



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

**EL CONCEPTO DE PRAXIS EN LA OBRA FILOSÓFICA
DE ADOLFO SÁNCHEZ VÁZQUEZ
CONSECUENCIAS Y ALCANCES**

T E S I S

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

**PRESENTA:
AARÓN BRAVO JIMÉNEZ**



**ASESOR DE TESIS
MTRO. GABRIEL VARGAS LOZANO**

CIUDAD UNIVERSITARIA 2012



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



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.

***EL CONCEPTO DE PRAXIS EN LA OBRA FILOSÓFICA DE
ADOLFO SÁNCHEZ VÁZQUEZ***

CONSECUENCIAS Y ALCANCES

Índice

Introducción	6
1. La evolución del pensamiento de Adolfo Sánchez Vázquez	8
1.1. De la poesía.....	8
1.1.1 Poesía en vela	10
1.1.2 Poesía en guerra	17
1.1.3 Poesía en el exilio.....	25
1.2 De la filosofía	30
1.2.1 De la estética.....	31
1.2.2 El marxismo como filosofía de la praxis	37
1.2.3 La filosofía política y la ética	46
2. La filosofía de la praxis	53
2.1. Algunas consideraciones sobre el término “praxis”	54
2.2. De la conciencia cotidiana a la conciencia filosófica de la praxis	55
2.3 Breve revisión de la praxis a través de la historia	57
2.3.1 La Grecia antigua	57
2.3.2 El Renacimiento.....	61
2.3.3 La Edad Moderna	63
2.3.4 Hacia la reivindicación de la praxis	65
2.3.4.1 La concepción de la praxis en Hegel	67
2.3.4.2 La concepción de la praxis en Feuerbach.....	74
2.3.4.3 La concepción de la praxis en Marx.....	78
3. El concepto de praxis de Adolfo Sánchez Vázquez	89
3.1. Una primera definición de ‘praxis’	89
3.1.1 Actividad y praxis.....	90

3.2 El concepto de praxis: un segundo acercamiento	96
3.3. Formas de praxis	99
3.3.1. La praxis productiva.....	100
3.3.2. La praxis artística.....	102
3.3.3. La praxis revolucionaria	103
3.4. Niveles de praxis.....	107
3.4.1. Praxis creadora y praxis reiterativa	108
3.4.1.1. Conciencia práctica y conciencia de la praxis	113
3.4.2. Praxis espontánea y praxis reflexiva.....	115
3.5. La praxis: unidad indisoluble de teoría y práctica	118
3.5.1. La praxis como fundamento de la teoría	118
3.5.2. La praxis como fin de la teoría	123
3.5.3. La praxis como criterio de verdad	125
4. Consecuencias y alcances del concepto de praxis de Adolfo Sánchez Vázquez	128
4.1. Consecuencias: teoría, filosofía e ideología en la praxis	128
4.1.1. Praxis y conocimiento	129
4.1.1.1. Crítica a diversas posturas marxistas sobre el conocimiento	129
4.1.2. Praxis y filosofía.....	136
4.1.3. Praxis e ideología	144
4.1.3.1. Polémica Sánchez Vázquez-Villoro: ¿concepto amplio <i>versus</i> restringido de ideología?	146
4.1.3.1.1. La justificación de la ideología	148
4.1.3.1.2. La demarcación entre ciencia e ideología	151
4.1.3.1.3. El panideologismo.....	155

4.2. Alcances: las posibilidades del concepto de praxis	160
4.2.1 ¿El derecho como forma de praxis?	162
4.2.2. Derecho e ideología: un ejemplo de aplicación	164
4.2.3. Praxis y Derecho: hacia una nueva práctica jurídica	171
Conclusión	175
Bibliografía	178

A mi madre, compañera incansable de sueños y batallas

A J. Gallardo, por su bondad y apoyo incondicionales

Introducción

Sin duda alguna, la obra de Marx ha sido un manantial de donde han brotado numerosas y diversas posiciones respecto de los temas que el revolucionario de Tréveris ha planteado. En su revisión, encontramos posturas que buscan, en el nombre de Marx, conservar el *status quo*, o que, por otro lado, llevan en su seno la crítica de todo lo existente. En esta tesitura, se presenta la posición de Adolfo Sánchez Vázquez, una propuesta que no nace con una vinculación teórica respecto del marxismo, sino más bien con un interés práctico-político, e incluso violento, propio de un joven militante comprometido con los ideales de justicia y reivindicación social –como veremos líneas adelante. La vocación temprana de nuestro autor está emparentada con la literatura, y principalmente con la poesía. Debido a sus circunstancias vitales, esa vocación cambió y se ocupó de reflexionar en torno a los problemas políticos, a partir de la obra de Marx, a la cual entró por la estética, hasta concebir un marxismo crítico y original, inspirado en la obra del autor de *El capital*, cuya tesis principal estriba en que el pensamiento de Marx hace del concepto de praxis su categoría central. En este sentido, haremos un recorrido a través de la obra de nuestro autor y de sus circunstancias vitales, las cuales lo llevaron a plantear dicha tesis. Situados en ese horizonte, con base en un análisis de conceptos, intentaremos recuperar, lo que en esencia, significa la categoría de praxis para Adolfo Sánchez Vázquez, es decir, se trata de indagar la propuesta de praxis que el filósofo español recupera de la interpretación de la obra de Marx. Este es un primer objetivo de la presente investigación.

Por otra parte, una vez extraída la propuesta de nuestro autor, pretendemos extraer las consecuencias que tal propuesta arrojó en el campo de la filosofía. Para ello, analizaremos las consecuencias a la luz de tres aspectos centrales: el conocimiento, la filosofía y la ideología; esto es, se trata de ver las consecuencias que el concepto de praxis de Sánchez en relación con el conocimiento, la filosofía y la ideología, puesto que consideramos que esos tres elementos están presentes

de manera decidida en el concepto de praxis que nuestro autor propone. Más aún son inherentes a él, como trataremos de mostrar.

Por otra parte, a partir de la revisión de las consecuencias de dicha propuesta, y tomando en consideración la vinculación de la praxis con la ideología, intentaremos llevar más allá de la filosofía la propuesta de Sánchez Vázquez, al tratar de discernir si el derecho puede ser una forma de praxis, en el sentido en el que nuestro autor entiende tal concepto.

Finalmente, tomando en consideración las funciones de la filosofía de la praxis que nuestro autor propone, especialmente: las funciones cognoscitiva, crítica, autocrítica, política, intentaremos, ulteriormente –con todos los riesgos que eso implicaría–, esbozar los elementos que debería contener una nueva praxis jurídica con un soporte filosófico. Se trata de dejar en ciernes un proyecto futuro que en su seno lleve el concepto filosófico de praxis de Adolfo Sánchez Vázquez. Somos conscientes de los riesgos que esto implica. Sin embargo, también somos optimistas al respecto, en virtud de que, en esencia –como acertadamente lo sostiene Luis Villoro al referirse a una polémica con Sánchez Vázquez–, la mejor forma de hacerle justicia al pensamiento de un autor es criticarlo. También podríamos añadir, es recuperarlo y pensar otros aspectos de la realidad a partir de él. Esbozar el sostén filosófico, a partir del concepto de praxis de Adolfo Sánchez Vázquez, de una nueva praxis jurídica es el objetivo más importante del presente trabajo.

1. La evolución del pensamiento de Adolfo Sánchez Vázquez

En esta sección desarrollaremos el tema concerniente a la evolución del pensamiento de Sánchez Vázquez. No es nuestra intención realizar una biografía exhaustiva del autor; se trata de revisar la manera en la que su pensamiento se desarrolló hasta llegar a una posición marxista original y crítica, desde la cual problematiza la realidad. Por supuesto que para este acometido, inexorablemente tenemos que recurrir a la vida de este filósofo, puesto que su propuesta filosófica es incomprendible al margen de su vida, de sus circunstancias. Su filosofía es producto de sus circunstancias vitales. Sin embargo, sólo destacaremos aquellas situaciones vitales que están estrechamente vinculadas al desarrollo de su pensamiento. De esta manera, distinguimos dos periodos en la evolución de éste: 1) el periodo de la poesía, 2) el periodo de la filosofía, el cual, a su vez, tiene tres facetas: 1) la estética, 2) el marxismo como filosofía de la praxis y 3) la filosofía política y la ética. Del mismo modo, estos periodos se corresponden, respectivamente, con los siguientes sucesos históricos: la Segunda República española, la Guerra civil y el exilio en México.

1.1. De la poesía

Este periodo de evolución corresponde a los sucesos de la Segunda República y a la Guerra Civil española, así como a los primeros años del exilio. Si bien este periodo se distingue por la producción de una obra poética importante, ésta no fue la actividad exclusiva de nuestro filósofo. El periodo poético, que comienza en la juventud de Sánchez Vázquez, está marcado por una intensa actividad política, tal y como lo reflejan las circunstancias vitales del autor. En este tenor, la producción poética de Sánchez Vázquez se divide en tres etapas: “Poesía en vela”, “Poesía en guerra” y “Poesía en el exilio”.

Adolfo Sánchez Vázquez nace el 17 de septiembre de 1915 en Algeciras, provincia de Cádiz. Hijo de María Remedios Vázquez y de Benedicto Sánchez Calderón, teniente del Cuerpo de Carabineros. Antes del nacimiento de Adolfo, el matrimonio ya tenía una hija, Ángela. En 1917, nace el último hermano, Gonzalo, que también sería militante del Partido Comunista de España en Málaga. Algunos años después, la familia se traslada a El Escorial (provincia de Madrid), y de ahí, en 1925, fija su residencia en Málaga. En esta ciudad, Adolfo cursa el bachillerato y, en el último año, 1931, comienza su actividad política, de la cual, él mismo declara:

La inicié muy precozmente en Málaga, pues era difícil sustraerse al clima de entusiasmo y esperanza que suscitó, sobre todo en la juventud estudiantil, el nacimiento de la Segunda República. Pero pronto vinieron nuestras decepciones ante la timidez y la morosidad con que se desarrollaban los cambios que esperábamos¹.

En este ambiente de entusiasmo y esperanza comienza, al año siguiente, sus estudios de Magisterio (Plan Profesional) en la Escuela Normal de Málaga. La efervescencia política y cultural de la ciudad de aquella época influiría decididamente en sus incursiones en los terrenos tanto literario y poético como en lo político. El propio Sánchez Vázquez describe a dicha ciudad española y a su contexto pronunciando: “Esta ‘ciudad bravía’ que había dado el primer diputado comunista a las Cortes de la República y a la que, por la combatividad de su juventud, se le llamaba entonces ‘Malaga, la Roja’, se caracterizaba también en los años de la preguerra por una intensa vida cultural”². En cuanto a su actividad poética, se forma en lo literario al lado de Emilio Prados. Al respecto, Sánchez Vázquez expresa:

Mis primeros escauceos en este campo se desarrollaron en Málaga [...] animados por la personalidad singular –humana y poética– de Emilio Prados, uno de los grandes de la generación del 27[...] Por aquellos años, Rafael Alberti, empeñado

¹ Adolfo Sánchez Vázquez, “*Postscriptum* político-filosófico a ‘Mi obra filosófica’” en Juliana González, Carlos Pereyra y Gabriel Vargas Lozano (eds.), *Praxis y filosofía. Ensayos en homenaje a Adolfo Sánchez Vázquez*, México, Grijalbo, 1985, p. 447.

² *Ibid.* p. 448.

en conjugar al más alto nivel poesía y revolución, fundó la revista *Octubre*, y a ella envió un romance que apareció en uno de sus números de 1933³.

En aquellos años juveniles, su vocación literaria, se manifiesta no sólo en la lectura de los grandes novelistas de la época, sino también de los grandes poetas clásicos –Lope de Vega, Quevedo y Góngora–, así como de los contemporáneos como: Machado y Unamuno, los de la generación del 27 y de los poetas más jóvenes como Miguel Hernández y, particularmente, de Pablo Neruda, quien causa una gran conmoción con su *Residencia en tierra*. Con este poeta llega a mantener una relación de amistad.

1.1.1 Poesía en vela

Este periodo de “Poesía en vela” comienza con la efervescencia política de España. La idea de poesía en vela se plasma en su obra *El pulso ardiendo*, escrito entre Málaga y Madrid, y publicada, ya en el exilio, en Morelia, Michoacán, en 1940. Se trata de una poesía en vela porque, los poemas de ese periodo fueron escritos en una España vigilante, en una España que estaba a la espera de una tragedia colectiva. En suma, se trata de una poesía que anuncia el fuego, la desolación y el fratricidio.

El contexto político y social de aquel entonces está marcado por los años de la República, de la Segunda República, nombrada así por ser la segunda vez que arribaba al poder el gobierno republicano. Tras la dimisión del dictador Miguel Primo de Rivera, ocurrida en enero de 1930, la situación política española demuestra que las condiciones para la permanencia de regímenes dictatoriales y monárquicos no eran las más adecuadas. Después de varios meses de inestabilidad política y social, en los que las fuerzas conservadoras y republicanas pugnaban entre sí para establecer su dominio, los partidarios del gobierno republicano sacaron ventaja con el Pacto de San Sebastián (agosto de 1930) y

³ *Ibid.*, p. 445.

con el creciente número de españoles deseosos de seguir por los caminos democráticos. De este modo, la convocatoria a las urnas fijada para el 12 de abril de 1931 resultó favorable a los opositores del gobierno conservador. El aplastante triunfo de los republicanos en los centros más importantes de la nación dio como resultado, pese al mayor número de concejales monárquicos elegidos a nivel nacional, el fin del reinado de los Borbón, con la consiguiente salida de Alfonso XIII del país y el advenimiento pacífico de la República, encabezada por Niceto Alcalá Zamora⁴.

Los objetivos del gobierno republicano eran primordialmente los siguientes: 1) modernizar el país, 2) democratizar la vida social y política de la nación, mediante ciertas reformas encaminadas a mejorar las condiciones de vida de los trabajadores citadinos y del campo⁵. Sin embargo, en el proceso de materialización de estos ideales, el gobierno republicano se encontró con una doble oposición: por un lado, las fuerzas conservadoras, para las cuales los cambios van demasiado lejos, y, por otro, los sectores más radicales, para los que ningún cambio es suficiente o siempre se queda muy corto. En esta situación de tensión, la derecha encontró un resquicio para retomar el poder, lo que provocó la revolución de los mineros de Asturias, socavada despiadadamente por el ejército⁶.

En este contexto, la actividad política de nuestro autor "...respondía al anhelo de una sociedad más justa que la existente, un anhelo que se proyectaba en mi conducta como militante de las Juventudes Comunistas..."⁷. Antes de su llegada a dicha organización, explica Sánchez Vázquez: "En 1933 ya formaba parte del Bloque de Estudiantes Revolucionarios (...) dentro de la FUE [Federación Universitaria Española], y ese mismo año, en Málaga, ingresé en la

⁴ Cf. Ramón Tamames, *Historia de España* (La República. La Era de Franco), Vol. VII, Alfaguara-Alianza Universidad, Madrid, 1973, pp. 24-ss.

⁵ Vid. Adolfo Sánchez Vázquez, *Una trayectoria intelectual comprometida*, México, Facultad de Filosofía y Letras (UNAM), 2006, p. 15.

⁶ *Idem.*

⁷ *Ibid.* p. 14.

Juventud Comunista “⁸. Tres eran los rasgos distintivos que caracterizaban a las organizaciones de izquierda de entonces. Primero, en ellas se integraba un amplio espectro social que reunía tanto a los intelectuales como a obreros. Luis Abollado, militante de la Juventud Comunista, resalta esta característica:

Yo conocí a Adolfo en las Juventudes Comunistas y nos hicimos amigos. Por aquel entonces, él ya era uno de los astros de la cultura malagueña. Entre sus amigos se encontraban Tomás García Altolaquirre, Emilio Prados, el famoso poeta. Ellos simpatizaban con el partido y lo sostenían económicamente, incluso hacían la propaganda; también se encontraba el industrial Bernabé Fernández-Canivell (...) Aunque estos eran sus amigos, Adolfo se distinguía por ser menos elitista, siempre estuvo más cercano al sector obrero, a la juventud⁹.

El segundo rasgo distintivo era la naturaleza combativa de la Juventud Comunista: “Por su culto a la acción [confirma Sánchez Vázquez], rayano en la aventura, apenas si se distinguía de las Juventudes Libertarias (anarquistas) con las que sus relaciones, por otro lado, no eran nada cordiales”¹⁰. El tercero se manifiesta en la escasa preocupación teórica de dicha organización, preponderantemente interesada en cuestiones prácticas de naturaleza política. En este tenor, “A la riqueza de su praxis violenta –comenta Sánchez Vázquez– correspondía su pobreza en el terreno de la teoría. Pero en aquellos momentos esa pobreza no me inquietaba. Me atraía más su acción violenta”¹¹.

La experiencia de Sánchez Vázquez respecto de su comienzo en la vida militante y su formación marxista es altamente ilustrativa para enmarcar la educación política de muchos jóvenes radicales de su generación: “...mi ingreso en las filas de la JC [Juventud Comunista] –afirma Sánchez Vázquez– no había sido fruto de una reflexión teórica, sino de un inconformismo creciente un tanto romántico y utópico en el que los grandes ideales desdeñaban medirse con la vara

⁸ Adolfo Sánchez Vázquez, “*Postscriptum* político-filosófico a ‘Mi obra filosófica’” en *Opus cit.*, p. 447.

⁹ Luis Abollado, *apud.*, Ana Lucas, “Adolfo Sánchez Vázquez: vida y obra” en Federico Álvarez (editor), *Adolfo Sánchez Vázquez: los trabajos y los días (semblanzas y entrevistas)*, México, Facultad de Filosofía y Letras (UNAM), 1995, p. 330.

¹⁰ Adolfo Sánchez Vázquez, “*Postscriptum...*” en *Opus cit.*, p. 447.

¹¹ *Ibid.* pp. 447-448.

de lo real”¹². Sin embargo, ese ideal romántico y utópico no se llegaría a materializar, pese a que en 1936, la victoria del Frente Popular en las elecciones pone de nueva cuenta a los partidos republicanos en el poder; pero desde el día de su derrota en las urnas, las fuerzas políticas y sociales opositoras comienzan a planear la destrucción legal y legítima del mando republicano¹³. Con este panorama, la amenaza de una sublevación militar adquiere gran fuerza. España se encamina indefectiblemente hacia el abismo, y es por ello que la poesía de Sánchez Vázquez en este periodo es una poesía en vela, cuyo sello distintivo es la angustia y la desesperación.

Algunos ejemplos de la producción poética de Sánchez Vázquez, previa a *El pulso ardiendo* y que reflejan las circunstancias de la época son los siguientes: 1) “Romance de la Ley de fugas” y tiene que ver con un acontecimiento real: la aplicación de dicha ley a cinco obreros andaluces. Se trata de un poema que denuncia un hecho atroz, el cual es presenciado por su autor:

“Eran cinco los que iban
al agonizar la tarde.
Cinco obreros esposados
por el camino adelante”

En la tercera y la quinta estrofas, respectivamente, se hace presente la voz del testigo que describe los acontecimientos:

“Yo los vi
cuando moría la tarde.
Los civiles eran tres
y tres eran los fusiles,
tres los afilados sables
[...]

¹² *Idem.*

¹³ *Vid. Adolfo Sánchez Vázquez, Una trayectoria intelectual comprometida*, México, Facultad de Filosofía y Letras (UNAM), 2006, pp. 15-16.

Yo los vi cómo les dieron
con los fusiles y sables,
en los hombros y las piernas
cuando intentaban pararse”

En la estrofa final, se describe el fatal desenlace:

“Eran cinco los que iban
por el camino adelante.
Cinco cuerpos en la tierra
dejaron sobre su sangre”¹⁴

Otro ejemplo de estos poemas previos a *El pulso ardiendo* es “Esta voz que nos convoca”. En este poema, se hace un llamado a estar alerta ante la situación angustiosa; se trata de un llamado que se esfuerza por evitar dicha situación, en los siguientes términos: “Oigo esta voz que nos convoca/por hondos precipicios de gangrena...” y en versos posteriores esos “precipicios de gangrena” se convierten en “sólo nieblas que aniquilan los sueños /sólo tumbas que impacientes esperan /no escuchen esa voz /que entre presagios de espanto /insistentemente nos convoca”¹⁵.

Los poemas de *El pulso ardiendo* se pueden agrupar en dos tipos: los primeros no tienen un referente real, pero sí concreto; se trata de la expresión del sentir del poeta ante la incertidumbre que antecede a la sublevación militar. Además, el autor establece la relación entre un yo y un tú ficticio, que destaca la preocupación del yo por el destino del otro. Estos poemas se reúnen bajo el título de “Soledad adentro” y se trata de un conjunto de diez sonetos. Algunos de sus versos más emotivos son, del soneto II, el terceto final:

¹⁴ Adolfo Sánchez Vázquez, *Poesía*, México, Fondo de Cultura Económica-Centro Cultural de la Generación del 27, 2005, pp. 45-46.

¹⁵ *Ibid.* P. 51.

¿Cómo olvidar tu pulso sin latido,
descendiendo del brazo de la muerte
cuando tengo el pulso bien mordido?

Y del soneto V, también el último terceto:

Ausente de tu luz, quiero encontrarte
en la ribera de mi fe segura
pisando débil, pero nunca ciego.

En el soneto IX, dicha relación se establece con la sangre:

Tu corazón cansado se detiene
dando tumbos a orillas de un pie estable,
del que pienso ser carne indispensable,
limpia la sangre que a tu pulso viene.

Si tu sangre se duerme en mis orillas
el fuego será el aire de tu altura
y mis manos las ramas del consuelo¹⁶.

El segundo tipo de poemas tienen como referente un hecho real. Este hecho real es la represión de los mineros asturianos de octubre de 1934. Este acontecimiento es denunciado por Sánchez Vázquez –con el objetivo de castigar a los responsables– en dos poemas de verso libre. El primero de ellos es “Memoria de una noche de octubre”, cuyos últimos versos dicen:

Os acusa ese llanto que suena todavía
y ese verde costado y ese látigo
y esos blandos canales de sangre enloquecida
y esa arena en los ojos
y esas sienes abiertas
y ese sol perseguido.

¹⁶ *Ibid.*, pp. 55-64.

Os acusan sin miedo¹⁷.

El otro poema con referente real es “Elegía asturiana” y está dedicado a un joven minero muerto en octubre. La estrofa final muestra el dolor por la pérdida del camarada caído en combate.

Yo te recuerdo siempre, camarada,
sobre un mapa de tiernos mineros fusilados,
sobre un cementerio de trigos y de soles,
en el incendio de las palomas cansadas,
en el derrumbamiento de los puentes heridos
y en los sótanos que albergan lamentos¹⁸.

Finalmente, un poema que encierra este periodo de poesía en vela, ya que vislumbra la antesala de la guerra inevitable es “Entrada en la agonía”. La entrada a la agonía se atisba en los últimos versos

¿Seré piedra o rumor cuando ese viento
que deshoja la flor de mi alegría
me arrima este dolor por compañero?

¿Quién detendrá mi voz cuando ya siento
latir el corazón de la agonía
dentro del corazón que yo más quiero?¹⁹

Y con este poema que anuncia la aproximación de la guerra y con ella la angustia y la desesperación, damos por concluida esta fase de poesía en vela.

¹⁷ *Ibid.*, p. 66.

¹⁸ *Ibid.*, p. 82.

¹⁹ *Ibid.*, p. 71.

1.1.2 Poesía en guerra

En el año de 1936, los estudios de Sánchez Vázquez en la universidad Central de Madrid se ven interrumpidos por el estallido de la Guerra civil. La sublevación franquista del 18 de julio le sorprende en Málaga. Por aquellos días, escribe *El pulso ardiendo*, obra ya referida²⁰. La tensión del momento es descrita por nuestro autor en los términos que siguen: “Los obreros se lanzaron espontáneamente a las calles y en una lucha heroica en la que los jóvenes de orientación socialista, comunista y libertaria ocupaban las primeras filas, aplastaron la insurrección”²¹. No obstante, la conflagración apenas comenzaba. Sánchez Vázquez es uno de los jóvenes que se lanzan en contra del golpe de Estado y, antes de su derrota, impiden, casi durante tres años, la invasión franquista en centros importantes de España. Su participación tiene lugar como miembro de la Juventud Socialista Unificada (JSU), surgida en abril de la fusión de las juventudes socialista y comunista. Dentro de esta organización, en Málaga, Sánchez Vázquez funge como miembro de su comité provincial y como editor de su órgano *Octubre*²².

Durante la guerra, su producción poética se reduce a un escaso número de romances, los cuales van apareciendo paulatinamente en las publicaciones de la prensa militante y que posteriormente serán recogidos en el *Romancero General de España*. En esta tesitura, destaca el romance “Proclama”; éste es una incitación a la lucha armada acorde con el momento en que se escribe, julio de 1936, cuando las hostilidades recién comenzaban. Se publicó dos meses después en *Octubre*. Este poema hace un exhorto al ataque, a la lucha contra el fascismo; a la recuperación de posiciones, como las de Córdoba y Granada. En él se aprecia un ánimo furibundo y optimista. En este tenor, según la opinión de Gutiérrez Navas, en el poema aparece la personificación de los pulsos, que refieren a los

²⁰ Vid. *Supra* 1.1.1. Poesía en vela

²¹ Adolfo Sánchez Vázquez, “*Postscriptum* político-filosófico a ‘Mi obra filosófica’” en Juliana González, Carlos Pereyra y Gabriel Vargas Lozano (editores), *Praxis y filosofía. Ensayos en homenaje a Adolfo Sánchez Vázquez*, México, Grijalbo, 1985, p. 451.

²² *Idem*.

“pulsos derrotados” del fascismo²³. Plasmamos íntegramente el romance
“Proclama”

¡Camaradas!

Las antenas de todo el mundo radian vuestro heroísmo
mientras los fusiles desclavan las banderas del hambre! (sic.)

¡Adelante!

Contra el fascismo,

contra su vientre,

contra su sangre,

contra los que dejaron un fulgor de vidrio
en la mirada de nuestros hermanos presos,
contra los que abrieron un canal de fiebre en los oídos
cuando el paro acuchillaba vuestras sienas,
contra los que desvelaron la risa de vuestros hijos
hasta convertirla en gritos.

¡Adelante hacia Córdoba y Granada!

Que el fascismo cierra los ojos de nuestros camaradas
y ametralla para siempre sus pupilas
y en cada garganta levanta
un muro de voces torturadas.

¡Adelante!

Que los disparos cerquen los silencios
mientras los palacios vomitan el lujo por ventanas
turbias.

Que se despierten los cuerpos prisioneros
que la victoria acelera sus latidos

Adelante, camaradas

que el hambre no dormirá por vuestras venas
ni el paro acuchillará vuestras sienas,
ni iluminará vuestros ojos la luz dolorosa de la comisaría!

²³ María Dolores Gutiérrez Navas, *Op. cit.*, p. 32.

¡Adelante!
Que el fascismo se esconde en su agonía
tras un muro de pulsos derrotados,
mientras entre nosotros crece la nueva vida²⁴

A mediados de enero de 1937 se desplaza a Valencia para asistir como delegado de la Conferencia Nacional de las Juventudes Socialistas Unificadas. A los pocos días de su regreso a Málaga cae la ciudad bajo el control de la artillería franquista. Sobre este acontecimiento, Sánchez Vázquez cuenta:

Los tanques sembraban la muerte muy cerca (...) Era preciso oponer un muro de sangre, de carne viva a aquella techumbre que se desplomaba. Un muro así no podía darnos la victoria, pero podía salvar miles de vidas. Miles de voluntarios marcharon al frente. Sabían, al marchar, que la tierra que pisaban a su paso no la pisarían más. Y ahí quedaron tendidos en las carreteras, aplastados por los tanques, ametrallados por los aviones, convertidos para siempre en simiente de abnegación y sacrificio²⁵

Ante este aterrador panorama, nuestro autor huye, junto con miles de malagueños, hacia Almería. El éxodo por la carretera de Almería, batida por el fuego de las tropas enemigas, es una de las páginas más dramáticas de la guerra, de cuyo testimonio Sánchez Vázquez escribe:

Al anochecer, hundidos en un silencio impresionante, comenzó el éxodo. Se abandonaba Málaga con el pulso encogido. Las calles tenían la sensación de soledad (...) Era aquella soledad la que mordía nuestros nervios (...) Y los hombres, las mujeres y los niños tomaban el camino de El Palo (...) Durante toda la noche del domingo (...) miles y miles de personas pasaron Torre del Mar. Se entraba en un nuevo clima, ya que el aire no pesaba con tanto aplomo. El grueso de la caravana pudo continuar. Y desde entonces, Torre del Mar fue un nombre que golpeaba todos los oídos como un llamamiento desesperado. Ya sólo había una preocupación: avanzar, avanzar... Acelerar la marcha era acercarse a la vida. El éxodo adquiere ahora la categoría de un martirio continuo. Hay pies que se niegan a marchar, y, sin embargo, marchan. Hay ojos que quieren cerrarse, y, sin embargo, se abren dolorosamente, con la mirada fija, y flotando, sin respuesta, siempre la misma pregunta: ¿Dónde está el fin? ¿Dónde termina la angustia? Y así un minuto, y otro, y otro... la caravana marcha pesadamente (...) Las madres

²⁴ Adolfo Sánchez Vázquez, *Poesía*, México, Fondo de cultura Económica y Centro Cultural de la generación del 27, 2005, pp. 85-86.

²⁵ Adolfo Sánchez Vázquez, *apud*. Ana Lucas “Adolfo Sánchez Vázquez: vida y obra” en Federico Álvarez (editor), *Adolfo Sánchez Vázquez: los trabajos y los días (semblanzas y entrevistas)*, México, Facultad de Filosofía y Letras (UNAM), 1995, p. 336.

llaman a sus pequeños. ¿Por qué tanto crimen? La respuesta está ahí. En los estampidos secos de esos barcos que disparan desde doscientos metros, partiendo la masa humana en pedazos que sangran (...)

Pero la tragedia crece en esos padres que ven a sus hijos clamando, gritando, mientras suena el tableteo de las ametralladoras. Y así hasta Motril. Después la odisea continúa. Los que llegaron hasta Almería con los pies abiertos, el corazón hundido, con la familia deseada, han levantado para siempre la acusación más firme contra la barbarie del fascismo²⁶.

Tras la caída de Málaga, se desplaza hacia Valencia, donde Santiago Carrillo, en nombre de la Comisión Ejecutiva de la JSU, le encomienda trasladarse a Madrid para ocupar la dirección del periódico *Ahora*, principal medio de expresión de la JSU, la cual mantiene por seis meses. Sobre su cargo en el periódico puntualiza:

Teniendo en cuenta que se trataba del órgano central de expresión de la organización juvenil más importante de la zona republicana con más de 200 mil miembros y la enorme influencia que tenía a través de ellos en el Ejército Popular, se trataba de una enorme responsabilidad a mis 21 años²⁷.

Además de la enorme responsabilidad de su cargo, hay que añadir las circunstancias poco afortunadas en las que realiza sus actividades: “Nuestro edificio quedaba en medio de las instalaciones artilleras republicanas y las del enemigo, razón por la cual tuve que acostumbrarme a escribir los artículos de fondo y comentarios en duelos ensordecedores de los cañones de uno y otro signo”²⁸

A principios de julio de 1937, como director de *Ahora*, asiste a las sesiones del II Congreso Internacional de Escritores Antifascistas, celebrado en Madrid. En esa oportunidad conoce a intelectuales de la más alta envergadura como Malraux, Tristán Tzara, Louis Aragon, Stephen Spender, César Vallejo, Carpentier, Octavio Paz y Pita Rodríguez entre otros²⁹.

²⁶ *Idem.*

²⁷ Adolfo Sánchez Vázquez, “*Postscriptum* político-filosófico a ‘Mi obra filosófica’” en Juliana González, Carlos Pereyra y Gabriel Vargas Lozano (editores), *Praxis y filosofía. Ensayos en homenaje a Adolfo Sánchez Vázquez*, México, Grijalbo, 1985, p. 452.

²⁸ *Idem.*

²⁹ *Vid. Idem.*

En septiembre de ese año, después de una polémica del periódico con una delegación socialista internacional, Sánchez Vázquez deja su cargo de director y pide a la Comisión Ejecutiva de la JSU su traslado al frente de batalla. Se incorpora a la XI División, a las órdenes de Enrique Lister. Ahí se hace cargo de las labores de prensa y propaganda y dirige el periódico *¡Pasaremos!*, en el que participan también Miguel Hernández y José Herrera Petere. Poco tiempo después, se hace cargo de la dirección de *Acero*, órgano del V Cuerpo del Ejército y participa en la batalla de Teruel. De esta época destacan una memorable crónica de la batalla que Sánchez Vázquez publica en *¡Pasaremos!* Reproducimos parte de ésta:

Una mañana helada de diciembre (...) los soldados de la Once División se dirigieron hacia los Altos de Celadas... Desde aquí, al rayar el día, se lanzaron hacia adelante por terreno enemigo. En aquellos momentos varios cuerpos de ejército, millares y millares de hombres, en un silencio impresionante avanzaban en distintas direcciones... Todos con una audacia ejemplar, con una precisión propia de un gran ejército... El objetivo final era Teruel. En menos de tres horas, marchando sobre el frío y la nieve, la Once División cortó las comunicaciones de la capital. San Blas cayó en nuestro poder rápidamente. Y Conclud (...) cayó al oscurecer el mismo día...³⁰

Otro texto importante es “Al héroe caído”, escrito en el frente de Teruel, en diciembre de 1937. Se trata de siete tercetos, publicados en *Acero*. En este poema resalta la figura del héroe muerto en la batalla:

Tu corazón caliente, derribado,
levanta un estandarte en la mañana
por la pendiente del dolor cruzado.

Contra el rumbo del aire, se devana
gran madeja de muerte en tu cintura
enredada de sangre en tu ventana.

Entre nieblas de pólvora, va oscura
la mano que te lleva hacia estaciones

³⁰ Adolfo Sánchez Vázquez, *apud.*, Ana Lucas, *Op.cit.*, p. 339.

que clavarán la muerte en tu espesura.

¡Camaradas, de esbeltos corazones,
vedle muerto, caído, prisionero,
del ataque de mudos tiburones!

¡Vedle, pronto, vosotros, marinero,
aviador, tanquista, combatiente,
navegando sin vida, sin remero!

¡Que se aparten las manos de su frente,
Que en pañuelos de sangre, no vencida,
van bordando un gemido transparente!

De pie, junto a su mano descendida,
firmes estamos, el fusil al brazo,
muro ardiente sobre la pena erguida³¹

Tiempo después, el 27 de abril de 1938, debido a los logros de Teruel, Enrique Lister y Santiago Álvarez son ascendidos a jefe y comisario político del V Cuerpo de Ejército, respectivamente, y con ellos, Adolfo Sánchez Vázquez a comisario de prensa y propaganda y redactor en jefe de la revista *Acero*. El comisariado al que pertenece Sánchez Vázquez es llamado por los soldados el “Batallón del talento”³². Sobre dicho Batallón, Lister expresa

El ‘Batallón del Talento fue una magnífica unidad de combate, cada uno de sus hombres, disparando con su pluma y su palabra representaba muchas veces más que diez y más que cien combatientes disparando con el fusil. El grupo de combatientes al que soldados y mandos habían bautizado cariñosamente con el nombre de “Batallón del Talento” lo formaban poetas, periodistas, dibujantes (...)

³¹ Adolfo Sánchez Vázquez, *Poesía*, México, Fondo de Cultura Económica y Centro Cultural de la Generación del 27, 2005, p. 98.

³² Adolfo Sánchez Vázquez, “Postscriptum político-filosófico” en *Op. cit.*, p. 454.

Los hombres del “Batallón del Talento” no sólo empleaban la pluma sino también la bomba y el fusil cuando la situación lo exigía³³.

Sánchez Vázquez permanece en el V Cuerpo de Ejército durante la Guerra civil. En el frente del Ebro, escribe un nuevo soneto “Miliciano muerto” con impulso similar a “Al héroe caído”, sólo que en esta ocasión, lejos de ensalzar el heroísmo, su autor se enfoca en la contradicción de que la muerte puede ser semilla de vida. El primer cuarteto y el último terceto ilustran esta idea.

Mortal contradicción, nudo implacable:
la vida por la muerte se sostiene.
No mures tú (sic.), semilla que retiene
el árbol de la sangre perdurable
(...)
Pero otras vidas con tu muerte asoman
y el toro, con tu muerte encarcelado,
nuevamente recobra la salida³⁴.

“Tres canciones del Ebro “ son escritas en idéntica fecha que el anterior. En ellas, el desaliento por el infortunio de la guerra es un rasgo distintivo; sin embargo, en la parte final, el autor hace un llamado desesperado a la resistencia estoica:

Seré como piedra firme,
más duro que el duro mármol.
¡Vengan tormentas de fuego,
que en esta sierra os aguardo!³⁵.

³³ Enrique Líster, *apud.*, Stefan Gandler, *Marxismo crítico en México: Adolfo Sánchez Vázquez y Bolívar Echeverría*, pról. Michael Löwy, tr. Stefan Gandler, México, Fondo de Cultura Económica, Facultad de Filosofía y Letras (UNAM) y Universidad Autónoma de Querétaro, 2007, p. 60.

³⁴ Adolfo Sánchez Vázquez, *Poesía*, México, Fondo de Cultura Económica y Centro Cultural de la Generación del 27, 2005, p. 99.

³⁵ *Ibid.*, p. 101.

Tras severas derrotas en el Ebro y ante la inminencia de la derrota, Sánchez Vázquez escribe “Guerrillero en la noche”, que data de diciembre de 1938; se trata de un soneto en el que la tristeza se percibe entre líneas, y en el último terceto se hace patente cuando dice:

Los campos toman tu color humano;
el agua su tristeza transparenta,
y hasta el aire ya tiene sentimiento³⁶.

De acuerdo con Dolores Gutiérrez Navas, resulta importante señalar que la producción poética de Sánchez Vázquez durante la guerra a traviesa por diversas etapas: desde las llamadas de combate de los primeros meses, hasta las reflexiones sobre la muerte que se presentan en los últimos poemas³⁷.

Después de la caída del frente del Ebro, el cuerpo cruza la frontera francesa el 9 de febrero de 1939, aunque Sánchez Vázquez permanece en España, pues tiene que realizar una tarea especial encomendada por el Estado Mayor, cuando intenta llegar a la frontera francesa, casi es capturado por los franquistas; no obstante, logra llegar a Perpignan, en donde permanece hasta la caída de Madrid. Después de ese acontecimiento, viaja junto a Santiago Álvarez, a París, y de ahí, se traslada, con Juan Rejano, a Roissy-en-Brie, donde la Asociación de Escritores Franceses ha procurado albergue a algunos intelectuales españoles³⁸.

Con la toma de la capital española se da por terminada la Guerra civil y también este periodo de poesía en guerra. De “poesía en guerra” porque, de acuerdo con Sánchez Vázquez, en todos estos poemas no se trata de una poesía sobre la guerra, sino que afirma, retomando una expresión de María Zambrano,

³⁶ *Ibid.*, p. 102.

³⁷ María Dolores Gutiérrez Navas, *Op. cit.*, p. 34.

³⁸ Cf. Adolfo Sánchez Vázquez, “*Postscriptum* político filosófico a ‘mi obra filosófica’” en *Op. cit.*, pp. 454-455.

que en tales circunstancias “la poesía sólo puede estar en guerra”³⁹ es decir, que esta actividad no es impasible ante tales circunstancias, sino que toma posición sobre las mismas: las crítica, las denuncia y llama a la movilización para terminarlas, como terminado queda el presente apartado.

1.1.3 Poesía en el exilio

Durante tres meses de incertidumbre en París, el anuncio del presidente de México, Lázaro Cárdenas, de que su país abriría las puertas a los refugiados españoles, es como un rayo de luz en un momento de sombras; es la posibilidad de un nuevo comienzo. Así, a finales de mayo de 1939, Sánchez Vázquez parte del puerto Séte en el primer barco, el *Sinaia*, que lleva a cabo una expedición de refugiados españoles a México. Sobre su embarque comenta:

Al subir finalmente las escalerillas del barco, en cada uno se debatían los más encontrados sentimientos: por un lado, la ira al recordar las frescas humillaciones y vejaciones, la tristeza y la amargura al pensar en los que quedaban en los campos de concentración de Francia o en los familiares de España; y, por otro, el gozo de abandonar una tierra ingrata y la ilusión de alcanzar otra en la que serían tratados como ciudadanos⁴⁰.

Durante el viaje colabora con Pedro Garfias y Juan Rejano, entre otros en la elaboración de un periódico a bordo⁴¹. La travesía llega a su fin después de dieciocho largos días. El barco arriba en Veracruz. En el puerto daban una bienvenida entusiasta unas veinte mil personas, entre las que destacan el secretario de Gobernación, García Téllez y Vicente Lombardo Toledano, secretario general de la Confederación de Trabajadores de México, entre otros.⁴² Con la llegada a México comienza una nueva etapa: la del exilio.

³⁹ Adolfo Sánchez Vázquez, *Una trayectoria intelectual comprometida*, México, Facultad de Filosofía y Letras (UNAM), 2005, p. 28.

⁴⁰ Adolfo Sánchez Vázquez, *Del exilio en México. Recuerdos y reflexiones*, México, Grijalbo, 1997, p. 22.

⁴¹ *Idem*.

⁴² *Ibid.*, p. 27

Las actividades de Sánchez Vázquez en los inicios del exilio son principalmente de tipo político y cultural. Participa activamente en la creación de diversas publicaciones como *Romance*, *España peregrina* y *Ultramar*. Asimismo, se encarga del *Boletín de Información de la Unión de Intelectuales Españoles en México*, organización de la que llega a ser vicepresidente.

Ahora bien, en cuanto a la producción poética de nuestro autor en este periodo, encontramos “Elegía a una tarde de julio” (1940), que es su primer poema escrito después de la guerra, cuando lleva ocho meses en nuestro país. Se trata de un poema largo, compuesto de catorce fragmentos, escrito en verso libre y tono enardecido. En sus primeros fragmentos, su autor recuerda el comienzo de la guerra y sus ulteriores consecuencias; en los versos subsiguientes hace un llamado a tomar conciencia sobre los hechos acaecidos durante la misma: los muertos, las víctimas, y en la parte final, se percibe un fuerte tono de denuncia, que aspira a no dejar incólumes a los responsables de tan atroces actos. Así, leemos en el fragmento XIII: “/...preguntad/¿Dónde están los culpables?/Y la pregunta no se quede en el aire/” y después en el XIV y último confirma:

¿Culpables? Sí, culpables
de esta orgía de sangre,
de este mar de lágrimas y llantos,
de este muro impasible
en el que se estrella la ternura
de esta red de mortajas y de lutos,
de este río de dolor y desventuras
que corre, desbordado, sin riberas
desde esta tarde de julio⁴³.

