

**Universidad Nacional de Jujuy**  
**Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales**  
**Doctorado en Ciencias Sociales**

El lugar de lo utópico en el pensamiento de Adolfo Sánchez Vázquez

Tesis para aspirar al grado de Doctor en Ciencias Sociales

Autor: Sergio Blanco

Director: Dr. Lucas Emmanuel Misseri

San Salvador de Jujuy, 4 de junio de 2018

## EL LUGAR DE LO UTÓPICO EN EL PENSAMIENTO DE ADOLFO SÁNCHEZ VÁZQUEZ

### ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	4
PRIMERA PARTE: LO UTÓPICO SUBSUMIDO EN EL DEVENIR	
CAPÍTULO I. Sección metodológica: Lo utópico y los dos lenguajes de la política	
1. Acerca de la utopía y lo utópico	11
1.1. La estructura dual en la utopía y en lo utópico	14
1.2. Utopía y marxismo	15
2. Luis Villoro y los dos lenguajes de la política	18
2.1. Los dos lenguajes de la política: necesidad y libertad	19
2.2. El discurso explicativo marxiano	21
2.3. El discurso justificativo marxiano	23
2.4. Mediación entre los discursos	25
CAPÍTULO II. El marxismo de Adolfo Sánchez Vázquez	
1. Esbozo biográfico y campos de interés	28
2. Las cuatro dimensiones del marxismo	31
3. Ciencia e ideología	34
CAPÍTULO III. Estudio sobre <i>Filosofía de la praxis</i>	
1. El tránsito del marxismo utópico al marxismo científico	41
2. Praxis verdadera y ciencia	46
2.1. Tipología de la actividad	46
2.2. Las tareas de la filosofía para poder transformar el mundo: ciencia y conciencia	47
2.3. La teoría requiere de la práctica, la práctica de la teoría	49
2.4. Praxis verdadera, utopismo y ciencia	51
CAPÍTULO IV. Praxis, concepción de la historia y utopía	
1. Praxis consciente y “misión histórica”	55
2. Concepción materialista de la historia e intencionalidad	56
3. La estrategia interpretativa de Sánchez Vázquez	62
CAPÍTULO V. Estudio sobre <i>Ética</i> de Sánchez Vázquez	
1. Contexto y propósito de la obra	70
2. La sucesión de las morales	71
3. Los progresos y el progreso moral	73
4. El ser y el deber ser	75
Colofón de la “Primera parte” y proemio de la “Segunda parte”	80
SEGUNDA PARTE: REIVINDICACIÓN Y AUTONOMÍA DE LA UTOPIA FUTURA	
Nota introductoria	82

CAPÍTULO VI. De varia utópica: del marxismo como superación del utopismo al marxismo como vertiente del utopismo

1.	1970. La utopía según Sanchez Vázquez	84
1.1.	Tres “modelos” de utopía	84
1.2.	Once tesis sobre el utopismo socialista	86
1.3.	La superación científica del socialismo utópico: la fusión del ser y el deber ser	89
1.4.	Esbozos marxianos de la sociedad comunista como prognosis científica	91
1.5.	Sánchez Vázquez y los “deslices utópicos” de Marx	92
1.6.	El retroceso del marxismo hacia el socialismo utópico y la necesidad de restablecer su carácter científico	94
2.	1989 y después. El marxismo como utopía	96
2.1.	El socialismo como utopía de futuro	96
2.2.	La utopía como no-irrealizable	97
2.3.	El marxismo como “cuarto momento” de la utopía	99
2.4.	Nuevas tesis sobre la utopía	100

CAPÍTULO VII. Utopía, modernidad y posmodernidad en el pensamiento de Sánchez Vázquez

1.	Frente al anti-utopismo	103
2.	La razón amenazada	105
3.	Interpretando la modernidad	106
4.	Una lectura acerca de la crítica marxiana de la modernidad	109
5.	La realidad posmoderna como propia del capitalismo tardío.	111
6.	Posmodernismo como muerte de la razón y de todo proyecto emancipador	113
7.	Rescate de (otra) modernidad	115
8.	Futuro-centrismo moderno, utopía temporal y la idea de progreso	117
9.	Negación posmoderna de la historia y la utopía futura	122
10.	La defensa del futuro (y sus consecuencias)	124

CAPÍTULO VIII. Inconsistencias del discurso explicativo en Sánchez Vázquez

1.	Repensar la dimensión cognoscitiva del marxismo	127
2.	Vigencia y caducidad de la dimensión explicativa del marxismo	129
3.	Análisis de clase y sujeto revolucionario	131
4.	Dos lecturas de la Revolución Rusa	134
4.1.	La legitimidad de la Revolución Socialista en Rusia	134
4.2.	La ilegitimidad de la Revolución Socialista en Rusia	137
4.3.	Realismo y utopía: las “condiciones necesarias”	140
4.4.	Una vez más: escisión entre el discurso explicativo y el proyecto de emancipación	142

CONCLUSIÓN

1.	Recapitulación	144
2.	Palabras finales	158

BIBLIOGRAFÍA	162
--------------	-----

## INTRODUCCIÓN

### El problema

La caída en desgracia de la idea de la inevitabilidad del socialismo es el trasfondo de las preguntas que se plantearan los marxistas desde la última década del siglo XX. Si otrora existía un espacio muy limitado para el cuestionamiento de las razones que debían estar detrás del apoyo de los marxistas a la “tendencia ineluctable de la historia” (en tanto no se puede deducir de lo que es necesario, lo que es bueno o valioso), la crisis de esta afirmación intensificó la búsqueda de fundamentos distintos para el marxismo. La tensión entre el ser y el deber ser claramente no se cubría a partir de la necesidad histórica; ya no está asegurado lo que debe ser (será) a partir del choque de las fuerzas productivas con las relaciones de producción, el devenir de la lucha de clases, u otras variantes explicativas. El deber ser tendrá que sostenerse en otro apoyo, en su propia dimensión valorativa. En otras palabras, si se abandona la inevitabilidad del socialismo, ello obliga a justificarlo éticamente.

