹⁹ *Ibid.*, p. 202 y 203.

¹⁰⁰ *Idem.*

abandonar voluntariamente el escenario de la historia”.¹⁰¹ Esto explica la aparición de la violencia en un orden social dado.

Así, por ejemplo, una acción como la desobediencia civil llevada a cabo por Gandhi en la India o por Nelson Mandela con el Congreso Nacional Africano para combatir el régimen del *apartheid*, le parecen a Sánchez Vázquez acciones “muy débiles y limitadas” para llevar a cabo la transformación de un orden social.¹⁰² La no violencia, como medio de transformación social, sería ineficaz porque debe de intentar hacerse prevalecer en un mundo donde el orden establecido se erige sobre la violencia. La no violencia implica también, al renunciar a una oposición más efectiva contra la violencia institucionalizada, a volverse cómplice de dicha violencia.¹⁰³ La no violencia no representaría por lo tanto una opción en un mundo en el que la violencia es la manera en que se lucha por mantener un orden establecido, y, de hecho, la manera en que la historia se ha desenvuelto.¹⁰⁴ La violencia es, por lo regular, una de las maneras en las que se puede subvertir la realidad, pero, precisa Sánchez Vázquez: “el concepto de revolución no se reduce al de la violencia, es decir, a la aplicación de la violencia revolucionaria”.¹⁰⁵ De hecho, si bien valora la lucha del Che Guevara, por ejemplo, por el carácter moral que ésta reviste,¹⁰⁶ no por ello deja de criticar a las guerrillas latinoamericanas pues al errar en su táctica en cuanto a los medios escogidos, no consiguieron el “objetivo liberador que perseguían”.¹⁰⁷ Condena, asimismo,

¹⁰¹ *Filosofía de la praxis*, cap. 11, Praxis y violencia, p. 453.

¹⁰² Sánchez Vázquez, A., *Ética y política*, Ed. FCE y UNAM, México, 2007, Moral y política (I), p. 26.

¹⁰³ *Filosofía de la praxis*, p. 461.

¹⁰⁴ “No se trata, por otra parte, de una elección personal; o sea, de escoger subjetivamente entre la violencia y la no violencia, ya que, hasta ahora, el hombre ha vivido en un mundo que, en escala histórico-universal, no ofrece semejante alternativa”. *Idem*.

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 458.

¹⁰⁶ “(...) la forma de violencia contra un poder opresor se justifica políticamente al cerrarse toda vía pacífica, democrática. Pero, sobre todo, se justifica moralmente como toda lucha contra la opresión, la explotación, la invasión o la ocupación. Y esta justificación se mantiene cualquiera que sea el desenlace político de esa lucha, siempre que estén cerradas las vías pacíficas y democráticas”. *La violencia política y la moral*, 2007, p. 51.

¹⁰⁷ Ver. *La violencia política y la moral*, en *Ética y política*, p. 51.

el terrorismo así se lleve a cabo en nombre de la autodeterminación nacional o de la liberación social.¹⁰⁸ Una revolución se define así por el cambio de una estructura social, con lo cual la violencia es un medio al servicio de este fin. La violencia está presente tanto en la antipraxis o la acción conservadora por mantener un orden establecido como en la praxis revolucionaria que no encuentra otra manera para contrarrestar la violencia que se le opone. El antagonismo de las clases encuentra aquí su máxima expresión cuando se pretende encontrar solución a las contradicciones de un orden social jerarquizado que pugna, por otra parte, por su conservación. Sin embargo, no por ello se debe elevar la violencia “al plano de lo absoluto”.¹⁰⁹ Esto porque se podría pensar que la praxis social siempre estaría regida por la violencia y que siempre habrá una violencia que suceda a otra. Para nuestro autor estas afirmaciones, así como la de afirmar que toda la historia es la historia de la violencia humana “descansan en una concepción metafísica de la violencia aislada del contexto histórico-social en que se desenvuelve la praxis social a cuyo servicio está como medio de ella. Se olvida que hay violencia no sólo porque se rechaza un orden social dado que se aspira a transformar para crear otro nuevo (praxis), sino también porque este intento de transformación tropieza con la resistencia consciente y organizada de quienes se empeñan en mantener la existente (antipraxis)”.¹¹⁰ El objetivo de la praxis social, es el de subvertir el orden social establecido, y está, por lo tanto, encaminado a la construcción de una nueva realidad social, como lo sería el socialismo, por ejemplo; pero con ello ejerce una violencia que tendría por objetivo la desaparición de la violencia en el establecimiento de nuevas relaciones sociales. Esto es, se trata de una violencia que se

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 50.

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 461 462.

¹¹⁰ *Idem.*

niegue a sí misma, por lo que se le puede considerar con ello una violencia legítima.¹¹¹ ”Se trata, pues, de una violencia históricamente determinada que marcha, con su propia contribución, a su desaparición futura”.¹¹² Una sociedad sin violencia es una de las características de una sociedad socialista, por lo que, si ésta persiste a pesar de su establecimiento, debe entonces dudarse de su carácter socialista.¹¹³

El problema de la violencia en relación con la revolución social nos lleva a ocuparnos de otro problema fundamental de la filosofía política: la democracia.

La relación entre la democracia y la revolución

La principal crítica a la práctica revolucionaria es que se afirma que inevitablemente desemboca en un gobierno autoritario porque, según las propias palabras de Engels: “No hay nada más autoritario que una revolución”,¹¹⁴ por lo que la democracia no tendría cabida ni en la gesta revolucionaria ni en la sociedad a que daría lugar dicho movimiento. Sin embargo, como afirma Luis Villoro, una revolución se origina porque se pone en cuestión el fundamento mismo de legitimidad, y se apela así, ya no al estatuto jurídico reconocido, sino a una voluntad colectiva, que, por consenso, pretende refundar el fundamento en el que descansa el orden social para fundar un orden *otro*.¹¹⁵ Una revolución puede generarse precisamente en la inconformidad que genera la falta de democracia en un orden social dado. Sánchez Vázquez nos dice al respecto de las conquistas democráticas por medio de la revolución: “(...) en los tiempos modernos las revoluciones están en los

¹¹¹ *Ibid.*, p. 472.

¹¹² *Idem.*

¹¹³ *Ibid.*, p. 465.

¹¹⁴ Citado por Sánchez Vázquez en *Democracia y revolución*, en *Entre la realidad y la utopía*, p. 82.

¹¹⁵ Villoro, Luis, *Sobre el concepto de revolución*, *op cit.*

orígenes de la democracia y han sido su condición necesaria. Nadie podría negar que la democracia inglesa es hija de una revolución; que la democracia francesa es inconcebible sin la Revolución de 1789; que los avances democráticos de México tienen sus orígenes en la Revolución de 1910”.¹¹⁶

En cuanto a la crítica de que la revolución es por sí misma un movimiento antidemocrático, Sánchez Vázquez reconoce que ciertamente no hay nada más “antidemocrático” que una revolución dado el “instrumento armado” del que se sirve, lo que se justifica por el frente que debe librar al enfrentarse a la contrarrevolución: “Hay, pues, un lado autoritario en toda revolución que le es impuesto por la lucha armada que ha de librar, primero para vencer y después para sobrevivir”.¹¹⁷ Al referirse a la relación entre revolución y democracia lo hace refiriéndose a la revolución en un sentido estrecho, esto es a una revolución política y no social la cual puede basarse en un proceso democrático.¹¹⁸

En cuanto a la crítica de que la revolución devenga en un régimen autoritario, Sánchez Vázquez acepta ese hecho con base en las experiencias históricas que lo han confirmado, pero, también con base en experiencias históricas demuestra que no siempre la revolución ha sido el origen de un retroceso en la instauración de la democracia al devenir en regímenes autoritarios, como puede ser, por ejemplo, el caso de la Unión Soviética, sino que, por el contrario, ha sido el origen de ella al propiciar las condiciones que la hacen

¹¹⁶ *Democracia y revolución*, p. 83. Georg Novack, en su libro *Democracia y revolución, de los griegos a nuestros días*, Editorial Fontamara, España, 1982, nos dice algo similar: “Los anales de la historia muestran que ninguna de las democracias importantes de la era burguesa vino a la vida a base de métodos pacíficos, legales y graduales. La democracia burguesa fue realmente instalada como método admitido de gobierno progresista por medio de una serie de victorias revolucionarias, que tuvieron lugar a lo largo de los 300 años que van desde el ascenso de la república holandesa en el siglo XVI a la Guerra civil americana de mediados del XIX”.

p. 58.