Además, en esta composición poética reaparece la figura del pulso, del pulso ardiendo, en los fragmentos IX cuando escribe “/Era Julio/Ardían el agua, la

⁴³ Adolfo Sánchez Vázquez, *Poesía*, México, Fondo de cultura Económica-Centro Cultural de la Generación del 27, 2005, p. 116.

tierra y el aire/También mi pulso estaba ardiendo” y XII “/Mi pulso estaba ardiendo/como el toro de la plaza/”⁴⁴. Como podemos apreciar del último verso, el autor utiliza figuras taurinas, en las que el toro se asemeja a la resistencia firme del pueblo español que, al final, al igual que el toro bravío termina siendo sacrificado.

Sobre la experiencia del exilio, cuando más agudos son los sentimientos de tristeza, dolor y esperanza, destaca “El desterrado”, donde se refiere al desterrado concreto como aquel que no tiene sostén firme ni raíz. El terceto final expresa esta idea: “/Torre humana o árbol sobrehumano/contra el hacha, en el aire levantado/sin raíz ni cimiento, desterrado”⁴⁵. Continuando con sentimientos sobre el destierro, específicamente, con aquel que pone de manifiesto que el destierro no termina con la muerte, se encuentra “El desterrado muerto”, que en sus tercetos finales expresa el sentir antes dicho del modo siguiente:

El destierro no para con tu muerte
que, implacable, dilata tu destino,
bajo la tierra misma prolongado.

Tú no descansas, no, con esta suerte
de muerte enajenada; con el sino
de estar bajo la tierra desterrado⁴⁶.

Otro soneto, titulado –como el primer verso que lo compone– “Al dolor del destierro condenados”, en el cual se expresa que la medida o criterio del desterrado es su propio destierro.

Al dolor del destierro condenados
–la raíz en la tierra que perdimos–,
con el dolor humano nos medimos,

⁴⁴ *Ibid.*, pp. 112, 114.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 131.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 139.

que no hay mejor medida, desterrados,

(...)

Por él (el destierro) nuestra verdad se delimita
contra toda carroña originaria
y el destierro se vuelve *fundamento*⁴⁷.

De este poema y del previo, se puede entender la concepción de nuestro autor sobre el exilio. Para él, el exiliado es, literalmente, un aterrado⁴⁸ (en sentido originario: sin tierra) ni raíz ni centro del cual asirse; mientras que el exilio es “... un desgarrón que no acaba de desgarrarse; una herida que no cicatriza, una puerta que parece abrirse y que nunca se abre”⁴⁹, y aun cuando se den las condiciones materiales para acabar con el exilio –con el paso del tiempo– el exiliado no dejara de serlo, porque en la patria que lo acogió ha echado nuevas raíces, y es cuando se presenta un nuevo desgarrón. Es entonces cuando

...el exiliado descubre con estupor primero, con dolor después, con cierta ironía más tarde, en el momento mismo en que objetivamente ha terminado su exilio, que el tiempo no ha pasado impunemente, y que tanto si vuelve como si no vuelve, jamás dejará de ser un exiliado⁵⁰.

Tan profunda es la experiencia del exilio para nuestro autor, que años más tarde la confrontará con la de José Gaos –otro ilustre exiliado–, para quien el exilio no es un destierro, sino un “transtierro” y, por tanto, el desterrado no es un aterrado, sino un transterrado. El transtierro evoca la imagen de un transplante de tierra, una tierra que no se ve como ajena, sino propia. Se trata de un suelo fértil que comparte con la tierra de origen rasgos culturales; se trata de una prolongación de la patria perdida, pero una prolongación en la que no está la

⁴⁷ *Ibid.*, p. 144. (La cursiva es nuestra)

⁴⁸ Cf. Adolfo Sánchez Vázquez “Fin del exilio y exilio sin fin” en Adolfo Sánchez Vázquez, *Ensayos marxistas sobre historia y política*, México, Océano, 1985, p. 166.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 165.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 167.

sombra del franquismo. Por esto, la tierra de llegada es una tierra de nuevos bríos y esperanzas, en la que varios de los intelectuales exiliados –Sánchez Vázquez entre ellos– realizaran su obra. Con el paso de los años, el exiliado ve a la tierra que lo acoge como una suma de dos raíces, de dos tierras, de dos esperanzas. Sólo en este punto, el destierro se convierte en transtierro y es cuando se puede afirmar que –de acuerdo con Sánchez Vázquez– “Lo decisivo no es estar –acá o allá– *sino cómo se está*”⁵¹. La idea del destierro convertido en transtierro se ilustra en los tercetos finales del soneto “La tierra que pisamos”:

comprendo que mi vida está fundada
en no afirmarlas plantas en el suelo
donde tengo la vida trasplantada .

¡Oh tierra que me ofreces tu consuelo!
Dejándome seguir mi derrotero,
más cerca estoy de ti, más prisionero⁵².

Hay otros poemas que se refieren a la experiencia del exilio; sin embargo, consideramos que los señalados ofrecen una visión precisa de la concepción del exilio en su expresión poética de nuestro autor, y por ello, no entraremos en mayor detalle. Por otra parte, la obra poética de Sánchez Vázquez, en este periodo, no se agota en el tema del exilio, sino que su espectro se diversifica. Así, encontramos poemas como “La paloma de Picasso” de carácter pacifista. En él su autor se esfuerza en mostrar el esfuerzo que debe hacer la humanidad para establecer la paz en el mundo. Otro poema es “Afirmación de amor”, en el cual el autor exalta ese sentimiento en varias de sus modalidades. Uno más es “A León Felipe en su 70 cumpleaños”, leído por Sánchez Vázquez en el homenaje al poeta español, celebrado el 11 de abril de 1954.

⁵¹ *Idem.*

⁵² Adolfo Sánchez Vázquez, *Poesía*, México, Fondo de Cultura Económica-Centro cultural de la Generación del 27, 2005, p. 142.

Finalmente, hay un acercamiento más de Sánchez Vázquez con la poesía, aunque no como creador, sino como analista. Se trata de la elaboración de una tesis de posgrado sobre “El sentido del tiempo en la poesía de Antonio Machado”, la cual no terminaría. Así que su fase como poeta puede darse por finalizada en 1954 con el poema dedicado a León Felipe.

1.2 De la filosofía

El final de la actividad poética de nuestro autor en los años cincuenta coincide con el inicio de su actividad filosófica. En cuanto al abandono de la primera actividad, Sánchez Vázquez señala que no tiene una respuesta para este hecho; sin embargo, ese abandono no es producto de una decisión deliberada, consciente⁵³, sino que se trata del fruto de una serie de circunstancias vitales en las que se ve inmerso. De tales circunstancias destacan las siguientes: 1) una absorbente militancia política, 2) la realización de diversas actividades para poder subsistir, entre ellas la enseñanza de la filosofía, actividad que se inicia en 1941 cuando se traslada a Morelia para impartir clases a nivel bachillerato en el Colegio de San Nicolás de Hidalgo de la Universidad Michoacana y 3) la prolongación del exilio, esto es, cuando la posibilidad del retorno a España se ve lejana, cuando el destierro se va transformando en transtierro, y con ello el abandono del tema primordial de su poesía: el destierro. Asimismo, podemos añadir que la extensión del exilio, determinado por el apoyo de Estados Unidos a Franco durante la Guerra Fría, origina la idea en Sánchez Vázquez de que es indispensable una mayor dosis de teoría para abordar los problemas políticos del momento

Sentí por ello la necesidad de consagrar más tiempo a la reflexión, a la fundamentación razonada de mi actividad política sobre todo cuando arraigadas creencias –en la ‘patria del proletariado’– comenzaban a venirse abajo. De ahí que me propusiera por entonces elevar mi formación teórica marxista y, en consecuencia, prestar más atención a la filosofía que a las letras⁵⁴.

⁵³ Vid. Adolfo Sánchez Vázquez, *Una trayectoria intelectual comprometida*, México, Facultad de Filosofía y Letras (UNAM), 2006, p. 41.

⁵⁴ Adolfo Sánchez Vázquez, “*Postscriptum* político-filosófico a ‘mi obra filosófica’” en *Op. cit.*, p. 462.

Como podemos apreciar, las circunstancias hacen virar a nuestro autor de la poesía hacia la filosofía. Toda su incursión en la filosofía estaría cobijada por la Universidad Nacional Autónoma de México, de la cual sería profesor e investigador emérito. Sin embargo, el quehacer poético no quedaría en el olvido, puesto que Sánchez Vázquez entraría a la filosofía y al marxismo por la estética.

Retorna a la Universidad, al edificio de Mascarones, en donde predomina el vitalismo, el historicismo, mucho Heidegger, el tomismo y el neokantismo. El marxismo es casi un ausente, salvo por el seminario del doctor Gaos sobre la *Lógica* de Hegel y los cursos de lógica dialéctica, impartidos por Eli de Gortari, con quien inicia su labor docente como ayudante de 1952 a 1954. A él lo calificará Sánchez Vázquez como el único profesor marxista que encontrará en la universidad mexicana. De él se expresa en concreto: “De Gortari fue para mí el primer filósofo marxista de carne y hueso...”⁵⁵.

En la actividad intelectual de Adolfo de esta etapa destacan sus trabajos de análisis literario y filosófico que apuntan ya hacia la estética. En esta etapa de transición de la literatura hacia la filosofía resaltan trabajos como “El sentido del tiempo en la poesía de Antonio Machado”, conferencia presentada en el centenario de la muerte de Gogol, fruto de su investigación anterior; “Humanismo y visión de España en Antonio Machado”, entre otros.

1.2.1 De la estética

En 1954, asiste como delegado del Partido Comunista Español en México al V Congreso, celebrado clandestinamente cerca de Praga y desde esa ciudad se traslada a Moscú. Esta breve estancia la recuerda José Sandoval, exiliado por entonces en la Unión Soviética:

⁵⁵ *Ídem.*

Ya por entonces [Sánchez Vázquez] estaba muy entusiasmado con los temas de estética y marxismo. Tenía gran interés por conocer los textos recientes que sobre estética se escribían en la Unión Soviética " (...) Recuerdo que me hice con algunos libros para darle. Luego Adolfo publicó, creo recordar, un artículo sobre estos temas en el número 3 de *Nuestras ideas*, en Bruselas, pero pronto adoptó una postura más crítica y se volcó más en el estudio directo de las obras de Marx para abordar desde ahí las cuestiones estéticas que le interesaban⁵⁶.

Con este antecedente, en 1956 hace su primera aportación filosófica en el campo de estética con su tesis de maestría titulada *Conciencia y realidad en la obra de arte*. La tesis versa sobre la relación entre la conciencia del artista encarnada en su obra y la realidad. Al poner mayor énfasis en la representación verídica de ésta en la obra de arte, se privilegia una forma concreta del arte: el realismo, doctrina estética predominante en los países soviéticos. En esta época, Sánchez Vázquez tiene una fuerte influencia de las ideas del realismo socialista, cuya tesis primordial es que la obra de arte es valiosa en cuanto que muestra las condiciones reales de existencia de una sociedad determinada. Para esta concepción, si el arte no muestra tales condiciones, entonces no es valiosa. En este sentido, quedan fuera todas aquellas corrientes estéticas no realistas, como los movimientos vanguardistas.

Ahora bien, el problema del realismo trae consigo el de la ideología, puesto que la visión de la realidad –verdadera o falsa– depende de la ideología que la inspira. Sin embargo, al tocar esta cuestión, se aborda también el problema presente en Marx de que la obra de arte trasciende a su contenido ideológico. La solución que da Sánchez Vázquez es que el contenido ideológico de la obra de arte está integrado en la misma, en unidad indisoluble con la forma, con lo cual la obra rebasa los límites de su época. No obstante estos intentos por salir de la postura dominante, su producción se desplaza en los terrenos del marxismo ortodoxo, como él mismo lo anuncia: "Si bien proseguía el intento de abrir nuevas

⁵⁶ José Sandoval *apud.*, Ana Lucas, "Adolfo Sánchez Vázquez: vida y obra" en Federico Álvarez (editor), *Adolfo Sánchez Vázquez: los trabajos y los días (semblanzas y entrevistas)*, México, Facultad de Filosofía y Letras (UNAM), 1995, p. 352.

brechas en la roca inmovible de la estética soviética, no acababa de romper el marco teórico ‘ortodoxo’⁵⁷.

El rompimiento con el marxismo ortodoxo llegará hasta finales de los años cincuentas, causado por acontecimientos políticos y teóricos. En cuanto a los acontecimientos políticos resaltan, primero, las revelaciones de Jruschov en su famoso “informe secreto” al XXII Congreso del PCUS, en 1956. El segundo corresponde a la propia organización interna del partido en la emigración mexicana, que chocaba con las ideas de la dirección del PC. El tercer acontecimiento es la Revolución cubana. Estos tres acontecimientos son el detonante para que Sánchez Vázquez elabore una revisión crítica del marxismo a partir del contacto directo con sus fuentes. El primer acercamiento directo a las fuentes es la lectura de la obra juvenil de Marx, particularmente, los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*. En esta obra, Sánchez Vázquez encuentra, por un lado, una concepción del hombre, la sociedad y la naturaleza que no corresponde a la visión determinista del marxismo oficial y, por otro, rastrea ciertas ideas estéticas que derrumban la estética marxista-leninista. El producto de este descubrimiento quedará plasmado en diversos trabajos como: “Las ideas estéticas en las *Manuscritos económico-filosóficos* de Marx” (1961), el cual más tarde sería reelaborado y titulado “Las ideas de Marx sobre las fuentes de lo estético”, mismo que será publicado en una de las obras principales de nuestro autor: *Las ideas estéticas de Marx* (1965). En este libro, a partir de las ideas estéticas de Marx, se somete a crítica la estética del realismo socialista y se apunta hacia una nueva estética de inspiración marxista. Se trata de una estética de inspiración marxista porque, de acuerdo con Sánchez Vázquez, “Marx no dejó en este campo un corpus teórico o conjunto sistemático de ideas que pudieran constituir un tratado de estética sino una serie de ideas que, desarrolladas, podrían servir de base para construir una estética”⁵⁸. Para nuestro autor, las ideas más sobresalientes de

⁵⁷ Adolfo Sánchez Vázquez *apud*. Ana Lucas, *Op. cit.*, p. 353.

⁵⁸ Adolfo Sánchez Vázquez, *Una trayectoria intelectual comprometida*, México, Facultad de Filosofía y Letras (UNAM), 2006, p. 46.

Marx, en este rubro, son 1) La idea del arte como trabajo creador a partir de la concepción del trabajo humano que aparece en los *Manuscritos*; 2) la idea del realismo como forma necesaria del arte por su función cognoscitiva, aunque su verdadero alcance es tergiversado al identificar arte y realismo; 3) la idea de hostilidad del capitalismo al arte⁵⁹.

Retomemos la primera de estas ideas. De acuerdo con Sánchez Vázquez, una de las tesis centrales de Marx en los *Manuscritos* es la del trabajo como la esencia del hombre. A partir de ella, Marx establece su crítica al capitalismo. Ésta se presenta del modo siguiente: la enajenación del trabajo del obrero, presente en el capitalismo, deshumaniza al trabajador, al reducirlo a simple medio, cosa, mercancía. En otras palabras: lo priva de su esencia humana. Así el arte, en tanto actividad práctica, propia del hombre –al igual que el trabajo– abre la puerta para recuperar esa esencia, negada en el trabajo enajenado. Asimismo, el arte se presenta como una expresión de la creatividad humana, en cualquiera de sus formas históricas, razón por la cual no se sostiene la tesis soviética del realismo como auténtica forma de arte o forma artística por excelencia y desechar las corrientes vanguardistas, acusándolas de decadentes. Así la concepción del arte como trabajo creador se contrapone a la identificación de arte con realismo y por ello permite reivindicar también al arte abstracto. En este punto, encontramos un deslinde definitivo de nuestro autor respecto del realismo socialista. Este deslinde implica: 1) que Marx nunca sostuvo una postura estética de carácter realista. La revisión de los *Manuscritos* es la prueba de ello. También de esta misma obra se desprende que Marx dejó la puerta abierta a la pluralidad de concepciones estéticas.

Por otra parte, esta concepción del arte que resalta la creatividad inspira la idea de la hostilidad del capitalismo al arte, puesto que dicho sistema de producción, al enajenar el trabajo, socava el principio de creatividad, y esta

⁵⁹ *Ibid.*, p. 47.

hostilidad se manifiesta en la sujeción del arte al mercado, al convertir la obra de arte en mercancía y con ello la supeditación del valor estético de la obra a su valor de cambio.

Con este nuevo acercamiento al pensamiento estético de Marx, dirige en la Universidad Nacional Autónoma de México un seminario sobre arte y realismo. Asimismo, dicta una serie de conferencias, de las cuales destacan “Problemas fundamentales de una estética marxista (Universidad de Oriente, Santiago de Cuba, 1968), “La estética marxista actual” (Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Autónoma de Nuevo León, Monterrey, 1968) y “Vanguardia artística, vanguardia política” (Congreso Cultural de la Habana, 1968). Muchas de ellas quedan recopiladas en la obra *Ensayos marxistas sobre arte y marxismo*.

Por otra parte, la crítica a la concepción socialista conduce a Sánchez Vázquez a reconocer la pluralidad de posiciones estéticas. De esta preocupación, nace la antología *Estética y marxismo* (1970). La obra recoge una selección de textos de destacados autores como Brecht, Lukács, Gramsci, Kosik, Lenin, Althusser, Della Volpe, entre otros, relacionados con problemas planteados por una estética marxista. La antología contiene una introducción en la que nuestro autor expone los principios que una estética marxista debería tener. Esos principios son los siguientes:

- 1) “El hombre como ser práctico, transformador de la naturaleza exterior y de la naturaleza humana por el trabajo;
- 2) la historia como sucesión de formaciones sociales que tiene siempre como sujetos a quienes la hacen: los hombres;
- 3) la sociedad como conjunto de relaciones distintas que forman un todo, lo que impide abstraer el arte (la relación estética) de otras relaciones sociales (...) y
- 4) el principio metodológico y dialéctico de la totalidad aplicado tanto al arte como a la obra artística en particular⁶⁰.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 51.

Asimismo, la introducción presenta a cuatro estéticas cuya fuente es el marxismo. La primera de ellas gira en torno a la concepción del arte como reflejo; la segunda, la estética de Brecht, resalta el aspecto cognoscitivo de la obra de arte, dándole un sentido original con sus conceptos de placer, distanciamiento, crítica y transformación de la obra. La tercera, se trata de la estética semántica de Galvano Della Volpe que al concebir al arte como lenguaje pone énfasis en la forma de la obra de arte; mientras que la cuarta es la estética de la praxis que concibe a la obra artística como actividad práctica o trabajo creador⁶¹.

Después de la publicación de la antología, Sánchez Vázquez se encarga de diversos temas: de la estética semántica de Galvano Della Volpe, de la semiótica de Yuri Lotman, de la estética de Sartre y de la terrenal de José Revueltas. También se ocupa, en diferentes ensayos, del problema de la ideología en los escritos de Lenin sobre Tolstoi. Asimismo, pone atención a las relaciones entre creación y recepción de la obra de arte, y propone una socialización de la creación.

Ahora bien, como fruto de sus cursos de estética en la Facultad de Filosofía y Letras durante los años sesentas y ochentas, surge *Invitación a la estética* (1992). En ella, nuestro autor se propone hacer una estética inspirada por principios de la obra de Marx. La obra se divide en tres partes: la primera, titulada “Anverso y reverso de la estética”, trata sobre el derecho a existir de esta disciplina filosófica, después de ser confrontada con sus principales detractores: el espectador ingenuo, el espectador cultivado, el artista, el crítico y el filósofo. Después de la confrontación, se precisa el objeto de estudio de la estética; en la segunda, llamada “La relación estética del hombre con la realidad, se aborda justamente el problema planteado por el título. Asimismo, se analizan el sujeto y el objeto estéticos, así como la relación indisoluble entre ellos, que es llamada por nuestro autor “situación estética”; mientras que en la tercera se examinan las

⁶¹ Cf. *Idem*.

categorías estéticas, comenzando por la de lo estético, lo bello, lo feo, lo cómico y lo grotesco.

Finalmente, tenemos *De la estética de la recepción a una estética de la participación* (2005). Se trata de una obra que recoge cinco conferencias pronunciadas por el autor en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM en el marco de la Cátedra Maestros del Exilio Español (noviembre de 2004). En ellas se examina el papel activo del receptor. Asimismo, con base en el marco social capitalista se pone de manifiesto y se valora el contraste de los grandes artistas y el arte digital. El contraste se establece del modo que sigue: alto nivel estético y baja proyección social en el primero; mientras que en el segundo hay bajo nivel estético y amplia extensión social.

En estos dos últimos trabajos Sánchez Vázquez hace una propuesta estética propia, a partir de los planteamientos de Marx.

Damos por concluido desarrollo de la producción estética de nuestro autor.

1.2.2 El marxismo como filosofía de la praxis

Las ideas del hombre como ser práctico y del arte como trabajo creador provenientes de las investigaciones directas de la obra de Marx realizadas por Adolfo Sánchez Vázquez es el cimiento del marxismo entendido como filosofía de la praxis. Estas dos ideas llevan a nuestro autor a analizar los aspectos más esenciales de la praxis o práctica creadora, entre ellos, los decisivos para transformar el mundo humano. De este modo, poco después de la aparición de *Las ideas estéticas de Marx*, la preocupación teórica de nuestro autor es la praxis. Para resolver tal inquietud escribe su tesis doctoral titulada *Sobre la praxis*, la cual es dirigida por José Gaos y presentada en 1966 en la Facultad de Filosofía y Letras, Este trabajo da lugar a *Filosofía de la praxis* (1967). Toda esta obra versa

sobre la praxis, entendida como categoría filosófica fundamental, y su objetivo –de acuerdo con su autor–

...es precisamente poner de manifiesto ese carácter fundamental de la praxis, que ya lo tenía para Marx y que ha sido ignorado tanto por el marxismo cientificista el cual reduce el pensamiento de aquél a simple teoría científica, como por el marxismo ontológico o metafísico, que gira en torno al problema tradicional del Ser, de lo que el mundo es⁶².

Conviene delinear el panorama filosófico con el que se enfrenta la propuesta de nuestro autor.

Por principio de cuentas, hay que señalar que Marx no dejó una explicación sistemática acerca de la función, contenido y destino de la filosofía, aun cuando escribió textos importantes como los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, *La ideología alemana*, las *Tesis sobre Feuerbach* o los *Grundrisse*.

Ahora bien, desde la fundación del materialismo histórico surge la polémica, pues Marx no escribió una dialéctica, como era su propósito, y Engels, por su lado, fue quien ofreció la primera interpretación de la filosofía fundada por ellos, en su obra *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*, en la cual escribe: “Marx murió sin que a ninguno de los dos se nos presentase ocasión de volver sobre el tema”⁶³. En esta obra y en otras tales como el *Anti-Dühring* y *Dialéctica de la naturaleza*, Engels manifiesta que 1) había una nueva concepción que implicaría una transformación en la forma de construir la filosofía (ya no sería empresa de un solo hombre, sino producto colectivo), 2) la dialéctica es la ciencia de las leyes generales del universo y 3) la nueva concepción materialista tiene como fundamento realizar la síntesis de los resultados de las ciencias. Estas tesis de Engels no concuerdan del todo con las ideas de Marx; mientras que los

⁶² Adolfo Sánchez Vázquez, *Una trayectoria intelectual comprometida*, Facultad de Filosofía y Letras (UNAM), 2006, p. 68.

⁶³ F. Engels, “Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana” en *Cuadernos de pasado y presente*, Córdoba, 1975, p. 17.

intereses de éste se mantienen en lo histórico, los de Engels se amplían al terreno de las ciencias naturales.

A estas divergencias teóricas, hay que añadir las vicisitudes políticas e ideológicas surgidas en la construcción del socialismo real y que condicionaron la interpretación de los clásicos. En el caso del estado soviético, la concepción oficial del marxismo está vinculada a proporcionar una ideología que sirva de legitimación del régimen. Este haz de circunstancias teóricas y políticas forma lo que Gabriel Vargas Lozano llama “el conflicto de las interpretaciones”⁶⁴. Bajo este panorama y siguiendo las observaciones de Vargas Lozano se pueden distinguir cuatro grandes corrientes de la filosofía marxista: el *dia.mat*, la concepción humanista, la epistemológica y la filosofía de la praxis⁶⁵. Haremos una breve referencia a cada una de ellas.

El *dia-mat* surge como una concepción oficial durante el periodo stalinista; sus tesis más importantes son las siguientes:

1. La unificación, en el discurso, de las ideas de Marx, Engels y Lenin.
2. La definición de la filosofía marxista como ciencia general.
3. La concepción lineal del desarrollo de las sociedades.
4. La visión de un determinismo económico⁶⁶, entre otras.

La corriente humanista surge en el contexto de la Segunda Guerra Mundial y de la intensificación de la enajenación presentada por el capitalismo. Esta corriente se apoya en los planteamientos de Marx expuestos en los *Manuscritos*

⁶⁴ Cf. Gabriel Vargas Lozano, “La filosofía en Marx. El conflicto de las interpretaciones” en *Dialéctica*, Nueva época, Año 8, Número 36, invierno 2004, p.158-ss.

⁶⁵ Gabriel Vargas Lozano, “Adolfo Sánchez Vázquez y la filosofía del marxismo” en Juliana González, Carlos Pereyra y Gabriel Vargas Lozano (eds.), *Praxis y filosofía. Ensayos en homenaje a Adolfo Sánchez Vázquez*, México, Grijalbo, 1985, p. 172.

⁶⁶ *Ídem*.

económico-filosóficos de 1844. Los representantes de esta corriente son Fromm y Schaff, aunque Mihailo Marković, quien colaboró en la antología de Fromm titulada *Humanismo socialista*, propuso una definición de humanismo, misma que transcribimos:

Por 'humanismo' quiero significar una filosofía que procura resolver todos los problemas filosóficos según la perspectiva del hombre, que abarca no sólo los problemas antropológicos como la naturaleza humana, la alienación, la libertad (...), sino también todos los otros problemas ontológicos, epistemológicos y axiológicos⁶⁷.

Cabe aclarar que Marković, aunque orienta sus investigaciones hacia el humanismo, pertenece a la corriente de la filosofía de la praxis, incluso formó el "Grupo Praxis" en Yugoslavia.

Por otra parte, algunos representantes del marxismo epistemológico son Galvano Della Volpe y Louis Althusser. Esta corriente polemiza, en los escritos de Althusser, con el dia mat, el humanismo y la filosofía de la praxis.

Althusser critica al dia-mat por no ofrecer una explicación científica de la teoría de Marx; mientras que del humanismo denuncia su carácter ideológico, entendido este término en sentido de opuesto a la ciencia y por ende falso. También a la postura althusseriana se le denominó, por dicha crítica, antihumanismo teórico. Por otra parte, a la filosofía de la praxis la rechaza por utilizar criterios externos para probar la verdad de la teoría⁶⁸. El objetivo primordial de esta postura es recuperar el carácter científico de la obra de Marx, el cual se encuentra en las obras de madurez del revolucionario de Tréveris.

⁶⁷ Mihailo Marković, *apud.*, Gabriel Vargas Lozano, "Adolfo Sánchez Vázquez y la filosofía del marxismo" en Juliana González, Carlos Pereyra y Gabriel Vargas Lozano (eds.), *Praxis y filosofía. Ensayos en homenaje a Adolfo Sánchez Vázquez*, México, Grijalbo, 1985, p. 174.

⁶⁸ *Vid.* Gabriel Vargas Lozano, *Op. cit.*, p. 175.

La obra de Althusser tuvo gran aceptación en los ambientes académicos de nuestro país, y con ella Sánchez Vázquez mantendrá una discusión acalorada, la cual se expone en su libro *Ciencia y revolución. El marxismo de Althusser*.

Ahora hablaremos de la filosofía de la praxis. El término surge con Labriola y será retomado por Mondolfo y Gramsci. Con respecto al surgimiento de la filosofía de la praxis, Mondolfo dice en *Marx y marxismo* lo siguiente:

El materialismo histórico quiere, precisamente, superar todas las abstractas teorías de los factores con la concreta filosofía de la praxis. “Filosofía de la praxis” significa concepción de la historia como creación continua de la actividad humana, por la cual el hombre se desarrolla, es decir, se produce a sí mismo como causa y efecto, como autor y consecuencia a un tiempo de las sucesivas condiciones de su ser⁶⁹.

Por otra parte, tenemos a Gramsci. Este pensador que escribió desde las mazmorras italianas hace una aportación original al marxismo al mostrar el poder de la superestructura en la sociedad. Asimismo, establece la relación entre la filosofía de la praxis y su función en la construcción de la hegemonía de un bloque histórico. Otras aportaciones de Gramsci, en palabras de Vargas Lozano, son:

La transformación de lo económico, en lo político e ideológico mediante serie de mediadores de lo que él llama ‘sociedad civil’ y entre los cuales se encuentran los intelectuales orgánicos, las diversas organizaciones y el nuevo príncipe: el partido. También es destacable el papel de la filosofía como forma de integración del sentido de la acción, desde las formas inmediatas de la conciencia prácticas hasta las formas más abstractas⁷⁰.

Otros precursores de la filosofía de la praxis son Lukács y Korsch. En éste hay una reivindicación del concepto de filosofía y una nueva concepción de las relaciones con la práctica; mientras que aquél pone la categoría de trabajo en el centro de la filosofía de Marx.

⁶⁹ Rodolfo Mondolfo, *Marx y marxismo. Estudios históricos-críticos*, tr. M. H. Albert, México, Fondo de Cultura Económica, 1960, p. 9.

⁷⁰ Gabriel Vargas Lozano, “La filosofía en Marx. El conflicto de las interpretaciones” en *Dialéctica*, Nueva época, Año 8, Número 36, invierno 2004, p. 167.

Ahora bien, de acuerdo con Vargas Lozano, es posible ubicar una segunda etapa de la filosofía de la praxis conformada por autores como Sánchez Vázquez, los filósofos del grupo praxis (Petrović, Marković, entre otros), Kosik, Zéleny e Iztván Mészáros⁷¹.

De acuerdo con este filósofo mexicano, la corriente llamada filosofía de la praxis tiene, aunque salvando las distancias entre cada uno de los autores, los rasgos siguientes:

1. ...consideran que Marx inauguró una concepción original en la historia...
2. En segundo lugar, es una concepción que surge vinculada al planteamiento humanista...
3. En tercer lugar, es una concepción que se opone a la escisión positivista del legado de Marx poniendo el acento en el respeto a su forma original. En sus inicios se presenta polemizando con el determinismo y el mecanicismo y en la época posterior, con la versión epistemológica o teoricista.
4. En cuarto lugar, se propone una interrelación entre el contenido científico, el filosófico y el ideológico...
5. Y finalmente, en quinto lugar, la filosofía de la praxis se considera inseparable de un compromiso de clase⁷².

Ahora bien, en estos planteamientos y en los autores involucrados con la filosofía de la praxis, la praxis ya había sido señalada; sin embargo, faltaba en el marxismo un estudio sistemático de la praxis, de su naturaleza, relaciones y formas fundamentales, y tal estudio sistemático es lo que Sánchez Vázquez hace en su *Filosofía de la praxis*. En la primera parte de la obra se desarrolla el camino que la filosofía debió recorrer para llegar a la conciencia filosófica de la praxis, expresada en la obra de Marx. En la segunda parte de la misma, se estudia qué es la praxis como actividad humana transformadora, que incluye la actividad de la

⁷¹ Cf. Gabriel Vargas Lozano, "Adolfo Sánchez Vázquez y la filosofía del marxismo" en Juliana González, Carlos Pereyra y Gabriel Vargas Lozano (eds.), *Praxis y filosofía. Ensayos en homenaje a Adolfo Sánchez Vázquez*, México, Grijalbo, 1985, p. 177.

⁷² *Ibid.*, pp. 177-178.

conciencia. Así, la praxis es unidad indisoluble entre lo subjetivo y lo objetivo. En este punto, surge la necesidad de abordar las relaciones de la teoría y la práctica. Asimismo, nuestro autor propone diversas formas de praxis: praxis productiva (trabajo), praxis artística, la praxis social, en la cual queda incluida la praxis política, cuya expresión más acabada es la praxis revolucionaria, pues implica la transformación de la sociedad.

Otro aspecto novedoso de esta obra es que su autor propone niveles de la praxis, a partir de los elementos que la integran: por un lado, su carácter transformador, y, por otro, la actividad o intervención de la conciencia. En cuanto al primero, Sánchez Vázquez distingue entre praxis creadora y praxis imitativa o repetitiva. Ejemplos de la praxis creadora son las obras de arte y la praxis revolucionaria; mientras que el trabajo en cadena, en serie, es un ejemplo de praxis imitativa. Con respecto a la intervención de la conciencia en la actividad práctica, se distinguen dos niveles: uno superior, llamado praxis reflexiva, y otro inferior, praxis espontánea. El primero está también presente en el arte y el segundo en el trabajo en serie. Si bien para nuestro autor la relación entre praxis reflexiva y espontánea es acertada para el arte, no lo es para la praxis revolucionaria. Esta cuestión atiende al planteamiento leninista de que el partido es el generador de la conciencia de clase. Sánchez Vázquez criticara esta idea en la edición de 1980 de su *Filosofía de la praxis*. Esta cuestión se establece sucintamente en los siguientes términos: en el capítulo dedicado a Lenin le critica que la teoría del partido que sostiene el autor soviético en '¿qué hacer?' es incorrecta porque se trata de atribuir a la clase obrera una conciencia'. La tesis de Lenin es que los obreros tienen una conciencia laboral pero son los intelectuales del partido los que les forman la conciencia de pertenecer a una clase. Luego se da entonces la tesis de que los intelectuales que forman el comité central son los representantes de la ciencia y surge una dictadura sobre los de abajo. La tesis de Sánchez Vázquez es que los obreros tienen que llegar, por sus propios esfuerzos a su propia conciencia de clase.

Después de esta importante obra, aparecieron *Filosofía y economía en el joven Marx* (1978) y *Ciencia y revolución (el marxismo de Althusser)* (1978). Ambos se ubican en el contexto de la discusión sobre la naturaleza del pensamiento de Marx, expresada en cuestionamientos tales como: ¿un Marx o dos? ¿Uno ideológico y el otro científico? En el primero, su autor hace una reivindicación del concepto de hombre en Marx a partir de una revisión exhaustiva y sistemática de los *Manuscritos* de París. El logro obtenido en este texto, se opone al “antihumanismo” teórico de Althusser, quien rechaza el humanismo del joven Marx criticándolo de ideológico, al considerar que tal humanismo se funda en una concepción especulativa del hombre. El segundo libro critica la distinción althusseriana entre ciencia e ideología y la separación entre los dos Marx.

Otras contribuciones filosóficas relacionadas con el tema de la praxis son los artículos recopilados en *Filosofía y circunstancias*.

Ahora bien, presentamos dos visiones que se complementan entre sí y que expresan el significado de lo qué es para Sánchez Vázquez el marxismo entendido como filosofía de la praxis:

Como filosofía de la praxis, el marxismo es la conciencia filosófica de la actividad práctica humana que transforma el mundo. Como teoría no sólo se halla en relación con la praxis –revela su fundamento, condiciones y objetivos–, sino que se sabe a sí misma en dicha relación y, por ello, es una guía de la acción⁷³.

Como guía de la acción, el marxismo es la unidad de cuatro aspectos esenciales e insolubles. En este sentido:

El marxismo es, en primer lugar, una crítica de lo existente, de la realidad presente, capitalista [...] En segundo lugar, el marxismo es un proyecto de emancipación o aspiración a construir una nueva sociedad en la que se realicen esos valores irrealizables o degradados en la sociedad presente [...] El marxismo es, en tercer lugar, conocimiento de la realidad que se trata de transformar pues su proyecto de emancipación no sólo expresa una aspiración o un deseo de transformación sino la voluntad de realizarlo y esto exige un conocimiento de lo que se quiere transformar

⁷³ Adolfo Sánchez Vázquez, *Filosofía de la praxis*, México, Grijalbo, 1980, p. 180.

[...] Y, en cuarto lugar, el marxismo por su voluntad de transformación (...) se vincula necesariamente con la práctica adecuada para realizar su proyecto. Todos estos aspectos se hallan en unidad indisoluble pero su aspecto práctico es determinante en esa totalidad⁷⁴.

Todos los aspectos señalados conducen a pensar y a realizar un cambio en la sociedad, razón por la cual la labor de Sánchez Vázquez es inseparable de su compromiso político. En este sentido, cabe señalar, de manera sucinta, en obsequio a la brevedad del tiempo del que disponemos, sus contribuciones en el terreno del socialismo.

En primer lugar, hay que señalar que nuestro autor llega a los senderos del marxismo impulsado no por una inquietud teórica, sino por una pasión de justicia ante las injustas condiciones de vida de los trabajadores y campesinos andaluces; una pasión de justicia ante las tibias reformas sociales de la República española. Esta pasión se manifestó en la militancia de las Juventudes Comunistas, como una alternativa –el socialismo– a la realidad social injusta de aquella época.

Años más tarde, esta alternativa se vería cristalizada al ser recogidas las ideas de Marx y Lenin por la Unión Soviética. Así el socialismo ya no era sólo un proyecto, un anhelo, sino una realidad. Esta idea se vendría abajo por diversos acontecimientos: el informe de Jruschov en marzo de 1956; la insurrección de Budapest, Hungría, contra su gobierno socialista; la revolución cubana que mostró que era viable la revolución aun cuando no se cumplieran las condiciones señaladas por los ideólogos soviéticos, y la invasión de Checoslovaquia (1968) por las tropas soviéticas. Ante tales acontecimientos surgía reflexionar sobre la naturaleza del socialismo, así como su lugar en el desarrollo histórico.

De la necesidad de realizar esta reflexión surge “Del socialismo científico al socialismo utópico”, conferencia pronunciada en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM en 1970. En este texto, el autor se propone esclarecer en

⁷⁴ Adolfo Sánchez Vázquez, *Una trayectoria intelectual comprometida*, México, Facultad de Filosofía y Letras (UNAM), 2006, pp. 77-78.

qué consistía el carácter científico del socialismo y rescatar su contenido utópico, para así vincular a ambos. Lo científico fundaba la posibilidad, no la realidad, del socialismo; mientras que lo utópico era lo que en él había de ideal, su objetivo, esto es, lo que no es todavía, pero puede llegar a ser si se cumplen las condiciones para su realización. De este texto se desprendía “la idea del socialismo como proyecto, ideal o utopía que venía a constituir uno de los aspectos esenciales del marxismo: el socialismo, pues, como proyecto necesario, deseable, posible y realizable”⁷⁵.

Por otra parte, tras el derrumbe del llamado “socialismo real” soviético, los comunistas y los intelectuales de izquierda de todo el mundo trataron de dar una explicación a tal suceso. En este tenor, el autor de *Filosofía de la praxis* escribió “Después del derrumbe” (1992). No obstante, el paso del tiempo Sánchez Vázquez apuesta por el socialismo –unido al marxismo entendido como filosofía de la praxis–, el cual ha estado presente durante toda su vida como una opción posible y realizable. Al respecto él mismo comenta:

‘Sigo convencido [...] de que el marxismo –no obstante lo que en él haya de criticarse o abandonarse– sigue siendo la teoría más fecunda para quienes están convencidos de la necesidad de transformar el mundo en el que se genera, hoy como ayer, no sólo la explotación y la opresión de los hombres y los pueblos, sino también un riesgo mortal para la supervivencia de la humanidad. Y aunque en el camino para transformar ese mundo presente hay retrocesos, obstáculos y sufrimientos que en nuestros años juveniles no sospechábamos, nuestra meta sigue siendo ese otro mundo que desde nuestra juventud hemos anhelado’⁷⁶.

Con estas emotivas palabras damos por concluido el presente capítulo.

1.2.3 La filosofía política y la ética

La incursión de Sánchez Vázquez en el terreno de la política se da en el contexto de la República española, proclamada el 14 de abril de 1931, como militante de diversos grupos políticos. Ya en el exilio continúa con su actividad política como

⁷⁵ *Ibid.*, p. 114.

⁷⁶ *Apud.*, *Ibid.*, p. 121.

miembro del Partido Comunista de España, actividad que dura hasta 1957 por la resolución autoritaria de un conflicto entre la organización de México y la dirección superior del partido. Tras dicho conflicto, se dedica a la reflexión teórica y con la experiencia del exilio más parecida para entonces a la de un desterrado, se familiariza más con los problemas de la patria que lo acoge. Así en 1968 se solidariza con el movimiento estudiantil.

Por otra parte, ya en *Filosofía de la praxis*, la política se concibe como una forma de praxis, cuya más alta expresión es la praxis política revolucionaria. En el libro se tiene presente la política revolucionaria inspirada por las ideas de Lenin que por aquellos momentos era una realidad. En la edición de 1967 nuestro autor aprueba la tesis leninista de que el partido es el depositario de la conciencia de clase. Sin embargo, para la edición de 1980 rechaza esta idea a partir de las nuevas experiencias históricas como las que por entonces surgían en nuestro continente.

Podemos afirmar que hasta aquí la política que concebía Sánchez Vázquez era una forma muy particular de política, es decir, la de aquel entonces.

Más recientemente, en la obra *Ética y política* se ha ocupado de reflexionar en torno a la política en términos generales, aunque la idea de que la política es una forma de praxis se mantiene. Asimismo, se analiza la relación entre la moral y la política, y si es posible vincular, de modo favorable, a la ética con el marxismo.

En cuanto a la relación de la moral y la política, nuestro autor sostiene que la moral es “una regulación normativa de los individuos consigo mismos, con los otros y con la comunidad”⁷⁷; mientras que la política se trata de “...la *actividad práctica* de un conjunto de individuos que se agrupan, más o menos

⁷⁷ Adolfo Sánchez Vázquez, *Ética y política*, México, Fondo de Cultura Económica-Facultad de Filosofía y Letras (UNAM), 2007, pp. 17-18.

orgánicamente, para mantener, reformar o transformar el poder vigente con vistas a conseguir determinados fines objetivos”⁷⁸.

Ahora bien, Sánchez Vázquez señala que la política tiene dos aspectos esenciales: uno ideológico, que se constituye por los fines que persigue y que considera valiosos, y otro práctico instrumental, es decir, se refiere a los medios, estrategias encaminados a poner en práctica los fines o valores que la política persigue. Los aspectos antes señalados deben estar perfectamente equilibrados. Si uno de los dos está presente con mayor fuerza que el otro, las consecuencias son desastrosas. Por un lado, tenemos a la “política sin moral”⁷⁹, que se trata de la política que sólo se ocupa del aspecto práctico-instrumental y olvida el valorativo. A este tipo de política podemos adjetivarla como “maquiavélica”. Por otro, encontramos “la moral sin política”⁸⁰. Ésta, a diferencia de la anterior, olvida el aspecto instrumental y sólo pone su atención en el elemento valorativo. El resultado de esta combinación es, simplemente, una política impracticable, irrealizable.