Desde fines de la década del setenta del siglo pasado, un grupo de académicos predominantemente anglosajones, volcaron su interés sobre temas desatendidos por la teoría marxista. Ensayaron una revitalización de dicho pensamiento, dando lugar a una serie de trabajos identificados como “marxismo analítico”. Las preguntas formuladas por estos autores (destacándose, entre otros, Gerald A. Cohen, Jon Elster, Erik Olin Wright y John Roemer) escapan a lo tradicionalmente planteado, interrogándose acerca de qué buscamos, qué razones tenemos para ello, y su factibilidad. A partir de la distinción de los planos descriptivo y normativo, el marxismo analítico propone, entonces, una revisita a las relaciones entre ética y marxismo, cuyo estudio se encontraba estancado desde hacía varias décadas. De esta manera, este aspecto tradicionalmente más marginal del marxismo pasó a ser un eje central: el estudio de cuestiones relativas a la “teoría moral marxista” es el principal aporte realizado por el marxismo analítico.<sup>1</sup>

También pensadores de tradiciones más “clásicas”, tales como Alex Callinicos<sup>2</sup> y Terry Eagleton<sup>3</sup> contribuyeron a este esfuerzo teórico. De una u otra manera, tal

<sup>1</sup> Véase: Gargarella, Roberto, *Las teorías de la justicia después de Rawls. Un breve manual de filosofía política*, Barcelona, Paidós, 1999, pp. 99-123.

<sup>2</sup> Callinicos, Alex, *Equality*, Cambridge, Polity Press, 2000.

<sup>3</sup> Eagleton, Terry, *Por qué Marx tenía razón*, Barcelona, Península, 2011.

como sostiene Fernando Lizárraga, “casi nadie niega que la reconsideración del lugar de la utopía en el marxismo resulta insoslayable en nuestros días”.<sup>4</sup> En Argentina, significativos aportes en este terreno ha realizado, además de Lizárraga,<sup>5</sup> Ariel Petruccelli.<sup>6</sup>

Pasamos sin aviso de hablar de “ética” a invocar la “utopía”. Sin duda hay aquí un salto, y nada autoriza a igualar dichos conceptos. No corresponde subsumir un campo al otro, y no es la propuesta hacer tal cosa. Pero si interesa destacar que hay un nexo indisoluble, en tanto ambas refieren a lo que debe ser, y su búsqueda es lo valioso. En la tradición marxista, incluso sus más acérrimos detractores reconocieron esta dimensión del discurso utópico. Más adelante tendremos oportunidad de explorar el concepto “utopía” en profundidad, pero valga por ahora la idea central que tiene en mente Adolfo Sánchez Vázquez (y que tomamos como propia): lo utópico es un aspecto irrenunciable del marxismo en tanto éste no puede dejar nunca de ser un ideal, una aspiración a lo valioso.

El mencionado Adolfo Sánchez Vázquez, filósofo marxista hispano-mexicano escasamente estudiado en Argentina y cuyo pensamiento es objeto del presente estudio, ha sido un intelectual que destaca por su originalidad. Desde sus primeros escritos se advierte en sus ideas la consciencia acerca de la tensión dada por la presencia de un discurso explicativo y un discurso justificativo en el marxismo. Ello constituye el motivo central del interés en el estudio de su obra, cuyo limitado resultado se expresa en estas páginas.

En la tradición marxista la cuestión de la relación entre la dimensión explicativa y la dimensión justificativa de la teoría se remonta a sus orígenes. Como veremos luego, son numerosas las polémicas en torno a la actitud de los fundadores ante los discursos justificativos. Su rechazo a toda explicitación de los fundamentos éticos de su proyecto de emancipación, así como su marcado distanciamiento de la utopía (inaugurando su sentido peyorativo), son muestra del relegamiento de esta dimensión y el sobredimensionamiento del aspecto científico. La mayoría de

---

<sup>4</sup> Lizárraga, Fernando, “Prólogo”, en: Petruccelli, Ariel, *Ciencia y utopía. En Marx y en la tradición marxista*, Buenos Aires, Herramienta-El Colectivo, 2016, p. 14.

<sup>5</sup> Véase: a) Lizárraga, Fernando, *El marxismo y la justicia social. La idea de igualdad en Ernesto Che Guevara*, Chile, Ediciones Escaparate, 2011; b) Lizárraga, Fernando, *Marxistas y liberales. La justicia, la igualdad y la fraternidad en la teoría política contemporánea*, Buenos Aires, Biblos, 2016.

<sup>6</sup> Véase: Petruccelli, Ariel, *Ciencia y utopía. En Marx y en la tradición marxista*, Buenos Aires, Herramienta-El Colectivo, 2016.

sus continuadores profundizará este curso, mientras otros reaccionarán ante esta deriva, tramando una historia de los marxismos que oscilará entre el Escila del cientificismo y el Caribdis del humanismo abstracto. La excepción la constituyen un puñado de autores que evitaron escorar pronunciadamente en uno u otro sentido y ensayaron cierta articulación entre ambos planos, entre los que se cuentan, entre otros, Karl Korsch, Karel Kosík, y los filósofos del “Grupo Praxis”.<sup>7</sup>

La producción teórica de Sánchez Vázquez se inscribe en esta vertiente minoritaria. Sus preocupaciones intelectuales estuvieron orientadas, en un primer momento a la estética y la teoría del arte, para luego virar hacia la comprensión del marxismo como filosofía de la praxis, y la reflexión filosófica moral y política. La investigación que abordaremos se centra en los dos últimos campos, dejando a un lado sus elaboraciones en torno a la estética. En este marco, la investigación limitará su alcance a establecer el “lugar” de lo utópico en su pensamiento, sus variaciones, y las implicancias en su concepción del marxismo. Esta restricción conlleva no abordar profundamente (sino solo referir lateralmente) el “contenido” de la dimensión utópica en Sánchez Vázquez, es decir, cómo ha imaginado, a lo largo de su vida, a la “sociedad ideal”.