¹¹⁷ Sánchez Vázquez, Adolfo, *Democracia y revolución*, *op. cit.*, p. 82

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 81.

posible. La revolución social se lleva a cabo por “una minoría en beneficio de la mayoría”. La praxis revolucionaria estaría encaminada a establecer, al igual que las condiciones para relaciones no violentas, las condiciones para una sociedad democrática con la construcción de una sociedad socialista, pues la democracia es parte inherente de dicha sociedad: “(...) democracia y socialismo constituyen una unidad indisoluble, puesto que la democracia consecuente, al no limitarse a la esfera política e impregnar por todos sus poros la vida social, conduce al socialismo. Y el socialismo, a su vez, entendido como la sociedad que pone la economía y el Estado bajo su control, o como participación de sus miembros en todas las esferas de la vida social, es la democracia radical, y consecuentemente la más amplia y profunda”.¹¹⁹ Toda revolución social incluye en sí misma un proceso democrático, pero, la revolución en un sentido estrecho, esto es, política, no siempre es la condición para la obtención de un régimen democrático, es decir, no es la única vía para tal efecto.¹²⁰

Recapitemos: *a)* La praxis social revolucionaria se distingue de la praxis política en que la primera no tiene por objeto el cambio de un gobierno por otro, sino una transformación total de la sociedad, lo cual iría más lejos que cuestionar solamente el fundamento de legitimidad, como lo afirma Villoro; *b)* El Estado no genera las condiciones para la construcción de una nueva sociedad, antes bien, es un obstáculo para ella por lo que uno de los principales objetivos de la praxis social revolucionaria es establecer las

¹¹⁹ *Democracia y revolución*, p. 75.

¹²⁰ *Ibid.*, p. 84.

condiciones para su desaparición; c) La desaparición del Estado es una condición para el establecimiento de una auténtica democracia.

¿Cuál es con exactitud el camino que debe tomar la praxis social? Teoría y práctica convergen en la creación de una nueva sociedad, pero, ¿cuál es específicamente el paradigma que orienta la praxis social? ¿De qué manera se conforma este modelo de la sociedad futura? Para ello es indispensable referirnos a la utopía y al socialismo como los modelos que orientan la acción de la praxis social.

CAPÍTULO 4

SOCIALISMO Y UTOPIA

Apéndice

SOCIALISMO Y UTOPIA

La utopía como orientación de la praxis social

El utopismo es un producto histórico necesario.

A. Sánchez Vázquez

La historia y la utopía encuentran su punto de intersección en que ésta última representa la aspiración “a una vida futura, más noble, más digna y más justa”.¹ Al ser la historia un producto de la acción humana, la utopía representa ese modelo de sociedad futura que se desea alcanzar y que sirve como orientación a esta praxis humana, pues, un mundo sin utopías, sería un mundo sin ideales, sin metas, y por lo tanto, sin historia.² De ahí la importancia de la utopía tanto en la teoría como en la práctica, es decir, en una praxis de transformación.

Sánchez Vázquez ha reflexionado sobre la utopía partiendo no sólo de su interpretación personal sobre el marxismo, que, como hemos tenido la oportunidad de apreciar a lo largo de este trabajo, él considera que asume el marxismo a la praxis como categoría filosófica central. En torno a la utopía, el filósofo mexicano también ha hecho aportaciones originales, como lo pueden ser sus *once tesis no utópicas sobre el utopismo*.³ De dichas tesis, sólo la tesis once es una tesis análoga o gemela, como el mismo autor lo

¹ Sánchez Vázquez A. *La utopía del “fin de la utopía”*, p. 308.

² *Ibid.*, p. 307.

³ Sánchez Vázquez, A., *Del socialismo científico al socialismo utópico*, incluido en el libro *El valor del socialismo*, Ed. Itaca, México, 2000. p.21-64. Este texto en un principio se publicó en un volumen colectivo titulado *Crítica de la utopía*, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM, México, 1971, y en Ediciones ERA, México, 1975.

reconoce, de la tesis IX de las *Tesis sobre Feuerbach*. Años después, nuestro autor vuelve a ocuparse de la utopía y, en una conferencia titulada *La utopía del “fin de la utopía”*,⁴ vuelve a acuñar siete nuevas tesis sobre la utopía que él denomina *Constantes de la utopía* o simplemente *siete Tesis sobre la utopía*.⁵ En ellas, el filósofo mexicano complementa las ideas expuestas en sus primeras once tesis, al mismo tiempo que reitera algunas de ellas.

Dos son los sentidos que nuestro autor le otorga a la utopía y que son, de hecho, los dos únicos sentidos atribuibles: el positivo y el negativo. Quizás, una de las aportaciones de nuestro autor sea el que asume ambos sentidos en su elaboración teórica, y que ambos coexisten en sus reflexiones en torno a la utopía. Es lo que Sánchez Vázquez considera como la “doble faz de la utopía”, esto es la utopía en su aspecto reformista y revolucionario.

Esta doble faz se debe a la crítica al utopismo socialista llevada a cabo por Marx y Engels. Dichas tesis representan no sólo la crítica sino también los ingredientes teóricos y prácticos para la superación de las utopías socialistas para llegar, así, a la construcción del socialismo. La utopía se muestra así vinculada a la construcción de una nueva sociedad, particularmente, del socialismo. ¿Por qué? Nuestro autor señala que la dimensión utópica del socialismo radica en ser un ideal que se aspira a realizar, razón por la cual no puede ser, sin más, una relación “entre ciencia y socialismo” que remplace a la relación “entre socialismo y utopía”, la utopía no es pero puede e incluso, *debe ser*,⁶ aunque temporalmente no pueda ser, pues “la utopía de hoy puede convertirse en la realidad de mañana, siempre

⁴ *La utopía del “fin de la utopía”*, conferencia del año 1995, pronunciada en el Seminario sobre la utopía, en los Cursos de Verano de la Universidad Complutense de Madrid, España, en El Excorial. incluida en el libro *Entre la realidad y la utopía, op cit.*

⁵ *Ibid.*, p. 298.

⁶ *Una utopía para el siglo XXI*, p. 321.

que no se trate de una utopía absoluta sino relativa, concreta”.⁷Y *debe ser*, asimismo, por su contenido moral.

Entre los atributos que Sánchez Vázquez encuentra en la utopía están *a)* la imaginación, *b)* al ser representante de una ideología en particular, en este caso de la ideología que aspira a la transformación de la sociedad, el ser representante de ciertos valores morales cuya realización es imposible en las condiciones reales, efectivas del presente, *c)* el ser un proyecto que desea llevarse a cabo, esto es, *el deseo de realización* que trae implícito con ella. El papel que la imaginación juega en la utopía es llenar el vacío o la contribución que la ciencia no puede hacer en la teoría. No obstante, si el socialismo se fundamenta científicamente, es porque se desea fundamentar racional y objetivamente la manera de llevar a cabo su realización. Es este mismo carácter racional el que se vincula a la imaginación, porque “Racional sería pretender realizar lo realizable en condiciones históricas determinadas. Lo realizable es tal porque es posible. Fundar el socialismo en lo imposible sería condenarse de antemano a la utopía absoluta”.⁸ En un sentido negativo, una utopía puede ser calificada como tal, no sólo por el objeto a realizar, sino por los medios con los que se pretende llevar a cabo su realización. Es precisamente la crítica que Sánchez Vázquez hace a las utopías de Cabet, Fourier, Tomás Moro, e incluso de la República platónica de la que también se ocupa.⁹ Para Sánchez Vázquez la utopía representa el anhelo de transformación mediante la representación de una sociedad futura misma que suscita las acciones o los medios para llevar a cabo su realización; esto es, una transformación que

⁷ Sánchez Vázquez, A. *Marxismo y socialismo, hoy*, incluido en el libro *Entre la realidad y la utopía*, *op. cit.* p. 201.

⁸ *Ibid.*, p. 202.