Para nuestro autor, existe una tercera forma en la que se relacionan moral y política. Ésta aparece cuando se supera la exclusión de un aspecto u otro. La moral se encuentra aquí con la política al perseguir ésta la realización de fines o valores como –los de libertad, justicia, solidaridad–; mientras que la política se carga de moral no sólo por el contenido de sus fines, sino también al impregnar el uso de sus medios, el comportamiento o actividad práctica de sus sujetos y la motivación que les empuje a ella. De acuerdo, con Sánchez Vázquez, esta vinculación entre política y moral es la que la política de izquierda debería practicar.

⁷⁸ *Idem.* La cursiva es nuestra.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 28.

⁸⁰ *Idem.*

Por otra parte, una cuestión que ha inquietado a nuestro autor es el de la relación de entre moral y marxismo. En este terreno, encontramos posturas opuestas. Unas apuntan a que dentro del pensamiento de Marx hay lugar para la moral; mientras que hay otras que niegan esa afirmación. La causa de esta oposición entre propuestas proviene del legado de Marx, quien, en algunos de sus textos o a veces en el mismo texto, sostiene ambas tesis. Ante este panorama, el autor de *Filosofía de la praxis* se pronuncia a favor de que, en efecto, la moral ocupa un lugar importante dentro del pensamiento de Marx, y más específicamente en el marxismo entendido como filosofía de la praxis.

La primera aportación de Sánchez Vázquez dedicada al problema de la moral es *Ética* (1969), la cual escribe en el contexto de los acontecimientos políticos y sociales que tuvieron lugar en diversos países y en México como el movimiento estudiantil que fue masacrado por el gobierno en Tlatelolco. Se trató de un movimiento antiautoritario que intentó socavar los pilares del sistema político vigente. En este sentido, Sánchez Vázquez afirma que “La juventud estudiantil se rebela contra los valores y principios caducos y, más allá de las aulas, da algunas lecciones de política y muchas de moral”⁸¹. En tales circunstancias la juventud anhelaba transformar la realidad presente, razón por la cual requería de un libro que estuviera a la altura de esa juventud, en el cual hallara propuestas para su acometido. En suma, *Ética* es una obra escrita “...para una juventud que se aprestaba a ocupar su puesto, arrojando todos los riesgos, en la tarea de abrir e impulsar la vía de las transformaciones políticas y sociales necesarias para una profunda renovación moral”⁸². Esta renovación moral sólo es posible sobre la base de una obra sobre ética con un enfoque histórico-social.

Ahora bien, otro aspecto importante de dicha obra es que concibe a la ética con carácter científico, al decir que “la ética es la teoría o ciencia del

⁸¹ Adolfo Sánchez Vázquez, *Ética*, Barcelona, Crítica, 1999, pp. 7-8.

⁸² *Idem*.

comportamiento moral de los hombres en sociedad. O sea, es ciencia de una forma específica de conducta humana”⁸³.

En *Ética*, Sánchez Vázquez ve a la moral como una forma específica de comportamiento –individual y colectivo– en el que se inserta lo que es y lo que debe ser. Con este planteamiento, nuestro autor se aleja tanto de lo normativo como de la especulación; esta obra intenta plantear una ética de inspiración marxista, ya que explica el comportamiento moral (una situación concreta) a partir de principios teóricos y metodológicos, cuya fuente está en la obra de Marx.

Como podemos apreciar, este primer acercamiento al problema de la vinculación de marxismo y moral, señala el rumbo de las investigaciones futuras de nuestro autor en este rubro y en el terreno de la relación entre política y moral en el pensamiento de Marx. Con respecto a este último punto, la postura de Sánchez Vázquez es que la moral tiene cabida en el pensamiento de Marx, específicamente, cuando éste se entiende como filosofía de la praxis. El marxismo así entendido es 1) crítica de lo existente, 2) proyecto realizable y deseable, 3) conocimiento de la realidad a transformar y 4) práctica transformadora.

En cuanto al punto (1), el marxismo es crítica del capitalismo y el lugar para la moral aquí radica en que este sistema de producción es cuestionable porque por la profunda y creciente desigualdad social en el acceso a la riqueza social. Ante esta situación, el marxismo como proyecto (2) propone una nueva forma de entender la sociedad y las relaciones sociales en el capitalismo con vista a ser superadas. Este proyecto implica un aspecto moral, a saber: la superación de ese modo de producción y sus consecuencias sociales a partir de nuevos valores como la igualdad, la justicia, la solidaridad, la convivencia, que no están presentes en el capitalismo. En cuanto al marxismo como conocimiento (3), la moral entra en él como objeto de su reflexión, es decir, como teoría de este comportamiento

⁸³ *Ibíd.*, p. 25.

humano que es el moral. Así, la ética de inspiración marxista se distingue de las éticas individualistas, formales o especulativas que pretenden resolver los problemas morales fundamentales al margen de la historia y la sociedad. Sin embargo, la moral no sólo entra en el marxismo como objeto a explicar, sino también la moral que no existiendo aún, se propone para una nueva sociedad.

En cuanto al aspecto transformador (4), el marxismo tiene que afirmar el lugar de la moral en la práctica política emancipatoria de la siguiente manera:

Primero: en el contenido de moral de los fines y valores que aspiran a realizar con la correspondiente práctica política [...]

Segundo: en el significado moral del uso de los medios necesarios para alcanzar esos fines y valores [...]

Tercero: en los valores morales –como los de lealtad, solidaridad, altruismo, coherencia, sinceridad, etc.– que han de darse en los individuos al actuar políticamente [...]

Cuarto: por el peso del factor moral en la motivación de la práctica política en situaciones de agudo enfrentamiento con el poder vigente que conllevan altos riesgos y sacrificios, lo que no excluye la motivación por los beneficios que se espera al participar en las acciones para obtener mejores condiciones de la vida⁸⁴.

Desde la óptica de nuestro autor, la moral está inserta en el marxismo.

Hasta aquí hemos hecho un recorrido por el pensamiento de Sánchez Vázquez y hemos visto sus diferentes etapas de evolución. A modo de conclusión del presente capítulo, podemos decir que la vida de Sánchez Vázquez es una vida inmersa en la praxis. Desde su juventud es motivado a la acción, a la transformación, a la praxis por circunstancias vitales (la Guerra Civil española). Esas circunstancias favorecen su producción poética (praxis artística) y su acción militante (praxis política). Más tarde la reflexión sobre esas circunstancias vitales posibilita el nacimiento de una nueva forma de concebir al marxismo: la filosofía de la praxis, y a partir de ahí surgen sus reflexiones en torno a la moral y la política, las cuales también son producto de ciertas experiencias concretas, circunstancias vitales.

⁸⁴ Adolfo Sánchez Vázquez, *Ética y política*, México, Fondo de Cultura Económica-Facultad de Filosofía y Letras (UNAM), 2007, p. 82.

Así, en Sánchez Vázquez no es posible separar vida y pensamiento; ambos están en relación indisoluble; ambos forman una praxis, una vida inmersa en la praxis, una vida para la praxis.

2. La filosofía de la praxis

El objetivo de este capítulo es presentar las precisiones, la evolución y las fuentes que Sánchez Vázquez revisa para su concepción de la praxis. Queremos dejar en claro que en este capítulo no abordaremos el concepto de praxis que Sánchez Vázquez propone; solamente nos acercaremos al abrevadero filosófico que inspiró a nuestro autor. En cuanto a la evolución y a las fuentes, no haremos un tratamiento exhaustivo de ellas –que, dicho sea de paso, ya fue hecho por nuestro filósofo en cuestión–, sino que presentaremos sólo los argumentos más significativos relacionados con el tema de la praxis, con la finalidad de que el lector que se acerque a este trabajo tenga en claro el recorrido filosófico que Sánchez Vázquez sigue en el desarrollo de su concepción de la praxis, y de su filosofía de la praxis en particular. Hechas estas precisiones, pasemos a nuestro acometido.

2.1. Algunas consideraciones sobre el término “praxis”

El término “praxis” (πραξις) era utilizado en la antigua Grecia para designar la acción en sentido amplio. “Praxis” en griego antiguo significa acción de llevar algo a cabo, pero una acción que tiene su fin en sí misma y que no crea un objeto ajeno al agente o a su actividad⁸⁵. Sánchez Vázquez ilustra este concepto con la acción moral, que para Aristóteles es praxis, puesto que tal acción no arroja nada fuera de sí misma. En cambio, la actividad del artesano produce algo (un objeto) que llega a existir independientemente de aquél. A este tipo de acción que engendra un objeto externo al sujeto, se denomina, en griego antiguo, *poiésis* (ποιησις), que literalmente significa producción, esto es, acto de producir o de fabricar⁸⁶. En este sentido, de acuerdo con Sánchez Vázquez, el trabajo del artesano es poético y no práctico. Asimismo, nuestro autor considera que siendo fiel al significado original de los términos antes dichos, su obra debería de llamarse “Filosofía de la poiésis”. Sin embargo, se queda con el título elegido, ya que aunque en español existe la palabra griega en expresiones como “poesía”, “poeta” o “poético”, las cuales si bien son producciones, también representan una opción muy restringida del vocablo griego “*poiésis*”. Este vocablo no le sirve a Sánchez Vázquez, puesto que el objeto de sus investigaciones es mucho más amplio. De este modo, elige como concepto central de su análisis el de la praxis, para designar “la actividad consciente objetiva, sin que por otra parte se conciba con el carácter puramente utilitario que se desprende del significado de lo ‘práctico’ en el lenguaje ordinario”⁸⁷. En relación con este punto, nuestro filósofo se da cuenta de que en nuestro idioma usamos el sustantivo “práctica” y éste si bien se entiende en su uso cotidiano como *actividad humana*, su significado mantiene una relación estrecha con cuestiones utilitarias y peyorativas que se manifiestan en expresiones como “hombre práctico”, “resultados prácticos” o “profesión muy práctica”. De este modo, Sánchez Vázquez prefiere el título de “Filosofía de la

⁸⁵ Vid. Adolfo Sánchez Vázquez, *Filosofía de la praxis*, México, Grijalbo, 1980, p. 20.

⁸⁶ *Idem.*

⁸⁷ *Idem.*

praxis”, además de las razones ya vistas, porque quiere liberar al concepto de práctica del significado predominante en su uso cotidiano⁸⁸.

El concepto de praxis de Sánchez Vázquez evidencia, desde que justifica su elección, un anhelo de exactitud y generalización al mismo tiempo, Se trata de un doble deslinde: de la restricción de la palabra *poiésis* a lo literario, por un lado, y, por otro, de una reducción a lo práctico, en el sentido cotidiano y utilitario.

Con estos elementos de arranque, descubramos los indicios que nos llevarán de la conciencia cotidiana de la praxis hacia su concepción filosófica.

2.2. De la conciencia cotidiana a la conciencia filosófica de la praxis

Ahora bien lo que nos concierne en esta parte es recorrer el camino que lleva a una concepción filosófica de la praxis. Para Sánchez Vázquez, el marxismo es la filosofía que logra poner en el centro de sus intereses, tanto teóricos como prácticos, la categoría de praxis, logrando con ello la carta de ciudadanía, en el ámbito filosófico, para tal categoría, la cual ha estado presente a lo largo de la historia de las ideas, pero de un modo relegado. Para llegar a una verdadera concepción de la praxis –entendida como actividad material del hombre– había que superar un obstáculo doble: por un lado, en el ámbito de las ideas, las posturas idealistas que niegan la importancia de la categoría de praxis, y, por otro, la conciencia cotidiana de la praxis. En cuanto a la última, parecería que se aproxima más que las posturas filosóficas a una revaloración de la praxis, debido a que su ámbito de desempeño está en el mundo de las necesidades básicas e inmediatas del hombre, lejos de la especulación filosófica. La conciencia cotidiana de la praxis está presente en el actuar del hombre común y corriente, quien se halla en una relación directa e inmediata con las cosas –relación que no puede dejar de ser consciente–, pero en ella la práctica no destaca o no es ella objeto de

⁸⁸ *Ibid.*, p. 19.

pensamiento. En este sentido, Sánchez Vázquez afirma que “La conciencia ordinaria piensa los actos prácticos, pero no hace de la praxis –como actividad social transformadora– su objeto; no produce [...] una teoría de la praxis”⁸⁹. Sin embargo, Sánchez Vázquez reconoce que el hombre común muestra una idea limitada de lo que es la praxis. Este hombre se tiene a sí mismo por el verdadero hombre práctico, ya que actúa y vive de manera práctica. En su mundo, las cosas son y existen en cuanto que tienen significación práctica, esto es: en tanto que satisfacen necesidades inmediatas de su vida cotidiana. En este sentido, práctico es el acto u objeto que reporta una utilidad material, una ventaja, un beneficio; impráctico es lo que carece de esa utilidad directa e inmediata. En esta tesitura, la práctica es autosuficiente; no requiere más apoyo o fundamento que ella misma. Ella misma resuelve los problemas que se le presentan. Las dificultades surgen con la especulación, con el olvido de sus exigencias y soluciones, es decir, cuando se va más allá de ella misma. Así pues, el hombre común y corriente se ve a sí mismo como un ser práctico que no requiere de teorías. La solución a sus problemas se encuentra en la práctica misma, es decir, en la experiencia. En esta situación, de acuerdo con Sánchez Vázquez, el hombre común y corriente, inmerso en el mundo de las necesidades cotidianas, es incapaz de elevarse a una verdadera concepción de la praxis que rebase el límite de su actividad práctica para ver ciertas formas de ella en su dimensión antropológica, gnoseológica y social⁹⁰. Estos son algunos de los rasgos más significativos de la conciencia ordinaria.

Ahora bien, la superación de la concepción de la praxis que la reduce a una actividad utilitaria, individual y autosuficiente (respecto de la teoría), es una empresa que desborda las posibilidades de la conciencia ordinaria. Sin embargo, ello no significa que la conciencia ordinaria está fuera del camino de una concepción verdadera de la praxis, ya que esta conciencia permite darse cuenta de las dificultades que se presentan en la realidad concreta, pero lo que nuestro

⁸⁹ *Ibid.*, p. 25.

⁹⁰ *Cf. Ibid.*, p. 29.

autor quiere enfatizar es que esta conciencia por sí misma es insuficiente para construir una teoría de la praxis, que dimensione todas sus posibilidades, o dicho de otra manera: de elaborar una conciencia filosófica de la praxis. Para ilustrar esta idea, podemos decir que si la conciencia filosófica de la praxis es el punto de llegada, el punto de partida es, precisamente, la conciencia ordinaria. De ahí que la conciencia

“...filosófica [...] sólo se alcanza [...] cuando la praxis misma [...] ha llegado en su desenvolvimiento a un punto en que el hombre ya no puede seguir actuando y transformando creadoramente [...] el mundo [...] sin cobrar una verdadera conciencia de la praxis. Esta conciencia [...] sólo puede obtenerse, a su vez, cuando ya han madurado a lo largo de la historia de las ideas las premisas teóricas necesarias”⁹¹

Y esas premisas teóricas no son otra cosa que las etapas históricas de evolución de la praxis.

2.3 Breve revisión de la praxis a través de la historia

Sánchez Vázquez hace una revisión del papel de la praxis en diversos periodos. Nuestra intención es recuperar los aspectos más importantes del estudio de nuestro autor y presentarlo de manera sucinta.

2.3.1 La Grecia antigua

En este punto, la tesis de Sánchez Vázquez es que en sus orígenes griegos, la filosofía menospreció la praxis, al rechazar o mirar parcialmente el mundo práctico, y decimos “mirar parcialmente”, porque los filósofos griegos sólo encontraron la praxis en su manifestación superficial, es decir, en la conciencia ordinaria y, específicamente, en su carácter práctico-utilitario.

⁹¹ *Ibid.*, p. 30

Para los griegos, el trabajo era considerado una actividad indigna para los hombres libres, y propia de los esclavos. Al devaluó de la actividad material, le seguía el ensalzamiento de la actividad contemplativa, intelectual, propia de los hombres libres. Al griego le interesaba el dominio del universo humano, y su propósito se materializa en la *polis*. Para Sánchez Vázquez, “La polis es la expresión más alta del proceso de transformación consciente del hombre como ser social o ‘animal político’”⁹². En cambio, la transformación de la naturaleza ocupa un lugar secundario, puesto que esta transformación envilece al hombre. Para el mundo griego, el hombre se eleva por la liberación de toda actividad práctica material y, por ende, separando la teoría de la práctica.

Esta concepción encuentra a sus máximos exponentes en las figuras de Platón y Aristóteles. En Platón, la vida contemplativa adquiere una primacía nunca antes vista. Vivir es propiamente contemplar, y la vida plena se alcanza mediante la liberación respecto de los obstáculos que este mundo presenta. Las vicisitudes provienen de los sentidos, de los apegos del hombre a las cosas y a la aprehensión de sus afanes prácticos. En este sentido, cabe apuntar la frase aparecida en el *Fedón* de que “el filósofo debe aprender a morir y a estar muerto”⁹³.

Aristóteles parece seguir a su maestro, puesto que para el estagirita, la actividad material carece de significación propiamente humana

Un Estado dotado de una constitución ideal [...] no puede tolerar que sus ciudadanos se dediquen a la vida del obrero mecánico o del tendero, que es innoble y enemigo de la virtud. Tampoco puede verlos entregados a la agricultura; el ocio es una necesidad a la vez para adquirir la virtud y realizar actividades políticas⁹⁴

⁹² *Ibid.*, p. 31.

⁹³ *Vid.* Platón, *Fedón*, 58 a

⁹⁴ Aristóteles *apud.* Adolfo Sánchez Vázquez, *Op. cit.*, p. 32.

La actividad material es lo que hace al hombre ser esclavo de las cosas, de la materia; de ahí que se le considere indigna de los hombres libres, dedicados a la vida contemplativa. La sumisión de la actividad productiva a la materia es lo que la hace despreciable, y propia de esclavos. Los hombres libres se dedican, en el ocio, a la vida teórica o a la acción política en la *polis*, dejando el trabajo físico, servil a los esclavos. Esta visión negativa de la actividad productiva encierra un aspecto ideológico que responde a conservar los intereses de la clase dominante, a saber: la de los hombres libres, que ven como algo natural y necesario la esclavitud.

En cuanto a la actividad política, Sánchez Vázquez destaca que esta actividad tiene legitimidad, en tanto que actividad práctica o *praxis* política, pero sin renunciar a la primacía de la vida contemplativa. Platón, por ejemplo, considera que la teoría debe de ser práctica y el lugar de esta unidad (teoría y práctica) es precisamente la política. No obstante, esta unidad descansa en la teoría. Ésta conforma plenamente a la práctica, con lo cual aquélla deja de ser un saber puro y cumple una función social. En este punto, teoría y práctica, filosofía y política, se unen en la persona del rey filósofo. Sólo en este terreno ve Platón una práctica digna, pero la condición indispensable para ella es que sea impregnada totalmente por la teoría, esto significa, que la *praxis* política no cumple otra función que la que dejarse moldear por la teoría, sin que ésta reciba algo de la práctica. La teoría no depende de la práctica; por tanto, el rey filósofo no está supeditado a la *polis*. De acuerdo con Sánchez Vázquez, con esta actitud hacia la *praxis* política, el autor de la *República* no hace otra cosa que prefigurar futuras concepciones utópicas de la transformación y organización de la sociedad⁹⁵.

Por otra parte, Aristóteles admite también la práctica política subordinada a la teoría, pero, a diferencia de su maestro, ya no pretende que la actividad política se ajuste a principios absolutos trazados por la filosofía. La situación política de su

⁹⁵ *Vid., Ibid.*, p. 33.

tiempo le hace comprender que la unidad de teoría y práctica es imposible, razón por la cual hay que rechazar la que la primera determine a la segunda. La realidad, las situaciones concretas separan lo que Platón pretendía unir a nivel de las ideas. No obstante esta disociación, Aristóteles piensa que la actividad política no es en esencia irracional, pero los principios que la rigen son de un orden diferente a las ideas platónicas. Esos principios tienen por objeto las acciones humanas. El pensamiento vinculado a la acción no tiene la capacidad de mirar lo inteligible, la esencia, sino que se trata de un pensamiento inferior o práctico. A este nivel inferior, Aristóteles admite una teoría de la actividad política, la cual, con base en los Estados concretos, empíricos, sea un arte para dirigir en la realidad los asuntos públicos.

Con los dos tipos de actividad práctica (trabajo y actividad política), vemos que la sociedad griega antigua rechaza la praxis material productiva; mientras que acepta la actividad política, pero sin quebrantar la primacía de la actividad teórica.

Para concluir, podemos decir que la conciencia de la praxis en la sociedad griega antigua responde a los intereses de la clase dominante y es por ello una concepción negativa de las relaciones entre la actividad teórica y la actividad productiva. La contraposición de teoría y práctica es la contraposición del trabajo intelectual y trabajo manual, que a su vez encuentra cierto paralelismo en la división de la sociedad en hombres libres y esclavos; mientras que la actividad política se admite pero subordinada a la teoría o, en el caso de Aristóteles, con un nivel inferior al de la contemplación, puesto que la inspira la razón práctica.

2.3.2 El Renacimiento

En el Renacimiento, la conciencia de la praxis sufre un cambio sustancial. A diferencia de la antigüedad, la actividad productiva, el trabajo, es importante. En este periodo histórico, la característica primordial es el antropocentrismo, esto es, el hombre es el centro del universo, lo cual se manifiesta en el humanismo. En esta tesitura, del hombre no sólo destaca su aspecto teórico, sino también su capacidad constructiva, creadora. El hombre es un ser de razón y de voluntad. Esta nueva visión viene inspirada por hombres como Leonardo, Giordano Bruno, Galileo, Pico de la Mirándola y Francis Bacon. La razón le permite al hombre comprender la naturaleza; su voluntad, dominarla y modificarla. Se comienza a valorar la transformación de la naturaleza en función de los intereses de la clase emergente: la burguesía y del naciente modo capitalista de producción. En estas circunstancias, las actividades humanas vinculadas con la transformación de la naturaleza ya no recaen en manos de esclavos, sino sobre manos especializadas, es decir, sobre hombres libres. Con ello, labores como la del artesano o alfarero, en otro tiempo denostadas, adquieren valor justamente por ser obras humanas.

Ahora bien, esta revaloración de las actividades prácticas se halla determinada por las necesidades de la burguesía de dominar y transformar la naturaleza, mediante la actividad práctica. El burgués necesita el conocimiento y la transformación de la naturaleza, pero la práctica no es todo ni es lo que lo muestra en su condición más humana. Ya no se piensa que el trabajo envilezca al hombre. En este sentido, –dice Sánchez Vázquez–

...la oposición entre la actividad teórica y la práctica, o entre el trabajo intelectual y el físico –proclamada en la Antigüedad y el Medioevo por razones de clase–, se ha reducido ya lo suficiente para que no se vea ahora simplemente como una oposición entre una actividad servil y humillante y, otra, libre y elevada. Pero si bien es cierto que se ha acortado la distancia entre ambas actividades, y que el trabajo físico ya no se define como negación de lo propiamente humano, su bondad se reduce a ser la actividad que hace posible o prepara ese estado humano que es la contemplación. Es decir, subsiste la separación de teoría y práctica porque subsiste la división social del trabajo (intelectual y físico) que le sirve de base⁹⁶.

⁹⁶ *Ibid.*, p. 39.

En cuanto al valor del trabajo, éste no está en sí mismo, sino como paso obligado para facilitar la contemplación. Así lo podemos encontrar en filósofos como Giordano Bruno y Tomás Moro. En *La expulsión de la bestia triunfante*, el primero ensalza el trabajo y condena el ocio; mientras que Moro en *Utopía* admite y ensalza al trabajo como una dura necesidad de la que hay que librarse para que el hombre pueda consagrarse a una labor superior como la contemplación, una actividad propiamente humana. Sin embargo, más adelante, Moro sustrae de la obligación del trabajo físico a unos cuantos ciudadanos que deben consagrarse a la contemplación y a la ciencia. Campanella, en su *Ciudad del sol*, es quien trata de deshacer la división entre trabajo físico e intelectual, entre contemplación y praxis productiva material, puesto que para él trabajo no es condición indispensable para que un grupo privilegiado de hombres pueda elevarse a un estado superior, esto es, la contemplación. Todos lo comparten por igual, razón por la cual todos los hombres se hallan en igualdad de condiciones para acceder a actividades propiamente espirituales. Ya no hay quienes se dediquen a ellas, por ende, la contemplación pierde su lugar privilegiado. De este modo, podemos apreciar que Campanella, por un lado, tiene conciencia de la oposición del trabajo físico e intelectual, y, por otro, de la división de la sociedad en clases.

Por otra parte, nuestro autor revisa la postura de Maquiavelo, quien –en su opinión– pone la teoría al servicio de la praxis, dando a esta unidad de una y otra un acusado acento pragmático⁹⁷. Para Sánchez Vázquez Maquiavelo no hace tanto una descripción o generalización de la política, sino más bien se trata de un intento de conformar la praxis política de acuerdo con los intereses de la naciente burguesía italiana de su tiempo. En *El príncipe* se refleja la situación de una Italia dividida en pequeñas provincias o ciudades-Estado que camina a su decadencia. De tal posición sólo es posible escapar dejando atrás las concepciones políticas medievales y creando una nueva con miras a establecer un Estado fuerte bajo la

⁹⁷ *Ibid.*, p. 42.

dirección del príncipe. De acuerdo con Maquiavelo, lo que caracteriza a un buen gobernante es su capacidad para acceder y mantener el poder, y en esta tarea no puede recular por ningún motivo. De este modo, la política tal y como la concibe el autor de *El príncipe* no es el cúmulo de ideales y principios morales, sino de los intereses. En este sentido, Maquiavelo no puede prescindir de una teoría y, en particular, de una ciencia política. La ciencia política que sirve para satisfacer esos intereses debe basarse en hechos, pero no sólo para describirlos o justificarlos, sino para abrirse paso a través de ellos, es decir, para conseguir los fines perseguidos. En este pensador italiano encontramos la teoría supeditada al servicio de una forma de praxis política: la de la burguesía italiana de su tiempo.

Finalmente, tenemos que señalar que la conciencia de la praxis durante el Renacimiento, aunque no rechaza la actividad práctica productiva e incluso la ensalza, la relega en definitiva a un plano inferior o a un estado previo para alcanzar un estadio superior. En la política, el arrinconamiento se manifiesta en el hecho de que la masa no participa; es sólo el príncipe quien toma las decisiones; no obstante, en la política se aprecia la teoría al servicio de la práctica política, lo cual si bien es un antecedente valioso para la conciencia filosófica de la praxis, no se llega a una revaloración de la misma debido a que está supeditada a los intereses de la burguesía naciente.

2.3.3 La Edad Moderna

En el Renacimiento se gesta la idea de la transformación de la naturaleza, y, por ende, el conocimiento al servicio de ese objetivo, es decir, la teoría (ciencia) al servicio de la praxis; pero ese servicio guiado por los intereses de la incipiente burguesía, los cuales madurarán y alcanzarán una óptima satisfacción.

Para la satisfacción de los intereses burgueses, la Revolución Industrial del siglo XVIII marca un viraje decisivo. El valor del trabajo se incrementa, aunque

queda relegado el valor del trabajador y, por ende, la significación humana de esa actividad.

El dominio de la naturaleza, mediante la producción, la ciencia y la técnica, se convierte en una cuestión central que responde a necesidades sociales. En esta tesitura, si se trata de dominar y poseer el mundo, de vencer las fuerzas espontáneas de la naturaleza y ponerlas al servicio del hombre, lo útil –piensa Bacon– es la práctica, pero esta se circunscribe a la actividad experimental, científica⁹⁸. El poder del hombre sobre la naturaleza se nutre de un conocimiento proveniente de la experiencia. Para Descartes, la razón es útil en cuanto que proporciona conocimientos que ayudan a la práctica y, de este modo, permiten al hombre dominar a la naturaleza. A este respecto, resultan de gran valía las palabras de su *Discurso del método* sobre la necesidad de que la filosofía sea práctica al contribuir a la sujeción de la naturaleza al hombre.

[...] En lugar de la filosofía especulativa enseñada en las escuelas, es posible encontrar una práctica por medio de la cual, conociendo la fuerza y las acciones del fuego, del aire, de los astros, de los cielos y de todos los demás cuerpos que nos rodean tan distantemente como conocemos los oficios varios de nuestros artesanos, podríamos aprovecharlos del mismo modo en todos los usos apropiados y de esa suerte convertirnos como en dueños y poseedores de la naturaleza⁹⁹

Tanto Descartes como Bacon propagan la idea de la transformación de la naturaleza, de la producción, guiada por la teoría, por la ciencia.

Por otra parte, los enciclopedistas del siglo XVIII exaltan, asimismo, la técnica, las artes mecánicas y la industria. La Enciclopedia ve en la técnica el mecanismo por el cual se realiza la unidad de teoría y práctica. Según los enciclopedistas, el hombre se afirma tanto por teoría como por la práctica, fundidas en la técnica. De este modo, los enciclopedistas franceses afirman el aspecto favorable de la cultura, la ciencia y el trabajo humanos.

⁹⁸ *Vid. Ibid.*, p. 43

⁹⁹ Descartes *apud*. Adolfo Sánchez Vázquez, *Op. cit.*, 44.

En este contexto, sólo una voz se opone a la positividad y las benevolencias de la cultura y el progreso. Se trata de Juan Jacobo Rousseau¹⁰⁰. Para este pensador, la transformación de la naturaleza no ha hecho sino modificar negativamente al hombre. En cuanto a la praxis, el ginebrino muestra una conciencia negativa de ella. La praxis social no ha hecho otra cosa que envilecer al hombre. La visión rousseauiana contrasta radicalmente con la de sus contemporáneos ilustrados y con la de los economistas ingleses. En este contexto, Sánchez Vázquez señala que “Rousseau, por un lado, parece quedar a la zaga de todos ellos, pero, por otro, por haber señalado esa negatividad relativa de la praxis productiva humana, se adelanta a su tiempo y anticipa ideas que sólo más tarde aparecerán con Marx”¹⁰¹.

2.3.4 Hacia la reivindicación de la praxis

El antecedente de la reivindicación de la praxis lo encontramos en los economistas ingleses del siglo XVIII. A ellos les corresponde el merito de haber visto en el trabajo humano la fuente de toda riqueza social y de todo valor. Sin embargo, estos personajes no toman en cuenta el papel del trabajador, sino sólo el trabajo, en abstracto. Sobre este aspecto se lanzan las críticas de Marx y Engels. La crítica y superación del punto de vista de la economía burguesa en cuanto a la actividad práctica productiva serán decisivas para Marx y Engels para la elaboración de su concepto de praxis. Estos autores entran en contacto con los economistas ingleses: primero Engels en 1843 con *Esbozo de una crítica de la economía política*, obra que le servirá a Marx como línea directriz para la elaboración de las notas de lectura *Oekonomische Studien (Excerpte)* [Estudios económicos (extractos)], y producto de estas primeras notas de economía surgen los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*. En esa obra, Marx comienza una

¹⁰⁰ Cabe señalar que Adolfo Sánchez Vázquez, en coparticipación, escribió la obra *Presencia de Rousseau a los 250 años de su nacimiento y a los dos siglos de la aparición del Emilio y el Contrato social*, México, UNAM, Dirección General de Publicaciones, 1962.

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 45.

crítica sistemática de la economía política, la cual culminará en sus obras de madurez: los manuscritos de 1857-1858 (*Grundrisse*), *El Capital* y *Teorías sobre la plusvalía*.

Un aspecto importante de la crítica a la economía política consiste en que el concepto de praxis que los economistas proponen es una categoría formal, esto es: tal concepto –como lo señala Marx– no pone en relación la transformación de la naturaleza exterior con la transformación de la naturaleza humana. La economía sólo ve el primer aspecto, del cual se desprende la ganancia; pero deja inadvertido el segundo, razón por la cual los economistas burgueses no ven al trabajo en su forma histórico-concreta, es decir, como trabajo enajenado o asalariado, propio de unas relaciones sociales determinadas de producción (el capitalismo). De acuerdo con Sánchez Vázquez, esta limitación será superada por Marx y Engels al concebir el trabajo como una forma específica de praxis humana y no como una simple actividad productiva, puramente económica¹⁰². Sobre esta idea versará la reivindicación de la de la praxis, y la propuesta en particular de nuestro autor.

Según el autor de *Filosofía de la praxis*, para que la conciencia filosófica pueda elevarse a la plena reivindicación de la praxis, se requiere el descubrimiento del carácter propiamente humano del trabajo, rasgo que desde la antigüedad ha sido negado o pálidamente destacado. Pero ese descubrimiento sólo se logrará hasta llevar a sus últimas consecuencias la concepción del hombre como ser creador y cuando esa actividad creadora sea considerada como praxis¹⁰³.

Para llegar a tal concepción, resulta un paso decisivo el idealismo alemán, específicamente la filosofía hegeliana y sus detractores, particularmente, Feuerbach, quien al reducir el Espíritu hegeliano a una medida humana, prepara el camino para que el problema de la praxis se sitúe en un terreno propiamente

¹⁰² *Vid. ibid.*, p. 47.

¹⁰³ *Idem.*

humano, para llegar con Marx y Engels a una concepción del hombre como ser activo, quien al transformar el mundo realmente, se transforma a sí mismo interiormente. De este modo, la producción material no es sólo fundamento de la transformación y dominio de la naturaleza, sino también condición indispensable para el dominio y transformación de la naturaleza humana.

Sin mayor recoveco, veamos paso a paso el camino de la reivindicación de la praxis que Sánchez Vázquez propone y que hasta aquí hemos esbozado, el cual él llama “las fuentes filosóficas fundamentales para el estudio de la praxis”¹⁰⁴.

2.3.4.1 La concepción de la praxis en Hegel

De acuerdo con Sánchez Vázquez, en Hegel hay una revalorización de la actividad productiva y asimismo de la praxis, pero no en sí misma, sino que su valor radica en tanto que ésta es una manifestación del espíritu, es decir, el espíritu se descubre a sí mismo en la actividad práctica. Esta es la tesis de nuestro autor. Pasamos ahora a presentar las premisas de las que parte.

Un primer aspecto que Sánchez Vázquez encuentra es el activismo teórico de la conciencia del idealismo alemán, y la manera en la que se presenta en Hegel, en particular. El activismo teórico de la conciencia comienza con Kant, quien hace depender toda su teoría epistemológica y moral del sujeto y no del objeto. Sin embargo, Kant resta fuerza a la conciencia al admitir la existencia de la “cosa en sí” y al introducir a Dios. Hegel reconoce de su antecesor el merito de descubrir la actividad y libertad de la conciencia, pero le reclama el haber puesto límites a esa actividad y a la libertad. Lo que hace Hegel es superar esos límites relacionando la actividad de la conciencia con las circunstancias histórico-concretas de su tiempo. Sin embargo, esas circunstancias no son óptimas: la Alemania de Hegel es una Alemania atrasada, en comparación con la burguesía

¹⁰⁴ *Vid. ibid.*, p. 59.

francesa, la cual había establecido las condiciones favorables para un viraje social que se manifestó con la revolución de 1789. En el país balcánico, en cambio, encontramos en los terrenos político y económico a una burguesía débil, la cual no puede ni quiere hacer una revolución. En este sentido, cabe la afirmación de Marx sobre que “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”¹⁰⁵.

Hegel tiene presente esta situación y crea una filosofía que subsume el hacer humano con la actividad espiritual, sosteniendo que el espíritu es todo. De esta manera, no hay cosa alguna que quede fuera del obrar espiritual. “Todo lo real es racional y todo lo racional es real”, enuncia su máxima. Con esta frase, Hegel no separa espíritu y mundo; sujeto y objeto forman una identidad. Claro que esa identidad o autoconocimiento no es instantáneo, sino que es fruto de un largo proceso –que Hegel expone en la *Fenomenología del espíritu*– al final del cual se reconoce a sí mismo como espíritu absoluto, esto es, como sujeto, y desaparece todo dualismo de sujeto-objeto, o de conciencia del objeto y objeto de la conciencia.

En este recorrido espiritual, la historia de los hombres queda incluida. Sin embargo, las experiencias concretas que se dan en esta historia espiritual –como apunta Marx– no se dan en su forma real, sino como momentos o manifestaciones del desenvolvimiento del mismo Espíritu¹⁰⁶. Por esta razón, Hegel al reducir todo a una manifestación fenoménica del espíritu, puede reconocer en ella la actividad productiva, esto es, el trabajo humano. Este trabajo es, definitivamente, trabajo espiritual¹⁰⁷. Como podemos apreciar, Hegel admite el trabajo bajo la forma mistificada del trabajo espiritual.

¹⁰⁵ *Apud.* Adolfo Sánchez Vázquez, *Op. cit.*, p. 66.

¹⁰⁶ *Apud. Idem.*

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 67.

El paso siguiente que da nuestro autor es revisar las etapas en las que Hegel aborda el tema de la praxis. En este orden de ideas, Sánchez Vázquez distingue tres acercamientos a dicha materia: el primero aparece antes de la publicación de la *Fenomenología del espíritu*; específicamente en los textos *Fragmento de sistema* y *Sistema de la moralidad*; el segundo se desarrolla en la obra antes señalada, y el tercero se ubica en *La ciencia de la lógica*.

En el primer acercamiento, en *Fragmento de sistema*, el filósofo alemán aborda el problema del trabajo en un contexto religioso. La idea es la siguiente: Hegel ve en la vida religiosa la superación de lo que él llama objetividad o positividad* muerta como paso necesario para que el hombre se reintegre a la unidad de la que el pecado lo ha separado. Desde esta perspectiva, Hegel analiza la relación del hombre con los objetos: una relación de la vida económica cuando el objeto es destruido para ser consumido y la relación propia de la vida religiosa que aparece en el sacrificio. En el primer caso se trata de una destrucción útil; mientras que en el segundo, de una inútil. Hegel ve en ésta segunda destrucción la superación de la objetividad muerta. Aquí el trabajo es visto desde dos enfoques: 1) como una actividad meramente utilitaria (situación económica) y 2) como una forma de relación superior, religiosa, en el sacrificio.

Ahora bien, en el *Sistema de la moralidad*, Hegel abandona su preocupación religiosa y se interesa por las relaciones entre la ética, la economía y la sociedad. En este contexto, examina la actividad práctica. Hegel vuelve a ocuparse del trabajo, pero no supera su definición previa como destrucción útil de objetos; no obstante, se da cuenta que se da una relación especial entre los objetos y el hombre mediante la herramienta. Ésta cumple una doble función: subjetiva y objetiva. Subjetiva en cuanto que ha sido creada y utilizada por el trabajador, y objetiva en cuanto que cumple una función determinada, según sea

* De acuerdo con Sánchez Vázquez, la categoría de positividad en el joven Hegel tiene un sentido negativo y expresa lo exterior, o bien lo que habiendo perdido su significado como producto de la actividad creadora del hombre se torna un objeto inerte o cosa (*Ibid.*, p. 69, nota 15).

el objeto del trabajo. Aquí Hegel toca el tema de las relaciones sujeto-objeto, de la objetivación del mundo práctico del trabajo. Los mejores frutos en este sentido, aparecen en la *Fenomenología del espíritu*.

De acuerdo con Sánchez Vázquez, la *Fenomenología del espíritu*, aporta los siguientes elementos al tema de la actividad productiva material: 1) un enriquecimiento y profundización del concepto de trabajo humano, del cual se destaca el aspecto formativo que éste tiene sobre el hombre; 2) su integración en el proceso universal de autoconocimiento de lo Absoluto, con lo cual el trabajo humano se convierte en una manifestación del desarrollo del espíritu que se conoce a sí mismo¹⁰⁸. De este modo, la praxis queda reducida a una actividad espiritual, válida sólo en cuanto que le permite al espíritu autoconocerse.

Podemos decir que la *Fenomenología del espíritu* es el camino de la conciencia para llegar al conocimiento absoluto, que es el conocimiento de sí misma. En el saber absoluto, según Hegel, se cancela toda objetivación, toda enajenación, es decir, se cancela todo dualismo sujeto-objeto.

Ahora bien, para que la conciencia llegue a tal conocimiento debe atravesar diversas etapas (figuras de la conciencia), las cuales sólo se dan en hombres reales, concretos. En palabras de Sánchez Vázquez: "...lo Absoluto sólo cobra conciencia plena, absoluta de sí mismo, de su verdadera naturaleza espiritual, en y a través de la conciencia humana"¹⁰⁹. Así las cosas, su recorrido espiritual se encarna en una base histórica, concreta: la historia de la conciencia humana. Por ello, las actividades humanas, en las que queda incluida la actividad práctica-material son actividades espirituales que se integran a la historia espiritual.

En el trayecto de la conciencia del saber inmediato, empírico, hasta la conciencia filosófica (saber Absoluto) en que el Espíritu cobra conciencia de que

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 75

¹⁰⁹ *Idem.*

todo es espíritu, Hegel destaca una fase de él: la autoconciencia, el saber de sí mismo. La autoconciencia es conciencia de sí, pero la conciencia no puede quedarse en la singularidad, en el aislamiento. “La autoconciencia –expresa Hegel– sólo alcanza su satisfacción en otra autoconciencia”¹¹⁰. En este sentido, la autoconciencia precisa ser reconocida. En otras palabras: un hombre satisface su deseo humano cuando otro hombre le reconoce valor humano. De esto se desprende que el hombre sólo puede estar en un plano humano en relación con los demás. En esta parte, Sánchez Vázquez resalta que Hegel revela, en forma idealista, la naturaleza social del hombre. El individuo no se basta a sí mismo, si permanece sólo en su subjetividad individual, renuncia a su naturaleza humana, pues sólo es individuo humano socialmente¹¹¹. No obstante, si cada conciencia en particular quiere el reconocimiento de su semejante, esto trae como consecuencia una lucha de autoconciencias y una lucha a muerte por el reconocimiento. Sin embargo, como señala Palmier, esa lucha por el reconocimiento no culmina con la muerte, ya que la conciencia vencedora no alcanzaría su objetivo¹¹². Aquel que retrocede ante el riesgo absoluto de la vida por la libertad, quedará como esclavo. Y es esclavo del amo, porque primero ha sido esclavo de la vida. Ha preferido una vida humillante al riesgo de la muerte, y en adelante vivirá como esclavo. Aquí se presenta la relación del amo y del esclavo*, pero no se trata de una lucha que tenga su correlato en una situación histórica, concreta, es decir, de una relación entre opresores y oprimidos, sino de una intemporal y abstracta, que corresponde al movimiento espiritual.

El señor, de acuerdo con Hegel, es el hombre que lleva hasta el fin la lucha por el reconocimiento. El esclavo es quien, por temor a la muerte, renuncia a ser reconocido. Al arriesgar su vida natural, biológica, el señor alcanza un objetivo

¹¹⁰ *Apud.* Adolfo Sánchez Vázquez, *Op. cit.*, p. 76.

¹¹¹ *Cf. Idem.*

¹¹² Jean-Michel Palmier, *Hegel*, tr. Juan José Utrilla, México, Fondo de Cultura Económica, 1986, p. 45.