Al afrontar la tarea encontramos que existe una vastísima producción acerca de la obra de Adolfo Sánchez Vázquez. Sin embargo, la mayor parte corresponde a ponencias y artículos, los cuales en los mejores casos tienen una fuerza argumentativa limitada, y en el resto adoptan directamente formas panegíricas. Las semblanzas y homenajes dominan la escena. Por otro lado, se dejan a un lado numerosas contribuciones que abordan aspectos de su obra que no se vinculan con los propósitos de la presente investigación, los cuales podemos agrupar en: a) referidos a su concepción del arte y la estética; b) acerca de su obra literaria; c) en torno a su condición de exiliado, y el papel desempeñado por los exiliados españoles en México.

---

<sup>7</sup> La presente investigación podría ganar en profundidad estableciendo una comparación con las elaboraciones desarrolladas por el grupo yugoslavo “Praxis”, pero dicha opción es descartada por: a) tornar inmanejable el objeto al incluir a un número considerable de autores cuyos trabajos se encuentran dispersos en una miríada de publicaciones, muchos de ellos sin traducir; b) no resultar fundamental para los objetivos propuestos, dado que Sánchez Vázquez no conoció los aportes del grupo “Praxis” sino tardíamente, no influyendo en su obra.

Sin duda, en este marco destacan las contribuciones de Gabriel Vargas Lozano, Bolívar Echeverría y Samuel Arriarán,<sup>8</sup> aportes centrados en la filosofía política de Sánchez Vázquez. De ellos nos servimos con gratitud. Acerca de la dimensión epistemológica del marxismo, donde Sánchez Vázquez desarrolló una postura crítica frente a los planteos de Louis Althusser, sobresalen las aportaciones realizadas por los partidarios de este último (Carlos Pereyra, Enrique González Rojo).<sup>9</sup> También, de fundamental importancia para la presente investigación es la crítica que Luis Villoro realizara al concepto de ideología asumido por Sánchez Vázquez. La misma motivaría la respuesta de éste último, y más réplicas y contrarréplicas.

Asimismo, la tesis doctoral de Stefan Gandler,<sup>10</sup> estudio en profundidad de la filosofía de la praxis de Sánchez Vázquez, resulta una guía imprescindible. Finalmente, como fue mencionado, la obra de Sánchez Vázquez (en adelante también ASV) no ha tenido gran repercusión en Argentina. Hasta donde se conoce, más allá de referencias dispersas a su obra o algún comentario de ocasión, en nuestro país su estudio solo fue abordado por Néstor Kohan (quien asimismo impulsó la edición argentina de un compilado de artículos de ASV bajo el título *Filosofía, praxis y socialismo*).<sup>11</sup>

## Metodología, hipótesis y estructura del presente trabajo

<sup>8</sup> a) Vargas Lozano, Gabriel, "Alcance y significado de la filosofía de la praxis", en: Ambrosio (coordinador), *Vida y obra. Homenaje a Adolfo Sánchez Vázquez*, México, FFyL-UNAM, 2009, pp. 209-224; b) Vargas Lozano, Gabriel "Los sentidos de la filosofía de la praxis", en: Vargas Lozano, Gabriel (editor), *En torno a la obra de Adolfo Sánchez Vázquez*, México, FFyL-UNAM, 1995, pp. 267-282; c) Echeverría, Bolívar, "Adolfo Sánchez Vázquez y el otro marxismo", en: Ambrosio (coordinador), *Vida y obra. Homenaje a Adolfo Sánchez Vázquez*, México, FFyL-UNAM, 2009, pp. 261-266; d) Echeverría, Bolívar, "En torno a la presencia de Adolfo Sánchez Vázquez", *Boletín de la Facultad de Filosofía y Letras*, N° 7, México, UNAM, nov.-dic., 1995, pp. 10-12; e) Arriarán, Samuel, *El marxismo crítico de Adolfo Sánchez Vázquez*, México, Itaca, 2015; f) Arriarán, Samuel, "La filosofía política en Sánchez Vázquez, antes y después del derrumbe del 'socialismo real'", en: Vargas Lozano, Gabriel (editor), *En torno a la obra de Adolfo Sánchez Vázquez*, México, FFyL-UNAM, 1995, pp. 559-573.

<sup>9</sup> a) Pereyra, Carlos, "Sobre la práctica teórica", en: González Juliana, Pereyra, Carlos, y Vargas Lozano, Gabriel (editores), *Praxis y Filosofía. Ensayos en homenaje a Adolfo Sánchez Vázquez*, México, Grijalbo, 1986, pp. 425-432; b) Rojo, Enrique González, *Epistemología y socialismo. La crítica de Sánchez Vázquez a Louis Althusser*, México, Diógenes, 1985.

<sup>10</sup> Gandler, Stefan, *Marxismo crítico en México: Adolfo Sánchez Vázquez y Bolívar Echeverría*, México, FCE, 2008.

<sup>11</sup> Además de referencias en casi todas sus obras, véase: a) Kohan, Néstor, "El marxismo crítico de Adolfo Sánchez Vázquez", en: Sánchez Vázquez, Adolfo, *Filosofía, praxis y socialismo*, Buenos Aires, Tesis 11, 1998, pp. 3-9; b) Kohan, Néstor, "Adolfo Sánchez Vázquez, la crítica de la metafísica y la ética comunista", *Revista Espacio Crítico*, N° 22, primer semestre de 2015, pp. 60-67.

La metodología empleada en la realización de este trabajo puede ser dividida en tres grandes etapas. La primera, analítica, en la cual prevaleció la pesquisa bibliográfica de fuentes e intérpretes. Buscando comprender el corpus teórico de la obra de Sánchez Vázquez, con apoyo en estudios eruditos en materia de filosofía política y marxismo. La segunda etapa, analógica, instancia en que se compararon las fuentes entre sí y se amplió el corpus a otras obras que permitan una comprensión más cabal del pensamiento de Sánchez Vázquez. Por último, una etapa sintética, buscando reconstruir la complejidad del fenómeno estudiado e intentando ofrecer una respuesta inteligible al problema.