⁹ Dado el carácter idealista del pensamiento platónico, Sánchez Vázquez afirma que: “La utopía de Platón es la negación misma de la revolución. no hay-no puede haber-revolucionarios platónicos”. *Del socialismo científico al socialismo utópico*, *op. cit.*, p. 22.

puede ser llevada a cabo gradualmente como la acción reformista, o mediante una acción revolucionaria. La primera sería utópica porque apelaría a medios de transformación como el ejemplo o la educación;¹⁰ la segunda, la revolucionaria, lo sería porque vería en la toma del poder la acción definitiva que llevaría a cabo dicha transformación. Sánchez Vázquez critica al utopismo revolucionario, como el propuesto por Blanqui o Weitling o el de los anarquistas por elevar desmesuradamente el factor subjetivo de una minoría que, al margen de las masas llevaría a cabo dicha acción revolucionaria sin contar con las condiciones propicias para llevarla a cabo. Por ello su crítica a los distintos tipos de utopías que han precedido a la propuesta del socialismo entendido ya como *socialismo científico*, que, como alternativa social, comparte con los proyectos utópicos precedentes el vincularse a la construcción de una sociedad futura, pues dichas utopías son parte de una experiencia histórica tanto en el nivel práctico como en el teórico. Serán Marx y Engels quienes en contraposición al socialismo utópico,¹¹ propongan el socialismo científico por basarse en el

¹⁰ Esa manera de predicar con el ejemplo, o con la persuasión ha sido objeto de crítica por parte de Sánchez Vázquez al ocuparse de la relación entre la moral y la política, al señalar la impotencia política en la que puede desembocar la reducción de la política a la moral, pues los socialistas utópicos: “pretendían transformar el orden social imperante apelando a la persuasión individual, a la conciencia moral o a los corazones de los empresarios para alcanzar así un orden social económico que tuviera por base una justa distribución de la riqueza”, en su libro *Ética*, Capítulo IV, *La moral y otras formas de conducta humanas*, p. 79. Por su parte, así se expresa Engels después de pasar revista a las utopías de los llamados socialistas utópicos y quien critica también el que los socialistas utópicos quisieran implantar dichos modelos sociales mediante el “ejemplo”: “Tratábase por eso de descubrir un sistema nuevo y más perfecto de orden social, para implantarlo en la sociedad desde fuera, por medio de la propaganda, y a ser posible, con el ejemplo, mediante experimentos que sirviesen de modelo. Estos nuevos sistemas sociales nacían condenados a moverse en el reino de la utopía; cuanto más detallados y minuciosos fueran, más tenían que degenerar en puras fantasías”. Engels, Federico, *Del socialismo utópico al socialismo científico*, Ediciones Quinto sol, México, 2002. p. 45.

¹¹ Socialistas utópicos o socialistas primitivos es el nombre con el que se designa a los autores de este periodo, entre sus características está el de contribuir al desarrollo de la teoría social mediante el estudio de las condiciones reales y económicas a las que consideraban como el fundamento histórico, así como los conflictos de clase, como es el caso de Saint-Simon y Fourier: “Los socialistas primitivos franceses encontraron las motivaciones decisivas de su doctrina en los conflictos de clase que condicionaron la historia de la postrevolución francesa. La industria experimentó grandes avances, se dejaron sentir las primeras agitaciones socialistas y el proletariado comenzó a consolidarse. Las condiciones sociales y económicas prevalecientes constituían para estos pensadores el fundamento real del proceso histórico”. Marcuse, Herbert, *Razón y revolución*. p. 320. Marx y Engels aceptan que los socialistas utópicos advirtieron los antagonismos de clase, pero les critican, primero el no advertir “[...] la propia actividad histórica del proletariado, su

conocimiento de la estructura a transformar.¹² La utopía es subversiva porque entraña una crítica del presente y, al igual que existen filosofías que, desde una posición ideológica conservadora desean mantener el orden social existente, de igual manera, renunciar a la utopía significa renunciar a los sueños y a los ideales. Existe una congruencia entre *Topía*, (lo que es) y *Utopía* (lo que debe ser). Es por ello que “lo que *debe* ser no puede ser absorbido *por lo que es*” (subrayado de A.B.).¹³ Ya en su examen a las utopías renacentistas, Sánchez Vázquez, resaltaba que dichas utopías, como la de Moro o Campanella, criticaban la injusticia social de su tiempo, razón por la cual se presentaban como un *deber ser*. Dicha incongruencia con la realidad es uno de las características principales de la utopía. La crítica de Sánchez Vázquez a las utopías renacentistas estriba en privilegiar excesivamente el uso de la razón, misma que se emplea desde una perspectiva particular, de la clase privilegiada que tiene acceso a ella.

El poder de la propiedad, del dinero y de la violencia cederán su sitio al imperio de la razón, y de la inteligencia que la posee y ejerce. ¹⁴

movimiento político peculiar”, y la falta de una actividad práctica o revolucionaria, pues imaginan una sociedad que conciben “como la mejor de las sociedades posibles. De ahí que rechacen toda acción política y, principalmente, toda acción revolucionaria, que pretendan alcanzar su meta por la vía pacífica y traten de abrir camino al nuevo evangelio social por medio de experimentos llamados naturalmente a fracasar, por la fuerza del ejemplo”. C. Marx y Federico Engels, *Manifiesto del partido comunista*, en *Obras fundamentales de Marx y Engels*, *Los grandes fundamentos II*, FCE, traducción de Wenceslao Roces México, 1988, p 303.

¹² “Para convertir el socialismo en una ciencia, era indispensable, ante todo, situarlo en el terreno de la realidad”. Engels, F. *Del socialismo utópico al socialismo científico*, *op. cit.*, p. 53. Uno de los epígrafes con que Sánchez Vázquez da inicio a su obra principal, aparte de la famosa Tesis XI, de Marx, es una cita de Engels, que dice: “Desde que el socialismo se ha convertido en ciencia, exige que se le trate como tal”. F. Engels, citado como epígrafe por Sánchez Vázquez en *Filosofía de la praxis*. Con una y otra cita nuestro autor anticipa al lector (aunque de esto no puede tenerse plena conciencia hasta haber leído toda la obra) la concepción que tiene de la praxis. Ambas nos remiten a la praxis o a la filosofía de la praxis como la unión entre la teoría y la práctica, sin que una se privilegie por encima de la otra. La Tesis once se refiere a que no basta la interpretación del mundo, sino que es preciso una práctica filosófica, o una filosofía de la praxis para llevar a cabo dicha transformación. La cita de Engels se refiere al fundamento científico de esta práctica, y a que el socialismo, lejos de ser una visión utópica imposible de verse convertida en realidad, es una alternativa no sólo deseable sino posible. Años después, en la conferencia anteriormente citada de *La utopía del “fin de la utopía”*, nuestro autor hace una crítica a la denominación acuñada por Engels de “socialismo científico”, ya que, si bien el socialismo científico se contrapone al utópico por el conocimiento de la realidad social a transformar, dicho conocimiento no garantiza “que esa transformación tenga lugar.” Razón por la cual, dicha denominación termina por parecer “equivoca y desafortunada”. A. Sánchez Vázquez *Op cit.*, p. 303.

¹³ *La utopía de don Quijote*, p. 270. incluido en *Entre la realidad y la utopía*, *op. cit.*

¹⁴ *La utopía del “fin de la utopía”*, *op. cit.*, p. 294.

Esta confianza en la razón descarta a la acción o la práctica como el modo de llevar a cabo dicha transformación. Entre las críticas que formula a las utopías de los socialistas utópicos está su derroche imaginativo, si bien la imaginación, el *imaginar* a la sociedad futura es una de las características de la utopía, los socialistas utópicos tienen el defecto de llevar al extremo el empleo de la imaginación y describir con minucioso detalle dicha sociedad. Defecto en el que, a su parecer, evitó caer posteriormente Marx. Aunque para Sánchez Vázquez, existen, no obstante, elementos utópicos en el pensamiento marxista, uno de ellos, por supuesto, la subversión de la realidad social presentando una alternativa a la misma, alternativa en la que va implícita una crítica y un conocimiento del presente. Los elementos que distinguirían a los proyectos utópicos serían no sólo caer en una precisa descripción de dicha sociedad¹⁵ sino también vincular el conocimiento de dicha sociedad con la práctica o la acción para llevar a cabo dicha transformación. Si bien precisa el filósofo mexicano que dicho conocimiento, o la científicidad del socialismo, no garantiza su realización, con lo que, enfatiza la necesidad de acción o la praxis para llevarla a cabo.