* Conviene señalar que en la traducción que Roces hace de Hegel emplea los términos “señor” y “siervo”, aunque también existen referencias a la traducción francesa de Kojève, en la que aparecen los conceptos de “amo” y “esclavo”. Preferimos la primera traducción por ser la más adecuada y literal a la obra de Hegel.

espiritual: el reconocimiento. Renunciando a éste, el esclavo renuncia a lo espiritual por conservar su ser biológico. El señor queda en un plano humano; el esclavo no.

El señor mantiene su superioridad espiritual y real, porque una vez reconocido, pone al esclavo a su servicio efectivamente. En este punto, aparece el trabajo. El trabajo es dependencia respecto del señor. Sin embargo, éste es la única manera que tiene el esclavo de reconocer su propia naturaleza en los productos que crea mediante su trabajo. Este reconocimiento de sí en sus productos es conciencia de sí como ser humano. Así, el esclavo se libera de su propia naturaleza al liberarse, mediante el trabajo, de la naturaleza exterior; mientras que el señor por no transformar la naturaleza, no se transforma así mismo y no se eleva, por tanto, como ser humano; el esclavo toma conciencia de su libertad en el trabajo, pero sólo toma conciencia sin realizarla. El esclavo no se libera más que idealmente. Sin embargo, la superioridad del esclavo sobre el señor está en haberse insertado en el movimiento espiritual; mientras que el señor se queda al margen de él. Al infundir la forma a las cosas, producto de su trabajo, el esclavo asegura el desarrollo del Espíritu. De este modo, la liberación del esclavo es ideal, porque para Hegel, como lo expresa Marx, el trabajo es definitivamente trabajo espiritual, actividad por la cual el Espíritu, del cual es portador el hombre, se reconoce en las cosas mismas. En este contexto, el aspecto positivo del trabajo radica en que al transformar la naturaleza y crear cosas (utensilios y herramientas para el hombre) forma y forja al hombre mismo. De este modo, no hay hombre al margen del hombre, en el ocio. De acuerdo con Sánchez Vázquez, el haber señalado este aspecto positivo del trabajo es el gran mérito de Hegel a los ojos de Marx¹¹³.

Otro aspecto que Sánchez Vázquez encuentra en la Fenomenología es un pequeño acercamiento, un destello, del trabajo enajenado, el cual aparece bajo la

¹¹³ Adolfo Sánchez Vázquez, *Op. cit.*, p. 78.

forma de un trabajo idealizado, puesto que Hegel idealiza el trabajo hasta ver en él el fundamento de la autoconciencia del trabajador, lo cual el marxismo denominará “conciencia de clase”. Dicho con otras palabras: Hegel señala que el trabajo tiene la virtud de elevar la conciencia del trabajador hasta la conciencia de su libertad, una conciencia que es abstracta, puesto que para Sánchez Vázquez esa conciencia para ser tal requiere de un proceso histórico teórico y práctico mucho más complejo de lo que propone Hegel. A juicio de nuestro autor, “Hegel presenta las cosas como si el trabajador en las condiciones propias de un régimen de servidumbre y explotación pudiera elevarse a la conciencia de su libertad, sin cobrar conciencia de su enajenación”¹¹⁴.

Para dar fin a los señalamientos de la *Fenomenología* sobre el trabajo digamos que en dicha obra, siguiendo a Marx, Hegel hace un descubrimiento importante: el del papel del trabajo en la formación y liberación del hombre; pero, por otro lado, tal mérito queda relegado al ser mitigado por instalarse sólo como una fase transitoria del recorrido del espíritu, cuya finalidad no es permanecer en dicha etapa, sino elevarse a nuevas fases del autoconocimiento de lo Absoluto.

Ahora bien, Sánchez Vázquez encuentra que en *La lógica*, Hegel hace referencia a la práctica, en la forma de idea práctica. Si en la *Fenomenología del espíritu*, el trabajo o la práctica aparecía en el proceso de manifestación del desenvolvimiento del espíritu, hasta descubrirse como espíritu absoluto, en *La lógica*, aparece en el proceso de concreción de las categorías: de la más ínfima a la más importante, la idea absoluta, es decir, la práctica en la estructura lógica del recorrido de la idea hasta su fin: la idea absoluta. De este modo, podemos apreciar que aun en la parte estructural del sistema hegeliano (en “los pensamientos de Dios antes de ser pensados”, como dice el propio filósofo alemán) se encuentra presente el trabajo, la práctica. Sin embargo, la idea práctica debe dar paso a la idea absoluta, fusionándose con la idea teórica,

¹¹⁴ *Ibid.*, p.80.

porque sólo así, en esta identidad, una y otra superan su unilateralidad. De este modo, la actividad práctica, reabsorbida en el proceso de la idea, ha perdido toda exterioridad, ya que la idea absoluta es la síntesis de sujeto y objeto, de lo racional y lo real.

Algunos señalamientos importantes que Sánchez Vázquez desprende de su estudio de Hegel son los siguientes: la praxis no es más que un momento del proceso de autoconocimiento de lo Absoluto, ya sea bajo la forma de trabajo humano, en la *Fenomenología*, o como idea práctica en *La lógica*. De este modo, para nuestro autor,

“...la praxis hegeliana es, en definitiva, teórica, ya que sólo encuentra su fundamento [...] y su fin en el movimiento teórico mismo de lo Absoluto”¹¹⁵. No obstante, para superar esa concepción espiritual de la praxis, se requiere pasar, primero de lo teórico-espiritual a lo humano, y segundo, encontrar en lo humano, un contenido efectivo real. El primer paso se encuentra en Feuerbach; mientras que el segundo en Marx¹¹⁶.

2.3.4.2 La concepción de la praxis en Feuerbach

En esta parte, revisaremos los aspectos más importantes que Sánchez Vázquez recupera de las investigaciones feuerbachianas sobre el tema de la praxis.

De acuerdo con nuestro autor, los aportes de Feuerbach al tema de la praxis provienen, por un lado, del análisis de la obra hegeliana y, por otro, de la crítica de la religión. Esta última la expone en su obra *La esencia del cristianismo*. La idea sobre la cual gira su crítica a la religión es la siguiente: Dios no existe en sí y por sí, sino que se trata de una creación humana. El hombre se objetiva, se proyecta en ese objeto, producto de la creación de su conciencia. Sin embargo, el hombre no es consciente que el objeto de la religión –Dios– es un producto suyo

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 90.

¹¹⁶ *Idem.*

y, además no se reconoce en él, puesto que en él coloca todas las virtudes que el individuo no puede alcanzar, con lo cual el propio hombre se empobrece en la medida en que su objeto se enriquece con las perfecciones y virtudes que el ser humano le ha dado. De este modo, de acuerdo con Sánchez Vázquez se cumplen los tres rasgos distintivos de la alienación: 1) el sujeto es activo y con su actividad crea el objeto; 2) el objeto es un producto suyo y, sin embargo, no se reconoce en él, y 3) el sujeto le concede al objeto un poder que de por sí no tiene, y éste termina dominando a su creador.

Para Feuerbach la enajenación religiosa se produce en la conciencia del hombre. Una vez diagnosticado el problema, a saber: la enajenación, y su lugar de residencia: la conciencia humana, el paso siguiente es su superación. Para el filósofo alemán, la enajenación queda cancelada cuando el sujeto –el hombre de carne y hueso– reconoce que es él quien ha dotado de atributos al objeto creado por sí mismo –Dios–; es decir, cuando el hombre es consciente de que él ha creado a Dios.

Al hacer del hombre concreto el sujeto y de Dios su objeto, Feuerbach, señala Sánchez Vázquez, pone de manifiesto el aspecto antropológico de la religión. Asimismo, invierte el orden de los factores respecto del sistema hegeliano. Si para Hegel el sujeto activo es el espíritu, para Feuerbach el sujeto es el hombre mismo y su objeto (el espíritu hegeliano) es Dios. La praxis se manifiesta en Hegel en la actividad humana transformada en actividad espiritual, en la cual reside su valor; mientras que en Feuerbach al poner como sujeto activo no al sujeto sino al hombre mismo, su apreciación de la praxis tiene modificaciones importantes con respecto a la concepción hegeliana, siendo ésta la más significativa. Sin embargo, nuestro autor encuentra una coincidencia entre Feuerbach y el idealismo alemán, especialmente Hegel. Se trata de que aunque Feuerbach ve la actividad del sujeto, ésta aparece en una forma enajenada, puesto que privilegia la relación del hombre con el objeto religioso, y deja de lado la relación con el objeto material, concreto, por esta razón en Feuerbach –como

descubrirá Marx en su Tesis 1 sobre dicho autor– no aparece el aspecto gnoseológico de la praxis. El objeto religioso es un objeto propio de la conciencia, es decir, no existe fuera de ella. Sujeto y objeto aparecen indisolublemente unidos. De este modo, Feuerbach reconoce la actividad del sujeto únicamente como actividad de la conciencia o contemplación.

Por otra parte, Sánchez Vázquez destaca de Feuerbach las relaciones entre teoría y religión. La teoría ve o contempla al objeto en sí mismo, es decir, como objeto independiente de la conciencia del sujeto; mientras que el objeto religioso es un objeto que depende indefectiblemente de la conciencia. La religión tiene su origen en el corazón; mientras que la teoría en la razón. Razón y corazón se oponen. De este modo, el punto de vista de la teoría se opone al religioso. Al dar al hombre una conciencia verdadera de sí mismo, la teoría destruye la esencia teológica, enajenada de la religión, pero permanece su esencia antropológica. El hombre toma el lugar de Dios. En este punto, la teoría no sólo no se opone al corazón, sino que al destruir su esencia enajenada, permite que se manifieste su esencia verdadera. Corazón y razón se reconcilian: se trata de satisfacer las necesidades ya no en el amor a Dios, sino en el amor al hombre. En esta parte, nuestro autor hace un señalamiento. Si bien la antropología feuerbachiana es incompatible con la teología, no lo es con la religión. El hombre de Feuerbach excluye a Dios, pero no la relación religiosa. Liberado de la teología, el aspecto religioso se vuelve compatible con la teoría, Corazón y razón se reconcilian. La relación con los objetos ya no es sólo teórica, sino teórico-sentimental, es decir, asunto de la conciencia¹¹⁷.

Por otra parte, nuestro autor revisa las relaciones entre .práctica y y religión en Feuerbach, y señala que en este pensador no existe un aporte sustantivo al tema de la práctica, puesto que en la religión el hombre espera el favor de la divinidad. La fe del hombre lo mantiene al margen de la acción, de la actividad, de

¹¹⁷ Cf. *Ibid.*, p. 105.

la práctica. Feuerbach identifica la praxis con la actividad moral; habla del carácter antropológico de la divinidad y subraya el contenido de esa actividad moral. Por estas razones, principalmente, Sánchez Vázquez sostiene que "...no consideramos que sea legítimo interpretar a Feuerbach en el sentido de que la superación de la enajenación religiosa debiera significar una reivindicación de la praxis como actividad material productiva"¹¹⁸. Sin embargo, la praxis aparece en Feuerbach –sostiene nuestro autor siguiendo a Marx– en su forma sucia y sórdida de manifestarse¹¹⁹. Nuestro autor sigue el razonamiento de Marx debido a que Feuerbach pone el egoísmo como fundamento de la relación práctica con el mundo, lo cual es una característica del judaísmo. El egoísmo conduce a imaginar un Dios capaz de colmar el abismo que separa sus deseos de su realización. Dios es el Dios de la voluntad egoísta. El mundo no es otra cosa que un instrumento para la satisfacción de sus deseos. De esta manera, la praxis cumple una función utilitarista, razón por la cual Feuerbach no ve el papel propiamente de la praxis humana, y no lo ve –de acuerdo con nuestro autor– en las tres siguientes direcciones:

- i) Como actividad productiva, transformadora de la naturaleza.
- ii) Como actividad revolucionaria de los hombres en el proceso de transformación de sus relaciones sociales.
- iii) Como práctica social en el proceso de conocimiento y como fundamento de éste¹²⁰.

Con todos los elementos presentados, Sánchez Vázquez hace un balance de la concepción de la praxis en Feuerbach y señala que en tal concepción hay un *avance* en cuanto a que ha habido una transición del ámbito del espíritu al propiamente humano; un *retroceso* en tanto que en dicha transición, Feuerbach ha eliminado la práctica concreta, real, humana, y hay una *situación estacionaria* en

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 109.

¹¹⁹ *Idem.*

¹²⁰ *Ibid.* 111-112.

cuanto a que pese al tránsito de lo espiritual a lo humano, el hombre feuerbachiano es un hombre abstracto¹²¹, un hombre divinizado.

2.3.4.3 La concepción de la praxis en Marx

En este capítulo recuperaremos los planteamientos que Sánchez Vázquez recupera de Marx en cuanto al tema de la praxis. Señalaremos únicamente los argumentos que el autor de *Filosofía de la praxis* ofrece, sin polemizar con ellos, en obsequio a la brevedad del tiempo del que disponemos; se trata en esta etapa de escuchar y entender al autor. En esta tesitura y para facilitar la exposición, podemos afirmar que la categoría de praxis de Marx, que Sánchez Vázquez propone, proviene de tres fuentes: la filosofía alemana, la economía política inglesa y el socialismo francés. Además de estas tres, podemos señalar la realidad económica capitalista, la situación de los obreros ingleses y la experiencia de la lucha y la revolución.

Desde un inicio, Sánchez Vázquez lanza la tesis que desarrollará. Ésta se puede expresar en los siguientes términos: “Con Marx, el problema de la praxis como actividad humana transformadora de la naturaleza y de la sociedad pasa al primer plano. La filosofía se vuelve conciencia, fundamento teórico e instrumento de ella”¹²². Para esa concepción, influyen las fuentes señaladas. Así encontramos que con Hegel hay cierta valoración de la praxis al destacar el trabajo humano, en *La fenomenología*, y, posteriormente, al referirse a él como Idea práctica en *La lógica*. Sin embargo, debido a que Hegel le interesa únicamente la reconciliación del pensamiento con lo existente*, no se pronuncia por una transformación de la

¹²¹ *Ibid.* 114.

¹²² *Ibid.*, p. 115.

* A diferencia de la tesis sostenida por Sánchez Vázquez de que Hegel busca la reconciliación del pensamiento con la realidad, Engels, en su obra intitulada *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*, sostiene que no se trata de una conciliación, sino de una contradicción entre método y sistema especulativo. Sin duda, esta cuestión ha generado diversas posiciones: podemos resaltar, en nuestros medios académicos, por ejemplo, la de Gabriel Vargas Lozano, quien en sus clases, sostiene que Hegel quiere

realidad. Cabe señalar que Hegel se dio cuenta de la relación entre las ideas y la práctica, debido a la Revolución francesa, que le era próxima; pero en definitiva este filósofo no buscaba la transformación. Los que sí la buscaron fueron los neohegelianos de izquierda, en el terreno político y religioso. Sin embargo, ellos acotaban sus investigaciones a la creencia de que la crítica era suficiente para la transformación. En este sentido, nuestro autor sostiene que "...la filosofía de la praxis [...] sólo podía surgir sobre una base teórica determinada. Como heredera de la filosofía que había dado al hombre conciencia de su poder creador [aunque fuera de manera idealista], es decir, sobre la base del idealismo alemán"¹²³.

Ahora bien, otro aspecto que a Sánchez Vázquez le interesa es dilucidar en qué obra Marx plantea su propuesta acerca de la praxis. Después de exponer propuestas diversas (*La crítica de la filosofía del derecho*, *Los manuscritos económico-filosóficos de 1844*, *La ideología alemana*, *Las tesis sobre Feuerbach*, *Manifiesto del Partido Comunista*, por citar algunas), con sus comentarios correspondientes, manifiesta que no podría destacarse un trabajo sobre otro, sino que debe verse como fases de un proceso continuo y discontinuo, y que para él madura ya en el *Manifiesto del Partido Comunista*, obra en que se fundamenta el encuentro de pensamiento y acción. Sólo después de haber llegado al *Manifiesto*, puede decirse que existe el marxismo como filosofía de la praxis¹²⁴.

Ahora bien, de acuerdo con Sánchez Vázquez, a Marx se le presenta la cuestión de la praxis como el problema de la relación entre filosofía y acción, fruto de las investigaciones de los jóvenes hegelianos. La filosofía habría de ser ante todo crítica de la realidad. En este sentido, cobran fuerza las palabras de Marx: "El arma de la crítica no puede sustituir a la crítica de las armas [...] la teoría se convierte en poder material tan pronto como se apodera de las masas [...] cuando

explicar cómo hay una tendencia a adecuar razón y realidad. En su filosofía del derecho, trata de pasar como realidad aquello que él desea que sea realidad. Por ello, como consecuencia ulterior, Hegel sería más bien un reformista que un revolucionario, siendo este último adjetivo aplicable a Marx.

¹²³ *Ibid.* p. 119.

¹²⁴ *Ibid.* p. 122.

se hace radical”¹²⁵. El paso siguiente es encontrar un modo en el que la filosofía se pueda realizar. Para ello se debe tomar en cuenta dos aspectos: 1) que la filosofía, aunque sea la más crítica, por sí misma, no transforma la realidad; 2) para que pueda realizarse es preciso que incentive a su destinatario, es decir, que le llegue, que la acepte, y sólo la puede aceptar cuando la filosofía surge de las necesidades del destinatario. En este contexto, Marx funda filosóficamente la misión histórica del proletariado en la revolución; ésta es el vínculo entre mundo y teoría, es decir, praxis. El siguiente paso es motivar esa misión histórica, y Marx encuentra que el motivo es el trabajo enajenado, el cual desarrolla en los *Manuscritos de 1844*.

Marx encuentra en la economía política que el trabajo es fuente de todo valor, riqueza. No obstante el obrero tiene una relación desigual con respecto al capitalista. En este contexto surge la pregunta radical de la obra antes dicha – según Sánchez Vázquez–, la cual se expresa de la forma siguiente: si el trabajo es la fuente de toda riqueza, entonces por qué el obrero, sujeto activo de tal actividad, se encuentra en una situación tan desigual respecto del capitalista. Esta interrogante, lleva a Marx a la formulación del trabajo enajenado, que se manifiesta como creación de un objeto en el que el sujeto no se reconoce, y que se le enfrenta como algo ajeno e independiente. Así lo encontramos en los *Manuscritos*:

La enajenación del trabajador en su producto significa no sólo que el trabajo de aquél se convierte en un objeto, en una existencia externa, sino también que el trabajo existe fuera de él, como algo independiente, ajeno a él; se convierte en una fuerza autónoma de él; significa que aquella vida que el trabajador ha concedido al objeto se le enfrenta como algo hostil y ajeno¹²⁶.

La enajenación es la negación de la esencia humana. Aquí encontramos un nexo con la idea de Hegel, según la cual el trabajo produce al hombre. Sin

¹²⁵ Marx, *apud.*, Adolfo Sánchez Vázquez, *Op. cit.*, p. 124.

¹²⁶ C. Marx, *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, tr. Fernanda Aren, Silvina Rotemberg y Miguel Vedda, Buenos Aires, Colihue, 2004, p. 107.

embargo, Hegel no ve el aspecto negativo del trabajo, es decir, no se da cuenta del trabajo enajenado. En cambio, Marx distingue entre objetivación y enajenación. En el trabajo, el hombre objetiva sus fuerzas esenciales, esto significa, que transforma la naturaleza y le imprime su forma, es decir, la humaniza; y al mismo tiempo él se humaniza, puesto que rebasa el estadio de su ser natural; pero también puede ser menos humano: es el caso del trabajo enajenado. La tesis fundamental de los *Manuscritos* es la transformación del hombre y de la naturaleza humana y no humana mediante el trabajo –de acuerdo con Sánchez Vázquez–, será capital para la concepción de Marx acerca de la historia. (materialismo histórico). En los *Manuscritos*, la praxis está aterrizada, y se ve en el trabajo, en el trabajo enajenado, específicamente.

Otra obra que nuestro autor revisa es *La sagrada familia*. En ella Marx y Engels abordan tres puntos fundamentales con respecto a la praxis: 1) quién es el sujeto de la praxis, 2) cuál es el elemento que permite la transformación y 3) cómo se lleva a cabo. Todos estos elementos se descubren en oposición a las ideas de los neohegelianos. Así que tales elementos, más que en su unidad, se aprecian en disociación, pero sólo porque se establecen como una crítica a las posiciones de los filósofos de la izquierda hegeliana. Asimismo, en esta obra se descubre una tesis fundamental para el materialismo histórico, a saber: el condicionamiento material de las ideas, esto es, el hecho de que éstas responden a intereses de la sociedad o dicho de otra manera: las ideas están determinadas socialmente. En oposición a esta tesis, los jóvenes hegelianos afirman que las ideas son el motor de la historia. En suma, en *La sagrada familia*, con respecto a la praxis se da un paso importante: se señala que el factor objetivo determina la naturaleza del sujeto de la acción real. En esta obra ya hay bastante conciencia, correlación de lo subjetivo y de lo objetivo, de teoría y práctica.

El siguiente acercamiento al tema de la praxis, Sánchez Vázquez lo ubica en las *Tesis sobre Feuerbach*. De acuerdo con nuestro autor, en dicha obra “Marx formula [...] una concepción de la objetividad, fundada en la praxis, y define su

filosofía como la filosofía de la transformación del mundo”¹²⁷. En este sentido, la praxis aparece en el terreno del conocimiento como fundamento (“Tesis 1”), criterio de verdad y fin del conocimiento (“Tesis 2”). En consonancia con esta idea, Marx habla de que la esencia humana son las relaciones sociales (tesis 6), y finalmente la praxis aparece como filosofía de la transformación del mundo (“Tesis 11”). Revisemos las Tesis antes señaladas:

Tesis 1

El defecto fundamental de todo materialismo –incluyendo el de Feuerbach– es que sólo concibe el objeto, la realidad, la sensoriedad, bajo la forma de *objeto* [objekt] o de contemplación, pero no como actividad sensorial humana, como práctica, no de un modo subjetivo. De aquí que el lado activo fuese desarrollado por el idealismo, por oposición al materialismo, pero sólo de un modo, ya que el idealismo, naturalmente, no conoce la actividad real, sensorial, como tal. Feuerbach quiere objetos sensibles, realmente distintos de los objetos conceptuales; pero tampoco él concibe la actividad humana como una actividad objetiva. Por eso en ‘La esencia del cristianismo’ sólo considera la actitud teórica como la auténticamente humana, mientras que concibe y plasma la práctica sólo en su forma suciamente judaica de manifestarse. Por tanto, no comprende la importancia de la actuación “revolucionaria”, práctico-crítica¹²⁸.

El aspecto que Marx critica al materialismo precedente (incluido el de Feuerbach) es que la imagen sensible del objeto que se imprime en nuestra conciencia traduce, sin la alteración del sujeto cognoscente, lo que es el objeto en sí mismo. Con ello, el materialismo contempla un objeto abstracto, al margen del sujeto, es decir, se trata de un objeto deshumanizado, y por tal motivo, el sujeto tiene un papel pasivo, inactivo. Para Marx, el objeto del conocimiento es producto de la actividad humana, y como tal –no como objeto abstracto– es conocido por el hombre. En este sentido, Marx destaca el aspecto activo del sujeto, el cual está presente en el idealismo, y aquí recordamos a Kant, para quien el sujeto no conoce objetos en sí, sino como productos de su actividad, específicamente, en virtud de las intuiciones puras de tiempo y espacio. En otras palabras: el sujeto conoce el objeto que él mismo produce. Sin embargo, la actividad del sujeto, en la filosofía alemana, sólo se presenta como actividad de la conciencia, razón por la cual pasa por alto la actividad práctica, material del sujeto. En esta tesitura, la

¹²⁷ Adolfo Sánchez Vázquez, *Op. cit.*, p. 153.

¹²⁸ C. Marx, *Tesis sobre Feuerbach*, México, Ediciones de Cultura Popular, 1976, p. 225.

superación del idealismo y del materialismo precedente ha de consistir en la negación de la actitud contemplativa de éste, y en la negación de la actividad en sentido especulativo, como actividad de la conciencia meramente de aquél. De esta manera, Marx pone la práctica como fundamento del conocimiento al rechazar la posibilidad de conocer al margen de la actividad práctica del hombre, y al negar, asimismo, la posibilidad de conocer si se ve al objeto meramente como producto de la conciencia. Conocer es conocer objetos en cuanto que se integran entre el hombre y el mundo. Como conclusión del análisis de la “Tesis 1”, Sánchez Vázquez expresa que “El conocimiento sólo existe en la práctica, y lo es de objetos integrados en ella, de una realidad que ha perdido ya [...] su existencia inmediata, para ser una realidad medida por el hombre”¹²⁹.

Ahora revisemos la “Tesis 2”

El problema de si al pensamiento humano se le puede atribuir una verdad objetiva, no es un problema teórico, sino un problema práctico. Es en la práctica donde el hombre tiene que demostrar la verdad, es decir la realidad y el poderío, la terrenalidad de su pensamiento. El litigio sobre la realidad o irrealidad de un pensamiento aislado de la práctica, es un problema puramente escolástico¹³⁰.

Para Sánchez Vázquez esta tesis es imprescindible porque pone de manifiesto una nueva dimensión de la praxis: la práctica como criterio de verdad. Esta “Tesis” se desprende de la anterior, puesto que si la praxis es fundamento del conocimiento –como ya lo vimos–, y si además, el hombre sólo conoce porque actúa prácticamente, entonces el problema de la verdad objetiva, es decir, de la correspondencia entre pensamiento y realidad no es un problema que pueda resolverse teóricamente. Esto es: la verdad de un pensamiento depende de su confrontación con la realidad. El parámetro para distinguir su veracidad no es el pensamiento mismo, sino la realidad concreta. Es en la práctica donde se demuestra la verdad del pensamiento. Fuera de ella, el pensamiento no es verdadero ni falso, pues la verdad no existe en sí, sino en la práctica.

¹²⁹ Adolfo Sánchez Vázquez, *Op. cit.*, p. 158.

¹³⁰ C. Marx, *Tesis sobre Feuerbach*, ed. citada, p. 226.

Sin embargo, nuestro autor señala que no debe entenderse este criterio de verdad como si la práctica hablara por sí misma, es decir, no basta con hacer una simple lectura de la práctica para que ésta muestre su verdad, puesto que ésta sólo se muestra en una relación propiamente teórica con la práctica misma. Esta relación teórica con la práctica Marx la plasma, a juicio de Sánchez Vázquez, en la “Tesis 8”, en las siguientes palabras: “Todos los misterios que descarrían la teoría hacia el misticismo, encuentran su solución racional en la práctica humana y en la comprensión de esta práctica humana”¹³¹. De esta manera, en las “Tesis 1”, 2” y “8”, Marx establece la indisolubilidad de la teoría con la práctica, en un doble movimiento: de la teoría a la práctica en la “Tesis 1”, y de ésta a la teoría, en la “Tesis 8”. En este sentido, nuestro autor señala que

Así, pues, la concepción de la práctica como criterio de verdad se opone tanto a una concepción idealista del criterio de validez del conocimiento, de acuerdo con la cual la teoría tendría en sí misma el criterio de su verdad, como una concepción empirista conforme a la cual la práctica proporcionaría en forma directa e inmediata el criterio de verdad de la teoría¹³².

La “Tesis 3” es para nuestro autor también de singular importancia, ya que en ella se revela el papel de la educación y el de la práctica revolucionaria.

En la tesis 6, Marx pone el acento en las relaciones sociales, que es un elemento esencial del hombre, al afirmar que: “Feuerbach diluye la esencia religiosa en la esencia humana. Pero la esencia humana no es algo abstracto inherente a cada individuo. Es, en su realidad, el conjunto de las relaciones sociales...”¹³³. Con la inserción de esta tesis, el tema de la praxis es el hombre transforma la naturaleza, y al hacerlo se transforma así mismo y a la sociedad en generalidad. Con esto la praxis tiene dos vertientes: la transformación social y la natural.

¹³¹ C. Marx, *Tesis sobre Feuerbach*, ed. citada, p. 228.

¹³² Adolfo Sánchez Vázquez, *Op. cit.*, p. 160.

¹³³ C.- Marx, *Tesis sobre Feuerbach*, ed. citada, p. 227-228

Sin embargo, la necesidad de la praxis revolucionaria se encuentra plasmada en la “Tesis 11”, que a la letra dice: “Los filósofos no han hecho más que interpretar de diversos modos el mundo, pero de lo que se trata es de transformarlo”¹³⁴. Asimismo, en ella, de acuerdo con Sánchez Vázquez, se define la conexión histórica entre la filosofía y la práctica, con lo cual se rompe con la filosofía tradicional, previa a Marx. De la “Tesis” señalada nuestro autor destaca que 1) se habla del mundo en dos sentidos: como objeto de interpretación y como objeto de transformación, es decir, como objeto de la acción práctica del hombre. Aquí se encuentra la novedad de Marx, puesto que para el revolucionario de Tréveris la filosofía ha de estar en relación con el mundo en cuanto objeto de su acción, es decir, que la filosofía ha de insertarse en el proceso de transformación del mundo, y esto es congruente con lo que hemos venido exponiendo, puesto que si el hombre conoce el mundo en la medida en que lo transforma, la filosofía, como teoría que es, no puede reducirse simplemente a una interpretación de éste. Interpretación del mundo ha sido la filosofía anterior a Marx, y un ejemplo de ello es la filosofía hegeliana. Su finalidad estriba en dar razón o justificar el mundo o lo que ha llegado a ser el mundo; pero, en definitiva, no da el paso de la transformación.

Hay que dejar en claro que no se trata de que la filosofía por sí misma transforme, lo cual es imposible, puesto que el ámbito propio de la filosofía es la teoría, y ninguna teoría, por sí misma transforma la realidad. De esto se da cuenta Marx, y Sánchez Vázquez lo resalta cuando dice que “La filosofía es filosofía de la transformación del mundo; es teoría de la praxis, en el sentido de teoría –y, por tanto, comprensión, interpretación– que hace posible su transformación”¹³⁵. Introducir la filosofía al proceso de transformación es el aporte de las *Tesis sobre Feuerbach* al tema de la praxis.

¹³⁴ *Ibid.*, p. 229.

¹³⁵ Adolfo Sánchez Vázquez, *Op. cit.*, p. 165.

Otra obra de Marx que Sánchez Vázquez revisa con respecto a la praxis es *La ideología alemana*. En ella quedan establecidos los cimientos del materialismo histórico, los cuales se pueden expresar así: la historia de la humanidad es el resultado de la lucha de aquellos que son los dueños de los medios de producción y de los que no lo son, y las ideas están condicionadas por las condiciones materiales de existencia.

Nuestro autor encuentra un nexo entre esta obra y la que anteriormente revisamos. Este nexo consiste en que si en las *Tesis sobre Feuerbach* Marx encuentra la necesidad de insertar la filosofía en el proceso de transformación, en *La ideología alemana* revela el “cómo” ésta, como teoría que es, ha de insertarse en tal proceso, y esa manera se presenta, en primer lugar, como el descubrimiento de las fuerzas que hacen mover la historia (la lucha de clases), y, por contraposición a las posturas idealistas, el móvil de la historia es la acción humana, la práctica humana, y no las ideas. Así lo expresan Marx y Engels en las siguientes palabras: “La crítica, es decir, la acción de las ideas, no es la fuerza motriz de la historia, como piensan los jóvenes hegelianos; tal fuerza es para él la acción real, efectiva: la revolución”¹³⁶. Claro que a un resultado de este tipo sólo puede arribar una filosofía consciente de su papel en el proceso transformador, revolucionario. Ahora, en segundo lugar, se trata de dar el paso de la teoría a la acción, a la revolución, y para Sánchez Vázquez ese paso se da en el *Manifiesto*. En esta obra, la pregunta rectora es ¿cómo se hace práctica una teoría revolucionaria? El *Manifiesto* es teoría de una revolución que se quiere desencadenar; es una síntesis de los descubrimientos de Marx; además, es una teoría de la organización de la revolución. En esta tesitura, en dicha obra destacan tres aspectos difícilmente separables: a) la conquista del poder político; b) la organización del proletariado como clase dominante (como nuevo poder político), y c) la utilización de este nuevo poder para transformar radicalmente el modo de producción. Todos estos elementos apuntan a la toma de conciencia del

¹³⁶ Marx y Engels, *apud.* Adolfo Sánchez Vázquez, *Op. cit.*, p. 167.

proletariado de su misión histórica (conciencia de clase) y a la realización de la misma, en la cual interviene el partido como expresión de los intereses de la clase proletaria.

Por otra parte, para el tema de la praxis, en particular, esta obra es central: porque 1) destaca la misión histórica del proletariado, fundada como sujeto histórico de la praxis, 2) resalta la unidad de la teoría y la práctica en la praxis revolucionaria y 3) contempla el partido como producto y expresión de la clase y, a su vez, como medio necesario para que el proletariado alcance su autoemancipación¹³⁷.

Finalmente, todas las obras de Marx que hemos revisado a la luz de las precisiones de Sánchez Vázquez conducen a la conclusión de que la praxis es la categoría central de Marx, en cuanto a que a partir de ella tiene sentido la actividad del hombre, su conocimiento y su historia, y es así que la filosofía de Marx cobra sentido como filosofía de la transformación del mundo o, para decirlo con palabras de nuestro autor, como filosofía de la praxis. Así entendida se trata de

...la conciencia filosófica de la actividad práctica humana que transforma el mundo. Como teoría no sólo se halla en relación con la praxis –revela su fundamento, condiciones y objetivos–, sino que se sabe a sí misma en dicha relación y, por ello, es una guía de la acción

Y en virtud de las características señaladas, la filosofía de la praxis marca un cambio radical, respecto a la tradición filosófica anterior, según hemos visto a lo largo de este capítulo*.

¹³⁷ Vid. Adolfo Sánchez Vázquez, *Op. cit.*, p. 187.

* Queremos cerrar este capítulo no sin antes hacer la siguiente aclaración. En las fuentes que Sánchez Vázquez revisa está incluido Lenin. Sin embargo, el capítulo sobre Lenin sólo aparece a partir de la edición de 1980. Esto significa que en la primera edición de *Filosofía de la praxis* no se encontraba tal apartado, y por esa razón en este estudio lo omitimos, porque siguiendo la evolución del pensamiento de Sánchez Vázquez, consideramos que su concepción acerca de la praxis puede entenderse al margen de dicho capítulo. No así su postura respecto a Lenin, pero ese tema queda fuera de los límites de la presente investigación. A. B. J.

Desmenuzar la filosofía de la praxis, no ya de Marx, sino de Sánchez Vázquez a partir de la inspiración de aquél, es el tema del capítulo siguiente.

3. El concepto de praxis de Adolfo Sánchez Vázquez

En este capítulo, desarrollaremos la concepción de la praxis de Adolfo Sánchez Vázquez.

3.1. Una primera definición de ‘praxis’

En *Filosofía de la praxis*, Sánchez Vázquez inicia su investigación sobre el concepto de praxis, mismo que figura en el título de su obra más importante, dando una definición del mismo. Así, la palabra ‘praxis’, vocablo proveniente del griego *πραξις*, que significa “acción” en el sentido más inmediato. “Praxis” en griego antiguo significa acción de llevar algo a cabo, pero una acción que tiene su fin en sí misma y que no crea un objeto ajeno al agente o a su actividad¹³⁸. Sánchez Vázquez ilustra este concepto con la acción moral, que para Aristóteles es praxis, puesto que tal acción no arroja un objeto concreto fuera de sí misma. Otro concepto de procedencia griega, opuesto al de praxis –y que Sánchez Vázquez analiza– es el de *poiésis* (*ποιησις*), que literalmente significa producción, esto es, acto de producir o de fabricar¹³⁹. Este concepto se aplica a todas aquellas actividades en las que se produce algún objeto, como en el caso del artesano y del alfarero. El trabajo del artesano es poiético y no práctico. Asimismo, nuestro autor considera que siendo fiel al significado original de los términos antes dichos, su obra debería de llamarse “Filosofía de la poiésis”. Sin embargo, prefiere el título elegido, ya que aunque en español existe la palabra griega en expresiones como “poesía”, “poeta” o “poético”, las cuales si bien son producciones, también representan una opción muy restringida del vocablo griego “*poiésis*”. Este vocablo no le sirve a Sánchez Vázquez, puesto que el objeto de sus investigaciones es mucho más amplio. De este modo, elige como concepto central de su análisis el de la praxis, para designar “la actividad consciente objetiva, sin que por otra parte se conciba con el carácter puramente utilitario que se desprende del significado de

¹³⁸ Vid. Adolfo Sánchez Vázquez, *Filosofía de la praxis*, México, Grijalbo, 1980, p. 20.

¹³⁹ *Idem.*

lo ‘práctico’ en el lenguaje ordinario”¹⁴⁰. En relación con este punto, el filósofo español se da cuenta de que en nuestro idioma usamos el sustantivo “práctica” y éste si bien se entiende en su uso cotidiano como *actividad humana*, su significado mantiene una relación estrecha con cuestiones utilitarias y peyorativas que se manifiestan en expresiones como “hombre práctico”, “resultados prácticos” o “profesión muy práctica”. De este modo, Sánchez Vázquez opta por el título de “Filosofía de la praxis”, además de las razones ya vistas, porque quiere liberar al concepto de práctica del significado predominante en su uso cotidiano¹⁴¹.

De esta manera, señalamos que el concepto de praxis de Sánchez Vázquez evidencia, desde que justifica su elección, un anhelo de exactitud y generalización al mismo tiempo, Se trata de un doble deslinde: de la restricción de la palabra *poiésis* a lo literario, por un lado, y, por otro, de una reducción a lo práctico, en el sentido cotidiano y utilitario.

3.1.1 Actividad y praxis

Sánchez Vázquez distingue entre actividad y praxis. Nos detendremos, en primer lugar, en revisar lo concerniente a la actividad. Para el autor de *Filosofía de la Praxis*, la actividad no es otra cosa que la modificación de una materia por parte de un agente. En este sentido, la actividad es sinónimo de acción; su esfera propia es la efectividad. La actividad es tan general que no especifica el tipo de agente, éste puede ser físico, biológico o humano; tampoco se delimita la materia prima sobre la cual se actúa, puede ser desde un objeto físico, un ser vivo o hasta una vivencia psíquica; así como tampoco se precisa el resultado, el cual puede ser desde un concepto, un útil o una obra artística. En suma, podemos establecer el modelo de que toda actividad se caracteriza por tener un agente, una materia y un resultado. El esquema es el siguiente:

¹⁴⁰ *Idem.*

¹⁴¹ *Ibid.*, p. 19.

Actividad = agente + materia + resultado

Por otra parte, tenemos la actividad humana. Al respecto Sánchez Vázquez dice: “La actividad propiamente humana sólo se da cuando los actos dirigidos a un objeto para transformarlo se inician con un resultado ideal, o fin, y terminan con un resultado o producto efectivos, reales”.¹⁴² Si retomamos el modelo utilizado para caracterizar la actividad y lo ampliamos con la aseveración pronunciada, debemos decir que en la actividad humana el agente es consciente del fin antes de transformar la materia y obtener el resultado objetivo. Con ello nuestro modelo se amplía, porque además de especificar el agente de la acción, sabemos también que él tiene conciencia del resultado antes de producirlo efectivamente. En la actividad humana interviene la conciencia. De esta manera, tenemos que en la actividad propiamente humana el resultado existe dos veces: como resultado ideal y como producto real. El resultado real, que se quiere obtener, existe primero idealmente, como producto de la conciencia, y en un segundo momento, llega a realizarse mediante una serie de actos¹⁴³. En este tenor, encontramos que la actividad propiamente humana tiene su origen en un fin ideal; pero qué significa esto, es decir, cuáles son sus implicaciones. Al ser el resultado ideal el punto de partida de la acción que se le imprime a una materia para modificarla, tenemos que el resultado efectivo no siempre corresponde al ideal de la conciencia. Las circunstancias de ello pueden ser diversas. Sin embargo, lo importante es que en la actividad propiamente humana encontramos esa *intención de adecuación* del resultado efectivo al resultado ideal. Esto nos muestra que la conciencia, la cual produce el resultado ideal, es el elemento que posibilita y que guía la acción en la actividad humana. Al respecto Sánchez Vázquez dice:

La actividad humana es, por tanto, actividad conforme a fines, y éstos sólo existen por el hombre, como productos de su conciencia. Toda acción verdaderamente

¹⁴² *Ibid.*, p. 246.

¹⁴³ *Cf. Ibid.*, p. 247.

humana exige cierta conciencia de un fin, el cual se supedita al curso de la actividad misma.¹⁴⁴

Ahora bien, retomando nuevamente nuestro modelo inicial, vemos que en la actividad humana el agente, que es el hombre, satisface dos requisitos: primero, tener el resultado ideal, como punto inicial de la acción que se le imprime a la materia prima para modificarla, y, segundo, tener la intención de adecuar el resultado real, efectivo, al resultado ideal. Este modelo lo podemos esquematizar de la siguiente manera:

Actividad humana = agente (hombre){fin e intención} + materia + resultado*

Por lo que hemos revisado, podemos decir, por tanto, que la actividad propia del hombre no puede reducirse a su mera expresión exterior, porque en ella interviene la conciencia.

Ahora bien, la pregunta que nos surge en este contexto, –con miras a establecer la concepción de la praxis que tiene en mente Sánchez Vázquez– consiste en saber si toda actividad humana es praxis. La respuesta inmediata es negativa. Sin embargo, nos detendremos a revisarla cuidadosamente, enfocándonos en saber en qué consiste la praxis, según Sánchez Vázquez. Para ello, recuperemos la idea de que la actividad propiamente humana no es reducible a su manifestación exterior, porque en ella la conciencia desempeña un papel fundamental. La importancia de la conciencia radica en que, al establecer el resultado ideal y la intención de adecuación, es el elemento que coadyuva la modificación de la materia prima. En una palabra: es el factor que promueve la acción. Sin embargo, que promueva la acción, no implica que ella, por sí misma, produzca la acción. En este punto, nuestro autor distingue dos tipos de actividades: la teleológica, que en realidad se trata de la actividad humana en

¹⁴⁴ *Ibid.*, p. 248.

* En la actividad humana, como el hombre es el agente, el rasgo distintivo es la presencia de la conciencia, con el establecimiento del fin y la intención de adecuación.

general, puesto que inexorablemente toda actividad humana, como vimos previamente, es una actividad orientada a fines; esa es su característica distintiva, y como tal la conciencia requiere de un mínimo de conocimientos para la realización de esos fines. Con esta forma de ver las cosas, Sánchez Vázquez manifiesta la imposibilidad de un mundo sin ideas. Es cierto que los fines que establece la conciencia suponen una cierta forma de pensar, una posición ante la realidad y, por ende, una disposición a actuar. Asimismo, suponen cierto tipo de conocimientos, los cuales son el punto de partida para la realización de una acción determinada. Con base en lo anterior, podemos decir que la actividad de la conciencia es inseparable a cualquier tipo de actividad humana; la primera se nos presenta en la elaboración de fines. En este sentido, asimismo, nuestro autor habla de la actividad cognoscitiva que, en este orden de ideas, es la actividad en la que la teoría alcanza su grado máximo, puesto que produce los conocimientos más acabados sobre cierto tema. Sin embargo, el conocimiento y, en general, la actividad de la conciencia sólo sirve como guía de la acción; es –con mayor precisión– la *conditio sine qua non* es posible la realización de la acción; pero, una vez más, ella no basta para la transformación. Al respecto, Sánchez Vázquez afirma:

El conocimiento humano en su conjunto se integra en la doble e infinita tarea del hombre de transformar la naturaleza exterior, y su propia naturaleza. Pero el conocimiento no sirve directamente a esta actividad práctica, transformadora; se pone en relación con ella por medio de los fines¹⁴⁵.