Puede dividirse la tesis del escrito en las dos asepciones siguientes:

- 1) En su producción “clásica”, Sánchez Vázquez subsume lo utópico en el devenir, lo cual tiene sustento en una lectura teleológica de la historia que articula lo que “será” con lo que “debe ser”.
- 2) Desde fines de la década del ochenta el autor enfatiza la dimensión justificativa del marxismo (lo que implica una reelaboración de sus ideas acerca de la utopía), relegando su dimensión explicativa, y evidenciándose lo insostenible de la articulación entre el discurso explicativo y el discurso justificativo que antes propusiera.

Básicamente, el razonamiento que subyace a estas dos ideas es que la lectura del marxismo que propone Sánchez Vázquez no resiste una defensa en un plano (justificativo) separadamente del otro (explicativo), ya que ambos se encuentran amalgamados en su génesis.

La primera asección supone analizar la estrategia interpretativa desarrollada por ASV, centralmente en su *magnum opus* (*Filosofía de la praxis*) para superar la tensión entre el discurso justificativo y el discurso explicativo (el marxismo como “ideología científica del proletariado”), lo que implica:

- a) Demostrar que la actitud disruptiva expresada en el discurso justificativo sería un elemento de la cadena causal que propone el discurso explicativo.
- b) Exponer cómo la sociedad ideal propuesta por el discurso justificativo coincidiría con una sociedad futura prevista por el discurso explicativo.

La argumentación encaminada a tal cosa se desarrollará en la “Primera parte” que lleva por título “Lo utópico subsumido en el devenir”. El capítulo I funge como

marco metodológico. Allí se propone, inicialmente, una delimitación de los conceptos “utopía” y “utopismo”. Aunque luego se realizarán posteriores precisiones, resulta imprescindible este primer desbrozamiento. En segundo lugar, se saca provecho de los inestimables aportes de Luis Villoro en torno a la presencia de un discurso justificativo y un discurso explicativo en todo lenguaje político, así como las dificultades que presenta su articulación, particularmente en el marxismo. En el Capítulo II se introduce al autor, su vida y su obra, haciendo hincapié en su comprensión del marxismo como articulación de cuatro dimensiones: crítica, proyecto, ciencia, y praxis como gozne articulador de las anteriores. Se presenta, asimismo su comprensión de la imbricación entre ciencia y valores.

El Capítulo III aborda su *Filosofía de la praxis*, y su insistencia en el nexo entre la actividad intelectual y la práctica. El despliegue de estos temas se da en constante polémica con el utopismo. El capítulo IV continúa dicho estudio, especificando qué entiende Sánchez Vázquez por materialismo histórico, y cómo éste permite captar la “racionalidad objetiva de la historia”. Para entonces, ya quedará demostrada su estrategia interpretativa. En el Capítulo V, que cierra la “Primera parte”, se examina la creencia de ASV en un progreso en la producción espiritual de los hombres, completando así, junto al progreso en la producción material y en la organización social, una tríada teleológica. El objetivo es agotar las evidencias acerca del fuerte contenido teleológico de su pensamiento, que permite articular el ser con el deber ser a partir de lo que será, dejando a la utopía (aunque futura) subsumida en la dinámica presente.

La segunda aserción, cuyo desarrollo se aborda en la “Segunda parte” (titulada “reivindicación y autonomía de la utopía futura”) conlleva, primeramente, un ejercicio que posibilite determinar la re-conceptualización de lo utópico por parte de Sánchez Vázquez hacia fines de la década del ochenta del siglo pasado, así como un replanteamiento de la relación entre marxismo y utopía. Efectivamente, en el Capítulo VI se contrasta su posicionamiento respecto a la relación marxismo-utopía en las décadas del sesenta y setenta, con el que adoptará luego, exhibiendo, contra lo que el mismo autor sostuviera, que no hay persistencia en su reflexión sino un reposicionamiento frente a lo utópico.

Luego (Capítulo VII) se explica, a partir de precisar el concepto de utopía y su ligazón con la modernidad (utilizando categorías elaboradas por el historiador alemán Reinhart Koselleck), la variación en el posicionamiento de ASV ante la utopía, dada en el marco de profundas conmociones en el terreno político, en la situación del marxismo, así como de transformaciones que en el medio cultural y específicamente intelectual aparejó la posmodernidad.

Finalmente (Capítulo VIII), se desarrolla una reflexión crítica en torno a las implicancias de su estrategia discursiva en defensa del marxismo, en tanto la dimensión proyectiva no encuentra sustento en el discurso explicativo, evidenciando el desacople entre una y otra faz.

## **PRIMERA PARTE: LO UTÓPICO SUBSUMIDO EN EL DEVENIR**

### **CAPÍTULO I. Sección metodológica: Lo utópico y los dos lenguajes de la política**

#### **1. Acerca de la utopía y lo utópico**

Aproximémonos a nuestro estudio por el lado de un “lugar” común en los estudios acerca de lo utópico: el esclarecimiento etimológico del vocablo “utopía”. Como es sabido, fue Tomás Moro quien acuñó este término, donde el vocablo griego *topos* refiere a lugar, y la “u” deja abiertas dos perspectivas: *ou* (no) y *eu* (buen), lo que nos señalaría un no-lugar y un “buen” lugar. Esta duplicidad del término queda abierta a interpretaciones.<sup>12</sup>

Una segunda apreciación es comúnmente advertida: utopía es un concepto escurridizo, cuyo principal rasgo es el aumento de su indeterminación a partir de los diferentes agregados significativos generados a lo largo de los siglos. Dicha ambigüedad creciente se complejiza a partir de que cada utopía refleja tendencias y acontecimientos de su tiempo, esperanzas y disconformidades, y registra las expectativas que están ausentes en su propia época.