No obstante, la imaginación, si no se emplea excesivamente, puede contribuir a hacer una aportación que la ciencia no puede llenar. Tal y como Sánchez Vázquez lo afirma en su Tesis 9 de sus *Once tesis no utópicas sobre la utopía*, que dice: *La utopía revela un hueco que la ciencia no puede llenar*. Con esta Tesis, Sánchez Vázquez resalta la importancia de la anticipación imaginativa cuando no es posible la anticipación científica. Esta anticipación sería relevante sobre todo en las ciencias sociales, si bien, precisa el filósofo mexicano, las ciencias duras tampoco podrían prescindir de la utopía pues: “incluso

¹⁵ Sánchez Vázquez enfatiza que es en su *Crítica del programa de Gotha* en donde Marx describe apenas algunos de los elementos más característicos de dicha sociedad. Ver *La utopía del “fin de la utopía”*, p.296 y 297.

aquí la utopía no cede por completo su sitio. La cosmonáutica actual conoció también su fase utópica con las anticipaciones imaginativas de Jules Verne”. A esto se refieren algunas otras de las tesis de Sánchez Vázquez que a continuación transcribiremos para comentarlas:

Tesis uno: *La utopía es la representación imaginaria de una sociedad futura.*

Tesis dos: *La utopía no es sólo la anticipación imaginaria de una sociedad futura, sino también de una sociedad deseada que, además, se desea realizar.*

Tesis cuatro: *La utopía es una construcción imaginaria de la sociedad futura, que hunde sus raíces en el presente.*

Tesis seis: *La utopía no sólo hunde sus raíces en el presente, sino que constituye, como construcción imaginaria, una relación peculiarmente ilusoria con él.*

Todas las Tesis anteriores resaltan el papel de la imaginación en la construcción de la utopía como la posibilidad de una alternativa social.

La aportación fundamental de la Tesis uno radica en resaltar que, si bien, la utopía es un producto de la imaginación, y, por lo tanto, inexistente aún, ésta no se encuentra por ello fuera del tiempo y del espacio, sino instalado en el porvenir. Como proyecto de una sociedad futura, la utopía se presenta como una anticipación. En este sentido, la utopía sería hasta cierto punto fiel a la traducción de Quevedo quien al traducir la *Utopía* de Tomás Moro, la tradujo como “no hay tal lugar”. Y sería fiel, pues, si bien, la utopía, no encuentra un lugar para su realización en el presente, son las mismas condiciones del presente las que exigen su realización en un futuro, y la consideran como una anticipación de un porvenir deseable. Esta tesis es muy semejante a la tesis uno de sus *Constantes de la utopía*, la tesis uno de sus *Constantes* dice así: *La utopía no está en “ninguna parte”*. En donde reitera la idea del futuro como el lugar de la utopía, en donde ésta encontraría su realización.

Las dos tesis anteriores se vinculan a la tesis 2 de las *Tesis no utópicas*. Aquí se postula a la utopía sí, como representación, pero una representación que se desea llevar a cabo, por lo tanto, se vincula a la acción práctica que permitirá concretizarla. Al comentar esta Tesis, Sánchez Vázquez nos dice que, al imaginar una sociedad futura significa “aferrarse ya a una tabla de valores”, ya que dicha realidad imaginada “satisface un deseo de mejoramiento social”. Esta Tesis se emparenta a su vez con la Tesis 6, de las *Constantes*, en donde, de manera más clara, se establece no sólo la relación entre la utopía y los valores que se aspira a realizar, sino con la ideología en la que éstos están contenidos:

6ª.- Dada esta vinculación con determinadas posiciones sociales, la utopía y la ideología se imbrican necesariamente. Toda utopía supone o entraña una ideología, aunque no toda ideología genera una utopía. El que no toda ideología genere una utopía significa que no todo grupo o clase social, dependiendo de sus *intereses y aspiraciones*, hará suya la idea de una sociedad futura de condiciones diametralmente opuestas a la existente en el presente. Su crítica, determinada por su posición ideológica, genera pues la idea de una sociedad futura como utopía. “No hay utopía pura-nos dice Sánchez Vázquez-, al margen de la visión crítica y de los valores que la guían y se aspiran a realizar en la alternativa social a la realidad criticada”.¹⁶ Una ideología conservadora no precisa de una alternativa a la situación presente que le es favorable, por lo tanto no elaborará nunca una crítica de la misma ni necesitará nunca de una imagen utópica de un futuro deseable.¹⁷ Los principios y

¹⁶ *La utopía del fin de la utopía*, p. 300.

¹⁷ En su texto de *Del socialismo utópico al socialismo científico*, nuestro autor reconoce la existencia de lo que él llama “utopías reaccionarias” que se presentan principalmente en la literatura, tales como la de *1984*, de George Orwell, o la de *Un mundo feliz*, de Aldous Huxley. Al respecto nos dice Sánchez Vázquez que estas utopías reaccionarias “contribuyen a inspirar un temor al futuro que viene a reforzar la conformidad con el *status* presente. Con ello cumplen una función ideológica abiertamente reaccionaria”, p. 32 y 33. No estoy de acuerdo con la interpretación de nuestro autor sobre tales obras, pues, a mi parecer, ambas obras nos

valores negados en el presente, son los que estarían presentes en la utopía a la que se aspira a construir. Esta Tesis se relaciona con la 2ª de las *Constantes: La irrealidad de la utopía, como anticipación de una vida mejor, presupone la crítica de la realidad presente que, por negación u olvido de los valores y principios que se asumen para el futuro, se considera peor*. En esta Tesis son de nuevo los valores desde los que se hace la crítica a la sociedad existente.

Tesis 3. *El deseo de realización no garantiza la realización misma. La utopía es una idea realizada; realizable a los ojos del utopista, pero, en definitiva, irrealizable.*

Con esta Tesis nuestro autor enfatiza el hecho de que no basta el deseo de realización para que la utopía tenga lugar. Son precisos fines y medios adecuados para su realización. Queda claro el hecho de que la utopía no encuentra su lugar, o, como él lo llama, “su fracaso o impotencia” por el carácter utópico de los medios empleados o los objetivos hacia los que éstos se hallan encaminados.

muestran, sí, utopías de carácter reaccionario, pero con ello, cumplen en realidad la función de una crítica indirecta al presente, mostrando las consecuencias de éste en un futuro posible o imaginado. Recordemos que antes de 1984, George Orwell publica *La rebelión en la granja*, obra en la que critica indirectamente al comunismo de la Unión soviética. Esto le valió la censura de dicha obra, pese a ser animales los protagonistas. La figura del gran hermano en 1984 representa también a la figura de Stalin que en *La rebelión en la granja* estaría representada por Napoleón. A mi parecer 1984 no desea inspirar tanto un temor al futuro como una muestra de a dónde pueden llegar las condiciones actuales si no se hace algo por modificarlas. De hecho, resulta muy significativo cómo los lemas del partido político ficticio en 1984 podrían ser asumidos por cualquier partido en el poder de la gran mayoría de los países en la actualidad. Por otra parte *Un mundo feliz* nos muestra los extremos que las nuevas formas de enajenación pueden alcanzar. Así que su función ideológica sería contraria a la que Sánchez Vázquez les atribuye. Podríamos afirmar que mientras Aldous Huxley critica a la sociedad norteamericana de consumo, Orwell criticó al Estado totalitario de la Unión Soviética, por lo que resulta extraño que Sánchez Vázquez, siendo uno de los principales críticos de un régimen que para él no representó nunca la realización del socialismo no advirtiera que las obras de Orwell coincidían con su crítica a dicho régimen. Estas ficciones utópicas, por otra parte, son calificadas por Villoro como “anti-utopías”, por representar lo contrario a una sociedad deseable. Villoro, Luis, *El poder y el valor*, FCE, y El colegio Nacional, México, 1999, cap. *el pensamiento disruptivo: la utopía*, p. 207.

La tesis anterior bien puede vincularse con la 3ª de las *Constantes* que dice: *La distancia, incongruencia o contraste que se pone de manifiesto en la crítica de la realidad, que la utopía pretende superar, nunca se supera totalmente. Lo ideal no se agota en lo real.* El carácter básico de la utopía consiste precisamente en su irrealización, es decir, su realización es siempre una aproximación pero nunca una realización cabal de la utopía. La distancia entre ésta y la realidad, nos dice Sánchez Vázquez, puede “acortarse o suavizarse, pero no abolirse”. Aquí la utopía se vincula con la historia, pues así como existe un cambio histórico, existe así mismo una sucesión de utopías. Así como la historia no tiene fin,¹⁸ tampoco lo tiene la utopía. La utopía no tiene fin porque al fracaso de una utopía le sucede otra nueva forjada sobre nuevas bases, como lo puede ser no sólo la imaginación, sino su crítica del presente, los valores y fines que se aspira a realizar, y el deseo mismo de realización.