La aseveración nos muestra dos puntos importantes: el primero consiste en remarcar que la actividad de la conciencia no transforma por sí misma, que sí está presente en la transformación, pero sólo mediante el establecimiento de fines, los cuales son el punto de inicio de la acción. El segundo señala que hay una relación entre la transformación y la actividad práctica. Ambas apuntan a una modificación real, objetiva de la naturaleza; esta modificación objetiva nos abre el camino para poder hablar de praxis y también apunta a desechar la posibilidad de que la

¹⁴⁵ *Ibid.*, p. 251.

actividad de la conciencia y el conocimiento por sí mismos transformen, pues dice el autor de *Filosofía de la praxis*:

Tanto si se trata de fines como de conocimientos, la actividad de la conciencia no rebasa su propio ámbito; es decir, su actividad no se objetiva o se materializa. Por esta razón, si una y otra son actividades no son, en modo alguno, actividad objetiva, real, es decir, *praxis*¹⁴⁶.

Pero entonces qué es la praxis. La praxis es la actividad práctica, transformadora. Lo distintivo en ella radica en el carácter real, objetivo, de la materia sobre la cual se actúa; de los medios con los que se ejerce la acción y del producto, el cual existe con independencia del proceso de su gestación, y también se afirma con independencia, una vez creado, materializado, de su creador. El objeto de la actividad práctica es la naturaleza, la sociedad o los hombres concretos. El fin de esa actividad es la actividad real, objetiva, del mundo natural o social para satisfacer determinada necesidad humana; y el resultado es una nueva realidad que subsiste independientemente de la actividad subjetiva que la realizó; pero que en definitiva sólo existe por el hombre y para el hombre, como ser social¹⁴⁷.

Con base en lo revisado, tenemos una primera delimitación del concepto de praxis. Ahora trataremos de ordenarla conforme a nuestro modelo inicial y después realizaremos su esquema correspondiente.

La praxis es una actividad práctica de transformación real y objetiva, en la que el *agente*, el hombre, por un lado, tiene el *fin* de transformar real y objetivamente el mundo; por otro, tiene la *intención de adecuar* a su fin la acción impresa a la materia sobre la cual actúa. La materia y los medios siempre son objetivos. La materia sobre la cual se ejerce la acción puede ser la naturaleza o el hombre mismo, entendido individual o colectivamente, es decir, como ser social.

¹⁴⁶ *Ibid.*, p. 252.

¹⁴⁷ *Cf. Idem-ss.*

En cuanto a los medios empleados para la transformación, se trata de utensilios que el hombre adecua para obtener el resultado deseado. En este sentido, podemos decir que los medios aparecen humanizados. Tanto si se trata de recursos que el hombre encuentra directamente en la naturaleza, por ejemplo: una rama o una piedra, como si se trata de herramientas que han sido creadas para realizar una función determinada. Por ejemplo: un martillo o unas pinzas. En ambos casos, los medios están humanizados, porque el hombre puso en ellos su sello para poder obtener un resultado efectivo determinado. Finalmente, el resultado de todo el proceso es un resultado objetivo que perdura independientemente del creador, pero que está supeditado a éste, en cuanto que satisface sus necesidades, y sólo en ese sentido tiene razón de ser el resultado efectivo. Con base en lo anterior, el esquema de la praxis es el siguiente:

Praxis = agente (hombre)[fin e intención de transformación] + {materia + resultado} objetivos*

Con los elementos que hasta ahora tenemos, respondamos, en concreto, a la pregunta planteada anteriormente de por qué la actividad teórica no es praxis. En virtud de que en la actividad teórica la materia y el resultado permanecen en la conciencia. La materia puede ser un concepto, una percepción y el resultado siempre será un nuevo concepto, una teoría, en el mejor de los casos. Así, el carácter objetivo tanto de la materia como del resultado no está presente en la actividad teórica, y, por tanto, esta actividad no puede considerarse como praxis.

En resumen, en este primer acercamiento, la praxis, de acuerdo con nuestro autor, es una actividad transformadora y, por tanto, objetiva; esto significa que el resultado y los medios empleados para llegar a él son concretos. El resultado, una vez creado, existe con independencia de su creador. Asimismo, el hecho de que sea una actividad objetiva no significa que el aspecto subjetivo

* El agente la materia y el resultado son objetivos. Sin embargo, el fin y la intención de adecuación corresponden a la esfera subjetiva; son la parte subjetiva de la praxis.

quede relegado. Por el contrario, tal aspecto está presente en el momento en que la conciencia traza los fines de la acción. De este modo, la praxis es actividad de transformación, pero transformación en la que es indisoluble el nexo de teoría y práctica, de los aspectos subjetivo y objetivo.

3.2 El concepto de praxis: un segundo acercamiento

Si bien hemos desarrollado el concepto de praxis propuesto por Sánchez Vázquez en su *Filosofía de la praxis*, hay un trabajo posterior de nuestro autor en el cual delimita con mayor precisión dicho concepto –claro que la idea de praxis como actividad transformadora objetiva-subjetiva perdura–, el cual en la obra que hemos venido revisando (*Filosofía de la praxis*) se utiliza, en ocasiones, indistintamente como sinónimo de “actividad práctica”. No obstante, en el trabajo al que nos referiremos se aclaran ambos conceptos (actividad práctica y praxis), entre otros, y se trata de la ponencia titulada “La filosofía de la praxis como nueva práctica de la filosofía” (1977).

En este texto, Sánchez Vázquez entiende el concepto de “praxis” en el sentido de la “Tesis I sobre Feuerbach” (de Marx), la cual expresa:

El defecto fundamental de todo materialismo –incluyendo el de Feuerbach– es que sólo concibe el objeto, la realidad, la sensoriedad, bajo la forma de *objeto* [objekt] o de contemplación, pero no como actividad sensorial humana, como práctica, no de un modo subjetivo. De aquí que el lado activo fuese desarrollado por el idealismo, por oposición al materialismo, pero sólo de un modo, ya que el idealismo, naturalmente, no conoce la actividad real, sensorial, como tal. Feuerbach quiere objetos sensibles, realmente distintos de los objetos conceptuales; pero tampoco él concibe la actividad humana como una actividad objetiva. Por eso en ‘La esencia del cristianismo’ sólo considera la actitud teórica como la auténticamente humana, mientras que concibe y plasma la práctica sólo en su forma suciamente judaica de manifestarse. Por tanto, no comprende la importancia de la actuación “revolucionaria”, práctico-crítica¹⁴⁸.

¹⁴⁸ C. Marx, *Tesis sobre Feuerbach*, México, Ediciones de Cultura Popular, 1976, p. 225.

De esta “Tesis” nuestro autor extrae que la praxis es actividad humana como actividad objetiva; esto es, actividad real, “actuación (actividad) revolucionaria, práctico-crítica”. Se trata pues de una actividad –dice– “...orientada a la transformación de un objeto (naturaleza o sociedad), como fin, trazado por la subjetividad consciente y actuante de los hombres y, por consiguiente, actividad – en unidad indisoluble– objetiva y subjetiva a la vez”¹⁴⁹. En otro lugar la define como “actividad transformadora del mundo”¹⁵⁰. Lo determinante en este proceso práctico es la transformación objetiva unida a la actividad subjetiva; se trata, en última instancia de la unidad de ambos momentos. En este texto, nuestro autor propone como ejemplo paradigmático –al igual que en *Filosofía de la praxis*– el trabajo.

Por otra parte, el elemento que permite hacer una distinción sutil, más de singular importancia es la definición que nuestro autor ofrece, en el texto que hemos venido revisando, sobre el concepto de “práctica”. Sánchez Vázquez dice que “‘práctica’ tiene el sentido de actividad o ejercicio y de acuerdo con él hablamos de ‘práctica filosófica’ [...] con el significado de modo de hacer... Pero se trata de una práctica que de por sí no es praxis”¹⁵¹. Como podemos apreciar “práctica” tiene significado de actividad o ejercicio, y líneas arriba nuestro autor señala que si su significado se amplía, hasta incluir todo proceso de transformación, cualquiera que sea el material, instrumentos o producto, cabe hablar de “práctica teórica”, “alucinatoria” u “onírica”; pero si se habla en este tenor, el concepto de práctica desborda el sentido de praxis empleado por Marx en la “Tesis I sobre Feuerbach”, puesto que la teoría pierde su especificidad al convertirse en una forma de praxis y se borra la distinción entre teoría y

¹⁴⁹ Adolfo Sánchez Vázquez, “La filosofía de la praxis como nueva práctica de la filosofía” en Adolfo Sánchez Vázquez, *Filosofía y circunstancias*, Barcelona, Anthropos-Facultad de Filosofía y Letras (UNAM), 1997, p. 130.

¹⁵⁰ Adolfo Sánchez Vázquez, “El punto de vista de la práctica en filosofía” en Adolfo Sánchez Vázquez, *Filosofía y circunstancias*, Barcelona, Anthropos-Facultad de Filosofía y Letras (UNAM), 1997, p. 114

¹⁵¹ Adolfo Sánchez Vázquez, “La filosofía de la praxis como nueva práctica de La filosofía”, ed. citada, p. 130.

práctica¹⁵². Volveremos sobre la distinción entre teoría y práctica; pero, con base en lo anterior, resaltemos los puntos más importantes. Primero: la praxis es actividad de transformación concreta, real, en la cual el aspecto objetivo es indisoluble del subjetivo. El rasgo distintivo de la praxis es el producto real, concreto, fruto de la transformación. La práctica es actividad, en la cual la materia y el producto no necesariamente se manifiestan en forma real, concreta. Podemos decir que tanto la praxis como la práctica tienen en común el ser actividades; pero la praxis se distingue de aquella porque produce un resultado objetivo, Asimismo, podemos establecer que el concepto de práctica es un concepto general; mientras que el de praxis, uno específico.

Por otra parte, Sánchez Vázquez aborda, en el texto que hemos comentado hasta ahora, la distinción entre teoría y práctica. Sobre el primer concepto señala que en su sentido original y amplio es “visión, contemplación o descubrimiento” –y continúa–, “teoría de un objeto que, en cuanto tal, lo deja intacto”, y finaliza: “Cuando vemos o teorizamos, no transformamos”¹⁵³.

Sánchez Vázquez señala que existe una distinción ontológica entre teoría y praxis, puesto que se piensa que la teoría de por sí no es práctica –misma tesis que es defendida por nuestro autor–. No obstante tal distinción, significa que la una no tenga nada que ver con la otra. Su relación dependerá tanto del tipo de teoría como del tipo de praxis. Una teoría especulativa será contraria a la praxis. Sin embargo –apunta nuestro filósofo con precisión–, lo que no implica que dicha teoría deje tener consecuencias prácticas; en cambio, una teoría revolucionaria sólo podrá ser tal, en cuanto se relaciona conscientemente con la praxis. La distinción entre teoría y práctica nunca es absoluta. Con estos elementos, Sánchez Vázquez afirma, una vez más, la imposibilidad de un mundo completamente alejado de la teoría, y lo expresa con las siguientes palabras:

¹⁵² Cf. *Idem*.

¹⁵³ *Ibid.*, p. 131.

Cierto es que en nuestro hacer hay siempre un *ver* o *prever* lo que hacemos, un objeto de nuestra transformación o el fin a que tiende nuestro hacer. Hacer implica por tanto un 'saber hacer'. En consecuencia, la distinción de *hacer* y *ver*, de teoría y praxis, no sólo no excluye sino que supone cierta relación mutua en virtud de la cual la praxis funda la teoría, la nutre e impulsa, a la vez que la teoría se integra como un momento necesario de ella¹⁵⁴.

A partir de la cita, y de lo desarrollado hasta aquí, vemos que el concepto de praxis de Sánchez Vázquez implica una transformación objetiva concreta y una relación indisoluble entre un aspecto subjetivo (teoría) y uno objetivo (resultado concreto) o dicho de otra manera: de la relación indisoluble de teoría y práctica.

Una vez delimitado el concepto de praxis, pasamos a revisar las actividades en las que la praxis se manifiesta.

3.3. Formas de praxis

De acuerdo con Sánchez Vázquez, se puede hablar de diversos tipos de praxis en tres planos diferentes: material, artificial y humano. En el primero, se trata de la transformación directa de la naturaleza. Por ejemplo: de la tala de árboles surgen diferentes tipos de muebles. El tipo de actividad que ilustra de manera más acabada este tipo de praxis es el trabajo o la actividad productiva, como Sánchez Vázquez la denomina. La praxis artificial consiste en dar una nueva forma a una forma ya existente. Por ejemplo: en la arquitectura se parte de los ladrillos, que a su vez son resultado de una praxis material, para construir un edificio, el cual es el resultado de la praxis artificial. El paradigma de este tipo de praxis es la actividad artística. Finalmente, en la praxis humana, el hombre es el agente, la materia y los resultados giran en torno a él. Un ejemplo concreto lo encontramos en la praxis social; en ella la actividad de grupos o clases sociales se conduce a transformar la organización y dirección de la sociedad, o realizar ciertos cambios mediante la actividad del Estado. Esta forma de praxis es la actividad política. Sin embargo, el

¹⁵⁴ *Ibid.*, p. 131-132. La cursiva es nuestra.

ejemplo más emblemático de la praxis humana está en la práctica revolucionaria, de acuerdo con Sánchez Vázquez.

3.3.1. La praxis productiva

Sánchez Vázquez, siguiendo a Marx, considera que el trabajo es el ejemplo paradigmático de la praxis. En éste, el hombre se relaciona directamente con la naturaleza. “El trabajo es, en primer término –aduce Marx–, un proceso entre la naturaleza y el hombre, proceso en que éste se realiza, regula y controla mediante su propia acción, su intercambio de materias con la naturaleza”¹⁵⁵. Es decir, el hombre, al transformar la naturaleza para satisfacer sus necesidades, se transforma así mismo. De esta manera, en el trabajo encontramos ambos elementos de la praxis: subjetivo y objetivo. Marx resalta ambos aspectos, puesto que en el trabajo, el hombre asimila “bajo una forma útil para su propia vida, las materias que la naturaleza le brinda”¹⁵⁶ (aspecto objetivo), y más adelante se refiere al aspecto subjetivo, puesto que sólo puede asimilar esas materias objetivándose en ellas, esto es, imprimiendo en ellas ciertos fines u objetivos (aspecto subjetivo). La referencia a ambos la encontramos en las palabras siguientes: “Los factores simples –sostiene Marx– que intervienen en el proceso de trabajo son: la actividad adecuada a un fin, o sea, el propio trabajo, su objeto y sus medios”¹⁵⁷. En este sentido, podemos afirmar que el aspecto objetivo es el objeto del trabajo: la construcción de una casa, por ejemplo, y los instrumentos de trabajo: el cemento, los ladrillos, etc.; mientras que el subjetivo es la actividad misma del trabajador. En esta actividad está incluida la conciencia, puesto que el trabajador debe saber cómo construir una casa, para llevar a cabo tal acción.

Ahora bien, los medios o instrumentos que el hombre utiliza para transformar la naturaleza aparecen humanizados tanto en su uso como en su

¹⁵⁵ K. Marx, *El capital* t. I, México, FCE, 1964, p. 130.

¹⁵⁶ *Idem.*

¹⁵⁷ *Ibid.*, p. 131.

creación, puesto que el trabajador ha puesto su sello distintivo en ellos y cumplen la función específica para la cual fueron creados. Debido a la creación de herramientas, la relación entre el hombre y la naturaleza deja de ser directa e inmediata. Asimismo, en cuanto más es el grado de sofisticación de los instrumentos, mayor es el grado de las fuerzas productivas del hombre, lo cual muestra un mayor dominio sobre la naturaleza. En nuestros días tales avances se manifiestan en la automatización, que, a primera vista, parece subyugar el papel del hombre mismo en el proceso de producción. Sin embargo, hay que señalar que a pesar de esa apariencia, el trabajo, como forma de praxis, es una actividad orientada a fines, y, en ese sentido, esos instrumentos altamente sofisticados altamente desarrollados han sido creados con la finalidad de transformar la naturaleza, por eso aunque parezca que el aspecto subjetivo desaparece, lo cierto es que se afirma con notable fuerza en la automatización.

De este modo, Sánchez Vázquez sostiene con respecto al trabajo lo siguiente:

La praxis productiva es la praxis fundamental porque en ella el hombre no sólo produce un mundo humano o humanizado, en el sentido de un mundo de objetos que satisfacen necesidades humanas y que sólo pueden ser producidos en la medida en la que se plasman en ellos fines o proyectos humanos, sino también en el sentido de que en la praxis productiva el hombre se produce, forma o transforma a sí mismo¹⁵⁸.

Y concluimos: al mismo tiempo que el hombre transforma a la naturaleza – escribe Marx– “transforma su propia naturaleza desarrollando las potencias que dormitan en él y sometiendo el juego de sus fuerzas a su propia disciplina”¹⁵⁹.

¹⁵⁸ Adolfo Sánchez Vázquez, *Filosofía de la praxis*, ed. citada, p. 256.

¹⁵⁹ C. Marx, *Op. cit.*, p. 130.

3.3.2. La praxis artística

Otra actividad humana que Sánchez Vázquez considera como praxis es la actividad artística. En la creación artística los elementos subjetivo y objetivo de la praxis están presentes. En primer lugar, porque –tomemos el ejemplo de la pintura– el pintor tiene idea (resultado ideal o aspecto subjetivo) de lo que quiere plasmar y de cómo lo hará. En este sentido, “no pinta el que tiene ganas, sino el que sabe pintar”. Por otra parte, que el pintor tenga idea de lo que va a plasmar no implica que el cuadro sea una copia fiel de la idea del autor; pero si así lo fuese, entonces el aspecto subjetivo dominaría la parte objetiva, lo cual no corresponde a la praxis. La idea del autor va cambiando en el proceso mismo de creación, a tal punto que puede variar mucho de la idea original. En este sentido, en la creación artística el resultado no está previsto, y por esa misma razón, el resultado final es un producto único e irreplicable. El objeto creado, la obra de arte subsiste con independencia de su creador, del artista. Asimismo, en la praxis artística, el proceso creador responde a una necesidad de expresión propia del hombre; es dentro de la creación artística donde el hombre se afirma; se reconoce como ser libre y creador; va más allá de las necesidades físicas materiales básicas de subsistencia¹⁶⁰.

Otra manera de expresar la relación indisoluble de los aspectos subjetivo y objetivo de la praxis artística, la encontramos en la postura de José Luis Balcárcel, para quien la obra de arte es el resultado de la fusión de forma y contenido. En este sentido, afirma que: “La obra de arte sólo alcanza esa caracterización cuando el contenido y la forma se funden en una *unidad* que entraña su mutua penetración dialéctica”¹⁶¹. Se trata del caso en el que el contenido se expresa artísticamente en la forma que le corresponde. La forma lo es, por tanto, de un contenido particular. Explicamos a detalle esta idea. En el proceso creativo en que el artista imprime una nueva forma a una determinada materia, esto es, en el

¹⁶⁰ Cf. A. Sánchez Vázquez, *Las ideas estéticas de Marx*, México, Era, 1990, pp. 84-ss.

¹⁶¹ José Luis Balcárcel Ordoñez, *Contenido y forma de la obra de arte*, Tesis de Maestría, FFyL, UNAM, 1965, p. 177. La cursiva es nuestra

proceso creativo, el resultado ideal (aspecto subjetivo), la idea que el pintor quiere plasmar varía indefectiblemente; así el resultado objetivo, es decir, el objeto artístico recientemente creado, *formado*, es una creación irrepetible y original. Esto corresponde a la parte objetiva en la posición de Sánchez Vázquez; pero también tiene que ver con la relación indisoluble entre contenido y forma (propuesta de Balcárcel), puesto que la tarea del artista es formar en un doble sentido: “dar forma a un contenido [...]...en un proceso formativo que sólo se cumple, a su vez, transformando una materia”¹⁶². La praxis artística es praxis en virtud de la obra artística –producto de un proceso de transformación– única e irrepetible, pero es tal debido a que el contenido se expresa artísticamente en la forma que le corresponde.

3.3.3. La praxis revolucionaria

La praxis revolucionaria es la forma de praxis que gira en torno al hombre, puesto que la materia y el resultado es el hombre mismo. Para Sánchez Vázquez este tipo de praxis ofrece diversas modalidades, todas ellas encaminadas a su transformación como ser social, lo cual tiene repercusiones en el ámbito político, social y económico. Sánchez Vázquez hace una aclaración en el sentido de que esta forma de praxis que toma como objeto al hombre no lo toma individualmente, sino colectivamente, es decir, en sociedad en su conjunto. Esta forma de praxis podría llamarse praxis social. En sentido amplio, toda forma de praxis revela un carácter social; no obstante, en sentido estricto –afirma–

...la praxis social es la actividad de grupos o clases sociales que conduce a transformar la organización y dirección de la sociedad o a realizar ciertos cambios mediante la actividad del Estado. Esta forma de praxis es justamente la política¹⁶³

Y en un texto posterior define a la política como:

¹⁶² A. Sánchez Vázquez, *Filosofía de la praxis*, ed. citada, p. 309.

¹⁶³ *Ibid.*, p. 259.

...la actividad práctica de un conjunto de individuos que se agrupan más o menos orgánicamente, para mantener, reformar o transformar el poder vigente con vistas a conseguir determinados fines u objetivos¹⁶⁴

Ambas afirmaciones coinciden en que se trata de una actividad que busca transformar el poder vigente o la dirección de la sociedad. Sin embargo, difieren en que en la primera se hace referencia al Estado como mediador de la transformación; en cambio, en la última, nuestro autor ya no hace referencia a dicha institución. Una posible respuesta es que en tiempos recientes, Sánchez Vázquez propone que la política no se circunscribe a la actividad estatal, sino que hay otras formas de hacer política.

Regresemos al punto de inicio de la política como forma de praxis. La política, en una sociedad dividida en clases, aparece como la lucha por alcanzar el poder. En este sentido, la política es praxis en cuanto que cada clase tiene la intención de alcanzar el poder. Aquí es donde se aprecian los elementos subjetivos y objetivos de la praxis. El aspecto subjetivo está presente en la intención (llegar al poder), en el cómo se habrá de llegar. Se trata de sopesar las posibilidades y los medios de acceso al poder. A este aspecto Sánchez Vázquez lo denomina “estrategia”.

Por otra parte, el aspecto objetivo se muestra en todas aquellas acciones necesarias, encaminadas a conseguir el fin.

Para nuestro autor, la forma más elevada de la praxis política es la revolución, en virtud de que la praxis revolucionaria implica un viraje radical en todos los sectores de la sociedad. Implica un cambio total en los aspectos político, económico y social. Para nuestro autor, siguiendo a Marx, en *Filosofía de la praxis* el agente de cambio es el proletariado. Lo afirma de la siguiente manera:

¹⁶⁴ Adolfo Sánchez Vázquez, “Moral y política (I)” en Adolfo Sánchez Vázquez, *Ética y política*, México, FCE-UNAM (Facultad de Filosofía y Letras), 2007, p. 18.

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. En la sociedad dividida en clases antagónicas, la actividad revolucionaria permite cambiar radicalmente las bases económicas y sociales en que se asienta el poder material espiritual de la clase dominante e instaurar así una sociedad. El agente principal de este cambio es el proletariado a través de una lucha consciente, organizada y dirigida, lo que presupone la existencia de partidos que eleven su conciencia de clase y tracen claramente los objetivos de esa lucha, su estrategia y su táctica; que organicen las fuerzas y las dirijan...¹⁶⁵

Como podemos observar, la praxis revolucionaria satisface los elementos esenciales de la praxis. Sin embargo, cabe preguntarse –siendo críticos con la postura de Sánchez Vázquez– si dadas las condiciones sociales actuales, sea viable la revolución. ¿Nuestra sociedad contemporánea está preparada para ese viraje radical? Atendiendo a los elementos esenciales de la praxis que propone Sánchez Vázquez, nos inclinamos por responder negativamente a la cuestión, por las razones siguientes: En primer lugar, habría que revisar si la tesis del proletariado como agente de cambio sigue siendo vigente. En años posteriores a la publicación de *Filosofía de la praxis*, el propio Sánchez Vázquez reflexionó sobre la cuestión planteada. En un discurso pronunciado al ser investido doctor *honoris causa* por la Universidad de La Habana en el que, entre otras cosas, precisó las razones por las cuales profesaba el marxismo, señaló que dentro de dicha teoría había tesis de gran importancia por su vigencia, como el caso de la naturaleza explotadora, depredadora del capitalismo, la enajenación, sólo por mencionar algunas; otras que si bien podían ser vigentes, tenían que ser reajustadas a la realidad concreta, por ejemplo, la de las contradicciones de clase, y otras, como la del sujeto de la historia, que debían de ser abandonadas por haber sido desmentidas por la realidad. En este sentido, nuestro autor afirma que: “Hoy no puede sostenerse que la clase obrera sea el sujeto central y exclusivo de la historia, cuando la realidad muestra y exige un sujeto plural, cuya composición no puede ser inalterable o establecerse *a priori*”¹⁶⁶. Esta cuestión nos lleva al segundo punto que tiene que ver con el aspecto subjetivo. La sociedad

¹⁶⁵ Adolfo Sánchez Vázquez, *Filosofía de la praxis*, ed. citada, p. 260

¹⁶⁶ Adolfo Sánchez Vázquez, “Por qué ser marxista hoy” en *Dialéctica*, Nueva Época, año 30, Número 38, invierno 2006.

contemporánea no es consciente de su situación, lo cual es un impedimento para la composición de ese sujeto plural. El aspecto subjetivo está claramente disminuido, y el elemento que pretende llevar a la conciencia de clase, el partido, como leemos en la cita, en su devenir histórico no ha satisfecho su cometido a cabalidad, más bien se ha convertido en un coto de poder con intereses propios. Sin embargo, consideramos que el fin de la revolución (el cambio radical en las estructuras sociales, políticas y económicas) sigue siendo vigente y deseado; no obstante, sería conveniente plantear una vía que coadyuve el advenimiento de la revolución. Por ejemplo, podemos partir de lo que en este momento tenemos a la mano. El instrumento que sostiene el Estado moderno es el derecho, todas las determinaciones estatales de alto impacto en una sociedad o en una nación pasan por un marco jurídico en el cual encuentran su sustento. El derecho es el engranaje que posibilita el movimiento y las negociaciones de un país. En eso radica su importancia. Sin embargo, no pasamos por alto una de las tesis clásicas de Marx, a saber: la de la estructura económica y la superestructura jurídico-política, en la cual la base económica determina a la superestructura. En este sentido, al mover el sostén económico, se remueve todo lo demás. En palabras de Marx:

En la producción social de su existencia, los hombres establecen determinadas relaciones, necesarias e independientes de su voluntad, relaciones de producción que corresponden a un determinado estadio evolutivo de sus fuerzas productivas materiales. La totalidad de esas relaciones de producción constituye la estructura económica de la sociedad, la base real sobre la cual se alza un edificio jurídico y político, y a la cual corresponden determinadas formas de conciencia social...¹⁶⁷

En este sentido, el modo de producción de la vida material determina el proceso social, político y jurídico de la vida en general. “No es la conciencia de los hombres lo que determina su ser, sino, por el contrario, es su existencia social lo que determina su conciencia”¹⁶⁸. Aunque esta visión es esquemática, dado que el problema es más complejo y que existen interrelaciones entre las esferas económica, política y jurídica, el punto que nos interesa resaltar es cómo el

¹⁶⁷ Karl Marx, *Prólogo a la Contribución a la crítica de la economía política*, tr. José Aricó y Jorge Tula, México, Ediciones de Pasado y Presente, 1985, p. 66.

¹⁶⁸ *Idem.*

derecho puede influir o qué tanto influye en el proceso que conduzca a un cambio revolucionario. Nuestra propuesta se encamina en el proceso de creación de normas jurídicas, toda vez que en el ámbito político todo acto de la autoridad debe encontrar su fundamento en una ley determinada, es decir, la autoridad sólo puede hacer lo que la ley *exprofeso* la faculta, y puesto que las autoridades tienen participación en cada una de las esferas, resulta conveniente la creación que de normas jurídicas tiendan a limitar el poder de la autoridad y hacer más eficaces sus competencias. Este reformismo jurídico, que supone una revolución al interior del derecho, puede encaminarse a realizar los acometidos de la revolución. Ésta es nuestra propuesta y la desarrollaremos en el capítulo siguiente, como uno de los alcances que se desprende de la concepción de la praxis de Adolfo Sánchez Vázquez.

3.4. Niveles de praxis

Una de las aportaciones novedosas al tema de la praxis que hace Sánchez Vázquez es justamente el de proponer “niveles de praxis”. De acuerdo con nuestro autor, se puede hablar de niveles de praxis con los criterios siguientes: 1) de acuerdo con el grado de penetración de la conciencia del agente activo (el hombre) en el proceso transformador, y 2) según el grado de creación o transformación, el cual se muestra en el producto o resultado del proceso transformador. Para fines expositivos, podemos decir que el primero pone énfasis en el aspecto subjetivo; mientras que el segundo, en el aspecto objetivo de la praxis. Sin embargo, no se trata de ver estos dos rasgos de manera aislada, puesto que, para nuestro autor, en la praxis –como hemos venido señalando–, ambos aparecen en relación indisoluble. Enfoquémonos en este último, para luego revisar el primero.

3.4.1. Praxis creadora y praxis reiterativa

Ahora bien, atendiendo al segundo criterio, la praxis puede presentarse como praxis reiterativa, esto es, que sigue una ley previamente trazada, y cuya ejecución se reproduce en múltiples productos. Ejemplo de praxis reiterativa es la producción de algún utensilio o herramienta o una pequeña artesanía. O bien como praxis innovadora, creadora, cuya creación no se adapta totalmente a una ley previamente trazada, sino que la rompe y supera. El resultado de esta praxis innovadora o creadora es un producto nuevo, único e irrepetible¹⁶⁹. Para Sánchez Vázquez, “creación” es la: “...actividad que sólo puede atribuirse al hombre como ser consciente y social en virtud de la cual produce algo nuevo a partir de una realidad o de elementos preexistentes”¹⁷⁰. En esta tesitura, la creación sólo existe como actividad propiamente humana.

Nuestro autor considera que el hombre no vive en un constante estado creador, sino que sólo crea por necesidad; mientras sus necesidades no le exijan la creación, repite procesos para satisfacer tales necesidades. No obstante, crear es, para el hombre, la primera y más vital necesidad humana, porque sólo creando, transformando el mundo, el hombre se hace a sí mismo. La praxis es, por ello, esencialmente creadora. Sin embargo, entre una creación y otra, el hombre reitera una praxis ya establecida. De este modo, la praxis se caracteriza por el ritmo alternante de la creación y la reiteración, aunque su rasgo distintivo sea la transformación material, objetiva.

Para distinguir entre la creación y la reiteración –de acuerdo con nuestro autor–, se requiere tomar en cuenta la relación de la actividad de la conciencia y su realización. En este sentido, la conciencia traza un fin abierto o un proyecto dinámico a desarrollarse, y por ello ella ha de permanecer abierta y activa a lo

¹⁶⁹ Cf. Adolfo Sánchez Vázquez, *Filosofía de la praxis*, ed. citada, p. 302.

¹⁷⁰ *Idem.* (nota 2)

largo del proceso. Crear o transformar una materia no es imprimirle una forma que ya existía idealmente. La producción ideal del objeto es inseparable de la producción material. La forma que el sujeto quiere imprimir a la materia existe como una idea que se genera en la conciencia; pero la forma que se plasma al fin del proceso creador no es, definitivamente, idéntica a la idea original, puesto que, según Sánchez Vázquez, la materia opone una resistencia a ceder su forma original, para adoptar una nueva. En este sentido, la conciencia se ve obligada a estar constantemente activa, con lo cual, en el proceso creador, hay un distanciamiento entre el resultado ideal y el resultado real. De este modo, en el proceso creador, hay un momento de incertidumbre o indeterminación. Sin embargo, esto no significa un divorcio entre uno y otro; “lo que ocurre (señala Sánchez Vázquez) es que el fin que comenzó presidiendo los primeros actos prácticos se ha ido modificando en el curso del proceso para convertirse al final de éste en ley que rige la totalidad del proceso”¹⁷¹, puesto que el resultado ideal no tanto rige los primeros pasos de la creación, sino la totalidad de la misma. “Esta supeditación de la totalidad del proceso creador a una ley que sólo a *posteriori* puede descubrirse, da a la ley en cuestión, al proceso práctico regido por ella, y, finalmente, a su producto un carácter único, imprevisible e irrepetible...”. Los elementos distintivos de la praxis creadora son los siguientes:

- A) Unidad indisoluble, en el proceso práctico de lo subjetivo y lo objetivo
- B) Imprevisibilidad del proceso y del resultado, y
- C) Unicidad e irrepetibilidad del producto¹⁷².

Ahora bien, atendiendo a los elementos antes señalados, encontramos ejemplos de praxis creadora en los campos artístico y social. En el primero, la obra de arte ilustra las características de la praxis creadora. En ella, los elementos subjetivo y objetivo se dan de manera indisoluble. También se halla presente el elemento de imprevisibilidad, tanto en el proceso creativo como en el resultado,

¹⁷¹ *Ibid.*, p. 306.

¹⁷² *Idem.*

puesto que –como vimos líneas arriba– la obra de arte implica la creación de un nuevo objeto único e irrepetible, el cual, en palabras de Heidegger, *abre un mundo*, una nueva posibilidad de interpretación de éste que no existía. En este sentido, podemos decir que Miguel de Cervantes Saavedra abrió la posibilidad de entender el mundo quijotescaamente.

Ahora bien, de acuerdo con Sánchez Vázquez, la revolución también ejemplifica la praxis creadora, puesto que ella implica la destrucción o la superación de un orden social, económico y político, y la creación de uno nuevo. En la revolución también se hacen presentes los elementos antes señalados. Destaca aquí la imprevisibilidad del proceso o resultado, porque si bien es cierto que la conciencia ha trazado el fin de transformar el orden establecido, el proceso y el resultado nunca podrán ser iguales o adecuarse a la idea originaria, sino que la conciencia debe ir ajustándose –sin perder de vista el objetivo inicial– a las necesidades que el proceso revolucionario exija.

Por otra parte, a un nivel inferior con respecto a la praxis creadora se halla la praxis imitativa o reiterativa. Una praxis de este tipo se caracteriza por la ausencia de los tres rasgos distintivos señalados o por su débil manifestación. En este tipo de praxis se rompe, en primer lugar, la unidad del proceso práctico. El proyecto fin o plan preexiste de un modo acabado a su realización. Aquí lo ideal permanece inmutable. La praxis imitativa tiene por base una praxis creadora., de la cual toma la ley que la rige. La praxis. imitativa no produce una nueva realidad; es decir, no produce un objeto original, como en el caso de la praxis artística; su lado positivo consiste en extender lo ya creado. Su efecto más negativo estriba en cerrar el paso a la creación. Las consecuencias desastrosas aquí recaen en la praxis artística y revolucionaria. En el caso de la primera, no se produce, en sentido estricto, una obra de arte, sino más bien, una artesanía. De acuerdo con Sánchez Vázquez, en la praxis revolucionaria no hay lugar para la praxis imitativa; pero sí –sostiene– para una asimilación creadora; esto es, que se establezcan una serie de condiciones o situaciones comunes en diversas revoluciones. Por

ejemplo, podemos decir que la Revolución francesa influyó de manera decisiva en la lucha de independencia de nuestro país: subjetivamente por los ideales reivindicatorios que la primera defendió; objetivamente, porque los caudillos de la Nueva España supieron aprovechar la invasión de Francia a España. Por estas razones, no podemos decir que la lucha de independencia que se desarrolló en nuestra nación haya sido una caricatura o una copia de la Revolución francesa; hay elementos en común, pero las situaciones fueron diferentes. Por eso, con Sánchez Vázquez, podemos afirmar que hubo una asimilación creadora, en el segundo caso.

Por otro lado, nuestro autor revisa algunos casos en los que la praxis imitativa se encuentra presente. Éstos son el burocratismo y el trabajo humano o praxis productiva. El primero, según Sánchez Vázquez, se caracteriza, primordialmente por la exterioridad o la formalización; esto se traduce en un divorcio total entre el contenido y la forma. La forma, extraída de un proceso anterior, se aplica mecánicamente a un nuevo proceso. En este sentido, nuestro autor afirma que “En la práctica burocratizada los actos no son sino el ropaje o cáscara con que se reviste una forma que existe ya como producto ideal acabado”¹⁷³. Cabe señalar, en este punto, que nuestro autor no se refiere al trabajo de los burócratas, sino a una praxis social-estatal, política, educacional, ejercida de un modo burocrático. Aquí se trata de una praxis degradada, opuesta a la praxis creadora.

La praxis se burocratiza dondequiera que el formalismo o el formulismo domina o más exactamente, cuando lo formal domina, esto es cuando lo formal se convierte en su propio contenido¹⁷⁴. La burocratización no sólo se da en el Estado, sino también en toda institución política, de educación o de partido.

Ahora bien, la praxis burocratizada también aparece en la praxis productiva,

¹⁷³ *Ibid.*, p. 315.

¹⁷⁴ *Idem.*

particularmente en las condiciones de la producción altamente mecanizada, lo cual da como resultado el trabajo en cadena, mismo que se opone al trabajo creador. El trabajo creador, como vimos anteriormente (3.3.1. La praxis productiva), el trabajo creador, es decir, el trabajo como forma de praxis –de acuerdo con Sánchez Vázquez–, implica la actividad indisoluble de una conciencia que proyecta o modela idealmente y de una mano que realiza o plasma lo proyectado en una materia¹⁷⁵. El resultado de esa actividad indisoluble es la culminación de una actividad consciente del productor, razón por la cual el objeto producido revela al hombre que lo produjo. El trabajo creador se encuentra ejemplificado, entre otras manifestaciones, en el trabajo artesanal. Este trabajo tiene un carácter creador en cuanto que no se reduce a la repetición de varias operaciones y porque está presente la conciencia. Sin embargo, Sánchez Vázquez resalta que la función primordial del trabajo es producir valores de uso para la sociedad. En esta tesitura, el trabajo artesanal se caracteriza por su bajo rendimiento. La demanda social exigió el aumento de la producción, y con dicha demanda apareció la producción en serie y masiva, que sólo se hizo posible con la introducción de la máquina y la mecanización de la producción. Esto trajo como consecuencia, y, a su vez, implicó la fragmentación del trabajo en una serie de operaciones parciales y –más importante aún– la ruptura de la unidad del proceso práctico laboral, la ruptura de la unidad del proceso práctico la creciente división y especialización del trabajo. En este tenor, Sánchez Vázquez señala que “la división y especialización del trabajo –exigidas por el propio desarrollo técnico– se convierten en una división del hombre mismo, quien pone todo su ser al servicio de una sola y única actividad”¹⁷⁶. De este modo, el trabajo se convierte en una actividad que se repite monótonamente y que no exige la intervención de la conciencia, o la exige en un grado ínfimo. Esta praxis reiterativa entraña, en primer lugar, la escisión radical de los elementos subjetivo y objetivo de la praxis. Con ello se aniquila el trabajo como praxis creadora y se convierte en praxis reiterativa.

¹⁷⁵ *Vid. Ibid.*, p. 318.

¹⁷⁶ *Ibid.*, p. 319.

3.4.1.1. Conciencia práctica y conciencia de la praxis

En este capítulo, revisaremos el otro criterio, esbozado en el capítulo de “Niveles de praxis”, según el cual se puede hablar de la praxis desde el punto de vista del grado de creación o transformación del proceso creador, o bien según el grado de intervención de la conciencia en el proceso creador. Si en el capítulo precedente abordamos el primer aspecto, es decir, el grado de creación o transformación, en éste nos abocaremos en el grado de intervención de la conciencia en el proceso creador. En este sentido, nuestro autor hace una distinción entre “conciencia práctica” y “conciencia de la praxis” La primera es la conciencia que actúa al comienzo o a lo largo del proceso práctico en vinculación estrecha con la realización de los fines o proyecto. Se trata de una conciencia que se inserta en todo el proceso práctico e interviene en él para convertir un resultado ideal en real. En palabras de nuestro autor, significa “... conciencia en tanto que traza un fin o modelo ideal que se trata de realizar, y que ella misma va modificando, en el proceso mismo de su realización, atendiendo a las exigencias imprevisibles del proceso práctico.”¹⁷⁷. Esta conciencia de la praxis aparece en su máxima expresión en la praxis creadora, en sus diversas modalidades: el trabajo, el arte y la revolución; sin embargo, aparece claramente debilitada en la praxis imitativa, por ejemplo, la praxis burocratizada o mecánica. El adjetivo “práctica”, en el binomio “conciencia práctica”, califica a la conciencia en tanto que sus fines o resultado ideal se materializan o se convierte en resultado real, concreto; no califica a la que despliega una actividad teórica, alejada de la práctica o de la materialización de sus fines.

La conciencia no sólo se plasma o proyecta en el proceso creador, sino que, además, se sabe a sí misma como conciencia proyectada, y con ello sabe que rige el proceso práctico, y éste es una actividad intencional, querida o buscada por ella. A esta conciencia que se vuelve sobre sí misma y sobre la

¹⁷⁷ *Ibid.*, p. 335.

actividad material en que se plasma, Sánchez Vázquez la denomina “conciencia de la praxis”¹⁷⁸. Tanto la conciencia práctica como la conciencia de la praxis, sin hacer distinción entre una y otra, muestran a la conciencia en su relación con el proceso práctico. La primera se inserta en el proceso creador, lo rige; mientras que la segunda califica a la conciencia que rige dicho proceso, en cuanto que es consciente de esa impregnación y de que es la ley que rige –como fin– las modalidades del proceso práctico. Podemos decir que la conciencia de la praxis es la conciencia de la conciencia práctica.

Como ya vimos, ambos tipos de conciencia están presentes en el proceso práctico; sin embargo, aparecen en distintos niveles. Por ejemplo, tenemos un caso en el que la conciencia de la praxis es elevada; mientras que la conciencia práctica es muy débil. Se trata de cuando un obrero tiene conciencia de clase, quien realiza un trabajo mecánico o monótono. Su conciencia práctica es casi nula, al repetir un mismo procedimiento interminablemente. Un caso contrario, se presenta en la praxis artística, un pintor que, pese a tener una elevada conciencia de su actividad, no logra plasmar su esbozo original. Aquí la conciencia práctica está por debajo de la conciencia de la praxis. La conciencia práctica es actividad ideal que se materializa, y la conciencia de la praxis es la conciencia de la actividad práctica autoconsciente, es decir, que se sabe a sí misma como regidora del proceso práctico. De este modo, ambas conciencias no se confunden, pero tampoco se encuentran separadas entre sí. En suma, para nuestro autor, “...la conciencia de la praxis viene a ser la autoconciencia práctica”¹⁷⁹.