Siendo utopía un concepto resbaladizo, se impone privilegiar un abordaje que posibilite la operatividad del mismo en función de los intereses de la presente investigación. Horacio Cerutti Guldberg propone tres distinciones semánticas en base a su uso, es decir, distingue tres sentidos del término a partir de los contextos en que es empleado.<sup>13</sup> Un primer nivel de sentido es delimitado a partir del uso cotidiano de la expresión, en el cual se asimila la utopía a lo irrealizable, impracticable, quimérico, fantasioso, ingenuo, naif. Es sinónimo de irrealismo, y la función de su uso en el lenguaje cotidiano es la descalificación del rival.

Un segundo nivel en el uso de la noción de utopía refiere al género inaugurado por Tomás Moro, es decir, a las utopías en sus versiones literarias. Este uso

<sup>12</sup> Véase: Vieira, Fátima, “The Concept of Utopia”, en: Claeys, Gregory, *The Cambridge Companion to Utopian Literature*, Cambridge, Cambridge University Press, 2013, pp. 3-5.

<sup>13</sup> Véase: a) Cerutti Guldberg, Horacio, *Ensayos de Utopía (I y II)*, México, Universidad Autónoma del Estado de México, 1989; b) Cerutti Guldberg, Horacio, *De varia utópica (Ensayos de Utopía III)*, Bogotá, Publicaciones Universidad Central, 1989.

sustantivo refiere a obras, generalmente fruto de un autor individual, en las cuales, a pesar de las complejidades de delimitación inherentes a una producción que participa de la ficción, la novela, el ensayo filosófico-político y demás riquezas, es posible reconocer un *corpus* común. Cerutti rescata de estos escritos una constante: el carácter bivalente, la estructura dual compuesta de crítica y propuesta.

Finalmente, el tercer nivel de uso es epistémico: lo utópico operante en la historia, una forma nominal del verbo que pretende enunciar acción, donde la utopía no es meramente pensada o escrita sino también practicada. La significación de lo utópico está, en este plano, vinculada al quehacer social e histórico.

Es posible hallar en la obra de Sánchez Vázquez los tres usos del término, aunque sin duda el segundo nivel (la utopía en tanto género literario) recaba poca atención, centrándose su reflexión en torno al tercer nivel, el cual no resulta excluyente con la connotación peyorativa indicada en el primer nivel. Asimismo, es pertinente alertar acerca de una indeterminación presente en el tercer nivel de uso de la noción de utopía, y de la cual también toma parte ASV: la identificación de ésta con “sociedad ideal”, abarcando distintos modos del imaginario social que, según teóricos como J. C. Davis, no deberían amalgamarse.<sup>14</sup> Sin embargo, Sánchez Vázquez realiza un segundo movimiento que restringe considerablemente el uso de la noción. Si la indeterminación antedicha propone un enfoque polifónico de lo utópico, en tanto no especifica un contenido, nuestro autor se inclina hacia la identificación de la utopía con el socialismo (lo cual no anula el primer señalamiento, dado que el socialismo puede presentarse con las características específicas que Davis atribuye a la utopía, como también bajo formas milenaristas, emparentado con la cucaña, o adoptando los modos de una república moral perfecta).

En el planteo de Cerutti se advierte la familiaridad de sentido de los vocablos “utopía” y “utópico”. En esa línea, Lucas Misseri precisa el vínculo: “el utopismo es la tendencia humana de construir utopías, sustentada en la facultad de la imaginación y de la crítica racional. Las utopías son productos intelectuales

---

<sup>14</sup> Davis, J. C., *La utopía y la sociedad ideal. Estudio de la literatura utópica inglesa, 1516 -1700*, México, FCE, 1985, pp. 21-49.

ficcionales de crítica y transformación social”.<sup>15</sup> Es decir, el utopismo es una tendencia del pensamiento humano, y las utopías son su producto.<sup>16</sup>

Misseri atribuye el utopismo a una tendencia humana, y acompaña en ello a una larga lista de pensadores que han visto el utopismo como un fenómeno humano universal. Thomas Molnar reconoce (no gustosamente) en el utopismo un tipo de mentalidad recurrente en la historia,<sup>17</sup> mientras Emil Cioran (quien tampoco tiene una actitud amistosa ante lo utópico) advierte que lo que hace del hombre un animal histórico es el rechazo a lo dado y la afición a la felicidad imaginada.<sup>18</sup> Desde otra perspectiva, vindicadora, el mencionado Cerutti, y también Fernando Aínsa,<sup>19</sup> indican (siguiendo a Ernst Bloch) que el utopismo es una inclinación natural del hombre que se realiza en la historia. De manera que el utopismo sería un modo de ser del hombre, en tanto la abrumadora mayoría de las personas tienen cierto grado de insatisfacción y una idea de cómo sus vidas podrían mejorar. La primera proposición es que las cosas están mal, luego, las cosas deben volverse mejores, y ello no ocurrirá naturalmente, sino a partir del obrar humano. El utopismo es, entonces, en palabras de Lyman Tower Sargent, el soñar social:

*defino el fenómeno amplio, general del utopismo como soñar social: los sueños y las pesadillas que refieren a las formas en que grupos de personas organizan sus vidas y que generalmente imaginan una sociedad radicalmente diferente a aquella en la que viven los soñadores.*<sup>20</sup>

<sup>15</sup> Misseri, Lucas Emmanuel, *Utopismo, Responsabilidad y Convergencia. Perspectivas éticas en las utopías occidentales*, Beau Bassin, Isla Mauricio, Editorial Académica Española, 2017, p. 19.

<sup>16</sup> No todos los autores asumen esta relación. Por caso, Hinkelammert entiende que las utopías son conceptos trascendentales a partir de los cuales se puede actuar (y en este sentido, reivindica su presencia), pero hacia los cuales no se puede progresar, reservando el término “utopismo” para aquellos que caen en la ilusión trascendental, constituyendo una deriva marcadamente negativa (Véase: Hinkelammert, Franz J., *Crítica a la razón utópica*, San José, Departamento Ecueménico de Investigaciones, 1984, pp. 21-29).

<sup>17</sup> Molnar, Thomas, *El utopismo: la herejía perenne*, Buenos Aires, Eudeba, 1970.