Por ello, al hacer Sánchez Vázquez el repaso sobre los distintos tipos de utopías, y al referirse al fracaso de éstas, señala que, no obstante dicho fracaso, éste “no conduce al fin de la utopía”, sino a la construcción de otra nueva sobre bases nuevas.¹⁹

¹⁸ Alusión a la tristemente célebre frase de Fukuyama del “fin de la historia”, con la cual Fukuyama otorgó un triunfo definitivo a la democracia liberal, y con ello a la economía de mercado como “el punto final de la evolución ideológica de la humanidad”, la “forma final de gobierno” y que como tal marcaría “el fin de la historia”. (Francis Fukuyama, *The end of the History and the last Man*, New York, 1992, p. 11 Citado por Gabriel Vargas Lozano quien critica a Fukuma haciendo ver que éste no hace mención de las contradicciones que esta supuesta democracia y la economía de mercado traen consigo: “A pesar de las guerras económicas, el proteccionismo, las contradicciones entre los países ricos y pobres, la pauperización, la deuda externa. Todo esto parece no importar a Fukuyama quien no sólo señala, por un lado, el ideal y por otro, la llegada del ideal, el fin de la historia. La ideología del “fin de la historia” no tiene consistencia alguna. Funcionará algún tiempo para ser sustituida por una nueva, por esa necesidad incesante que tiene el sistema de mantener desesperadamente la cohesión social frente a las tendencias de desintegración”. Gabriel Vargas Lozano, *Fin de la historia*, en *Historisch-Kritisches Wörterbuch des Marxismus*. Herausgegeben von Wolfgang Fritz Haug, Band 3. Argument-Verlag, 1997. Hamburg. Deutschland. Publicado por el Centro de Documentación y Difusión de Filosofía Crítica. Serie Posicionamientos de filosofía crítica, num. 2, Cu. 300 de FFyL de la UNAM, Marzo, 2003. Citas, p.30 y 33.

¹⁹ *La utopía del “fin de la utopía”*, p. 295.

Praxis y utopía

La realización de la utopía debe por tanto, para no ser considerada en el sentido absoluto, como lo ha denominado nuestro autor, considerar “los obstáculos y límites que se interponen en su realización”.²⁰ Y respecto a su realización no basta por ello el sólo deseo de que ésta se lleve a cabo. Si bien la utopía, como tal, no puede realizarse, o llevarse a cabo por completo, genera, sin embargo, un *praxis utópica*, que, no obstante sus resultados, no deja por ello de ser una forma de praxis. La utopía no sólo se vincula con la praxis de esta manera, pues tiene un lugar (*topía*), por dicha práctica, en la que se intenta, en vano, llevarse a cabo, pero sin dejar por ello de ser utopía,²¹ sino que también, al instalarse en el porvenir de manera imaginaria, rompe con ello con la unidad de la teoría y la práctica. Analicemos las Tesis en las que Sánchez Vázquez se ocupa de la relación entre praxis y utopía.

Tesis 7. Como forma de la ideología, sin dejar de ser la anticipación imaginativa de un mundo irreal, la utopía tiene una existencia real, efectiva. La utopía es, a la vez, topía.

Tesis 8. La utopía, como idea no realizada y como práctica utópica, entraña cierta destrucción de la unidad de la teoría y la praxis.

Tesis 10. La utopía es incompatible con la conciencia del utopismo. La primera condición para superar una actividad teórica y una práctica utópicas es tomar conciencia de su utopismo.

Tesis 11. Los utopistas se han limitado a imaginar el mundo futuro de distintos modos; de lo que se trata es de construirlo.

²⁰ *La utopía de don Quijote*, p. 270.

²¹ “La utopía, por ello, como práctica, es *topía*, sin dejar de ser-con su fracaso e impotencia-utopía”. *Del socialismo científico al socialismo utópico*, *op. cit.*, Tesis 7, p. 29.

En la tesis siete, al referirse a la praxis utópica, Sánchez Vázquez se refiere a la práctica utópica con la que se trató de llevar a cabo el proyecto utópico, tal y como fue el caso de las comunidades de Owen en New Lanark, Inglaterra, y New Harmony en Estados Unidos, así como las de Cabet y las acciones revolucionarias de Blanqui. La utopía pasa aquí de la imaginación, de una existencia puramente ideal, a su realización, a inspirar una práctica que, como *topía*, o proyecto que tiene al fin su lugar, no deja de ser una utopía dado el fracaso de su pleno intento de realización o del cumplimiento cabal de sus objetivos.²² La Tesis ocho se refiere a la desvinculación que la teoría tiene con la práctica en la concepción utópica. Esto se debe a que la utopía es un producto de la razón, una ficción o invento de la imaginación que por su origen intelectual, especulativo, parte de la teoría y no de la práctica. Por ello, Sánchez Vázquez la califica como una forma de teoricismo por ser “como una regla que se impone a la praxis misma”.²³ Pese a inspirar una praxis utópica o una práctica como las anteriormente señaladas, la utopía rompe la unidad entre la teoría y la práctica. Esta unidad quedaría restablecida, si se recorriera el camino inverso y se adaptara “el proyecto utópico a las exigencias del movimiento práctico real, significa, por el contrario, tomar conciencia de la praxis, de sus límites y posibilidades, de la realidad en que opera; significa liberar a la práctica del utopismo y, con ello, restablecer la unidad entre teoría y praxis”.²⁴

La tesis 10 se refiere a la posibilidad de construir la utopía en la medida en que se toma conciencia de que en la utopía se navega en los límites que la imaginación circunscribe a ella. Esta toma de conciencia del utopismo es la que nos lleva a conocer la

²² “Praxis utópica, condenada a la esterilidad, pero, en definitiva, praxis o forma de praxis”. *Del socialismo científico al socialismo utópico*, Tesis siete, p. 29.

²³ *Ibid.*, Tesis ocho.

²⁴ *Ibid.*, p. 30.

realidad a transformar, esto es, un conocimiento científico del presente, para poder así establecer las condiciones que pueden propiciar esta práctica de transformación, así como de las fuerzas sociales que en ella participan. Esta tesis nos lleva finalmente a la Tesis XI, que, al igual que la Tesis once de las *Tesis sobre Feuerbach* de Marx, en la que criticaba los diversos modos en los que la filosofía había hasta ese momento interpretado al mundo sin referirse nunca a su transformación, pues la sola interpretación implica aceptar al orden social tal y como está, la tesis once implica limitarse a imaginar una sociedad ideal sin que ello implique una praxis social; Sánchez Vázquez parafrasea esta tesis con su tesis sobre la utopía porque para él la utopía, si bien entraña una crítica del presente-y, renunciar a ella, significaría también aceptar al mundo tal y como es-, la utopía exige también su realización como proyecto deseable que es y como orientación de la praxis social, por lo que la “*Utopía* no puede imponer su dominio hasta el punto de tragarse la *utopía*”,²⁵ esto es, que la realidad no debe disolver a la utopía como proyecto de emancipación para dejarlo como un simple anhelo producto de la imaginación. El restringirse a la mera imaginación de una sociedad futura implicaría un utopismo en un sentido negativo por desvincular dicho ejercicio negativo con un anhelo de realización. Ésta tesis apela a vincular la utopía con la realidad, a no quedarse solamente en el deseo de su realización, sino a vincular este deseo a una práctica efectiva para llevarla a cabo, también previo conocimiento de la realidad a transformar.

En defensa de la utopía

²⁵ *La utopía de don Quijote*, p. 270.