¹⁷⁸ Cf. *Idem*.

¹⁷⁹ *Ibid.*, p. 336.

3.4.2. Praxis espontánea y praxis reflexiva

Tanto la conciencia práctica como la conciencia de la praxis se insertan en dos nuevos niveles de praxis: la praxis espontánea y la praxis reflexiva. Nuestro autor insiste en que tanto en un nivel como en el otro, la conciencia se encuentra presente. Claro está, lo que cambia es el grado de conciencia que hay en uno y en otro, particularmente, del grado de conciencia que se tiene de la actividad práctica que se está desplegando, conciencia elevada en un caso, baja o casi nula en el otro. Este último caso lo ilustra la praxis espontánea; mientras que el primero se manifiesta en la praxis reflexiva. Con estos niveles, Sánchez Vázquez quiere establecer la medida más precisa para distinguir la actividad práctica de aquella que no lo es. Por ejemplo, la praxis artística es un ejemplo de praxis creadora y praxis reflexiva. El grado de conciencia en ese caso es muy elevado; sin embargo, también es posible que en dicha forma de praxis esté presente la praxis espontánea; se trata del caso de las estéticas irracionalistas, como la surrealista, las cuales tratan de ver en la creación artística una actividad inconsciente. En este caso, estamos ante la presencia de una praxis espontánea, con un nivel bajo de conciencia; mas no inexistente. Con ello queda claro que la espontáneo no se opone tajantemente a una actividad creadora; lo que sí se opone a ella es lo repetitivo, lo mecánico. En este sentido, la praxis repetitiva (el trabajo en cadena o la actividad burocratizada) es negación de la espontaneidad y de la creación. En suma –señala nuestro autor–

... la praxis creadora puede ser, en mayor o menor grado, una débil intervención de la conciencia, pero no por ello puede considerarse espontánea. En este aspecto, la praxis mecánica, repetitiva, se opone tanto a la actividad práctica creadora como a la espontánea”¹⁸⁰.

Ahora bien, nuestro autor hace una revisión de cómo se articulan estos dos elementos (lo espontáneo y lo reflexivo) en las diversas formas de praxis, pero pone especial atención en la praxis revolucionaria. Como forma de praxis, en ella

¹⁸⁰ *Ibid.*, p. 337.

están presentes los aspectos subjetivo y objetivo. Este último está vinculado a la posibilidad de una transformación efectiva de la sociedad; mientras que el aspecto subjetivo entraña la conciencia de esas posibilidades objetivas, sin las cuales sería imposible la emancipación y el viraje radical de la sociedad. Estos aspectos, en la praxis revolucionaria tienen como actor principal, en términos de Marx, al proletariado. No es casual que en esta forma de praxis, las vías para transformar la sociedad se manifiesten como discrepancias entre lo espontáneo y lo reflexivo.

En la praxis revolucionaria, aparecen, como en toda praxis, los elementos subjetivo y objetivo. Lo objetivo se manifiesta como las posibilidades concretas que pueden coadyuvar para tal empresa; mientras que el aspecto subjetivo entraña, a su vez, la conciencia de esas posibilidades, y es, en ese sentido, que en la praxis revolucionaria, aparece la relación entre lo espontáneo (en cuanto a las posibilidades efectivas de transformación) y lo reflexivo (en cuanto a la conciencia de esas posibilidades).

A partir de esta relación, nuestro autor pasa a explicar la misión histórica del proletariado. Primeramente, hace una desvinculación de ésta con otras interpretaciones que se han hecho de ella, como el mesianismo católico, por citar una de ellas, las cuales omiten señalar su carácter científico, que la distingue de cualquier concepción socialista, moralista o utópica.

Para nuestro autor, el vocablo “misión histórica del proletariado” implica la labor de transformar radicalmente la sociedad capitalista, mediante la lucha de clases, lo cual se manifiesta como lucha revolucionaria, una lucha revolucionaria que rompa de raíz con las contradicciones sociales que origina el capitalismo, entre ellas, la más importante, es la del obrero respecto de su trabajo, fuente de la enajenación, y que sólo el proletariado puede entablar, porque su interés se ve atacado directamente, y porque es la base que sostiene el sistema económico capitalista. En esta tesitura, siguiendo a Sánchez Vázquez “Ninguna clase [se refiere al proletariado], en definitiva, puede sustituirla plenamente en esta

misión”¹⁸¹. Por esto, nuestro autor, le confiere gran importancia al proletariado y a su misión histórica.

El autor de *Filosofía de la praxis* tiene una idea firme de atacar de fondo el sistema capitalista, y en virtud a ello, defiende una posición que no contempla los reformismos, es decir, cambios en torno al sistema, pero que no socavan la raíz del mismo. Sobre esta cuestión, abundaremos en el apartado siguiente.

Otros problemas surgen a partir de la relación entre lo reflexivo y lo espontáneo, que se establecen del modo siguiente: por una parte, se presenta el proletariado como la clase con una misión histórica. Aquí distinguimos el proletariado concreto, real, el cual puede o no tener conciencia de su misión y sus intereses. En este sentido, el marxismo es la teoría que le revela la verdadera situación del proletariado con el análisis de la estructura económica, y con ello descubre la necesidad histórica y la posibilidad objetiva de una praxis revolucionaria cuyo fin es la creación de una nueva sociedad. En este contexto, el marxismo surge como interpretación de esa situación y como instrumento teórico de su transformación radical. De este modo, señala nuestro autor: “Como filosofía del proletariado, se presenta no sólo como la solución teórica de problemas meramente teóricos, sino como el instrumento teórico para resolver prácticamente problemas reales”¹⁸². Con ello se señala que en la acción revolucionaria, a cargo del proletariado, está presente la relación entre filosofía y revolución. La filosofía brinda al proletariado la posibilidad de elevarse hasta su misión histórica para alcanzar su emancipación.

La relación entre la praxis espontánea y la praxis reflexiva a la luz de la praxis revolucionaria, como punto cardinal para la misión histórica del proletariado ha puesto de relieve los aspectos inherentes a la praxis, estos son teoría y

¹⁸¹ *Ibid.*, p. 341.

¹⁸² *Ibid.*, p. 343

práctica, y más específicamente, la relación que existe entre ambos, los cuales pasaremos a revisar a continuación.

3.5. La praxis: unidad indisoluble de teoría y práctica

En este apartado revisaremos a detalle los engarces entre teoría y práctica, de los cuales surge la praxis.

3.5.1. La praxis como fundamento de la teoría

En este recorrido que hemos realizado en torno al concepto de praxis desarrollado por Adolfo Sánchez Vázquez, hemos sostenido la idea de que la praxis es una actividad humana, consciente que tiene como finalidad la transformación. Con ello, la praxis se ha mostrado como relación de teoría y práctica, y una relación que pone el acento en la transformación. Otra idea cardinal de nuestro autor es que la teoría por sí sola no es praxis, puesto que no produce, materialmente, algo. Por ello, parecería que, en la praxis, el acento está puesto en la práctica. Sin embargo, hasta qué punto es verificable, en la obra de Sánchez Vázquez, esta idea.

Las dos ideas antes planteadas encuentran su correlato en dos posturas diversas y que se oponen. Una de ellas pone el acento en la práctica y soslaya por completo a la teoría; mientras que la otra coloca la mayor importancia en la teoría e ignora la práctica. Este último ejemplo lo ilustra la conciencia ordinaria. Para ella, lo práctico, entendido en un sentido utilitario, se contrapone tajantemente a la teoría. Esta postura descansa en el sentido común que se sostiene al amparo de la práctica desvinculada de la teoría. La práctica se basta a sí misma, y el sentido común mantiene una actitud acrítica hacia la teoría. El sentido común es el criterio con el que la práctica se ve a sí misma como autosuficiente. En este sentido, la prioridad absoluta le corresponde a la práctica, y tanto más cuanto menos impregnada esté de elementos teóricos. De esta manera, de acuerdo con Sánchez

Vázquez, “el punto de vista del “sentido común” es el practicismo, práctica sin teoría, o con un mínimo de ella”¹⁸³.

No sólo la conciencia ordinaria produce una escisión entre teoría y práctica, sino que también, en la historia de las ideas, el pragmatismo se pronuncia por dicha ruptura y le apuesta al sentido común. Su practicismo se manifiesta en su concepción de la verdad, en el sentido de que nuestro conocimiento se haya vinculado a necesidades prácticas. El pragmatismo señala que lo verdadero se reduce a lo útil. La verdad se subordina a los intereses de cada individuo en particular, y con ello –aunque no lo señala Sánchez Vázquez expresamente– en el relativismo, el cual se puede expresar del modo que sigue: si todo es verdadero, entonces nada es verdadero. Con esta concepción, el pragmatismo disuelve lo teórico en lo útil. Sin embargo, apunta nuestro autor, el conocimiento verdadero es útil, puesto que es la base para la transformación de la realidad. En este sentido, el conocimiento es útil en tanto que es verdadero y no es verdadero porque es útil, porque como ha quedado apuntado, esta postura conduce al relativismo.

El marxismo y el pragmatismo, pese a lo anterior, parecería que tienen un punto de intersección, a saber: la práctica. Empero, esta aparente coincidencia se disuelve, ya que en cada caso, dicha palabra tiene significados distintos: en el último caso, actividad subjetiva destinada a satisfacer intereses personales, egoístas; en aquél, entendido como filosofía de la praxis, acción material, objetiva, que responde a intereses sociales. Esta distinción radica en el criterio de verdad de cada postura. Para el pragmatismo, es el éxito, la eficacia de la acción individual al satisfacer intereses personales; para el marxismo, es la práctica, entendida como actividad material, transformadora y, además, social. En este punto, Sánchez Vázquez afirma:

Mientras que para el pragmatista el éxito revela la verdad, es decir, la correspondencia de un pensamiento con mis intereses, para el marxista la práctica

¹⁸³ *Ibid.*, p. 270.

social revela la verdad o falsedad, es decir, la correspondencia o no de un pensamiento con la realidad. Vemos, pues, que ni en la concepción de la verdad, ni en lo que se refiere al criterio y, sobre todo, al modo de concebir la práctica pueden ser asimilados marxismo y pragmatismo, ya que no sólo no coinciden, sino que se hallan en posiciones diametralmente opuestas. Así, pues, la contraposición de teoría y práctica se manifiesta aquí –como en el mundo de la conciencia ordinaria– por una reducción de lo práctico a lo utilitario y, consumada ésta, por la disolución de lo teórico (de lo verdadero) en lo útil¹⁸⁴

Ahora bien, también se da el punto de vista opuesto, esto es, aquél que considera la independencia absoluta de la teoría respecto de la práctica, al grado de sostener que la primera dirige el rumbo de la segunda. En este punto, no se acepta que la praxis enriquezca la teoría. Esta posición, la ilustra el idealismo alemán, al cual Marx dirige una atinada crítica, la cual Sánchez Vázquez retoma. En esta tesitura, nuestro autor insiste en la unidad de teoría y práctica y, en el marco de ella, de la autonomía y dependencia de una y otra.

De esta manera, el problema de las relaciones entre la teoría y la práctica, y a su vez, su autonomía y dependencia mutuas, puede plantearse en dos planos: a) en un plano histórico-social, con respecto a la naturaleza y sociedad; b) en actividades prácticas determinadas (producir un objeto útil, una obra de arte, transformar el Estado o instaurar nuevas relaciones sociales.

En cuanto al inciso a), la teoría depende de la práctica, en tanto que la práctica es el fundamento de la teoría, puesto que determina el horizonte de desarrollo del conocimiento. En este punto, Engels apunta:

Hasta ahora, tanto las ciencias naturales como la filosofía han desdeñado completamente la influencia que la actividad del hombre ejerce sobre su pensamiento y conocen solamente, de una parte, la naturaleza y de la otra el pensamiento. Pero el fundamento más esencial y más próximo del pensamiento humano es, precisamente, la transformación de la naturaleza por el hombre, y no la naturaleza por sí sola, la naturaleza en cuanto tal, y la inteligencia humana ha ido creciendo en la misma proporción en que el hombre iba aprendiendo a transformar la naturaleza¹⁸⁵

¹⁸⁴ *Ibid.*, p. 273.

¹⁸⁵ Engels, *apud.*, Adolfo Sánchez Vázquez, *Filosofía de la praxis*, ed. citada, p. 274.

La cita muestra que el avance del conocimiento está en función de las necesidades humanas, es decir, la transformación del mundo natural se da en virtud de las condiciones que el hombre establece con él. El hombre para su supervivencia necesita transformar el mundo. Y en los problemas que esta situación presenta está el origen del conocimiento, en su forma más rudimentaria. Aquí, incluso puede apreciarse que la actividad teórica era prescindible; importaba más un conocimiento empírico. Sin embargo, estos conocimientos rudimentarios acumulados durante milenios, servirían de base para un desarrollo ulterior del conocimiento teórico y de las prácticas productivas. Por ejemplo: la caza, la agricultura, la ganadería, etc., así hasta llegar el esclavismo y de ese hasta nuestros días, en el que el desarrollo científico está en auge, pero ese desarrollo, nuestro autor insiste, tiene su origen en la satisfacción de las necesidades del hombre, es decir, tiene su origen en la práctica. Por ello, no es extraño que el desarrollo tanto de la física como de la química moderna coincida justamente con el surgimiento de la burguesía. Así, en un primer momento, la práctica, y en específico la producción, hace patente su carácter de fundamento de la teoría en cuanto que ésta se halla vinculada a las necesidades prácticas del hombre. No obstante, una vez que la sociedad ha alcanzado un importante desarrollo productivo, en un segundo momento, la producción no sólo determina a la ciencia, sino que ésta se integra en la producción misma, como su potencia espiritual o como una fuerza productiva directa. De este modo, la teoría y la práctica se unen y se funden mutuamente.

También en la praxis revolucionaria, se aprecia que la práctica es el fundamento de la teoría. La teoría de la revolución que proponen Marx y Engels se establece en el *Manifiesto del Partido Comunista*. Las ideas ahí plasmadas se ven confrontadas con la realidad por la experiencia revolucionaria acaecida en diversos países europeos (1848-1851). De ahí las obras *Revolución y contrarrevolución en Alemania* (1851), de Engels, *La lucha de clases en Francia* (1850) y *El Dieciocho Brumario de Luis Bonaparte* (1852) de Marx. Esta obra surge del análisis de la experiencia revolucionaria del 48 al 51 en Europa. De esa

experiencia, nuestros autores, encuentran la confirmación de las tesis del *Manifiesto*: principalmente, la lucha de clases como fuerza motriz de la historia; la necesidad de transformar, vía revolucionaria las condiciones sociales. Esta tesis fue nutrida por la experiencia europea de la revolución, es decir, la teoría encontró su fundamento en la práctica. En este contexto, Sánchez Vázquez encuentra el origen de una teoría de Marx sobre el Estado. Ésta es: no es suficiente que el proletariado se adueñe del poder para establecer su dominación política, sino que es preciso destruir la maquinaria del Estado burgués, es decir, su aparato burocrático militar¹⁸⁶. Esa tesis sólo pudo haber sido concebida a partir de la experiencia revolucionaria concreta, o como lo manifiesta Lenin: “No fue el razonamiento lógico, sino el desarrollo real de los acontecimientos, la experiencia viva de los años de 1848 a 1851, lo que condujo a esta forma de plantear la cuestión”¹⁸⁷ Dicha cuestión aparece en el *Dieciocho Brumario...*¹⁸⁸.

Si bien la experiencia revolucionaria nutre la teoría, el análisis de aquélla no es suficiente para la fundamentación de la teoría revolucionaria. Aquí Sánchez Vázquez sigue paso a paso el recorrido de Marx en la construcción de su teoría revolucionaria. Tal paso se explica de la siguiente manera: la experiencia de la revolución tiene que enmarcarse en una teoría del modo de producción correspondiente, es decir, capitalista. Es por ello que para Sánchez Vázquez, en los trabajos posteriores de Marx, existe un desplazamiento de sus intereses teóricos hacia el modo de producción capitalista, el cual ha de servir para una fundamentación ulterior de su teoría revolucionaria¹⁸⁹. Esta es una postura novedosa de nuestro autor, puesto que integra ingeniosamente las obras del joven Marx con las del maduro, y el gozne es la praxis. Con ello, como dirá nuestro autor en otros textos, en el pensamiento de Marx, es un pensamiento continuo, el cual

¹⁸⁶ Cf., p. 284.

¹⁸⁷ V. I. Lenin *apud.*, Adolfo Sánchez Vázquez, *Op. cit.*, p. 284

¹⁸⁸ Karl Marx, *The Eighteen Brumaire of Louis Bonaparte (The Story of a Sawdust Caesar)*, tr. Daniel de Leon, New York, New York Labor News Company, 1951, p. 152-ss.

¹⁸⁹ Cf. *Ibid.*, p. 285.

presupone una aparente discontinuidad¹⁹⁰ aparente, porque en el fondo es indivisible. En este punto, conviene introducir una acertada observación realizada por Stefan Gandler, quien nota que si bien en sus textos de estética Sánchez Vázquez hace referencias a los textos económicos de Marx, en especial a *El Capital*, en sus escritos relativos a la praxis se centra, principalmente, en los escritos juveniles de Marx. Sin embargo, Gandler aclara que tal orientación no se debe de emparentar con el equivocado intento a reducir el pensamiento filosófico de Marx a lo dicho en esos textos. La importancia que le da nuestro autor a esos textos juveniles, además de la que le es inherente al propio tema y el valor privilegiado que le da Sánchez Vázquez a la praxis revolucionaria –señala Gandler–, debe entenderse a su propia historia de vida, es decir, ello se debe ante todo a la actividad política de su juventud¹⁹¹.

Derivado de lo antes dicho, se aprecia en Marx un método que posteriormente será empleado por Lenin, que consiste en el análisis concreto de la situación concreta, análisis y balance de la actividad práctica correspondiente, lo cual hace patente una vez más que el marxismo es unidad de la teoría y la práctica.

3.5.2. La praxis como fin de la teoría

En esta parte se revisará la relación entre teoría y práctica en un nuevo plano: como relación entre teoría ya existente y práctica que aún no existe. Este es el caso en el que el hombre tiene la necesidad de nuevas prácticas transformadoras, para las cuales carece del instrumental teórico adecuado. En este caso, la teoría

¹⁹⁰ Adolfo Sánchez Vázquez, *El joven Marx. Los Manuscritos de 1844.*, Facultad de Filosofía y Letras (UNAM), México, 2003, p. 277-ss.

¹⁹¹ Stefan Gandler, (op. cit) *Marxismo crítico en México: Adolfo Sánchez Vázquez y Bolívar Echeverría*, pról. Michael Löwy, tr. Stefan Gandler, México, Fondo de Cultura Económica, Facultad de Filosofía y Letras (UNAM) y Universidad Autónoma de Querétaro, 2007, p. 256.

se encuentra determinada por una práctica que no existe, lo cual pone en peligro la tesis de que la práctica es el fundamento de la teoría. La práctica es aquí algo que se desea que exista; es el caso de que la práctica es el fin o ideal de la teoría. Esta relación exige, por un lado, una conciencia de la necesidad práctica a la cual la teoría debe coadyuvar, y, por otro, ésta debe mantener, para la realización plena de la praxis deseada, una elevada conciencia de los lazos que vinculan mutuamente la teoría y la práctica, sin la cual no podría entenderse el significado práctico de la primera. En esta tesitura, nuestro autor sostiene que al hablar de la práctica como fundamento y fin de la teoría debe entenderse: 1) que no se trata de una relación inmediata y directa, ya que una teoría puede surgir, y en muchos casos así ocurre, para resolver los conflictos o contradicciones de otra teoría; 2) que, por tanto, sólo en última instancia, y como parte de un proceso histórico-social, la teoría responde a necesidades prácticas y tiene su fuente en la práctica¹⁹².

Lo anterior nos lleva a dar un paso adelante en el tema de la unidad de teoría y práctica. Sánchez Vázquez sostiene que se interpreta falazmente tal unidad cuando se niega la autonomía relativa de la primera. Esto ocurre cuando se piensa que la práctica se vuelve de por sí teórica, al suponer que la actividad práctica transparenta por sí misma su racionalidad. En este punto, conviene aclarar que la unidad de ambos elementos sólo se da cuando la práctica se entiende como actividad transformadora de la realidad natural o social, es decir, cuando se entiende como actividad objetiva o con efectos objetivos, que responde a necesidades prácticas y requiere cierto grado de conocimiento de la realidad a transformar. Sin embargo, incluso en ese contexto, la práctica no habla por sí misma, es decir, no es directamente teórica, como lo advierte Marx en su “Tesis VIII” sobre Feuerbach, que a la letra señala:

¹⁹² Cf. Adolfo Sánchez Vázquez, *Filosofía de la praxis*, ed. citada, p. 291.

La vida social es esencialmente práctica. Todos los misterios que descarrían la teoría hacia el misticismo, encuentran su solución racional en la práctica humana y en la comprensión de esta práctica¹⁹³.

En dicha tesis, Marx habla de la práctica y la comprensión de la práctica. Sin la comprensión de la práctica, la racionalidad de ella se queda oculta. Aquí por ejemplo, se puede hablar de la práctica experimental científica, la cual sólo es entendible para quienes cuentan con el lenguaje adecuado para entenderlo. Así la ciencia proporciona la clave para interpretar su propia práctica experimental. Aquí se aprecia con claridad, una vez más, la relación de indisolubilidad que existe entre teoría y práctica, entre comprensión de la praxis y praxis, y así lo sostiene nuestro autor al afirmar que:

Del papel determinante de la práctica –como fundamento, fin y criterio del conocimiento verdadero– no puede extraerse la conclusión de que teoría y práctica se identifiquen, o de que la actividad teórica se transforme automáticamente en práctica. Impide llegar a esa conclusión el hecho de que la práctica no habla por sí misma y exige, a su vez, una relación teórica con ella: la comprensión de la praxis¹⁹⁴.

3.5.3. La praxis como criterio de verdad

En este punto, Sánchez Vázquez es muy cuidadoso, puesto que, por un lado, esta afirmación puede ser mal interpretada, desde una perspectiva puramente empirista, la cual sostendría a la praxis como un criterio de verdad en sí misma. Sin embargo, la praxis no habla por sí misma, y su condición de fundamento no se da de modo inmediato. La praxis es criterio de verdad en relación teórica con la práctica misma. De ahí que no se puede ver la práctica al margen de la teoría.

Sobre este punto, nuestro autor hace algunas observaciones: en primer lugar, la práctica mantiene su primacía sobre la teoría, sin que ésta quede disuelta en aquélla. Ambas mantienen una relación de unidad, pero no de identidad. En

¹⁹³ Karl Marx, “Tesis sobre Feuerbach”, ed. citada, p. 228.

¹⁹⁴ Adolfo Sánchez Vázquez, *Filosofía de la praxis*, ed. citada, p.293.

ese sentido, la teoría goza de una autonomía respecto de las necesidades prácticas, pero esa autonomía, es una autonomía relativa, porque en última instancia el papel determinante lo asume la práctica al ser el fundamento, criterio de verdad y fin de la teoría. No obstante, tal autonomía es condición indispensable para que la teoría sirva a la práctica. Sin embargo, la teoría no se limita a ir a la zaga de la práctica, sino que se puede adelantar a ella. De este modo, anticipa el resultado ideal al cual se desea llegar concretamente. Al producir el resultado ideal, la teoría manifiesta su autonomía relativa, pues con eso, propicia una práctica inexistente al adelantarse idealmente a ella. Sin esa autonomía relativa, la práctica sería únicamente la expresión de una práctica existente y no podría cumplir ella misma, como instrumento teórico, una función práctica. Aquí conviene hacer un señalamiento: no sólo la autonomía relativa de la teoría puede coadyuvar a la práctica. Se requiere, asimismo, de la disposición o de la apertura de la teoría con la práctica, a fin de que satisfaga dicha función, puesto que también hemos insistido en que la teoría no transforma nada, es decir, la teoría no es praxis en sí misma. En este punto se advierte, en relación con la praxis, autonomía de la teoría en sentido positivo y negativo; positivo cuando esa autonomía está enfocada hacia la praxis; negativa cuando la teoría se aparta de la práctica.

Con lo anterior, se muestra el alcance de la unidad de teoría y práctica. El lugar de esta unidad es la práctica. Sin embargo, ésta no existe sin un mínimo de ingredientes teóricos, a saber: a) conocimiento de la realidad que se desea transformar; b) un conocimiento de los medios y uso de ellos; c) un conocimiento de la práctica acumulada, en forma de teoría; d) un resultado ideal que anticipe el resultado concreto¹⁹⁵.

Con lo anterior, se descubre a la praxis como actividad subjetiva y objetiva. Sabemos ahora que la praxis es actividad teórico-práctica, y sólo artificialmente

¹⁹⁵ Cf. *Ibid.*, p. 296.

por un proceso de abstracción –que es lo que hemos venido haciendo– se puede separar el uno del otro.

Ahora bien, otro aspecto relevante es que si bien la teoría en sí misma no es práctica, tampoco la actividad material de uno o varios individuos, aunque se produzca un resultado concreto (por ejemplo: la construcción de un panal, hecho por las abejas) es praxis, cuando falta en ella el momento subjetivo, teórico, representado por el lado consciente de esa actividad. En este contexto, la actividad práctica humana es propiamente tal cuando rebasa ese lado subjetivo, o más exactamente, cuando el sujeto práctico transforma algo material, exterior a él, y lo subjetivo se integra así en un proceso objetivo, que es resultado material, concreto de esa actividad. De este modo, nuestro autor afirma: “La actividad práctica es, por ello, subjetiva y objetiva a la vez, dependiente e independiente de su conciencia ideal y material, y todo ello en unidad indisoluble”¹⁹⁶.

Ha quedado demostrado que para Sánchez Vázquez el concepto de praxis implica una relación indisoluble de teoría, aspecto subjetivo y práctica, aspecto objetivo. Tal relación indisoluble se hace patente, en el resultado concreto. Sin embargo, no es suficiente por sí mismo el resultado concreto, para que se llame a esa actividad “praxis”, puesto que para tener esa denominación, se requiere la intervención de la conciencia, en sus diferentes grados (niveles de praxis). Con ello, es claro que sólo es praxis la actividad humana objetivamente transformadora. Dicho de otro modo, únicamente el ser humano puede realizar praxis (el hombre es un ser praxeontológico).

Entendida la praxis como actividad subjetiva y objetiva, en el apartado siguiente, como propuesta filosófica que es, que responde, por tanto, al lado subjetivo de la praxis, se revisará las consecuencias más importantes que la postura tuvo en los medios filosóficos.

¹⁹⁶ *Ibid.*, p. 297.

4. Consecuencias y alcances del concepto de praxis de Adolfo Sánchez Vázquez

En este apartado, desarrollaremos algunas de las consecuencias del concepto de praxis de Adolfo Sánchez Vázquez. Como hemos visto, la praxis tiene dos momentos constitutivos: uno subjetivo y otro objetivo; ambos en relación indisoluble. El concepto de praxis, por su propia naturaleza, se inscribe en el aspecto subjetivo. En este sentido, se revisará las consecuencias del concepto de praxis y se profundizará en la relación del concepto de praxis con tres ejes fundamentales: el conocimiento, la filosofía y la ideología. En cuanto a esta última, abordaremos la discusión suscitada entre Adolfo Sánchez Vázquez y Luis Villoro en torno a dicho concepto. Ambos filósofos son emblemáticos y representativos de nuestro ambiente universitario. Sabemos que el lector conspicuo encontrará más implicaciones de la propuesta del filósofo andaluz, sin embargo, para evitar perdernos en la investigación decidimos acotarlo a dichos puntos.

Por otra parte, queremos revisar algunos de los posibles alcances del concepto de praxis de nuestro autor, y estimamos que esos alcances pueden ir más allá de la filosofía, como algunos intentos se han presentado en el terreno de la educación. En esta tesitura, nuestra intención ulterior, es ver si el concepto de praxis que propone Sánchez Vázquez se puede aplicar al derecho, y así ver al derecho como una forma de praxis, y a mayor abundamiento, si es posible hablar de una praxis jurídica. Esos son los elementos que planteamos en este cuarto capítulo.

4.1. Consecuencias: teoría, filosofía e ideología en la praxis

Veamos la relación del concepto de praxis con el conocimiento en general y con la filosofía en particular.

4.1.1. Praxis y conocimiento

En el capítulo anterior de la presente investigación, quedó establecida la relación que existe entre la praxis y el conocimiento*. No se trata de cansar al lector con repeticiones o revisiones, sino que el objetivo aquí es ver cómo repercute la concepción de la praxis de Sánchez Vázquez en la concepción del conocimiento, es decir, cómo se ve al conocimiento desde la praxis.

Desde su interpretación de las *Tesis sobre Feuerbach*, Sánchez Vázquez, siguiendo a Marx, critica dos posiciones relativas al conocimiento. El idealismo, según el cual la teoría lleva en sí misma el criterio de verdad, y el pragmatismo, postura que sostiene que la práctica es autosuficiente, razón por la cual no requiere de la teoría; por tanto, la práctica es en sí misma el criterio de verdad. Esta crítica se establece en términos generales.

4.1.1.1. Crítica a diversas posturas marxistas sobre el conocimiento

Al interior del marxismo, nuestro autor critica diversas concepciones del conocimiento. Las dos más importantes son las propuestas de Gramsci y Althusser. Gramsci, al igual que nuestro autor, coloca a la praxis como categoría central y como principio unificador de diversos ámbitos del marxismo¹⁹⁷. Con ello, Gramsci se opuso al marxismo de la Segunda Internacional, el cual no dejaba espacio a la praxis revolucionaria, así como también a una metafísica materialista al estilo de Bujarin, que restaura el viejo materialismo aderezándolo con la dialéctica¹⁹⁸. Para Gramsci, de acuerdo con Sánchez Vázquez, la praxis es categoría central porque para él lo que existe, como resultado de la acción

* Véase en particular el punto 3.5-ss.

¹⁹⁷ Cf. Stefan Gandler, *Marxismo crítico en México: Adolfo Sánchez Vázquez y Bolívar Echeverría*, tr. Stefan Gandler, México, Fondo de Cultura Económica-UNAM-Universidad Autónoma de Queretaro, 2008, p. 226.

¹⁹⁸ Cf. Adolfo Sánchez Vázquez, *Filosofía de la praxis*, ed. citada, p. 56.

transformadora de los hombres, es praxis¹⁹⁹. Sin embargo, Gramsci sólo logra salvar la praxis revolucionaria al precio de despedirse de la realidad situada fuera de la praxis revolucionaria y, a la vez, del análisis científico de las relaciones sociales no plenamente acorde con esta praxis. Las implicaciones de esta concepción de praxis son calificadas por Sánchez Vázquez, en los propios términos de Gramsci, como “inmanentismo absoluto”, “historicismo y “humanismo”²⁰⁰. La praxis es para Gramsci la única realidad (de ahí su inmanentismo absoluto, realidad que asimismo se halla sujeta a un constante devenir, razón por la cual se identifica con la historia (de ahí su ‘historicismo absoluto’. Finalmente, en cuanto que esa historia es la historia de la autoproducción del hombre, Gramsci califica su filosofía de *humanismo*²⁰¹.

Gramsci denomina al marxismo “filosofía de la praxis”, a partir de la comprensión de la praxis y como punto de apoyo de éste. Algunos consideran que Gramsci utilizó esa denominación para el marxismo para burlar la censura de la cárcel. Sin embargo, con esa denominación pretendía acentuar el papel del factor subjetivo en la historia real, de la conciencia y la actividad revolucionaria del proletariado y con ello navegar contra una fuerte corriente contemporánea de la recepción de Marx marcada por el más “vulgar reformismo y oportunismo”²⁰². No obstante, subestimó la importancia de los factores objetivos, con lo cual olvidó el carácter científico del marxismo. Claro que es de sorprender que a lo largo de toda la Filosofía de la praxis, nuestro autor sólo le dedique unas cuantas páginas a Gramsci y no un capítulo entero como lo hace con otros autores, como en el caso de Lenin. Ante esta situación, el propio Sánchez Vázquez comenta: “Lo que me pasó con Gramsci es un poco peculiar. En realidad mi conocimiento de Gramsci es un tanto tardío [...] hasta el punto de que en la primera edición de mi libro

¹⁹⁹ *Idem.*

²⁰⁰ *Idem.*

²⁰¹ *Vid. Stefan Gandler, Op. cit., p. 327.*

²⁰² *Adolfo Sánchez Vázquez, Op. cit., p. 57.*

Filosofía de la praxis [...] hay sólo breves referencias...”²⁰³. Por esta razón es que en la obra más importante de nuestro autor no se aprecia una gran influencia de Gramsci. Sin embargo, el filósofo andaluz reconoce la valiosa aportación gramsciana al señalar: “...valoro en alto grado el significado teórico y práctico que para él tiene la praxis como categoría fundamental [...] Pero la aportación gramsciana va mucho más allá de esto, al introducir conceptos nuevos y fundamentales en el terreno de la filosofía política...”²⁰⁴, como la hegemonía y el bloque histórico, sólo por mencionar algunos. En este contexto, Vargas Lozano resalta un aspecto fundamental del pensamiento de Gramsci: la transformación de lo económico en político e ideológico por mediaciones de lo que el pensador italiano denomina “sociedad civil” y entre los cuales se encuentran los intelectuales orgánicos, las diversas organizaciones y el partido²⁰⁵.

Consideramos que sería conveniente realizar una investigación en la que se compare las concepciones de la praxis de Sánchez Vázquez y Gramsci, en virtud de que ambos ponen el acento en la praxis, pero ese es el tema para una futura investigación detallada.

Ahora bien, el carácter científico del marxismo fue tratado, principalmente, por Louis Althusser y Étienne Balibar, en su obra *Para leer el capital*. En el apartado “Acerca de Gramsci” de dicha obra, Althusser afirma que:

Contra toda la corriente positivista de la interpretación del marxismo [...] Gramsci ha visto y pensado bien un de las dos determinaciones constitutivas de toda filosofía: la relación que la filosofía establece con la política. Pero no ha visto,

²⁰³ Teresa Rodríguez de Lecea “Exilio, política y filosofía” (entrevista realizada en México D.F, el 15 de febrero de 1995) en Federico Álvarez (editor), *Adolfo Sánchez Vázquez: los trabajos y los días*, México, Facultad de Filosofía y Letras UNAM, 1995, p. 285.

²⁰⁴ Gabriel Vargas Lozano, “Filosofía, praxis y socialismo” (entrevista del 24 de julio de 1995) en Federico Álvarez (editor), *Adolfo Sánchez Vázquez: los trabajos y los días*, México, Facultad de Filosofía y Letras UNAM, 1995, p. 313.

²⁰⁵ Vid. Gabriel Vargas Lozano, “Alcance y significado de la filosofía de la praxis” en Ambrosio Velasco (coordinador), *Vida y obra: homenaje a Adolfo Sánchez Vázquez*, México, Facultad de Filosofía y Letras UNAM, 2009, p. 223.

aislado y pensado verdaderamente, la otra: la relación que la filosofía establece con las ciencias.

Teóricamente hablando, éste es el punto débil de Gramsci...²⁰⁶

Precisamente, dicho aspecto débil de Gramsci lo trataron tales autores, en una época de dogmatización del marxismo y de la pretensión absoluta de definir la verdad por parte de los jefes de los partidos comunistas. En esa tesitura, dichos autores representan un ataque directo a la dogmatización. Sin embargo, esa recuperación del carácter científico del marxismo, es una recuperación absoluta, que pasa por alto los demás aportes del marxismo que no tengan tal carácter científico. De ahí que, de acuerdo con nuestro autor, el énfasis en el carácter científico del marxismo significa borrar de la ciencia marxista todos los elementos ideológicos y, así, navegar en contra de lo que entonces era el redescubrimiento del humanismo en los escritos de Marx. Con ello, estos autores pagaron un elevado precio por defender el carácter científico del marxismo, ese precio fue el olvido de la praxis en la teoría misma.

En la disputa entre estas dos posturas, Sánchez Vázquez aduce que las dos preocupaciones fueron cada una tan “legítima” la una como “saludable” la otra²⁰⁷. Claro que nuestro autor con su posición dentro del marxismo se acerca más a Gramsci que a Althusser; sin embargo, se deslinda de ambos; no le interesa distribuir o comparar los puntos ganados y perdidos, sino que pretende insertarse él mismo en el proceso de la lucha por la formación de la teoría necesaria para la emancipación del ser humano²⁰⁸, y con ello hacer del conocimiento de la praxis el centro de sus investigaciones filosóficas.

Ahora bien, sobre el problema específico del conocimiento, Sánchez Vázquez critica dos posturas marxistas: una que podríamos llamar empirista y la

²⁰⁶ Louis Althusser y Étienne Balibar, *Para leer El Capital*, tr. Marta Harnecker, México, Siglo XXI Editores, 1983, pp. 13-14.

²⁰⁷ Adolfo Sánchez Vázquez, *Op. cit.*, p. 58, nota 36.

²⁰⁸ *Vid.* Stefan Gandler, *Op. cit.*, p. 229.

otra teórica. La primera insiste en el papel decisivo de la actividad práctica, soslayando el aspecto subjetivo de la praxis, es decir, la teoría. Esta postura se actualiza en el caso de una actividad práctica. Esto es cuando la necesidad lleva al hombre a crear nuevas cosas. Aquí la teoría no tiene referente alguno del cual asirse para guiar la creación. En este caso, la praxis determina a la teoría como su punto de llegada. Sánchez Vázquez ilustra como ejemplos de esta postura a la praxis cósmica, que no es otra cosa que la actividad de apropiarse del espacio exterior, la teoría de la relatividad de Einstein y la geometría no euclidiana²⁰⁹. Esta postura pone de manifiesto que las relaciones entre la teoría y la práctica no son de un modo simple. Sin embargo, ante tal problemática, la concepción de nuestro autor, como ya hemos visto, es que la práctica es el fundamento, el criterio de verdad y el fin de la teoría, por lo que parecería que se inclina por esta postura. No obstante, nuestro autor salva este aspecto aduciendo a la “autonomía relativa de la teoría”. Se refiere a ella, porque es consciente de que hay teorías que son creadas *ex professo* para resolver problemas de diversas teorías. Este pequeño resquicio que le da a la teoría no debe entenderse como una escisión entre teoría y práctica, puesto que la praxis para nuestro autor es relación indisoluble de teoría y práctica.

Ahora bien, la tesis de la autonomía relativa de la teoría respecto de la praxis, es una crítica a la idea de que al suprimirse el fetichismo de la mercancía, en el comunismo, la praxis social haría banal la teoría que habría llevado hasta a esa fase del desarrollo de la humanidad. De este modo, la teoría sería superficial, puesto que la praxis sería de por sí teórica. De acuerdo con Sánchez Vázquez, esta posición es sostenida por Kostas Axelos²¹⁰. Como acertadamente lo percibe Stefan Gandler, la tesis que critica Sánchez Vázquez implica que en la sociedad comunista ya no hay problemas fundamentales. Sin embargo, esto contradice la concepción de Marx para quien en la sociedad comunista sólo se resuelve la contradicción social antagónica fundamental y no todos los problemas

²⁰⁹ Sánchez Vázquez, *apud.*, Stefan Gandler, *Op. cit.*, p. 230.

²¹⁰ *Apud. Ibid.*, p. 232.

fundamentales de la sociedad, puesto que para Marx la sociedad comunista no es el final de la historia, sino el comienzo de la misma. Con la superación de la mercancía –su carácter fetichista en concreto– se quita una colosal barrera al conocimiento, pero Marx no habla del automatismo aludido, que en última instancia haría del pensamiento algo superfluo²¹¹.

Ahora bien, pasemos a la otra postura a la que nuestro autor cuestiona. Esta sostiene que el conocimiento únicamente se puede alcanzar como fruto de la teoría. Si en la concepción anterior la teoría era devorada por la praxis, en la nueva postura aquella engulle a ésta. Tal posición del conocimiento, Sánchez Vázquez la atribuye a Louis Althusser. Nuestro autor critica el concepto de praxis teórica, esto es, que la teoría por sí misma puede transformar objetivamente, realmente, puesto que como hemos visto²¹² la teoría sólo cambia nuestra concepción del mundo, pero no implica en sí misma un cambio real o concreto del mundo.

Ahora bien, queremos resaltar que en su distanciamiento del concepto de praxis teórica, nuestro autor rechaza que la elaboración de teorías pueda entenderse en sí mismo como praxis. Aunque es menester señalar, con la observación que hace Stefan Gandler, que en la mediación entre teoría y praxis, ¿dónde ve Sánchez Vázquez con exactitud la frontera que distingue la una de la otra²¹³. Él mismo afirma la necesidad de esos pasos intermedios de mediación: ‘Entre la teoría y la actividad transformadora se inserta una labor de educación de las conciencias, de organización de los medios materiales y planes concretos de acción; todo ello como paso indispensable para desarrollar acciones reales efectivas’²¹⁴. La pregunta aquí es a cuál se le debe adjudicar esos pasos intermedios, a la teoría o a la praxis. Sobre este punto nuestro autor no da más detalle en su *Filosofía de la praxis*.

²¹¹ Vid. *Ibid.*, p. 234.

²¹² Cf. *Supra*. 3.1.1 Actividad y praxis-ss.

²¹³ *Ibid.*, p. 237.

²¹⁴ Adolfo Sánchez Vázquez, *apud.*, Stefan Gandler, *Op. cit.*, p. 237

Por otra parte, nuestro autor fundamenta su rechazo de una praxis teórica en las *Tesis sobre Feuerbach* y la *Introducción general a la crítica de la economía política*. En la primera Tesis sobre Feuerbach, Marx critica que éste se limite a la relación contemplativa del ser humano y soslaye la actividad práctica. De aquí que nuestro autor considera que Marx efectúa una contraposición entre contemplación (teoría) y praxis, y establece una frontera entre ambas. Así en la tesis número 11, Marx distingue entre una filosofía orientada a la praxis y otra a la contemplación.

En la *Introducción general a la crítica de la economía política*, Marx establece una distinción entre lo concreto real y lo concreto pensado, y caracteriza a la actividad intelectual como el proceso de ascenso de lo abstracto a lo concreto. Sobre este punto aclara que esa actividad no crea algo real, es decir, no transforma la realidad. De ahí que nuestro autor rechaza la concepción de la praxis teórica. Dicha concepción fue sustentada por Althusser y nuestro autor, en una obra²¹⁵ posterior hace una crítica detallada sobre la praxis teórica. Si bien la postura vista anteriormente expresa la superioridad de la práctica, soslayando a la teoría, ésta privilegia a la teoría por encima de aquélla. Nuestro autor acepta la tesis de la superioridad de la práctica por sobre la teoría, pero no soslaya a ésta, puesto que le concede autonomía relativa, ya que la teoría guía el proceso creador, sin la cual tampoco es posible materializar un resultado concreto, un producto creativo. De ahí que, en última instancia, la praxis es la relación indisoluble de teoría y práctica.