<sup>18</sup> Cioran, E. M., *Historia y utopía*, Barcelona, Tusquets, 1988.

<sup>19</sup> Aínsa, Fernando, *Necesidad de la utopía*, Montevideo, Nordan-Tupac, 1991.

<sup>20</sup> En el original: “I define the broad, general phenomenon of utopianism as social dreaming –the dreams and nightmares that concern the ways in which groups of people arrange their lives and which usually envision a radically different society that the one in which the dreamers live”, en: Sargent, Lyman Tower, “The Three Faces of Utopianism Revisited”, *Utopian Studies. Vol. 5*, No. 1 (1994), p. 3.

### 1.1. La estructura dual en la utopía y en lo utópico

Los diferentes usos del término “utopía” señalado por Cerutti reconocen un núcleo común presente en todos ellos: la estructura dual. La utopía, en tanto intento de superar la realidad de lo ya devenido, incita la imaginación hacia un deber ser concebido siempre en función de valores existentes en la sociedad del autor. Se dice “no” a la sociedad contemporánea, y sobre este rechazo de la topía, la utopía proyecta una contra-imagen crítica de ésta, conformando un cuadro tensionado entre un espacio real (rechazado) y un espacio deseado. La imagen que aporta Sargent de la utopía como espejo resulta esclarecedora:

*La utopía sirve como espejo de una sociedad contemporánea, señalando sus fortalezas y debilidades, más a menudo las últimas. Esta es una de sus funciones más importantes (...) Como una alternativa al presente, la utopía muestra fallas en el presente mediante el trazado de una alternativa más deseable.*<sup>21</sup>

Esta estructura dual presenta, entonces, dos aspectos centrales: carácter crítico y carácter fictivo. La utopía es esencialmente crítica, y la utopía es producto de la imaginación que no puede dejar de mencionar lo inexistente (ficción). De este modo, implica una actitud valorativa que tiene como base una valoración negativa del modelo existente, a la que se contraponen una valoración positiva del modelo propuesto. Entre estas dos formas de valoración, es el rechazo el que, en la utopía, predomina por sobre la aprobación, ya que las valoraciones positivas están condicionadas por las negativas, siendo la propuesta axiológicamente positiva una prolongación de la desaprobación de lo existente. Como señala Graciela Fernández, lo dado “es axiológicamente negado, y la imaginación postula y crea un valor irreal (...) Una utopía representa un movimiento de salida de lo real, de trascendencia hacia lo otro. Lo otro es, en este caso, el modelo social imaginario”.<sup>22</sup> En otras palabras, Arnhem Neusüss realiza una evaluación similar, al subrayar que intención de la utopía es más precisa en la negación de lo

<sup>21</sup> En el original: “Utopia serves as a mirror to a contemporary society, pointing to strenghts and weaknesses, more often the latter. This is one of its most important functions (...) As an alternative to the present, utopia shows flaws in the present by picturing a more desirable alternative”, en: Sargent, Lyman Tower, “The Three Faces of Utopianism Revisited”, *Utopian Studies*. Vol. 5, No. 1 (1994), p. 27.

<sup>22</sup> Fernández, Graciela, *Utopía. Contribuciones al estudio del concepto*, Mar del Plata, Ediciones Suárez, 2005, pp. 73,74.

que no quiere, antes que en la determinación positiva de lo que quiere.<sup>23</sup> El pensar utópico, entonces, enlaza un diagnóstico crítico de lo que es con un pronóstico de lo que debe ser, planos siempre separados pero relacionados; desde uno se piensa el otro. Así, el núcleo la tensión utópica presenta un acto de negación del *statu quo* por insoportable, y esa negación moviliza la descripción de lo deseado.

Sánchez Vázquez visualiza este carácter dual de la utopía, su crítica de lo existente y su proyección de lo anhelado. Como se explicará más adelante, son estas funciones que él considera constitutivas del marxismo (crítica y proyecto), las cuales condensan su aspecto valorativo, en otras palabras (se verá esto en seguida) su discurso justificativo. En este sentido, nuestro autor visualiza lo utópico como parte integrante de la dimensión simbólica (ideológica), lo que supone un distanciamiento del planteo de Karl Mannheim, quien contrapone ideología y utopía omitiendo el elemento utópico actuante en toda ideología.<sup>24</sup> Para ASV lo utópico aparece como un horizonte axiológico que opera al interior de toda ideología que conforma un proyecto político: todo proyecto político tiene una dimensión utópica, en toda alternativa palpita lo axiológicamente deseable que moviliza a la acción.

Este vínculo con la acción es particularmente relevante para Sánchez Vázquez. Su pensamiento asume completamente este aserto de Sargent: “cierta visión de hacia dónde queremos ir es probablemente necesaria para cualquier intento de cambiar las relaciones sociales, pero es claramente esencial para los grandes movimientos sociales”.<sup>25</sup> Por ello, para ASV el socialismo debe constituir una visión deseable, ya que nadie lucharía por algo que no considere valioso y anhelado.

## 1.2. Utopía y marxismo

<sup>23</sup> Véase: Neusüss, Arnhelm, “Dificultades de una sociología del pensamiento utópico”, en: Neusüss, Arnhelm (comp.), *Utopía*, Barcelona, Barral editores, 1971.

<sup>24</sup> Véase: Mannheim, Karl, *Ideología y utopía. Introducción a la sociología del conocimiento*, México, FCE, 2004.

<sup>25</sup> En el original: “Some vision of where we want to go is probably necessary for any attempt to change social relations, but it is clearly essential for great social movements”, en: Sargent, Lyman Tower, “The Three Faces of Utopianism Revisited”, *Utopian Studies*. Vol. 5, No. 1 (1994), p. 27.

Lo dicho hasta acá acerca del lugar de lo utópico en el pensamiento de Sánchez Vázquez sería, por incompleto, profundamente erróneo. Se advirtió que nuestro autor utiliza el término “utopía” también en un sentido peyorativo (sobre todo en sus principales escritos; no así en los últimos), y esto se basa en una idea ampliamente extendida en el marxismo: el utopismo expresa una fase pre-científica del pensamiento socialista.