Varias son las críticas a la posibilidad de la utopía como una alternativa social. Entre ellas destaca la que se inscribe en el llamado “realismo político”; para Sánchez Vázquez, esta postura tiene como intención mantener el orden de las cosas tal y como están, defendiendo la realidad social existente ante la propuesta de la posibilidad de un cambio social. Esta “apología de la realidad”, cumple una función ideológica al oponerse a los ideales y valores de la utopía como alternativa social. El argumento principal de este llamado “realismo político” “sería la postura que partiría de una antropología pesimista que postularía la existencia de una llamada “naturaleza humana”, misma que hace imposible la posibilidad de un cambio social en el que se cumplan los valores contenidos en la utopía y que no encuentran su existencia efectiva en la estructura social vigente. Esta crítica, dice Sánchez Vázquez, no hace más que generalizar la corrupción política al confundirla con una “naturaleza humana”²⁶ ante la cual toda propuesta de cambio resultaría inútil. Esta crítica parte no sólo de una añeja tradición en el pensamiento político como lo sería el maquiavelismo,²⁷ sino de la experiencia del llamado “socialismo real”, que desembocó en un sistema autoritario. Argumentar con base en dicha experiencia histórica para rechazar al socialismo como una alternativa social significa para Sánchez Vázquez, no sólo elevar lo “concreto y particular al nivel abstracto de una tesis o ley universal”, sino desatender a las condiciones históricas en que se desarrolló dicho sistema que pasó por ser presentado como el “socialismo realmente existente”.²⁸ Este hecho, aunado a la extensión de la ideología propia de la sociedad de consumo, en donde prevalece el egoísmo y el hedonismo, mismos que, para Sánchez Vázquez no son más que productos históricos elevados al rango de

²⁶ Ver *La utopía del “fin de la utopía”*, *op. cit.*, p. 305. Sobre estas críticas, véase el segundo capítulo de la presente tesis *La praxis social y la historia*, particularmente el segundo apartado *El hombre como actor histórico*.

²⁷ Ver Maquiavelo, Nicolás, *El príncipe*, *op. cit.*, cap. XV, XVII y XVIII.

²⁸ *La utopía del “fin de la utopía”*, p. 304.

“naturaleza humana” han contribuido a lo que él denomina como “la decadencia del impulso utópico”. Otra sería la violencia que subyace en todo intento de realizar la utopía. La utopía se presentaría –sobre todo las utopías precedentes a las que el mismo Engels criticó en su momento– como una obsesión por la planificación en el minucioso afán por describirlas; esta intención planificadora sacrificaría la libertad del individuo y, al no poder apelar a la razón, recurriría por tanto a la violencia.²⁹ Otra de las críticas sería la formulada por Popper, quien propondría la ingeniería social ante la imposibilidad de que los fines y los objetivos de la utopía carezcan de científicidad en su realización. Los proyectos utópicos deberían, por esta falta de científicidad, ser abandonados para dar paso “a las modestas reformas de la ingeniería social”.³⁰ Esto porque, al carecer de fundamentación racional, la violencia sería la única vía para la imposición del proyecto utópico. A esta última objeción responde Sánchez Vázquez que la utopía, si bien tiene un fundamento fuertemente imaginativo, mismo que llena un vacío que la ciencia no puede llenar,³¹ no puede tampoco prescindir de la ciencia o del conocimiento sin que ello implique su reducción a la ciencia, lo que la despojaría de la función utópica que cumple como un proyecto al que se aspira a realizar y que tiene, de momento, su lugar en el porvenir. La utopía desaparecería en cuanto tal al ser reducida a la ciencia o al ser condenada por pre o anticientífica.³²

²⁹ “Con esta crítica liberal se hermana la que ve en la utopía, por su doble vinculación: con lo racional–la planificación–y lo irracional–la violencia–, una vocación totalitaria”. *La utopía del “fin de la utopía”*, p. 303.

³⁰ *Ibid.*, p. 330.

³¹ Tesis 9, de las *Once Tesis no utópicas sobre la utopía*: La utopía revela un hueco que la ciencia no puede llenar. “Como tal proyecto o imagen, la utopía ofrece lo que la ciencia, como razón de lo que es, no puede dar. Ahora bien, sólo si se presupone que la previsión científica–tan limitada en las ciencias sociales–, puede dar esa imagen del futuro, la utopía al ser desplazada por la ciencia, habría llegado a su fin. Pero, ni la ciencia puede asumir la carga imaginativa de la utopía, ni ésta puede ser científica *strictu sensu*”. *La utopía del “fin de la utopía”*, p. 306.

³² “Pero, ciertamente, la reducción de la utopía a la ciencia, o su condena por pre o anticientífica, significaría propiamente su fin.” *La utopía del “fin de la utopía”*, p. 306.

El proyecto utópico no puede tener fin porque siempre que exista una crítica o inconformidad con el presente, se presentará a la utopía como una posibilidad al cambio social. Y, si bien, hay un momento en que Sánchez Vázquez afirma que no existe un camino que nos conduzca “inexorablemente a la utopía”, pese a las condiciones necesarias para ello, como lo pueden ser el conocimiento de la realidad o la misma acción racional de los hombres, “no hay instancia- nos dice-, que pueda garantizar su realización”.³³ No obstante, la utopía es históricamente necesaria pues su desaparición, nos dice Sánchez Vázquez, significaría que ya no existe incongruencia alguna entre el ideal proyectado de dicha sociedad, y la realización de la misma, argumento que le parece análogo al “fin de la historia”, propuesto por Fukuyama. Esto lo lleva a concluir que un mundo sin utopías, sería en realidad, una utopía.³⁴ Al igual que la historia, la utopía no puede tener fin, pues la historia es un producto de la praxis humana que precisa de la utopía como la imagen del futuro que aspira a construir.

CRÍTICA DE SÁNCHEZ VÁZQUEZ A LOS ELEMENTOS UTÓPICOS EN EL PENSAMIENTO DE MARX.

El filósofo mexicano reconoce en Marx elementos que pueden ser calificados de utópicos en un sentido positivo; y es, esencialmente, la imagen de una sociedad futura o de un proyecto de emancipación. En un sentido negativo, lo puede ser la afirmación de Marx de una superación total de la enajenación con el establecimiento de un nuevo sistema

³³ *Ibid.*, p. 298.

³⁴ *La utopía del “fin de la utopía”*, p. 307.

económico y social como lo es el socialismo. Sánchez Vázquez acepta que la enajenación, al estar vinculada con la aparición de la propiedad privada y hacer que los productos del trabajo humano le parezcan extraños al hombre, pueda ser superada mediante el cambio en el sistema económico, pero, se pregunta Sánchez Vázquez, si es posible una superación total de la enajenación. Si bien pueda quedar superada la enajenación que acompaña a la objetivación del trabajo en la sociedad capitalista, ello no significa que otras nuevas formas de enajenación no puedan hacer su aparición, dado el carácter creador del ser humano, ya que éste produce creaciones materiales, sociales y espirituales,³⁵ tal lo es el caso de la religión, por ejemplo. No se debe descartar, por lo tanto, la posibilidad de la aparición de nuevas formas de enajenación que escapen incluso, por el momento, a nuestra imaginación. Una previsión semejante le parece a nuestro autor aventurarse demasiado en un futuro que es excesivamente previsto. Esto, aclara Sánchez Vázquez, en cuanto a la fase superior ya que en la fase inferior, en el socialismo y no en el comunismo, pueden aún subsistir características de la sociedad anterior, como lo pueden ser las relaciones mercantiles. Otro aspecto del pensamiento marxista que a Sánchez Vázquez le parece utópico, es el hecho de proponer un reino de la libertad basado en el tiempo libre. Y le parecen utópicas no por imposibles, sino porque no están dadas las condiciones que garanticen su realización. Si bien se pregunta si ese tiempo libre al que Marx se refiere cuando el trabajo deja de ser una mera forma de subsistencia como lo es en el sistema capitalista y no la manera en la que el hombre se humaniza a sí mismo, no supondrá ese ocio un adormecimiento de sus capacidades creadoras.

³⁵ Ver *Del socialismo científico al socialismo utópico*, Elementos utópicos en Marx, p. 49.

II. EL SOCIALISMO COMO ALTERNATIVA DE UN NUEVO ORDEN SOCIAL

El socialismo es un sistema económico y social que se presenta como alternativa a la transformación social de la sociedad capitalista. Para nuestro autor, la praxis social estaría encaminada a la realización del socialismo como un proyecto posible y deseable. El socialismo, como alternativa social, sigue vigente a pesar de la experiencia histórica del llamado “Socialismo real”, sistema que pretendió presentarse como la realización del proyecto socialista, pero que desembocó en un sistema de dominación en donde, lejos de desaparecer la sociedad dividida en clases, se presentó una dicotomía: una mayoría bajo la égida del partido: un partido único administró ,bajo una jerarquía burocrática, un Estado en el que la democracia, elemento inherente a un verdadero socialismo, estuvo ausente durante el periodo que duró este régimen hasta su caída en 1991.