Hasta aquí se ha visto la relación que la praxis ha tenido con el conocimiento, tanto dentro del marxismo como fuera de él. En este sentido, la propuesta de Sánchez Vázquez se insertó en el terreno de la discusión sobre el tema, lo elucidó y abrió un nuevo camino sobre la materia, un camino que, a nuestro parecer, sigue siendo vigente y aplicable en diversos casos.

²¹⁵ Adolfo Sánchez Vázquez, *Ciencia y revolución. El marxismo de Althusser*, Madrid, Alianza Editorial, 1978, *vid.* pp. 61-ss.

4.1.2. Praxis y filosofía

En este apartado, revisaremos, más detalladamente, el impacto de la concepción de praxis de Adolfo Sánchez Vázquez en el campo filosófico; se trata de revisar las consecuencias de dicha postura en la filosofía y el significado filosófico del concepto de praxis.

En un sentido cotidiano, el concepto de práctica se refiere a la actividad o actividades que el hombre realiza día a día. De acuerdo con Sánchez Vázquez, lo práctico es aquello que conviene a nuestros intereses²¹⁶. Sin embargo, hay contextos en los cuales la palabra “práctica” no se emplea en un sentido cotidiano, por ejemplo cuando Marx dice que “la vida del hombre es esencialmente práctica” o cuando Mao Tse-Tung sostiene que el conocimiento “surge de la práctica de transformar la realidad”. En estos casos “práctica” significa una relación con el hombre, la realidad, con el mundo, el cual al momento de transformarlo, el hombre se transforma a sí mismo. Aquí el concepto de práctica se utiliza como un concepto filosófico que implica la actividad transformadora del mundo, actividad que es realizada por el hombre. El ejemplo paradigmático que nuestro autor propone, siguiendo a Marx, de dicha actividad es el trabajo. En el trabajo se aprecia claramente que la actividad transformadora no es puramente una actividad material. Es importante señalar que la característica distintiva de esta actividad transformadora del mundo es la obtención de un producto real, objetivo, al cual se desea llegar. El producto de la praxis es un producto querido. De este modo, la práctica no se limita a ser una actividad material, puesto que en ella interviene también la conciencia, que se manifiesta en el diseño del producto y en las diferentes modificaciones que éste sufre a lo largo de la realización del mismo.

²¹⁶ Cf. Adolfo Sánchez Vázquez, “El punto de vista de la práctica en la filosofía” en Adolfo Sánchez Vázquez, *Filosofía y circunstancias*, Barcelona, Anthropos-Facultad de Filosofía y Letras (UNAM), 1997, p. 114.

Luego entonces, el concepto de práctica como actividad humana implica necesariamente el problema de su relación con la teoría, con el conocimiento, puesto que sin ella no es posible hablar de práctica humana. En este sentido, Sánchez Vázquez asevera que:

Situarse, pues en el punto de vista de la práctica, significa por tanto considerar el mundo no sólo como un 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. Y significa, finalmente, considerar que los problemas del conocimiento tienen que verse necesariamente en relación con esta actividad práctica de transformación²¹⁷.

El punto de vista de la práctica en filosofía alcanza su máximo desarrollo en el pensamiento de Marx, y se manifiesta en la Tesis XI sobre Feuerbach, en la que se pone de manifiesto que el papel de la filosofía no se agota en la interpretación del mundo, sino de lo que se trata es de transformarlo. Es decir que la filosofía se inserta conscientemente en la labor de transformar el mundo, como teoría, pero una teoría que se sabe a sí misma participativa de la transformación. En la práctica, la filosofía encuentra su fundamento. Con ello, resulta evidente que el punto de vista de la práctica al entrar en la filosofía produce un cambio radical en ella, que es el paso de la filosofía como interpretación, a la filosofía como filosofía de la praxis, o de la transformación del mundo. Este cambio, de la filosofía como interpretación a una filosofía que se sabe coadyuvante en el proceso de transformación, implica un cambio también en el modo de entender la propia filosofía. E incluso es posible pensar en una revolución en la filosofía. El concepto de revolución implica un viraje radical en un estado o situación o en una disciplina del saber. De acuerdo con Sánchez Vázquez, el concepto de revolución filosófica ha estado ausente a lo largo de la historia de la filosofía²¹⁸. No obstante, nuestro autor retoma las características que dicho concepto adopta en el terreno político-social, que es su ámbito propio de aplicación. En tal campo tiene la connotación

²¹⁷ *Ibid.*, p. 115-116

²¹⁸ Cf. Adolfo Sánchez Vázquez, “Las revoluciones filosóficas: de Kant a Marx” en Adolfo Sánchez Vázquez, *Filosofía y circunstancias*, Barcelona, Anthropos-Facultad de Filosofía y Letras (UNAM), 1997, p. 139-ss.

antes referida, es decir, de viraje radical en el sistema político de una sociedad determinado. Aunque nuestro autor retoma el sentido de cambio radical del campo social, considera que no debe homologarse el terreno social al filosófico, puesto que este último tiene que ver con el terreno de la teoría. En este sentido, encuentra que un terreno explorado por la filosofía ha sido el tema de la revolución científica. Tanto la filosofía como la ciencia tienen el común denominador de pertenecer, ambas, al campo de la teoría. El tópico de la revolución científica ha sido investigado por Thomas Samuel Kuhn, en su obra intitulada *La estructura de las revoluciones científicas*. Para este autor, las categorías fundamentales en las cuales se enmarcan las revoluciones científicas son las siguientes:

- a) El concepto fundamental de *paradigma* que son las realizaciones científicas, reconocidas universalmente, que durante determinado tiempo proporcionan soluciones a diversos problemas científicos.
- b) La distinción entre *ciencia normal* y *ciencia extraordinaria*; la primera constituida por el conjunto de realizaciones científicas reconoce; la segunda se trata de la ciencia revolucionaria, es decir, la que pone fin al dominio del paradigma en cuestión.
- c) La idea de desarrollo científico, como paso de un tipo de ciencia (normal) a otro (ciencia extraordinaria)²¹⁹.

Nuestro autor intenta retomar algunas de las aportaciones kuhnianas sobre la revolución científica. En este sentido, se pueden resaltar tres ideas fundamentales: 1) la concepción de la ciencia y su historia tienden a la unificación, aunque esa tendencia se vea afectada por el periodo de transición de ciencia normal a ciencia revolucionaria, se trata del periodo del quebrantamiento de un viejo paradigma y la instauración de uno nuevo; 2) la comunidad científica que responde a la tendencia de unificación, esto significa que los científicos se unifican en torno a un determinado paradigma, y 3) la relación de la ciencia con cierto ingrediente

²¹⁹ Vid. Kuhn, *apud*. Adolfo Sánchez Vázquez, *ibid.*, p. 145.

ideológico, el cual en el caso de la ciencia se explica positiva, en tanto que explica la tendencia hacia la unificación de la ciencia (en menor grado de las ciencias sociales). En esta tesitura –Sánchez Vázquez afirma–

...la ciencia (se sobreentiende: la ciencia formal o natural) es una y, al mismo tiempo, una. El concepto de comunidad científica tiene validez en cuanto que expresa la unidad teórica entre los científicos que, en virtud de la división social del trabajo, se consagran profesionalmente a la misma actividad y se unifican en torno a un 'paradigma'²²⁰.

A partir de los elementos analizados en la revolución científica, nuestro autor intenta establecer un paralelismo a partir de ellos que expliquen la revolución filosófica, en dicho paralelismo se refleja, asimismo, su concepción de la filosofía, razón por la cual resulta importante señalarlo.

En primer lugar, con respecto a la tendencia a la unificación presente en la ciencia, Sánchez Vázquez considera que en la filosofía esa tendencia no aparece. La filosofía se caracteriza más bien por la pluralidad de perspectivas filosóficas, por lo cual la filosofía tiende a la división, se divide efectivamente y divide a los filósofos en ella. Con esto salta a la luz, un segundo rasgo característico que se aprecia en la filosofía: si en la ciencia, la comunidad científica se ajusta a un paradigma determinado –de ahí se explica la unificación–, la comunidad filosófica no se ajusta a un paradigma en particular, puesto que las perspectivas en filosofía son diversas. Esta diversidad se explica, contrario a lo que ocurre en las ciencias duras, porque, de acuerdo con Sánchez Vázquez, la filosofía es siempre ideológica, se halla relacionada con la ideología no como algo exterior a ella, sino como elemento inherente a su propia estructura. En este tenor, el autor de *Filosofía de la praxis* sostiene que:

Este ingrediente ideológico, inseparable de la filosofía, impide que, en las sociedades divididas en clase, puedan unificarse teóricamente las filosofías rivales y, por consiguiente, que pueda hablarse de comunidad filosófica en un sentido

²²⁰ Adolfo Sánchez Vázquez, *Ibid.*, p. 146.

análogo al de la comunidad científica que se adhiere a una teoría que rige como principio unificador²²¹.

El elemento ideológico hace que los caminos de la revolución científica y la revolución filosófica se separen. El aspecto ideológico que es inherente a la filosofía hace la concepción filosófica de Sánchez Vázquez muy interesante, y también polémica, como veremos más adelante.

El carácter ideológico de la filosofía es un elemento de singular importancia para explicar la revolución filosófica, y más específicamente la revolución marxiana.

En primer lugar, el carácter ideológico impide establecer un paralelismo entre la revolución científica y la filosófica, puesto que en la primera tiende a la unificación; mientras que la segunda a la diversidad. En segundo lugar, para nuestro autor, toda filosofía puede definirse:

- a) Por un determinado objeto sobre el cual reflexiona mediante conceptos. Su objeto cambia históricamente (el mundo, el hombre, la ciencia, el lenguaje).
- b) Por cierto dispositivo conceptual (conceptos clave y modo específico de articularlos).
- c) Por su inserción en una historia propia, relativamente autónoma, que determina cierta relación de una filosofía con las que le ha precedido
- d) Por su inserción en la superestructura y, consecuentemente, por su relación –a través de la ideología– con la sociedad en que surge y con cierto interés de clase que se da en ella.
- e) Por cierta relación con la práctica social²²².

²²¹ *Ibid.*, p. 147.

²²² *Cf. Ibid.*, pp. 148-149.

En esta tesitura, la revolución filosófica, análogamente a la revolución social y política, implica un cambio radical en el objeto, por consiguiente en el dispositivo conceptual; un cambio respecto del pensamiento anterior; un cambio de contenido ideológico y, finalmente, un cambio en su relación –como teoría– con la práctica social. Aunque nuestro autor aclara que la revolución filosófica no se caracteriza por una radicalidad uniforme en todos sus aspectos.

Con los elementos aquí señalados, nuestro autor revisa dos modelos de revolución filosófica. El primero es Kant; mientras que el segundo se trata de Marx. Con respecto al primero, nuestro autor sostiene que cambia de fondo la problemática y el dispositivo conceptual; éste adopta la forma de una crítica de la razón, que conduce a la destrucción de la ontología precrítica, y a la apertura de un periodo filosófico nuevo que tiene por punto de partida la idea del sujeto activo y el objeto como producto de esa actividad. Sin embargo, el aspecto ideológico en Kant queda intacto. Su filosofía lo que hace es dar razón de lo existente. Si bien cambia el enfoque: del ser en sí mismo al sujeto trascendental y con ello resalta el carácter activo, en el conocimiento, del hombre, así como la reivindicación de la práctica. La propuesta kantiana contribuye a dejar el mundo intacto, aunque su enfoque se entienda –en palabras del propio Kant– como una revolución copernicana. No obstante, Kant ha revolucionado la filosofía, es decir, ha establecido un nuevo objeto del filosofar y un nuevo dispositivo conceptual que ha impulsado el desarrollo filosófico a un plano superior.

Por otra parte, en Marx se actualizan elementos suficientes para establecer una revolución filosófica. Esta revolución filosófica se enuncia en la *Tesis XI sobre Feuerbach*: “Los filósofos no han hecho más que interpretar de diversos modos el mundo, pero de lo que se trata es de transformarlo”²²³, específicamente en la segunda parte de la misma. En Marx hay revolución filosófica en tanto que existe un viraje radical en el objeto de estudio de la filosofía: se pasa del estudio del ser

²²³ C. Marx, *Tesis sobre Feuerbach*, México, Ediciones de Cultura Popular, 1976, p. 229.

en sí mismo, al ego trascendental kantiano, a la práctica. La filosofía marxiana se centra, de acuerdo con Sánchez Vázquez, en la práctica. Sin embargo, la revolución filosófica marxiana no se agota en el objeto, sino que va más allá, puesto que también involucra la práctica de la filosofía. Aquí aparece la relación con la segunda parte de la Tesis mencionada, ya que de acuerdo con dicha tesis “de lo que se trata es transformar el mundo”. El viraje en la práctica de la filosofía marxista estriba en que la filosofía así entendida se sabe consciente del papel que desempeña en el proceso de transformación, y más aún, como teoría, se inserta conscientemente en el proceso transformador. En este tenor, Sánchez Vázquez afirma:

Ir más allá de Kant o realizar una revolución que rompiendo sus límites como filosofía especulativa signifique una revolución profunda, jamás realizada, en la historia de la filosofía, exige considerar el mundo no sólo como objeto a transformar o en transformación, sino como objeto en cuya transformación se inserta la filosofía. Se trata no sólo de teorizar sobre la praxis, sino en función de ella, como momento teórico de la praxis misma²²⁴.

Es menester señalar que esta nueva práctica de la filosofía es, además, una opción ideológica, ya que supone la elección de un interés de clase. La filosofía de la praxis toma partido por los intereses del proletariado, y con esta posición se inserta en el proceso transformador. En este sentido, el marxismo constituye una revolución teórico práctica, ya que transforma radicalmente la relación de la filosofía con la praxis. Es la filosofía de la revolución que se integra en la revolución, en el sentido profundo y amplio que corresponde a la ideología revolucionaria. El marxismo entendido como filosofía de la praxis implica un viraje radical tanto en el objeto de la filosofía, en su dispositivo conceptual, como en su práctica misma. Como aduce nuestro autor:

Su dimensión es práctica en un doble sentido: en cuanto que se hace desde cierta opción práctica (la de transformar el mundo), que es, a su vez, una opción ideológica (la que corresponde al punto de vista de la clase interesada en esa transformación) y transforma radicalmente la teoría (su relación con la práctica)

²²⁴ . Adolfo Sánchez Vázquez, “Las revoluciones filosóficas: de Kant a Marx” en Adolfo Sánchez Vázquez, *Op. Cit.*, p. 155.

para poder contribuir así a la transformación. Y justamente por esta doble naturaleza práctica la filosofía revolucionaria de Marx es, desde el criterio decisivo de la racionalidad práctica, la revolución más profunda en la historia de la filosofía²²⁵.

La filosofía de la praxis arranca de su opción ideológica, de su compromiso de clase y cumple una función práctica, y por esta inserción consciente, pretendida, buscada, su práctica como filosofía cambia radicalmente.

Ahora bien, nuestro autor profundiza en la nueva práctica de la filosofía legado de Marx, al establecer ciertas funciones a la filosofía de la praxis:

- a) *Función crítica* en un doble sentido: primero, como teoría de una realidad que ha de ser superada, cuya explicación entraña su negación, y segundo, como crítica de las ideologías que tienden a conciliar el pensamiento con el estado de cosas existente.
- b) *Función política* (derivada de la anterior) en el sentido de que cobra conciencia de los intereses de clase reales que son las raíces de las ideologías dominantes, así como proponer soluciones reales para superar esas ideologías. Así, la filosofía de la praxis se entrelaza con la acción real, concreta.
- c) *Función gnoseológica* consistente en la elaboración de conceptos y categorías que permiten los análisis concretos de situaciones concretas, indispensables para trazar y aplicar los parámetros para la transformación.
- d) *Función de la conciencia de la praxis* en el sentido de que la filosofía de la praxis es la praxis tomando conciencia de sí misma, lo cual expresa la relación indisoluble de teoría y práctica, de pensamiento y acción.

²²⁵ *Ibid.*, p. 156.

- e) *Función autocrítica* en el sentido de que la filosofía de la praxis desemboca en una crítica incesante de sí misma, de su captación de la praxis y de su inserción en ella²²⁶.

Asimismo, nuestro autor enfatiza que todas estas funciones se hallan determinadas por una fundamental: la función práctica de la filosofía que, como teoría, se inserta necesariamente en la praxis²²⁷. Todas estas funciones en conjunto dan como resultado una revolución radical en la filosofía, esta revolución se lleva a cabo por Marx; sin embargo, Sánchez Vázquez matiza, explicita los puntos que ya se encuentran en Marx, a partir de los cuales nuestro autor se apropia de la filosofía marxiana y propone su propia filosofía de la praxis, el marxismo como filosofía de la praxis de Adolfo Sánchez Vázquez, la cual en nuestros medios académicos despertó singulares polémicas por resaltar el carácter ideológico de la filosofía, como a continuación veremos.

4.1.3. Praxis e ideología

A lo largo de este capítulo se ha visto la relación que existe entre la praxis, el conocimiento y la filosofía. Como resultado de la relación de esta última con la praxis, encontramos en nuestro autor una tesis por demás interesante, la cual podemos enunciar del modo siguiente: a la filosofía le es inherente un carácter ideológico. Esta tesis fue un descubrimiento de Marx, que Sánchez Vázquez se apropió, desarrolló y defendió en los medios académicos.

Para el autor de *Filosofía de la praxis*, la ideología está estrechamente vinculada al problema de la relación filosofía-sociedad. Nuestro autor aborda este tema en un escrito intitulado “Filosofía, ideología y sociedad”. En este texto, Sánchez Vázquez tiene como interlocutor a José Ferrater Mora. En tal sentido,

²²⁶ Vid. Kibid., p. 136.

²²⁷ Idem.

podemos afirmar que el tema de la ideología es tratado por Sánchez Vázquez en diálogo con Ferrater Mora. Para este último, la filosofía se relaciona tanto con la ciencia como con la ideología. Ésta es la que a nosotros nos interesa. La relación entre filosofía e ideología sale a la luz al abordar las relaciones entre filosofía y sociedad.

Sánchez Vázquez, siguiendo a Ferrater Mora, resalta algunos rasgos de la ideología: 1) tiene relación con intereses de clase; 2) la constituye un conjunto de creencias y evaluaciones, y 3) tiene que ver con una práctica social o más específicamente con una práctica política, de la que se nutre y abona²²⁸. Para Ferrater Mora, la relación de la filosofía con la ideología estriba en que al entrar en contacto la filosofía con ésta, la ideología –análogamente como ocurre con la ciencia– se convierte, para aquélla, en objeto de análisis y examen crítico. Sin embargo, Ferrater Mora, en esta relación, no se atreve a dar un paso más adelante, como sí lo hace al abordar la relación ciencia-filosofía, pues al tomar como objeto de estudio a la ciencia, la filosofía se vuelve científica. No obstante, en la relación que nos ocupa, no señala que al asumir como un *factum* la ideología, la filosofía se torna ideológica. Así lo sostiene Sánchez Vázquez al afirmar lo siguiente: “Ahora bien, para mantener la analogía con la relación filosofía-ciencia habría que decir lo que no dice JFM, a saber: que la filosofía no sólo hace de las ideologías objeto de análisis y examen crítico, sino que ella misma se hace (más exactamente, es) ideológica”²²⁹.

Para Ferrater Mora, la filosofía en relación con la ideología se agota en tomarla como objeto de estudio y examen crítico; y así se puede leer en las siguientes líneas:

La relación entre filosofía e ideología estriba, pues, para JFM (José Ferrater Mora), en la incorporación de esta última, como objeto de análisis y crítica al campo de la

²²⁸ Adolfo Sánchez Vázquez, “Filosofía, ideología y sociedad” en *A tiempo y destiempo. Antología de ensayos*, México, Fondo de Cultura Económica, 2003, p. 264.

²²⁹ *Ibid*, p. 265.

primera. A esta tarea responderían, por ejemplo, reaccionando contra ideologías establecidas o quitando 'el antifaz adoptado por nuevas ideologías o por clases sociales que las elaboran al servicio de sus propios intereses...'²³⁰

Empero, Ferrater Mora omite señalar la calidad que la filosofía adquiere al entrar en contacto con la ideología. La filosofía al entrar en contacto con la ciencia, se vuelve científica. Del mismo modo, al entrar en contacto con la ideología, debería de convertirse en una filosofía ideológica. Este último paso es el que Sánchez Vázquez sí se atreve a dar.

El paso antes mencionado consiste en la aceptación de una filosofía ideológica, lo cual implica, asimismo, la admisión de un concepto amplio de ideología; es decir, nuestro autor sostiene que la filosofía al entrar en contacto con la ideología se vuelve ideológica, y para proponer esta tesis, debe aceptar un concepto amplio de ideología, el cual será tema de una interesante polémica.

4.1.3.1. Polémica Sánchez Vázquez-Villoro: ¿concepto amplio *versus* restringido de ideología?

La polémica se desarrolla entre dos pensadores de notable calidad: Adolfo Sánchez Vázquez y Luis Villoro; se trata de una disputa filosófica de altos vuelos tanto en la argumentación, como –acertadamente lo hace notar Gabriel Vargas Lozano– por el respeto mostrado por ambos filósofos²³¹. Exponemos las ideas más importantes de cada autor.

El concepto de ideología de Sánchez Vázquez se entiende en estrecha relación con la praxis, unidad indisoluble de teoría y práctica, así como las funciones de la filosofía de la praxis. La ideología tiene un carácter bifronte: por un lado, es teoría, pero es una teoría cuya finalidad no se agota en ser, justamente,

²³⁰ *Idem.*

²³¹ Gabriel Vargas Lozano, “La relación entre filosofía e ideología (Consideraciones sobre la polémica entre Adolfo Sánchez Vázquez y Luis Villoro) en *Signos. Anuario de humanidades*, Año VIII, 1994, p. 137.

teoría, sino que va más allá, es decir, tiene un fin práctico; esto es, se trata de teoría que aspira a realizarse, en virtud de que responde a intereses de clase. Análogamente, una filosofía consciente de su papel en el mundo, es decir, del compromiso que tiene con la transformación del mundo, es una filosofía (teoría) que se inserta en el proceso de transformación. En esta tesitura, la filosofía es, para Sánchez Vázquez, a la vez, ideología y crítica de la ideología. Su propuesta filosófica remite a su concepción de ideología, y más precisamente, remite a un concepto de ideología amplio. Como ha quedado asentado, para Sánchez Vázquez la ideología es 1) un conjunto de ideas acerca del mundo y la sociedad que 2) responde a intereses, aspiraciones o ideales de una clase social en un contexto social determinado, y que 3) guía y justifica un comportamiento práctico en función de dichas aspiraciones e ideales. Con estas características, la ideología queda definida por su relación con intereses de una clase social y no por su relación con el conocimiento. Un concepto sociológico de ideología, como el de Sánchez Vázquez, es neutro respecto de su valor de verdad; esto quiere decir, por un lado, que el punto determinante para diferenciar a una ideología de otro tipo de teoría no es el conocimiento o la verdad, pero también se abre la posibilidad de que la ideología no es un tipo de creencia necesariamente falso, y en este sentido se pronuncia nuestro autor al aducir que el contenido de una ideología “no es necesaria o totalmente falso puede ser verdadero o contener elementos de verdad. En estas líneas queda asentado el concepto amplio de ideología, el cual – a juicio de Sánchez Vázquez– es el que se encuentra en Marx. Sin embargo, Luis Villoro se pronuncia en contra de dicha afirmación, puesto que sostiene que si bien es cierto que el concepto amplio de ideología puede remitirse a un texto del “Prólogo” a la Contribución de la crítica de la economía política, en diversos escritos, Marx y Engels emplean un concepto estricto de ideología.

Una primera crítica que Villoro hace contra Sánchez Vázquez es que lo encasilla como pensador marxista-leninista²³². Sin embargo, esa caracterización no es adecuada para nuestro autor, puesto que su obra y el presente trabajo testimonian que no es así. Sánchez Vázquez escapa a la caracterización de autor marxista-leninista, ya que más bien él es un pensador crítico de dicha corriente, como queda de manifiesto desde textos tempranos como *Las ideas estéticas de Marx*.

No obstante, regresemos al tema de la ideología.

Villoro sostiene que Marx y Engels utilizan un concepto restringido de ideología a lo largo de sus respectivas obras; en cambio, Lenin es quien desarrolló un concepto amplio.

El autor de *Creer, saber y conocer* critica el concepto amplio de ideología, sometiéndolo a tres desafíos: 1) el problema de la justificación de la ideología, 2) el problema de la demarcación entre ciencia e ideología y 3) el problema del panideologismo.

4.1.3.1.1. La justificación de la ideología

La justificación de la ideología conduce a un problema mayor: la distinción entre el condicionamiento social de una creencia y la justificación de su verdad. Para Villoro, muchos autores que emplean un concepto sociológico de la ideología no hacen esta distinción, pero no es el caso de Sánchez Vázquez. Dicho autor es consciente de que la ideología no forma parte de la justificación (del valor de verdad) de una creencia. El concepto amplio de ideología no contrapone ideología a conocimiento, es decir, tal concepto puede responder a intereses de clase sin dejar de ser verdadero. Es justo este punto que Villoro critica, puesto que, a juicio

²³² Luis Villoro, "El concepto de ideología de Sánchez Vázquez" en Gabriel Vargas Lozano (editor), *En torno a la obra de Adolfo Sánchez Vázquez. (Filosofía, Ética, Estética y Política)*, Facultad de Filosofía y Letras (Universidad Nacional Autónoma de México), México, 1995, p. 577.

suyo, el concepto amplio de ideología que emplea Sánchez Vázquez es ambiguo, ya que a veces el conocimiento (filosofía) se contrapone a la ideología, y a veces no hay una distinción entre uno y otro, como vimos líneas arriba, en tanto que la filosofía es, para Sánchez Vázquez, ciencia e ideología.

Lo anterior revela un problema: la relación ideología y conocimiento. Sánchez Vázquez, como atinadamente apunta Villoro, se da cuenta que la ideología no determina el valor de verdad de una creencia, pero sí contribuye a fijar el espacio que en ella ocupa el saber (conocimiento). Esto aplica tanto para la ciencia como para la ideología. En este sentido, la ideología, respecto de la filosofía, marca los límites que puede alcanzar o su forma de interpretar el mundo. Con respecto a la ciencia, la ideología condiciona a la ciencia en diferentes puntos: al establecer su punto de partida, seleccionar sus temas, sus problemas y sus métodos. De este modo, la conclusión a la que llega Sánchez Vázquez, y que es compartida por Villoro, es que las ideologías no forman parte del proceso de justificación del conocimiento, pero sí de las condiciones que enmarcan y hacen posible ese proceso.

De acuerdo con Villoro, Sánchez Vázquez llega a esta conclusión solamente al aceptar un concepto restringido de ideología. En este sentido, sólo tiene sentido hablar de la ideología como marco o límite del conocimiento en tanto que ella misma no es conocimiento. En este tenor, Villoro sostiene que "...sólo un concepto más estricto de la ideología, que incluya una característica gnoseológica y no sólo sociológica, puede servir para explicar cómo la ideología falsea o limita el conocimiento"²³³.

Al respecto, Sánchez Vázquez responde que la justificación de la ideología no se agota o reduce a su aspecto gnoseológico. La ideología no sólo es una representación o pronunciamiento sobre la realidad, sino también un conjunto de

²³³ *Ibid.*, p, 583.

valores, fines que responden a los intereses de un grupo social y cumplen una determinada función práctica. A esta forma de justificación fundada no en razones, sino en la práctica, Sánchez Vázquez la denomina justificación ideológica²³⁴. Esta justificación tiene dos aspectos: 1) la vinculación social de la ideología con el interés del grupo social o clase, y 2) los fines y valores, así como el comportamiento práctico que deriva de ellos²³⁵. Con esta justificación ideológica, Sánchez Vázquez hace hincapié en que para validar o justificar una ideología no basta aducir razones (cognoscitivas), sino que la validación responde a valores o fines que persigue un grupo social, es decir, a una práctica social determinada. Así lo sostiene:

El papel del interés de clase o grupo social, a la vez que el de los fines y valores en que se expresa, es fundamental en la justificación ideológica, y no se halla supeditado al papel determinante de las razones en la justificación ideológica. De ahí que la crítica de una ideología, desde el punto de vista gnoseológico, no basta para invalidarla ideológicamente²³⁶.

Lo anterior, se ilustra con el ejemplo de que ningún argumento racional convencerá al capitalista de que explota al obrero al comprar su fuerza de trabajo. De ahí que siguiendo a nuestro autor, lo que no se justifica con razones, puede justificarse por el interés al que sirve, es decir, por una justificación ideológica.

Asimismo, Sánchez Vázquez evidencia que desde el punto de vista del concepto restringido de ideología, la justificación ideológica o por interés no tiene valor o carece de sentido, puesto que implica una relación negativa con el conocimiento, aunque se reconozca que esa relación se halla determinada socialmente. El ejemplo con el que Sánchez Vázquez ilustra el concepto amplio de ideología es el socialismo de inspiración marxista, pues éste implica, ciertamente, una justificación por razones, es decir, por conocimiento objetivo, fundado en la

²³⁴ Cf. Adolfo Sánchez Vázquez, “La crítica de la ideología en Luis Villoro” en Gabriel Vargas Lozano (editor), *En torno a la obra de Adolfo Sánchez Vázquez. (Filosofía, Ética, Estética y Política)*, Facultad de Filosofía y Letras (Universidad Nacional Autónoma de México), México, 1995, p. 601.

²³⁵ *Idem.*

²³⁶ *Ibid.*, p. 602.

realidad social, así como el análisis de las posibilidades de su relación; pero, además, según el propio autor, lo que la justifica en definitiva, esto es, lo que movería a los hombres a luchar por la transformación que propone es su proyecto de emancipación, sus valores de libertad real, de democracia plena y justicia social. En otras palabras –manifiesta Sánchez Vázquez–

...es el interés general, humano, al que responde, y al que pueden elevarse ciertos intereses particulares –los de grupos sociales explotados, discriminados u oprimidos– que se expresa en los valores socialistas que hemos mencionado. Ciertamente, es la creencia en esos valores lo que justifica ideológicamente al socialismo²³⁷.

Ésta es la respuesta puntual del autor de *Filosofía de la praxis* a la crítica sobre la justificación de la ideología realizada por Luis Villoro.

4.1.3.1.2. La demarcación entre ciencia e ideología

De acuerdo con Luis Villoro, el problema principal de un concepto amplio de ideología es que no ofrece un criterio para distinguir entre ciencia e ideología. El problema involucra dos aspectos: 1) el criterio para diferenciar la ciencia de la ideología, y 2) el problema de la disciplina que establece ese criterio: ¿los enunciados que caracterizan a la ciencia frente a la ideología son científicos o ideológicos?²³⁸

En cuanto al primer punto, Villoro, refiriéndose a Sánchez Vázquez, dice que la ideología y la ciencia se determinan o se demarcan por el tipo de intereses a los que una y otra responden. La ideología respondería a un interés particular de una clase social; mientras que la ciencia respondería a un interés general. En este punto se abren dos alternativas: o bien todas las creencias responden a los intereses particulares de una clase social y todas son ideológicas, o bien hay

²³⁷ *Ibid.*, p. 604.

²³⁸ Luis Villoro, “El concepto de ideología en Sánchez Vázquez” en *Op. Cit.*, p. 583.

algunas creencias que responden a un interés general y se pueden distinguir de la ideología. En el primer caso no hay una distinción entre ciencia e ideología; mientras que en el segundo, se trataría de las creencias científicas. Villoro comparte con Sánchez Vázquez la idea de que la ciencia no es desinteresada, esto es, no hay ciencia contemplativa. Sin embargo, el interés al que responde la ciencia es garantizar que nuestra práctica se adecue a la realidad, por lo que se trata de un interés general, el cual no se opone necesariamente a un interés particular ya sea de una clase social. En muchos casos ambos pueden coincidir, pero en otros se oponen. Luego entonces, ciencia e ideología se oponen.

En este punto, Villoro encuentra una dificultad, puesto que esta distinción no determina con precisión la demarcación entre ciencia e ideología. Por dos razones: 1) ¿cómo determinar con precisión, respecto de una creencia, si responde a un interés particular o general? Lo característico de la ideología es presentar un interés particular como universal. Para tener la certeza de que una creencia responde a un genuino interés general, se tendría que proponer criterios más seguros. 2) No necesariamente todas las creencias que encierran un interés general son científicas, por ejemplo las creencias morales y estéticas pueden tener un interés general y no necesariamente científicas. La solución que da Villoro a estas vicisitudes consiste en recurrir al concepto restringido de ideología. Para él la demarcación entre ciencia e ideología estribaría en señalar que esta última está formada de creencias no suficientemente justificadas que cumplen una función social; mientras que aquella de creencias suficientemente u objetivamente justificadas, y para ello se tiene que aceptar el concepto restringido de ideología y la justificación por razones.

Ahora bien, esta demarcación conduce al segundo punto del problema: ¿los enunciados que caracterizan a la ciencia frente a la ideología son científicos o ideológicos? En este punto, hay algunas opciones: primero, la ciencia determina el criterio de demarcación. Si esto es así, entonces se tendría que aceptar que hay

una ciencia pura, lo cual es rechazado tanto por Villoro como por Sánchez Vázquez. Segundo: se tendría que aceptar que la demarcación la determina la ideología o establecer un criterio que deje fuera a ambas y elegir otro criterio.

Villoro opta por un tercer camino. La filosofía vendría a ser el criterio, como de la misma manera lo propone Sánchez Vázquez. Éste autor sostiene –como ya vimos líneas arriba– que la filosofía es científica e ideológica. Así, la filosofía puede establecerse como criterio de demarcación. Sin embargo, esta tesis es cuestionable para Villoro por dos razones: primera la demarcación entre ciencia e ideología tiene que recurrir a criterios de justificación claros. En esta tesitura, la demarcación entre ciencia e ideología se tiene que hacer con una reflexión que determine cuándo y cómo los enunciados cumplen con criterios de validez, la cual no es científica ni ideológica. Sólo una reflexión no ideológica puede efectuar una crítica de la ideología, si por “crítica” se entiende una el examen de la validez de los enunciados ideológicos a la luz de su pretendida justificación²³⁹.

Segunda razón: la filosofía como reflexión crítica de las ideologías no corresponde sólo al interés de una clase social. También satisface un interés general. Luego entonces, la demarcación entre ciencia e ideología la realiza la filosofía, que no es ciencia ni ideología. El concepto restringido de ideología salva esta encrucijada al decir que las creencias ideológicas no son suficientemente justificadas. Sin embargo, Villoro no abunda sobre este tercer tipo de creencias que no siendo científicas ni ideológicas corresponden a la reflexión filosófica.

A estas inquisiciones Sánchez Vázquez responde de la siguiente manera: En primer lugar, pone en tela de juicio el criterio de demarcación relativo al interés, según el cual, la ideología se distinguiría de la ciencia por responder a intereses particulares, mientras que ésta atendería a intereses generales. Lo que está de fondo es la crítica al concepto restringido de ideología, el cual establece la

²³⁹ *Vid. Ibid.*, p. 587.

demarcación entre ciencia e ideología, con base en razones cognoscitivas. A partir de él tendría sentido, en principio, la demarcación por interés. Sin embargo, como se da cuenta Villoro hay creencias que responden a un interés general, sin que por ello puedan reputarse como científicas. Tal es el caso de las creencias estéticas y morales. En este punto, nuestro autor resalta la distinción de que si bien el concepto restringido de ideología puede dar cuenta de la separación entre creencias que responden a un interés generales sin ser necesariamente científicas, también es cierto que tal distinción está en función de aducir razones cognoscitivas, y ciertamente, en el caso de las creencias morales y estéticas las razones cognoscitivas no son útiles para dar cuenta de dichas creencias. El argumento es sencillo: las creencias científicas, en efecto, tienen que ser validadas, por razones cognoscitivas; en cambio, las creencias estéticas, morales y jurídicas apuntan a un valor y sólo se da en el plano ideológico. En este sentido, Sánchez Vázquez expresa:

De acuerdo con el concepto 'estricto' de ideología, la línea divisoria entre lo científico y lo ideológico pasa por la forma de justificación cognoscitiva. Pero, a su vez, como lo ideológico se vincula a un interés particular, lo general ha de situarse en un espacio no científico ni ideológico.

Ahora bien, este espacio se hace innecesario si se admite que lo general en la ideología es de distinta naturaleza que en la ciencia: es el interés de una clase o de 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 hombre²⁴⁰

Con lo anterior, Sánchez Vázquez demuestra que las creencias morales y estéticas si bien escapan del concepto restringido de ideología, no lo hacen del concepto amplio. Con esto, el concepto amplio de ideología tiene un espectro mayor de explicación.

En cuanto a la disciplina y los enunciados que caracterizan a la ciencia frente a la ideología si éstos son científicos o ideológicos. A esta cuestión Sánchez Vázquez dice que la disciplina que estudia esa distinción es, a la vez, científica e

²⁴⁰ Adolfo Sánchez Vázquez, “La crítica de la ideología en Luis Villoro” en *Op. cit.*, p. 606.

ideológica. A esta disciplina o teoría le correspondería esclarecer lo que es la ideología en su doble aspecto: gnoseológico y social, y su relación mutua; establecer las formas de justificación científica e ideológica. De este modo, en el caso de las ciencias sociales, “el contenido de la teoría en las ciencias sociales queda afectado ideológicamente no sólo en su significado, sino en su estructura misma”²⁴¹. En una palabra –aduce Sánchez Vázquez– “...la demarcación entre ciencia e ideología la hace una teoría que se justifica con razones suficientes, sin dejar de tener por ello un carácter ideológico”²⁴².

Pasemos a revisar el tercer aspecto de esta polémica.

4.1.3.1.3. El panideologismo

De acuerdo con Luis Villoro, el concepto amplio de ideología que Sánchez Vázquez propone conduce, indefectiblemente, al problema del panideologismo.

El problema se puede delimitar del siguiente modo: un concepto amplio de ideología tiende a considerar todas las creencias como ideológicas, excepto las científicas, y como vimos en el punto anterior, existen creencias que no son científicas y tampoco se pueden calificar como ideológicas. Este tipo de creencias son las precientíficas y las de valoraciones.

Pero el problema de fondo es, a juicio de Villoro, 1) la politización de toda creencia. Toda creencia es vista desde el punto de vista de un interés de clase. Así toda creencia tiende a caer en un tipo de enjuiciamiento absolutorio o condenatorio, según sean los intereses de la clase social a la que responde. 2) La generalización al conjunto de creencias de un individuo, esto es: si una o alguna

²⁴¹ Adolfo Sánchez Vázquez, “La ideología de la ‘neutralidad ideológica’ en las ciencias sociales” en Adolfo Sánchez Vázquez, *A tiempo y destiempo, Antología de ensayos*, México, Fondo de Cultura Económica, 2003, p. 500.

²⁴² Adolfo Sánchez Vázquez, “La crítica de la ideología en Luis Villoro” en *Op. Cit.*, p. 607.

creencias de un individuo responden a cierta ideología, entonces todas las demás también serán ideológicas. 3) Los anteriores puntos conducen a la intolerancia. Aquél que tome postura por una ideología libertaria, considerará a cualquier creencia opuesta, como de signo contrario²⁴³. El panideologismo no se encuentra en Marx, sino que fue introducido por Lenin y generalizado durante la época stalinista. Aunque Villoro deja muy claro que esa no es la postura de Sánchez Vázquez, pero su concepto amplio de ideología a eso conduce²⁴⁴.

Como conclusión del análisis del concepto de ideología de Sánchez Vázquez, Villoro declara:

Por un lado, su aceptación del concepto amplio de ideología se encuentra dentro de la filosofía marxista-leninista aceptada. Por el otro, su distinción entre proceso de validación y condicionamiento social, su concepción de la validez de la ciencia, y aún de algunas ideas artísticas y morales, más allá de un *status* ideológico, su rechazo del cientificismo y, sobre todo, su renovación de un pensamiento de la praxis libertaria, dan testimonio de la posibilidad de mantener, dentro de la fidelidad a la doctrina establecida, la llama del ejercicio crítico²⁴⁵

Con respecto a la tendencia totalizante del concepto amplio de ideología, Sánchez Vázquez arguye que tal tesis tiene en la base la contraposición entre el interés particular de la ideología y el general de la ciencia. Con la distinción de las creencias que responden a intereses generales sin ser científicas, como las morales y las estéticas. Lo general en uno y otro caso no tienen la misma naturaleza. En el primer caso, hay una relación con la verdad; en el segundo, con un valor. “Y justamente por su contenido valorativo, así como por su génesis y función social, esas creencias estéticas y morales que han alcanzado el nivel de lo general humano tienen un carácter ideológico”²⁴⁶.

En cuanto a la “politización” de las creencias, Sánchez Vázquez sostiene que si bien lo ideológico se hace presente tanto en las creencias morales,

²⁴³ Cf. Luis Villoro, *Op. Cit.*, pp. 590-591.

²⁴⁴ *Idem.*

²⁴⁵ *Ibid.*, p. 592.

²⁴⁶ Adolfo Sánchez Vázquez, “La crítica de la ideología en Luis Villoro” en *Op. Cit.*, p. 608.

estéticas, jurídicas y filosóficas, no se hace de la misma manera en cada una de ellas, sino de forma específica. La ideologización política consiste justamente en pasar por alto esta diversidad y reducirla a la ideologización política²⁴⁷. Una situación similar acontece en lo que concierne a la tendencia de extender el carácter ideológico de una creencia de un individuo al resto. Esta tendencia pasa por alto el homogeneizarla, lo que hay de específico en ellas. Pero el concepto amplio no entraña semejante homogeneización. En este sentido, hace referencia a Borges. Lo que es de acuerdo con sus creencias políticas no puede extenderse a lo que estéticamente es su literatura²⁴⁸.

Finalmente, por lo que hace a la tendencia a la intolerancia a la que conducen las dos tendencias anteriores, nuestro autor lo confirma. La intolerancia acompaña a la ideología que, por su propia naturaleza, tienen un carácter exclusivo y excluyente²⁴⁹. Pero la intolerancia se da también al transformarse las ideologías liberadoras en ideologías de signo opuesto. Sin embargo, esa transformación no es asunto puramente ideológico y está más allá tanto del concepto amplio de ideología como del concepto estricto.

Estas son los puntos cruciales de esta polémica. Consideramos que ambos puntos de vista son rescatables para un estudio detallado de la ideología. Ciertamente, el concepto amplio tiene un amplio espectro de ventajas, pero también riesgos. Uno de ellos, es que en cierto sentido es redundante, pues – como lo señala Villoro–

...se refiere a todas las creencias que sirven de guía a la práctica. En cambio, no nos sirve para explicar un problema importante: ¿Por qué, entre las creencias que guían la práctica, hay algunas que, sin estar suficientemente justificadas en razones prácticas, se aceptan por motivos interesados²⁵⁰.

²⁴⁷ Cf. *Ibid.*, p. 610.

²⁴⁸ *Vid. Idem.*

²⁴⁹ *Ibid.*, p. 611.