En los escritos de Marx y Engels se advierten dos movimientos en su reflexión acerca del utopismo. Primero, hay un reconocimiento de una filiación común, que se remonta hacia tiempos lejanos,<sup>26</sup> cuyos antepasados inmediatos son los socialistas utópicos de principios del siglo XIX (y entre ellos, el panteón lo conforman Robert Owen, Charles Fourier y Henri de Saint-Simon). Hay, asimismo, sobradas muestras de gratitud de su parte hacia estos socialistas utópicos, quienes realizaron algunas agudas observaciones sobre las sociedades en que vivían, y también, movidos por sus buenas intenciones, lograron pronosticar ciertas verdades del socialismo. Un famoso pasaje revela la admiración sentida por Engels hacia estos “gigantes”, y nos introduce en el segundo movimiento, su crítica:

*el socialismo teórico alemán jamás olvidará que se sostiene sobre los hombros de Saint-Simon, Fourier y Owen —tres pensadores que, a pesar del carácter fantástico y de todo el utopismo de sus doctrinas, pertenecen a las mentes más grandes de todos los tiempos, habiéndose anticipado genialmente a una infinidad de verdades, cuya exactitud estamos demostrando ahora de un modo científico.*<sup>27</sup>

De modo que los socialistas utópicos de principios del siglo XIX intuían verdades, las presagiaban, pero no contaban con un análisis científico de la realidad. Sin embargo, estos utopistas estaban justificados en sus fallos, porque la inmadurez del capitalismo (escaso desarrollo de las fuerzas productivas y del proletariado, y por consiguiente de la lucha de clases), hacía imposible reconocer los elementos de la nueva sociedad en la sociedad existente, por lo que tuvieron que sacarlos de su propia cabeza.

<sup>26</sup> Por caso, Müntzer. Véase: Engels, Federico, *La guerra campesina en Alemania*, La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, 1974, pp. 21 y siguientes.

<sup>27</sup> Engels, Federico, “Adición al Prefacio a la edición de 1870 para la tercera edición de 1875”, en: Marx, Carlos, y Engels, Federico, *Obras Escogidas, en 3 tomos, Tomo II*, Moscú, Editorial Progreso, 1980, p. 99.

Pero los socialistas utópicos de la segunda mitad del siglo XIX, con un capitalismo ya maduro, no tenían justificación, por lo que su condena no encuentra atenuantes. Así, el reproche de Marx y Engels a los socialistas utópicos es que su pensamiento se pierde en fantasías acerca de la nueva sociedad, en lugar de apreciar las fuerzas actuantes (económicas, sociales y políticas) que socavan la sociedad existente y perfilan su sustitución. Entienden, y esta es la base de su encono (sin dejar a un lado las motivaciones políticas que tuvieron en su condena a los socialistas utópicos, los cuales eran sus directos competidores),<sup>28</sup> que los utopistas desprecian la necesidad del conocimiento objetivo y la rigurosidad científica, careciendo de realismo para interpretar el desarrollo social y las posibilidades inscritas en él.<sup>29</sup> Estas posibilidades reales del momento histórico sí son descubiertas utilizando el instrumental analítico adecuado (el proporcionado por la concepción materialista de la historia), lo que permite orientar una auténtica transformación revolucionaria. En contraposición, los utopistas, teóricamente impotentes, obstaculizan el camino de la ciencia y conducen a una práctica no revolucionaria (muchas veces señalada como directamente reaccionaria), distrayendo con sus construcciones idealistas al proletariado de su misión histórica.

Así, este criterio para definir al utopismo, entendido principalmente como una fase pre-científica del pensamiento social, sustenta el trazado de una firme línea divisoria entre socialismo utópico y socialismo científico: el primero conducente al engaño y la impotencia, el segundo a la verdad y la guía segura. La concepción materialista de la historia sustituye científicamente a la utopía.<sup>30</sup>

Esta demarcación será recogida y profundizada por la mayoría de los marxistas posteriores, donde el anti-utopismo es la contracara del énfasis en el carácter científico del marxismo, factor exclusivo que debe orientar la acción política. Asimismo, la distinción entre socialismo utópico y científico afirma la carencia de científicidad del primero, al tiempo que sugiere la prescindencia de una dimensión moral en el segundo, lo que, en lecturas extremas, deriva en concebir al marxismo como una ciencia sin ideales. De este modo, desde una supuesta científicidad

<sup>28</sup> Véase: Buber, Martin, *Caminos de Utopía*, México, FCE, 1966, p. 14-17.

<sup>29</sup> Petruccelli, Ariel, *Ciencia y utopía. En Marx y en la tradición marxista*, Buenos Aires, Herramienta-El Colectivo, 2016, p. 48.

<sup>30</sup> El trabajo clásico en que se desarrolla este contrapunto es: Engels, Friedrich, *Del socialismo utópico al socialismo científico*, Barcelona, Debarris, 1998.

ajena a la normatividad y centrada en la captación de lo determinado, el marxismo señalaría lo que será, mientras el utopista apunta a lo que debe ser.

¿Cómo se ubica el pensamiento de Sánchez Vázquez respecto a lo utópico en esta tradición “hostil”? Se señaló, al principio de este apartado, que nuestro autor comparte el uso peyorativo del término “utopía” entendiendo que esta expresa un estadio pre-científico del pensamiento social. En todo momento, tanto en sus escritos tempranos como en los tardíos, afirmará (aun reconociendo limitaciones e inadecuaciones) el carácter científico del marxismo. Y en este sentido, el marxismo “supera” al socialismo utópico. Pero para él esta superación no significará nunca una negación, un descarte de lo que entiende es el corazón del utopismo (y esencial en el marxismo): su dimensión valorativa. Lo que “será” incluye lo que “debe ser”, estando lo utópico subsumido en el devenir develado por la concepción materialista de la historia. Su estrategia para postular tal cosa se desarrolla en esta “Primera parte”; para comenzar a deconstruirla, pasamos a considerar los aportes de Luis Villoro en torno a la articulación del discurso justificativo y el discurso explicativo en el lenguaje de la política.