El socialismo se presenta como la alternativa al capitalismo por ser una sociedad en donde: *a)* La propiedad de los medios de producción se ha socializado; *b)* la desaparición del Estado se presenta como una necesidad para la conformación de un orden socialista en el que, si bien persistirán elementos o algunas características de la sociedad anterior, esto dará origen a la sociedad socialista en un nivel superior: el comunismo, sociedad en donde no existirán clases sociales ni un Estado fundado sobre el régimen de la propiedad privada o en donde simplemente el Estado deja de existir como tal. En la primera fase, esto es, en el socialismo, la distribución de la producción social, se reparte *conforme al trabajo aportado por cada miembro de la sociedad*, en la fase del comunismo dicha riqueza se reparte

conforme a las necesidades de cada individuo.³⁶ La riqueza o producción social se vuelve verdaderamente social al socializarse los medios de producción y con ello la distribución de lo producido. Sánchez Vázquez hace ver que Marx, para evitar caer en el error de los socialistas utópicos, no se aventuró demasiado a describir con prolijidad a la sociedad socialista, si bien Sánchez Vázquez rescata a la utopía y con ello a la imaginación como ingrediente indispensable para conformar un proyecto de emancipación y reconoce, asimismo, elementos utópicos tanto negativos como positivos en el pensamiento de Marx.

En cuanto a las sociedades que en el siglo XX trataron de encaminarse al socialismo, Sánchez Vázquez hace varias observaciones. La primera de ellas es que no basta la abolición de la propiedad privada para que el hombre se modifique a sí mismo o para una transformación radical, como lo denomina el mismo Sánchez Vázquez; lo esencial sería encaminarse a una riqueza verdaderamente social aboliendo el principio de posesión (pues así el hombre deja de ser egoísta para convertirse verdaderamente en un ser social) y la concepción misma que se tiene sobre el trabajo. En este aspecto resalta, por ejemplo, a la sociedad cubana. En Cuba, si bien no se ha superado la fase inferior pues la apropiación de los medios de producción es aún estatal, se trató, a iniciativa del Che Guevara, de superar los estímulos materiales suplantándolos por los morales, con el objeto de crear al “hombre nuevo”. Para nuestro autor, en las décadas de los sesenta y setenta, Cuba y China trataron de construir el socialismo de una manera distinta al de la Unión Soviética, si bien China es ya una economía de mercado, y Cuba dista de una democratización política a pesar de la renuncia de Fidel Castro y la llegada al poder de su hermano Raúl Castro. En cuanto a la Unión Soviética, Sánchez Vázquez fue siempre un acérrimo crítico de dicho régimen. Así, no obstante el fracaso de las sociedades que

³⁶ *La utopía del “fin de la utopía”*. Op. cit.

pretendieron construir el socialismo, para Sánchez Vázquez no queda invalidado el proyecto socialista pues continúa siendo una alternativa social a las contradicciones que se padecen ahora en la época de la globalización, como un proyecto “posible y deseable” que es.

CONCLUSIONES

La pregunta que me animó desde un principio a iniciar este proyecto de tesis fue ¿de qué manera contribuye la filosofía a la transformación de la sociedad? Justo es que sea en las conclusiones en donde asiente hasta qué punto esta pregunta fue contestada.

Sánchez Vázquez ha puesto de relieve la importancia de la praxis no sólo como criterio de verdad, adhiriéndose a la posición de Marx respecto a la crítica a filosofías meramente interpretativas (aunque en este punto precisa que es un criterio que no puede elevarse al rango absoluto), y con ello, enfatizando la manera en que se lleva a cabo la transformación y la construcción de una nueva realidad social. Por ello encontramos términos no del todo frecuentes en la literatura filosófica como *práctica de la filosofía* o, por supuesto, *filosofía de la praxis*, pues aún existen pensadores que defienden términos tales como *práctica teórica*, concediéndole con ello a la actividad intelectual un rango que no siempre le es posible alcanzar por sí misma, pues no todas las ciencias son estrictamente formales y requieren por ello de su vinculación con la práctica, de lo contrario desembocarían en un pensamiento idealista, posición que ya desde Marx fue criticada en sus *Tesis sobre Feuerbach*, y que encontramos incluso en pensadores marxistas como Althusser, cuya obra fuera objeto de examen por parte de nuestro autor siempre teniendo presente a la praxis como criterio en el examen de la obra de dicho autor.

Entre las aportaciones de Sánchez Vázquez encontramos reflexiones más amplias sobre la praxis al distinguir distintos tipos y niveles de praxis, en este último caso, dependiendo del nivel de conciencia alcanzado.

Revalora la categoría de *revolución* tanto como categoría que designa una disrupción en la teoría (sea ésta ciencia o filosofía aunque distingue la manera en que ésta se presenta en cada una de ellas, pues en la filosofía tal revolución no se acepta unánimemente) cuanto como categoría política, si bien aquí también distingue entre *revolución política* y *revolución social* o *praxis revolucionaria*, como por lo regular denomina también a ésta última. Ambas, al ser indispensables para llevar a cabo la transformación de la realidad social, son valoradas por el filósofo mexicano como praxis creadoras, particularmente la segunda, al tener la pretensión de modificar toda la estructura social y económica. Al tener por objetivo la creación de una nueva sociedad o una nueva realidad social, la *praxis revolucionaria*, como praxis creadora, puede contarse junto a la praxis artística o productiva, aunque dicha praxis es por cierto la más elevada de todas porque representa una subversión del orden social vigente hasta entonces y con ello la construcción de un orden nuevo. La *praxis revolucionaria* tiene como sus fines a los anhelos de libertad, justicia, democracia, igualdad y dignidad humana, pues esta praxis tiene por objeto hacer posible estos valores en una sociedad en donde no están presentes en las relaciones entre los hombres. La *praxis revolucionaria* o *social* tiene por ello un carácter emancipatorio y un alto contenido moral. Al revalorar a la *praxis revolucionaria* como proyecto de emancipación lo hace precisando la manera en que ésta no se convierta en una empresa utópica (en un sentido peyorativo) tanto por los medios como por los fines a alcanzar. en cuanto a los medios precisa que, en un mundo caracterizado por la violencia no es posible llevar a cabo tal proyecto de emancipación sin recurrir a ella siempre y cuando esta violencia tenga por fin su propia desaparición. Es decir una sociedad en donde las relaciones entre los hombres no estén regidas por la violencia. La *praxis revolucionaria*, precisa nuestro autor, no se reduciría a su componente violento, pues acepta la posibilidad

de otros medios para llevar también a cabo dicha transformación. Así lo reconoce en sociedades como la española la cual ha llevado a cabo su transición a la democracia sin una revolución previa, pero acota que, en cuanto a una modificación total de la estructura, la clase dominante no abandonará “el escenario de la historia voluntariamente”.

En cuanto a su concepción política destaca que la política no puede prescindir de una relación con la moral, a condición de que cada una guarde su respectiva autonomía y la política no se reduzca a la moral con un llamado “moralismo” que desembocaría en la inacción o en la impotencia política, o que lo haga en el llamado “realismo político”, en donde se prescinde de la dimensión moral tan necesaria en la política.

Con el énfasis en estos anhelos Sánchez Vázquez disiente de aquellas concepciones políticas del hombre basadas en una antropología pesimista. Define al hombre como un ser creador cuya actuación en el mundo no depende de una fuerza divina, o de que el devenir histórico estuviera escrito de antemano como en Hegel, devenir prescrito “no se sabe por quién”: la actuación del hombre en el mundo como ser social depende de su praxis, de su comportamiento práctico, como ser social, y dicha transformación de la realidad social es posible desde que, con el desenvolvimiento de las fuerzas productivas, el hombre se ha asumido como un ser creador.

Su concepto del hombre rompe con los estereotipos propuestos por gran parte del pensamiento filosófico y por concepciones históricas generalizadas que hacen extensiva una determinada manera de ser más allá de las circunstancias específicas de cada época, como la del “hombre como lobo del hombre” de Hobbes, la de que el hombre es siempre un ser “cruel y cobarde” como la de Maquiavelo, o la del hombre como un ser egoísta, propia también de la época contemporánea. Para Sánchez Vázquez tales maneras de ser son un producto histórico elevadas al rango de lo general. El hombre es en realidad el autor de sí

mismo y de sus circunstancias, pues es por medio de su actividad práctica, de su praxis, como se modifica a sí mismo y las relaciones e instituciones sociales.