²⁵⁰ Luis Villoro, “Comentario a la réplica de Sánchez Vázquez” en Gabriel Vargas Lozano (editor), *En torno a la obra de Adolfo Sánchez Vázquez. (Filosofía, Ética, Estética y Política)*, Facultad de Filosofía y Letras (Universidad Nacional Autónoma de México), México, 1995, p. 613.

La observación de Villoro es interesante. Sin embargo, el concepto restringido de ideología tampoco es útil para esclarecer tal planteamiento.

El punto es que el concepto amplio se aplica a un espectro numeroso de creencias. Sin embargo, con él no se percibe adecuadamente la demarcación entre ciencia e ideología, lo cual queda perfectamente demarcado con el concepto restringido de ideología. Empero, su restricción no puede dar razón, por ejemplo, de la justificación por interés, que es propia de la ideología. En este sentido, se trata de recuperar aspectos de ambas posturas, y Gabriel Vargas Lozano ha realizado las siguientes observaciones:

En primer lugar sostiene que en la obra de Marx no existe una teoría sistemática de la ideología; Marx tenía diversas posturas al respecto, aunque predominara la concepción de ideología como falsa conciencia o conciencia invertida de la realidad²⁵¹.

Por otra parte, de acuerdo con Vargas Lozano, el concepto restringido de Villoro es un esfuerzo esclarecedor para precisar, en primer término, un subconjunto de ideas políticas cuya definición puede ser aceptada como tal, pero, a su juicio, quedan fuera otro tipo de ideologías: las ideologías políticas que tienen otro tipo de justificación, las ideologías pre-científicas y post-científicas, las ideologías culturales, los mitos, las utopías, las ideas religiosas y las concepciones del mundo²⁵².

En cambio, para Vargas Lozano, el concepto de Sánchez Vázquez es amplio y restringido a la vez. Amplio porque se refiere a ideas, aspiraciones de una clase dada. Restringido porque se circunscribe a las ideas sostenidas por esa

²⁵¹ Vid. Gabriel Vargas Lozano, "La relación entre filosofía e ideología (Consideraciones sobre la polémica entre Adolfo Sánchez Vázquez y Luis Villoro) en *Signos. Anuario de humanidades*, Año VIII, 1994, p. 146.

²⁵² *Ibid.*, p. 147.

clase²⁵³. Este es un aspecto importante, puesto que, ciertamente, Sánchez Vázquez se refiere únicamente a los ideales de una clase social y no considera un tipo de ideas que incluyan a dos o más clases sociales, es decir, que siendo dos clases sociales diferentes, puedan coincidir en una causa o en un ideal común. Por ejemplo, el pacifismo, o en nuestros días la preocupación por el medio ambiente. No importa a la clase o grupo social al que se pertenezca, la preocupación por nuestro medio ambiente está más allá o atraviesa un interés de clase, en virtud de que se trata del espacio y los recursos que el hombre necesita para desarrollarse, y es, en última instancia, una condición básica de existencia. En este sentido, resulta interesante el concepto de ideología que propone Vargas Lozano, al tenor de la reflexión en torno a los planteamientos de los autores citados, el cual es el siguiente:

Un conjunto de nociones, representaciones, creencias y valores que pueden ser distinguidas, para su estudio, en subconjuntos (como, por ejemplo, ideologías políticas, pre-científicas, post-científicas, culturales); que surgen de diversas fuentes de conflicto como 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); que orientan la conducta práctica de individuos y grupos sociales y que, independientemente de su origen, atraviesan las clases y los grupos cuando estos se reconocen en aquellas creencias y valores, en un contexto histórico dado²⁵⁴

Como puede verse, hay ideologías que atraviesan los intereses de clase, y el concepto citado lo manifiesta expresamente, y que es uno de los aspectos que el concepto de Sánchez Vázquez no toma en cuenta, y en ese estaría uno de sus principales puntos de toque. Por lo demás, consideramos que se trata de un concepto muy interesante que explica adecuadamente la justificación por interés, que es lo propio de la ideología, y permite entender la función práctica que ésta cumple.

²⁵³ *Idem.*

²⁵⁴ *Ibid.* 147-148.

Debemos concluir que la polémica de estos dos pensadores arroja elementos importantes para continuar la discusión en torno al problema de la ideología. La propuesta de Villoro permite hacer una separación o demarcación de la ideología y de la ciencia, en virtud de que propone una justificación por razones. La postura de Sánchez Vázquez entra más al estudio de la función práctica de la ideología y permite entenderla en este ámbito, de ahí que la justificación por interés cobra notable importancia. Finalmente, el concepto que propone Vargas Lozano trata de recuperar elementos de los otros dos, y así establece que hay ideologías que atraviesan los intereses de clase.

En este apartado, hemos revisado las consecuencias que la propuesta del concepto de praxis de Sánchez Vázquez ha generado. Nuestro enfoque ha revisado tres aspectos fundamentales: el conocimiento, la filosofía y la ideología. Esos tres aspectos son esenciales porque están en el seno de la propuesta misma de nuestro autor. El concepto de praxis está en relación directa con esos tres puntos, y estos están a la base de la filosofía de la praxis.

4.2. Alcances: las posibilidades del concepto de praxis

Si anteriormente vimos las consecuencias del concepto de praxis que Adolfo Sánchez Vázquez propone en el interior de las discusiones filosóficas, en este apartado trataremos de revisar las posibilidades que tal propuesta puede alcanzar fuera de los confines de la filosofía; se trata de intentar revisar otras áreas del saber humano a la luz de la categoría de la praxis que nuestro autor ha legado.

A lo largo de toda esta investigación, el punto clave y novedoso de la filosofía de Marx y que Sánchez Vázquez recupera es justamente el que la filosofía tome conciencia de su papel en la transformación del mundo y se inserte en ella, como teoría –que no puede ser de otra manera– consciente de su

participación activa en dicha transformación. En un sentido, la función de la filosofía de la praxis no se agota en ser teoría que reconcilie el pensamiento con la realidad; se trata de una teoría que critica esa realidad (función crítica), pero teniendo conocimiento de la realidad que se critica (función cognoscitiva), y que además tiene un proyecto de emancipación, que se desea realizar. Todas las funciones de la filosofía de la praxis apuntan a una creación, o una realización externa. Es decir, el concepto de praxis que propone Sánchez Vázquez tiene una tendencia o implica una realización externa. La praxis en sí misma es esa creación terminada o formada, cuya realización implicó un proyecto previo y una realización concreta, es decir, la intervención de un aspecto subjetivo y uno objetivo. Pero en última instancia lo que distingue a la praxis, tal y como la entiende Sánchez Vázquez, es su aspecto objetivo, es decir, concreto, real. Esta característica de la praxis de realización es lo que permite pensar que el concepto de praxis que propone nuestro autor puede ser aplicado en otros campos del saber y no exclusivamente en la filosofía.

Por ejemplo se ha intentado pensar la filosofía de la educación desde el punto de vista de la propuesta de Adolfo Sánchez Vázquez. Tal es el caso de la postura de María Teresa Yurén, titulada “La filosofía de la praxis educativa. Una construcción a partir de la obra de Adolfo Sánchez Vázquez”. En esa obra se pretende:

...mostrar que la filosofía de la educación ejercida a la manera de la filosofía de la praxis enriquece la investigación que se hace en el campo de la investigación que se hace en la educación porque contribuye al conocimiento y la crítica de la educación y a perfilar las medidas que deberían tomarse para lograr una educación que contribuya a dignificar la vida²⁵⁵.

En este sentido, si se han pensado diversos aspectos de la realidad a partir de la propuesta de nuestro autor, eso se debe, en buena medida, a que su postura

²⁵⁵ María Teresa Yurén, “La filosofía de la praxis educativa, Una construcción a partir de la obra de Adolfo Sánchez Vázquez” en Ambrosio Velasco Gómez (coordinar), *Vida y obra. Homenaje a Adolfo Sánchez Vázquez*, México, Facultad de Filosofía y Letras (UNAM), 2009, p. 245.

tiene un gran espectro explicativo, el cual puede ayudar a entender y hacer construcciones en diversos áreas del saber, y una de las áreas que intentaremos explicar ahora es justamente el derecho.

4.2.1 ¿El derecho como forma de praxis?

Durante la presente investigación hemos venido desarrollando la tesis de que la praxis, tal y como la entiende Sánchez Vázquez, tiene dos elementos constitutivos: uno subjetivo y otro objetivo. En el subjetivo interviene la participación de la conciencia, a través de ideales, teorías, proyectos. En una palabra, se trata del resultado ideal, que se anticipa al resultado concreto o real. El elemento objetivo se refiere a todos los actos que expresamente se realizan, guiados por la conciencia, para conseguir un resultado concreto, real. Claro que Sánchez Vázquez insiste en que el aspecto más importante de la praxis es la transformación real, efectiva del mundo, lo cual se verifica en que el nuevo producto, el objeto creado, subsiste con independencia de su creador.

En este sentido, vamos a indagar si el derecho puede satisfacer los elementos antes dichos y en qué medida, para poder determinar si es posible considerar al derecho como una forma de praxis. Sin embargo, acotamos nuestro tópico, ya que una pregunta tal como la de qué es el derecho ya es materia para una investigación, independiente a la presente. Y es claro que una disquisición sobre si el derecho es una forma de praxis, también es motivo de otra investigación. Aquí sólo queremos dar algunos elementos para ver el derecho a la luz de la praxis, sin dar una definición de derecho, ya que esa empresa sobrepasa los alcances de esta investigación. Sin embargo, es por muchos conocido que el derecho tiene que ver con leyes. Una de las funciones de un abogado es estudiar leyes, las cuales ha de utilizar en un juicio. Esto nos conduce a pensar que tanto el proceso de creación de una norma como en el de aplicación de la misma son parte del derecho. El primer aspecto es el proceso legislativo; mientras que el

segundo es el jurisdiccional. Concentraremos nuestra atención únicamente en el primero, y lo delimitaremos al derecho positivo.

En este sentido, el derecho positivo –en concreto el mexicano–, como proceso legislativo, puede entenderse como una forma de praxis, en virtud de que cumple con los requisitos antes mencionados. En primer lugar, tiene un aspecto subjetivo. Toda ley comienza con un proyecto o iniciativa, el cual de acuerdo con lo establecido por el artículo 71 de la Constitución Política de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, puede ser emitido 1) por el Presidente de la República, 2) por los diputados y senadores al Congreso de la Unión, y 3) por las legislaturas de los Estados. En el proyecto de ley se condensan todos los argumentos, motivaciones y fundamentos, así como la situación o conducta que regulará. Todo esto queda incluido en la exposición de motivos de la ley de que se trate.

Ahora bien, el proceso mediante el cual se aprueba una ley, es decir, el proceso legislativo, esto es, el procedimiento mediante el cual un órgano facultado *ex professo* para la creación de leyes, se ocupa de realizar dicha función. En nuestra legislación, tal procedimiento está contemplado en el artículo 72 de nuestra Constitución.

Finalmente, una vez aprobada la ley, esta queda codificada y regula una materia o una situación concreta de la realidad. Una vez creada, la ley pervive con independencia de su creador, a saber, el poder legislativo. Como se puede observar, los elementos subjetivo y objetivo se satisfacen en la creación de leyes. El aspecto subjetivo se refiere al proyecto o iniciativa de ley; mientras que el objetivo a la aprobación, a la publicación y a la entrada en vigor de una ley o norma jurídica. Hasta aquí la creación de una norma jurídica o ley puede equipararse, claro que guardando su distancia, a la creación de una obra literaria. El autor tiene un proyecto o una idea que quiere dar a conocer. La trabaja en

diversos escritos o borradores y finalmente la termina y publica. Se trata de una obra terminada, que existe también, con independencia de su creador.

Ahora bien, el derecho, entendido como creación de normas jurídicas, tiene un elemento distintivo, respecto de la obra literaria. El derecho, entendiéndose la ley, una vez que entra en vigor, tiene un carácter coercitivo. Ese es el rasgo distintivo del derecho. Así lo entendió García Máynez al definirlo como un “conjunto de normas imperoatributivas”. Esto es: como normas que conceden prerrogativas a los individuos, pero también obligaciones, las cuales deben cumplirse, puesto que su incumplimiento conlleva una sanción.

Con los elementos hasta aquí mencionados, a primera vista, podría pensarse que el proceso legislativo satisface esas condiciones subjetivas y objetivas inherentes a la praxis. Por eso, en tal sentido, el derecho, la creación de una ley, podría ser considerada como praxis. Sin embargo, no pasamos por alto que un elemento constitutivo de la praxis es la transformación radical, objetiva y subjetiva, de la naturaleza y, en este caso, de la sociedad. Y es, por esta razón, que la cuestión debe ser analizada cuidadosamente, en virtud de que el derecho aunque expresa la lucha social – y por ello le es inherente un carácter ideológico determinado– por sí mismo no implica un cambio radical en la sociedad. Ese carácter ideológico le confiere al derecho un fin práctico, como lo es propio de toda ideología. Y es, en este sentido, que en la actualidad en nuestro sistema jurídico mexicano, tal carácter se hace patente en la creación de normas jurídicas, como a continuación mostraremos.

4.2.2. Derecho e ideología: un ejemplo de aplicación

Ahora bien, el concepto de ideología de Sánchez Vázquez nos permite entender mejor el derecho, específicamente, la justificación por interés que implica dicho concepto.

La creación de las leyes en nuestro país, como vimos anteriormente, sigue un proceso formal. Sin embargo, los legisladores o el propio titular del poder ejecutivo, que son los facultados para emitir una iniciativa de ley, y los primeros para seguir paso a paso tal proceso hasta la aprobación de la ley, encarnan determinados intereses, a saber: en principio, los de los partidos que los llevaron a ese cargo de elección popular, y dentro de esos intereses se encuentran aquellos que permiten a los grupos dominantes a detentar el poder y a permanecer adheridos a él. En este sentido, las leyes creadas por el órgano facultado para ello, a saber: el Congreso de la Unión, en materia federal, guardan en su interior el interés del grupo al que pertenecen, y en consecuencia, el afán de poder y la intención de retenerlo, claro que ese interés particular está disfrazado bajo el humo de un interés general, como es característico de la ideología. En este sentido, podemos señalar las reformas constitucionales del 6 y 10 de junio de dos mil once en materia de derechos humanos. En esencia, se reformó el capítulo primero del título primero de nuestra constitución, el cual pasó de ser “De las garantías individuales” a “De los derechos humanos y sus garantías”. La reforma pretende fortalecer la defensa de los derechos humanos, y recae directamente sobre una institución jurídica, cuya finalidad es la protección de tales derechos. Se trata del juicio de amparo, el cual se ve robustecido al ampliarse la procedencia del amparo respecto de cualquier norma general, al preverse su procedencia por violaciones a los derechos humanos plasmados en los tratados internacionales de los que el Estado mexicano sea parte; con la introducción de figuras como el amparo adhesivo y los intereses legítimos, difuso, individual y colectivo; por mencionar sólo algunos puntos cruciales.

Otro aspecto importante de la reforma, el cual está en vinculación estrecha con lo anterior, evidencia el reconocimiento de la progresividad de los derechos humanos, mediante la expresión clara del principio *pro persona* como rector de la interpretación y aplicación de las normas jurídicas, en aquellas que favorezcan y brinden mayor protección a las personas.

Aquí se ve que el marco en el cual está circunscrita la reforma favorece decididamente la protección de los derechos humanos. Sin embargo, esto sólo es cuestión meramente formal, es decir, este es el interés general que de fondo contiene uno particular, a saber la protección a las propias entidades de poder, puesto que en realidad así no sucede. Tomemos el caso concreto de una demanda de amparo. El amparo es la institución jurídica por excelencia, cuyo objetivo es la protección de las garantías individuales, hoy derechos humanos. El juicio de amparo se promueve ante el órgano jurisdiccional federal correspondiente, como lo establece el artículo 103 fracción I de nuestra Ley Suprema:

Artículo 103. Los Tribunales de la Federación resolverán toda controversia que se suscite

I. Por normas generales, actos u omisiones de la autoridad que violen los derechos humanos reconocidos y las garantías otorgadas para su protección por esta Constitución, así como por los tratados internacionales de los que el Estado Mexicano sea parte

En la demanda de amparo, el quejoso, es decir quien demanda una violación a sus derechos humanos, debe demostrar que un determinado acto de autoridad violó alguno de sus derechos humanos reconocidos por la Constitución. Esto se conoce como el *acto reclamado*. Una vez admitida una demanda de amparo, el juez solicitará a las autoridades responsables, es decir, las autoridades que, por dicho del quejoso, han emitido un acto que viola sus garantías, sus informes previo y con justificación. En el primero, la autoridad debe pronunciarse por la existencia o inexistencia del acto reclamado; mientras que en el segundo, debe aducir razones para salvaguardar la legalidad del acto, en caso de que sea existente, o bien sólo puede pronunciarse por la negación, en el caso de que el acto reclamado sea inexistente. En este último punto, encontramos una dificultad, en el sentido de que si una autoridad niega el acto reclamado, tal negativa tiene que ser desvirtuada por el quejoso, atendiendo al principio jurídico de *affirmanti*

incumbit probatio (el que afirma está obligado a probar). El problema radica en que la negativa de la autoridad tiene pleno valor probatorio, debido a que su informe es una prueba documental pública, en términos de lo establecido por los artículos 129 y 130 del Código Federal de Procedimientos Civiles de aplicación supletoria a la Ley de Amparo, que respectivamente preceptúan lo siguiente:

ARTICULO 129.- Son documentos públicos aquellos cuya formación está encomendada por la ley, dentro de los límites de su competencia, a un funcionario público revestido de la fe pública, y los expedidos por funcionarios públicos, en el ejercicio de sus funciones.

La calidad de públicos se demuestra por la existencia regular, sobre los documentos, de los sellos, firmas u otros signos exteriores que, en su caso, prevengan las leyes.

ARTICULO 130.- Los documentos públicos expedidos por autoridades de la Federación, de los Estados, del Distrito Federal y Territorios o de los Municipios, harán fe en el juicio, sin necesidad de legalización.

Esto es reconocido por el máximo órgano jurisdiccional en nuestro país, la Suprema Corte de Justicia de la Nación y, en su caso, los Tribunales Colegiados de Circuito, a través de la emisión de jurisprudencia, como las siguientes:

“Registro No. 395083

Localización:

Quinta Época

Instancia: Primera Sala

Fuente: Apéndice de 1995

Tomo VI, Parte HO

Página: 777

Tesis: 1128

Jurisprudencia

Materia(s): Común

INFORME PREVIO.

Debe tenerse como cierto si no existen pruebas contra lo que en él se afirma, y, consecuentemente, negarse la suspensión si se negó la existencia del acto reclamado, a no ser que en la audiencia se rindan pruebas en contrario.

Quinta Epoca:

Tomo XIV, pág. 76. Amparo penal. Revisión del incidente de suspensión. Dupont Jerónimo. 4 de enero de 1924. Unanimidad de nueve votos.

Amparo en revisión 4047/23. Sierra Manuel de la. 8 de febrero de 1924. Unanimidad de nueve votos.

Amparo en revisión 3266/23. Navarro Arnulfo. 8 de febrero de 1924. Mayoría de ocho votos.

Tomo XIV, pág. 1922. Sánchez Vicente. 1o. de abril de 1924. Unanimidad de ocho votos.

Amparo administrativo 91/25. Revisión de incidente de suspensión. Gaytán Juan B. 20 de febrero de 1925. Unanimidad de diez votos.

NOTA:

En los Apéndices a los Tomos L y LXIV del Semanario Judicial de la Federación, esta tesis aparece publicada únicamente con los primeros cuatro precedentes.

Genealogía:

APENDICE AL TOMO XXXVI 413 PG. 745
APENDICE AL TOMO L 111 PG. 132
APENDICE AL TOMO LXIV 122 PG. 133
APENDICE AL TOMO LXXVI 513 PG. 831
APENDICE AL TOMO XCVII 573 PG. 1054
APENDICE '54: TESIS 571 PG. 1043
APENDICE '65: TESIS 120 PG. 227
APENDICE '75: TESIS 118 PG. 209
APENDICE '85: TESIS 173 PG. 287
APENDICE '88: TESIS 1008 PG. 1630
APENDICE '95: TESIS 1128 PG. 777"

"Registro No. 394509

Localización:

Octava Época

Instancia: Tribunales Colegiados de Circuito

Fuente: Apéndice de 1995

Tomo VI, ParteTCC

Página: 368

Tesis: 553

Jurisprudencia

Materia(s): Común

ACTO RECLAMADO, LA CARGA DE LA PRUEBA DEL. CORRESPONDE AL QUEJOSO.

En el juicio de amparo indirecto, la parte quejosa tiene la carga procesal de ofrecer pruebas para demostrar la violación de garantías individuales que alega, ya que, el que interpone una demanda de amparo, está obligado a establecer, directamente o mediante el informe de la autoridad responsable la existencia del acto que impugna y a justificar, con pruebas, que dicho acto es inconstitucional, aunque, incluso, las autoridades responsables no rindan su informe justificado, caso en el cual, la ley establece la presunción de la existencia de los actos, arrojando en forma total la carga de la prueba al petitionerario de garantías, acerca de la inconstitucionalidad de los actos impugnados.

SEGUNDO TRIBUNAL COLEGIADO DEL SEXTO CIRCUITO.

Octava Epoca:

Amparo en revisión 182/93. Fidel Benítez Martínez. 6 de mayo de 1993. Unanimidad de votos.

Amparo en revisión 343/93. Anuncios en Directorios, S. A. de C. V. 19 de agosto de 1993.

Unanimidad de votos.

Amparo en revisión 610/93. Carlos Merino Paredes. 27 de enero de 1994. Unanimidad de votos.

Amparo en revisión 48/94. María del Rocío Ortiz Niembro y otro. 15 de marzo de 1994. Unanimidad de votos.

Amparo en revisión 111/94. María Luisa Hernández Hernández. 13 de abril de 1994. Unanimidad de votos.

NOTA:

Tesis VI.2o.J/308, Gaceta número 80, pág. 77; véase ejecutoria en el Semanario Judicial de la Federación, tomo XIV-Agosto, pág. 256.

Genealogía:

APENDICE '95: TESIS 553 PG. 368”

El punto aquí es que desvirtuar la negativa de la autoridad es una tarea titánica, a veces imposible de probar, y en la gran mayoría de los casos el juicio de amparo se sobresee, en términos de lo establecido por el artículo 74 fracción IV de la Ley de Amparo, que a la letra señala:

“**Artículo 74.-** Procede el sobreseimiento:

(...)

IV.- Cuando de las constancias de autos apareciere claramente demostrado que no existe el acto reclamado, o cuando no se probare su existencia en la audiencia...”

El sobreseimiento pone fin al juicio de garantías, sin que el juzgador se avoque al estudio de fondo de las violaciones a derechos humanos aducidas por el impetrante de garantías. Lo que se quiere dar a entender ulteriormente con este ejemplo es que si bien por una parte la creación de las leyes emanadas, en nuestro caso, por el Congreso de la Unión arrojan hacia el exterior la apariencia de proteger los derechos humanos, como una preocupación fundamental, en el fondo, tal preocupación es meramente superficial, puesto que en ellas y en su aplicación por el poder judicial, existen mecanismos que impiden que esa protección se dé cabalmente. Aquí se deja ver el aspecto ideológico, puesto que en el fondo del interés general, que en este caso es la protección a los derechos humanos, subsiste un interés particular, a saber: la salvaguarda del poder por parte las entidades destinadas a crear las normas jurídicas y a su aplicación e interpretación.

Con este ejemplo no queremos decir que hemos tratado de demostrar fehacientemente el aspecto ideológico de todo un sistema jurídico, sino que sólo se trata de una pequeña prueba para demostrar como la ideología, en un caso concreto del derecho, se hace presente en la protección de los derechos humanos. No queremos decir tampoco que su protección sea precaria, sino que en la práctica no se da a cabalidad. Por ello, a la pregunta de si el derecho es una forma de praxis, debemos responder, por el momento que no, puesto que aunque satisface los elementos subjetivo y objetivo de la praxis establecidos por Sánchez Vázquez, el derecho contribuye a dejar las cosas como están, es decir, la transformación radical de la sociedad, como se presenta en la praxis revolucionaria, no está presente en el derecho. A esta conclusión arribamos a partir del concepto amplio de ideología de Sánchez Vázquez, aplicado al derecho. Además, se resaltó que las leyes tienen en su seno los intereses del grupo en el poder. Sin embargo, aún resta revisar si de lo que hasta aquí es posible recuperar ciertos elementos para pensar el derecho a la luz de la filosofía de la praxis, que nos permita hablar de una nueva práctica jurídica.

4.2.3. Praxis y Derecho: hacia una nueva práctica jurídica

Después de un análisis de una parte del derecho, a la luz de los elementos de la filosofía de la praxis de Adolfo Sánchez Vázquez, se llegó a la conclusión de que el derecho no puede ser considerado como una forma de praxis, en virtud de que no es una transformación radical de la sociedad, sino que contribuye a dejar las cosas como están. Quizás, en esa tesitura, su grado de mayor transformación sea el reformismo, pero éste no es transformación radical; por tanto, praxis. Sin embargo, creemos que el paisaje no es del todo desolador, puesto que a partir de la filosofía de la praxis, es posible recuperar elementos para insertar el derecho en un proyecto de transformación radical de la sociedad, esos podrían ser los cimientos para una nueva práctica jurídica de inspiración filosófica. Esbozar los elementos que debe contener una nueva práctica jurídica, a partir del concepto

filosófico de praxis propuesto por Sánchez Vázquez ha sido una de las hipótesis más importantes de este trabajo. Se trata de llevar más allá de la filosofía, una propuesta de un autor de reconocidos alcances. Y como hemos visto líneas arriba ese intento no ha sido una intención exclusiva de este trabajo, ya que ha habido otras investigaciones, cuyo propósito ha sido pensar ciertos aspectos de la realidad a partir de la propuesta de Sánchez Vázquez.

Consideramos que no se trata de un esfuerzo estéril, aunque sí arriesgado, pero qué mejor manera de reconocer el pensamiento de un destacado filósofo que recuperando su obra e intentar crear, a partir de él, algo nuevo o diferente. Resulta evidente que en este trabajo desarrollar una propuesta de tal magnitud a cabalidad, desborda los límites de esta investigación. Sin embargo, está dentro de sus límites plantear o esbozar los elementos o aspectos que una praxis jurídica de cepa filosófica debería tener.

Hablamos en términos de una nueva praxis o práctica jurídica, en virtud de que dentro del argot jurídico, los propios postulantes utilizan la distinción entre teoría y praxis. La teoría se emplea como los conocimientos que se adquieren en la carrera y que se deben de aplicar en el litigio. Sin embargo, en éste último, por diversas situaciones, no se utilizan o no se ocupan tal cual se aprenden en las aulas universitarias. En este sentido, se entiende que en la carrera de Derecho hay una separación entre teoría y práctica. Como hemos visto, la praxis entendida filosóficamente incluye una relación indisoluble entre una y otra; de ahí la intención de esbozar una praxis jurídica a partir de un concepto filosófico de praxis, tal como el de Sánchez Vázquez. Esta praxis jurídica debería considerar los siguientes elementos:

- 1) Que el derecho tiene una naturaleza ideológica, en virtud de que en su creación y en su aplicación, los órganos competentes para ello ponderan un interés determinado, a saber: la preservación de la legalidad, pero dentro de ese marco, subyacen los propios intereses de las cúpulas de poder. Esta toma de conciencia del carácter ideológico del derecho puede equipararse

con el aspecto novedoso de la propia filosofía de la praxis de Sánchez Vázquez, que consiste en que con Marx la filosofía toma conciencia de su papel de clase, razón por la cual puede insertarse conscientemente en el proceso de transformación de la realidad. Esta situación sería deseable que estuviera presente en una nueva práctica jurídica del derecho, pues de ese modo se evitaría los problemas propios de una teoría pura del derecho, alejada de cualquier comercio con la realidad política y económica. Con esta toma de conciencia, proponemos que el siguiente paso sea:

- 2) La generación de categorías tendientes a explicar esa naturaleza y las ideologías que la sustentan; pero además debe proponer nuevas estructuras jurídicas más democráticas.
- 3) En este sentido, debe asumir una función político-jurídica, en virtud de que no basta con tener conocimiento de la naturaleza ideológica del derecho y la explicación y crítica de las ideologías que lo sustentan, así como formular nuevas estructuras jurídicas más democráticas, sino también debe tomar en consideración las acciones necesarias para acceder a las instituciones y cambiarlas, y hacerlo.
- 4) Debe tomar en consideración la autocrítica para no caer en la situación de las ideologías que critica.

Estos son los elementos que, a nuestra consideración deben estar, al menos preliminarmente, presentes en una nueva praxis jurídica. Los cuales son esbozados a partir del concepto de praxis de Adolfo Sánchez Vázquez, y corren paralelamente a las funciones de la filosofía de la praxis, propuestas por dicho autor. Entrar al desarrollo ulterior de tales puntos es materia de otra investigación.

Con los elementos esbozados consideramos que este intento debe llevarse a cabo, tanto en el desarrollo de conceptos jurídicos como en la práctica misma

del derecho, que los postulantes conscientes de la naturaleza ideológica del derecho, tomen las medidas necesarias para acceder a las instancias correspondientes para virar las acciones en el plano legislativo y judicial, lo cual también ha de manifestarse en el litigio. Consideramos que este es un reto que hay que asumir y que de hecho ya se está haciendo de diversas maneras: como una crítica jurídica, en el caso de Óscar Correas, o bien como un pluralismo jurídico, en el caso de Antonio Carlos Wolkmer. En esta tesitura, la propuesta de praxis jurídica se inserta en este esfuerzo por una visión crítica del derecho, pero también quiere que esa visión se materialice, en el campo de la reforma de instituciones, que sería un punto importante de esta visión.

Con este proyecto, inspirado en la propuesta filosófica del autor de *Filosofía de la praxis* se le hace un merecido reconocimiento a quien durante toda su vida tuvo un compromiso con la teoría y con la práctica, y que ese compromiso inspira nuevas inquietudes y propone insertar ese esfuerzo crítico en la filosofía, en otros terrenos, y que mejor homenaje para un filósofo que su pensamiento sea recuperado y proponer nuevas cosas a partir de él. Construir una praxis jurídica a partir de la propuesta filosófica de Sánchez Vázquez es nuestro compromiso para el futuro venidero.

Conclusión

En este trabajo se ha desarrollado el concepto de praxis que Adolfo Sánchez Vázquez propuso. Si bien no se analizaron todos y cada uno de los temas que implica ese concepto –tarea que no está por demás decir resultaría titánica, por el gran número de textos que en nuestros medios universitarios existen hoy en día–, nuestra investigación se circunscribió a revisar el contexto histórico en el que nuestro pensador se desarrolló, y las circunstancias vitales que coadyuvaron su producción literaria y filosófica. En cuanto a esta última, revisamos brevemente su posición con respecto a la estética, a la ética y la política; en cambio nos detuvimos en su inserción en la filosofía marxista y en la postura que tomó dentro del marxismo. En relación con su propuesta, revisamos puntualmente los antecedentes que conducen a una concepción filosófica reivindicatoria de la praxis, la cual de acuerdo con nuestro autor, sólo aparece en Marx. Ya en la obra de Marx, nos detuvimos, decididamente, en la interpretación de la praxis que Sánchez Vázquez hizo de éste, hasta la realización del propio concepto de praxis de Sánchez Vázquez, que se puede resumir de la siguiente manera: la praxis para nuestro autor es la relación indisoluble de teoría y práctica, la cual se manifiesta en la transformación real y concreta de un objeto, el cual subsiste, una vez creado, con independencia de su creador. En este punto, un objetivo central de la presente investigación quedó satisfecho, a saber: el de elucidar el concepto de praxis que Sánchez Vázquez propone a partir de la interpretación de la obra de Marx.

Por otra parte, con base en la extracción de los elementos esenciales del concepto de praxis de nuestro autor, vimos las consecuencias o implicaciones que éste tenía, en relación con tres puntos esenciales, constitutivos de dicho concepto: el conocimiento, la filosofía y la ideología. En cuanto a la filosofía, distinguimos las funciones que Sánchez Vázquez propone respecto de la filosofía de la praxis. De aquí apareció la vinculación de la filosofía y la ideología, y en aspecto novedoso, importante y que compartimos con nuestro autor, a saber: el aspecto ideológico de la filosofía, de una filosofía que es consciente de su

inserción en la realidad, y que es una lectura interesada de la realidad. Esto trajo como consecuencia una interesante polémica entre nuestro autor y Luis Villoro; señalamos los argumentos más importantes de ambos filósofos; asimismo, hicimos algunos comentarios, y dejamos la puerta abierta para pensar el tema de la ideología en futuras investigaciones.

Finalmente, como objetivo ulterior, intentamos aplicar el concepto de praxis de Sánchez Vázquez en otra área distinta de la filosofía, a saber: el derecho. Intentamos mostrar que el derecho, en el sentido de creación de normas jurídicas, puede ser entendido como una forma de praxis. Nos dimos cuenta de que el derecho manifiesta la lucha de intereses, que refleja un carácter ideológico, como lo ilustramos en el ejemplo del amparo. Además, vimos que en el fondo el derecho contribuye a dejar las cosas como están, es decir, que por sí mismo no transforma la realidad. Por eso no puede considerarse como una forma de praxis. Sin embargo, esbozamos, algunos elementos que podrían formar una base para lo que aventuradamente llamamos una nueva práctica jurídica, inspirada en un concepto de praxis de cepa filosófica, la cual –al igual que la filosofía de la praxis– debe considerar, en primer término, el carácter ideológico del derecho; asimismo, en principio, esa praxis jurídica cumpliría paralelamente las funciones de la filosofía de la praxis, y tendría que comprometerse no sólo por pensar nuevas categorías o estructuras jurídicas, sino recorrer los caminos necesarios para la creación de instituciones más democráticas. Pensando de este modo, quizás el derecho no llegue a sobrepasar el reformismo; no obstante, puede ser un trampolín para encausar la praxis revolucionaria. Además supone una alternativa al problema inherente a una revolución, en el sentido marxista del término, nos referimos al tema de la violencia, mismo que es abordado por el propio Sánchez Vázquez. Somos conscientes que nuestra propuesta ha sido muy arriesgada y el suelo sobre la cual está cimentada es pantanoso. Sin embargo, tenemos el compromiso de cimentarla en terrenos más firmes en futuras investigaciones. Además, consideramos que no hay mejor manera de recuperar el pensamiento de un autor, que pensando, a partir de su obra, nuevos horizontes y problemas. Por lo

cual el último objetivo planteado para esta investigación, aunque es muy endeble, está parcialmente satisfecho, puesto que se encuentra en ciernes la producción de esa nueva praxis jurídica, que implica no sólo su conceptualización, sino su materialización y aplicación en las áreas del derecho correspondientes, con esto nos apegamos a la propuesta de nuestro autor, entendida la praxis como unión de la teoría y la práctica. Falta mucho por construir, en aras de nuestro objetivo, pero por ahora hemos obtenido el sostén filosófico para edificar la construcción.

Bibliografía

ALTHUSSER, Louis y **BALIBAR**, Étienne, *Para leer El Capital*, tr. Marta Harnecker, México, Siglo XXI Editores, 1983.

BALCÁRCEL ORDOÑEZ, José Luis, *Contenido y forma de la obra de arte*, Tesis de Maestría, FFyL, UNAM (sin año)

Código Federal de Procedimientos Civiles.

Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos.

ENGELS, F., “Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana” en *Cuadernos de pasado y presente*, Córdoba, 1975.

_____, *Dialéctica de la naturaleza*, tr. Wenceslao Roces, México, Grijalbo, 1961.

GANDLER, Stefan, *Marxismo crítico en México: Adolfo Sánchez Vázquez y Bolívar Echeverría*, pról. Michael Löwy, tr. Stefan Gandler, México, Fondo de Cultura Económica, Facultad de Filosofía y Letras (UNAM) y Universidad Autónoma de Querétaro, 2007.

GARCÍA MÁYNEZ, Eduardo, *Introducción al estudio del Derecho*, México, Porrúa, 2000.

LENIN, V. I. “Tres fuentes y tres partes integrantes del marxismo” en C. Marx y F. Engels, *Obras escogidas*, Moscú, Editorial Progreso.

Ley de Amparo.

LUCAS, Ana “Adolfo Sánchez Vázquez: vida y obra” en Federico Álvarez (editor), *Adolfo Sánchez Vázquez: los trabajos y los días (semblanzas y entrevistas)*, México, Facultad de Filosofía y Letras (UNAM), 1995.

MARX, Karl, *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, tr. Fernanda Aren, Silvina Rotemberg y Miguel Vedda, Buenos Aires, Colihue, 2004.

_____, *Tesis sobre Feuerbach*, México, Ediciones de Cultura Popular, 1976.

_____, *Prólogo a la Contribución a la crítica de la economía política*, tr. José Aricó y Jorge Tula, México, Ediciones de Pasado y Presente, 1985

_____, *El capital* t. I, México, FCE, 1964.

_____, *The Eighteen Brumaire of Louis Bonaparte (The Story of a Sawdust Caesar)*, tr. Daniel de Leon, New York, New York Labor News Company, 1951.

MONDOLFO, Rodolfo, *Marx y marxismo. Estudios históricos-críticos*, tr. M. H. Albert, México, Fondo de Cultura Económica, 1960.

PALMIER, Jean-Michel, *Hegel*, tr. Juan José Utrilla, México, Fondo de Cultura Económica, 1986.

RODRÍGUEZ DE LECEA, Teresa, “Exilio, política y filosofía” (entrevista realizada en México D.F, el 15 de febrero de 1995) en Federico Álvarez (editor), *Adolfo Sánchez Vázquez: los trabajos y los días*, México, Facultad de Filosofía y Letras UNAM, 1995.

SÁNCHEZ VÁZQUEZ, Adolfo, *Poesía*, México, Fondo de Cultura Económica-Centro Cultural de la Generación del 27, 2005.

_____, *Filosofía de la praxis*, México, Grijalbo, 1980.

_____, “La filosofía de la praxis como nueva práctica de la filosofía” en Adolfo Sánchez Vázquez, *Filosofía y circunstancias*, Barcelona, Anthropos-Facultad de Filosofía y Letras (UNAM), 1997.

_____, “El punto de vista de la práctica en la filosofía” en Adolfo Sánchez Vázquez, *Filosofía y circunstancias*, Barcelona, Anthropos-Facultad de Filosofía y Letras (UNAM), 1997.

_____, *Del exilio en México. Recuerdos y reflexiones*, México, Grijalbo, 1997.

_____, “Fin del exilio y exilio sin fin” en Adolfo Sánchez Vázquez, *Ensayos marxistas sobre historia y política*, México, Océano, 1985.

_____, “*Postscriptum* político-filosófico a ‘Mi obra filosófica’” en Juliana González, Carlos Pereyra y Gabriel Vargas Lozano (eds.), *Praxis y filosofía. Ensayos en homenaje a Adolfo Sánchez Vázquez*, México, Grijalbo, 1985.

_____, *Una trayectoria intelectual comprometida*, México, Facultad de Filosofía y Letras (UNAM), 2006.

_____, *Las ideas estéticas de Marx*, México, Era, 1990.

_____, *Ética y política*, México, Fondo de Cultura Económica-Facultad de Filosofía y Letras (UNAM), 2007.

_____, *El joven Marx. Los Manuscritos de 1844*, México, Facultad de Filosofía y Letras (UNAM), 2003.

_____, *Ética y política*, México, Fondo de Cultura Económica-Facultad de Filosofía y Letras (UNAM), 2007.

_____, *Ciencia y revolución. El marxismo de Althusser*, Madrid, Alianza Editorial, 1978.

_____, “Las revoluciones filosóficas: de Kant a Marx” en Adolfo Sánchez Vázquez, *Filosofía y circunstancias*, Barcelona, Anthropos-Facultad de Filosofía y Letras (UNAM), 1997.

_____, “Filosofía, ideología y sociedad” en Adolfo Sánchez Vázquez, *A tiempo y destiempo. Antología de ensayos*, México, Fondo de Cultura Económica, 2003.

_____, “La crítica de la ideología en Luis Villoro” en Gabriel Vargas Lozano (editor), *En torno a la obra de Adolfo Sánchez Vázquez. (Filosofía, Ética, Estética y Política)*, México, Facultad de Filosofía y Letras (Universidad Nacional Autónoma de México), 1995.

_____, “La ideología de la ‘neutralidad ideológica’ en las ciencias sociales” en Adolfo Sánchez Vázquez, *A tiempo y destiempo. Antología de ensayos*, México, Fondo de Cultura Económica, 2003.

_____, “Por qué ser marxista hoy” en *Dialéctica*, Nueva Época, año 30, Número 38, invierno 2006.

TAMAMES, Ramón, *Historia de España Alfaguara* (La República. La era de Franco), Vol. VII, Madrid, Alfaguara-Alianza Universidad, 1973.

VARGAS LOZANO, Gabriel, “La filosofía en Marx. El conflicto de las interpretaciones” en *Dialéctica*, Nueva época, Año 8, Número 36, invierno 2004.

_____, “Adolfo Sánchez Vázquez y la filosofía del marxismo” en Juliana González, Carlos Pereyra y Gabriel Vargas Lozano (eds.),

Praxis y filosofía. Ensayos en homenaje a Adolfo Sánchez Vázquez, México, Grijalbo, 1985, p. 172.

_____, “La relación entre filosofía e ideología (Consideraciones sobre la polémica entre Adolfo Sánchez Vázquez y Luis Villoro) en *Signos. Anuario de humanidades*, Año VIII, 1994.

_____, “Filosofía, praxis y socialismo” (entrevista del 24 de julio de 1995) en Federico Álvarez (editor), *Adolfo Sánchez Vázquez: los trabajos y los días*, México, Facultad de Filosofía y Letras UNAM, 1995.

_____, “Alcance y significado de la filosofía de la praxis” en Ambrosio Velasco (coordinador), *Vida y obra: homenaje a Adolfo Sánchez Vázquez*, México, Facultad de Filosofía y Letras UNAM, 2009.

VILLORO, Luis, “El concepto de ideología de Sánchez Vázquez” en Gabriel Vargas Lozano (editor), *En torno a la obra de Adolfo Sánchez Vázquez. (Filosofía, Ética, Estética y Política)*, México, Facultad de Filosofía y Letras (Universidad Nacional Autónoma de México), 1995.

_____, “Comentario a la réplica de Sánchez Vázquez” en Gabriel Vargas Lozano (editor), *En torno a la obra de Adolfo Sánchez Vázquez. (Filosofía, Ética, Estética y Política)*, México, Facultad de Filosofía y Letras (Universidad Nacional Autónoma de México), 1995.

YURÉN, María Teresa, “La filosofía de la praxis educativa, Una construcción a partir de la obra de Adolfo Sánchez Vázquez” en Ambrosio Velasco Gómez (coordinar), *Vida y obra. Homenaje a Adolfo Sánchez Vázquez*, México, Facultad de Filosofía y Letras (UNAM), 2009.