Una de las críticas que se pueden hacer a Sánchez Vázquez es la falta de un análisis de los movimientos sociales. Al referirse a la manera en que la sociedad puede organizarse se refiere a las características que debe tener un partido, como lo es una relación democrática entre el partido y las masas y la dirección del mismo y la base. Se refiere incluso a movimientos subversivos como los del Ejército Zapatista de Liberación Nacional e incluso la guerrilla del Che Guevara; critica que los movimientos guerrilleros latinoamericanos no hayan puesto suficiente atención en la estrategia o en los medios para llevar a cabo sus objetivos de liberación, aunque justifica moralmente la guerrilla del Che Guevara. En cuanto al EZLN destaca que pretende la conquista del poder de manera pacífica, desde abajo mediante el “mandar obedeciendo” y no a la manera tradicional de la guerrilla latinoamericana. Así mismo enfatiza la importancia de las revoluciones de Cuba y de Nicaragua, e incluso hace mención de movimientos como el de la Teología de la Liberación; no obstante, están fuera de su análisis eventos de igual relevancia que revisten también suma importancia, a mi parecer, por el potencial subversivo de los mismos. Tal es el caso de los movimientos sociales como una manera de lucha que puede contribuir a la transformación de la sociedad. Tal es el caso de la guerra del agua en Bolivia, pues con tal movilización se evitó la privatización de un recurso vital; es el caso también de la destitución del presidente de Ecuador Abdalá Bucarán por parte de la sociedad civil o la destitución de la clase política en Argentina con el “que se vayan todos” cuando la crisis económica argentina del año 2000. Aunque, quizás, haciendo justicia a nuestro autor, no se le puede reprochar no haber agotado el análisis de toda la realidad social, si bien ha tomado en consideración aunque de manera indirecta en su análisis, la posibilidad de que la manera

en que se lleve a cabo la transformación de la realidad social se diversifique en diversos tipos de lucha, pues para el filósofo mexicano es en la práctica en donde se conforma la manera de lucha, pues por su alto grado de incertidumbre, por los obstáculos y circunstancias específicas que presenta, el proyecto original y la manera de llevarlo a cabo sufre siempre modificaciones en el transcurso del proceso práctico, y, como producto de una praxis social que es, toca a todos contribuir en esta modificación en el proceso mismo de lucha.

BIBLIOGRAFÍA

Bibliografía principal

Sánchez Vázquez, Adolfo, *Ciencia y revolución (El marxismo de Althusser)*, Editorial Grijalbo, (Edición con agregados de la original publicada por Alianza Editorial), México, 1982.

De Marx al marxismo en América latina, Ed. Ítaca en coedición con la Facultad de Filosofía de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México, 1999.

El joven Marx. Los manuscritos de 1844, FF y L, UNAM, Ediciones la Jornada, Editorial Ítaca, México, 2003.

El valor del socialismo, ed. Ítaca, México, 2000.

Entre la realidad y la utopía. Ensayos sobre política, moral y socialismo, e. FCE en coedición con la FF y L, UNAM, México, 1999.

Ensayos marxistas sobre filosofía e ideología, ed. Océano, España, 1983.

Ensayos marxistas sobre historia y política, Ediciones Océano, S.A., México, 1985.

Ética, ed. Random House Mondadori, México, 2007.

Ética y política, ed. FCE en coedición con la FF y L, UNAM., México, 2007.

Filosofía de la praxis, Siglo veintiuno editores, México, 2003.

Filosofía y circunstancias, Ed. Anthropos en coedición con la UNAM, España, 1997.

Invitación a la estética, ed. Random Hose Mondadori, México, 2007.

Las ideas estéticas de Marx, Siglo veintiuno editores, México, 2005.

Bibliografía secundaria

- Álvarez, Federico, Editor, *Adolfo Sánchez Vázquez: Los trabajos y los días*, FFYL, UNAM, México, 1995.
- Bobbio, Norberto, *El problema de la guerra y las vías de la paz*, ed. Altaya, col. Grandes obras del pensamiento contemporáneo, no. 9, traducción: Jorge Binaghi, España, 1999.
Estado, gobierno y sociedad, ed. FCE, México, 2004.
Liberalismo y democracia, ed. FCE, México, 2001.
- Cioran, Émile Michel, *Adiós a la filosofía*, Ed. Altaya, col. Grandes obras del pensamiento contemporáneo, no. 17, traducción: Fernando Savater, España, 1999.
- Dussel, Enrique, *Filosofía de la producción*, Editorial Nueva América, Colombia, 1984, incluido en el disco compacto *Enrique Dussel, Obra filosófica (1963-2003)*. Versión 24 de agosto de 2004.
Praxis latinoamericana y filosofía de la liberación, Ed. Nueva América, 1983, incluido en el disco compacto *Enrique Dussel, Obra filosófica (1963-2003)*. Versión 24 de agosto de 2004.
- Fornet Betancourt, Raúl, *Transformaciones del marxismo: historia del marxismo en América Latina*, Universidad Autónoma de Nuevo León, ed. Plaza y Valdés, México, 2001.
- Gandler, Stefan, *Marxismo crítico en México: Adolfo Sánchez Vázquez y Bolívar Echeverría*, México, FCE, UNAM y UAQ. 2008.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Alianza Editorial, Traducción de José Gaos, España, 1989.
Filosofía del derecho, UNAM, col. nuestros clásicos, México, 1975.
- Hinkelamert, Franz, *Dialéctica del desarrollo desigual*, Amorrurtu editores, Argentina, 1970.
- Kosík, Karel, *Dialéctica de lo concreto (estudio sobre los problemas del hombre y el mundo)*, versión al español y prólogo de Adolfo Sánchez Vázquez, Ed. Grijalbo, México, 1967.
¿Quién es el hombre? en revista de la Universidad de México, vol. 22, no. 10, p. 28-31, jun. 1968.
- Machiavelli, Niccolo, *El príncipe*, ediciones Mestas, col. Clásicos universales, traducción: Marna Massa Carrara, España, 2003.
- Marcuse, Herbert, *Razón y revolución*, ed. Altaya, Colección grandes obras del pensamiento contemporáneo, no. 13, Traducción de Julieta Fombona de Sucre, España, 1999.
Contrarrevolución y revuelta, Cuadernos Joaquín Mortiz, traducción de Antonio González de León, México, 1973.
- Marx, Carlos, *El capital. Crítica de la economía política*, traducción de Wenceslao Roces,

- ed. FCE, México, 2001.
- Manuscritos económico-filosóficos*, Traducción de Wenceslao Roces, ed. Grijalbo, México, 1968.
- La ideología alemana*, traducción de Wenceslao Roces, ed. FCE, México, 1988.
- Crítica del derecho del Estado de Hegel*, traducción de Wenceslao Roces, ed. FCE, en *Obras fundamentales 1, Marx escritos de juventud*, México, 1987.
- Introducción general a la crítica de la economía política/1857*, traducción de José Aricó y Jorge Tula, México, 1997.
- Novack, Georg, *Democracia y revolución, de los griegos a nuestros días*, Editorial Fontamara, España, 1982.
- Vargas Lozano, Gabriel, *La relación entre filosofía e ideología (Consideraciones sobre la polémica entre Adolfo Sánchez Vázquez y Luis Villoro)*, en la revista *Signos*, Anuario de Humanidades, año VIII, 1994, Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa, División de Ciencias Sociales y Humanidades, Departamento de Filosofía.
- Fin de la historia*, Historisch-Kritisches Wörterbuch des marxismus. Herausgeben von Wolfgang Fritz Haug. Serie Posicionamientos de Filosofía crítica, Centro de Documentación y Difusión de Filosofía Crítica, cubículo 300 de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, México, Cd. Universitaria, marzo de 2003.
- editor, *En torno a la obra de Adolfo Sánchez Vázquez*, FFYL, UNAM, México, 1995.
- Villoro, Luis, *El poder y el valor. Fundamentos de una ética política*, ed. FCE en coedición con El Colegio Nacional, México, 1999.
- Villoro, Luis, *Sobre el concepto de revolución*, en *Teoría*, revista de filosofía, año. 1, no. 1, julio de 1993, FF y L, UNAM.
- Zea, Leopoldo, *La filosofía americana como filosofía sin más*. Siglo veintiuno editores. México, 2005.