## **2. Luis Villoro y los dos lenguajes de la política**

La obra de Luis Villoro *El poder y el valor. Fundamentos de una ética política* constituye un excepcional aporte para el estudio que nos proponemos abordar. En dicho trabajo Villoro afirma que en todo texto político hay dos discursos entremezclados. Por un lado, se presentan enunciados que refieren a la sociedad deseable, a una sociedad posible que no corresponde a la existente, y que expresa el bien de todos. Por otro lado, se expresan enunciados que refieren a la sociedad existente, y no formulan fines sino medios; si postulan prescripciones éstas no son normativas, sino que apuntan hacia la efectividad de las acciones. El primer discurso es justificativo, el segundo explicativo.<sup>31</sup>

El discurso explicativo implica una razón teórica sobre los hechos, y una razón instrumental sobre la relación entre medios y fines. Trata sobre hechos describibles, lo cual comprende las acciones de los individuos, de las que forman

---

<sup>31</sup> Siguiendo a Villoro, un juicio normativo puede expresarse en un juicio valorativo, por lo que para una ética de la política es lo mismo expresarse de una u otra manera. Véase: Villoro, Luis, *El poder y el valor. Fundamentos de una ética política*, México, FCE, 2012, p. 71.

parte sus intereses y valores, es decir, debe dar razón de los valores subjetivos. Pero esto no implica que de los valores subjetivos pueda deducirse los valores objetivos:<sup>32</sup> de los intereses particulares no puede inferirse el bien común. Si el discurso político se reduce a su dimensión explicativa, todo lo que podemos decir de los valores es lo que cada individuo o grupo social cree benéfico para sí, sus intereses particulares. Renunciando así al conocimiento de un bien común, se renuncia a la ética política y se reduce ésta a una ciencia de lo empírico.

El discurso justificativo, por otro lado, no tiene un carácter científico, sino que tiene que ver con la práctica, comprende una ética de la acción política (pone en juego la razón valorativa). Pretende determinar lo bueno para cualquier sujeto, establecer el bien común. Pero de ello no se pueden inferir los fines y valores que de hecho mueven a cada grupo social; de lo deseable no puede inferirse lo efectivamente deseado.

Villoro indica que en la política hay una relación recíproca e interdependiente entre enunciados que responden a uno y otro discurso. Todo proyecto político tiene pretensión de objetividad, en tanto nadie alega guiarse por el interés personal o grupal, sino por el interés general. De otro modo el poder político desnudaría su arbitrariedad y carecería de justificación moral. Asimismo el lenguaje justificativo no puede contentarse con describir las características de la sociedad justa, sino que pretende realizar el bien común y para ello requiere conocer la realidad social. De no atender a lo empírico el discurso normativo se reduce a la impotencia e irrealizabilidad. El discurso justificativo necesita conocer los mecanismos efectivos del poder que permita realizar los valores; el discurso explicativo pierde sentido sin apelar a un valor que se lo proporcione. La política se alimenta de estos dos discursos en tensión, el del poder real y el del Estado valioso. Por tanto, entre un plano y otro, entre lo justificativo y lo explicativo, debe haber diferencia y mediación.

### **2.1. Los dos lenguajes de la política: necesidad y libertad**

A fin de profundizar en esta interrelación de los dos lenguajes de la política, Villoro retoma el pensamiento de Nicolás Maquiavelo. Su obra, nos dice, está

---

<sup>32</sup> Sobre valores subjetivos y objetivos véase: Villoro, Luis, *El poder y el valor. Fundamentos de una ética política*, México, FCE, 2012, capítulos 1 y 2.

atravesada, tensionada por dos discursos: uno sobre el poder real, otro sobre el bien común.

En el discurso del poder, predominante en *El Príncipe*<sup>33</sup>, el conocimiento político tiene que ver con reconocer los obstáculos que se levantan ante el poder y los medios para evitarlos. Aquí no importa la bondad o maldad moral, sino la eficacia; ese es el único criterio de evaluación, ya que el fin de la política es el poder. Quien obra para lograr el fin querido está obrando racionalmente. Estos medios serán “buenos” no moralmente, sino instrumentalmente. De este modo, la técnica de poder maquiavélica no es justa o injusta, sino que puede ser útil para cualquier fin. Dado un fin y las condiciones de la acción, se establecen los medios más eficaces para lograrlo. Este discurso no trata sobre la sociedad deseable, sino sobre la sociedad real, comprende juicios de hecho, no de valor.<sup>34</sup> No le interesa la validez de los fines, sino los medios para lograrlo. Es un lenguaje de la necesidad.

Por otro lado, en los *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*<sup>35</sup> predomina el lenguaje sobre el valor. Aquí, la preocupación de Maquiavelo es restaurar las virtudes que hicieron grande al pueblo romano: el Estado mejor es aquel que realice al bien común. Estas reflexiones maquiavélicas sobre el bien común y el Estado mejor se basan en supuestos acerca de valores, lo cual no puede ser objeto de la ciencia. Los valores que Maquiavelo subraya (la libertad y la gloria, a cuyo servicio está la concordia) no se dan en la sociedad italiana, sino que son un

<sup>33</sup> Maquiavelo, Nicolás, *El príncipe*, Madrid, Tecnos, 2001.

<sup>34</sup> En torno al par juicios de hecho – juicios de valor se han planteado en las últimas décadas objeciones interesantes, destacando que en numerosas ocasiones los juicios de hecho se encuentran imbricados con juicios de valor (y viceversa). Hilary Putnam ha cuestionado duramente la postulación de una dicotomía tajante entre uno y otro plano (Putnam, Hilary, *El desplome de la dicotomía hecho-valor y otros ensayos*, Barcelona, Paidós, 2004. Véase también: Gómez, Ricardo J., *La dimensión valorativa de las ciencias. Hacia una filosofía política*, Buenos Aires, UNQ, 2014, pp. 143-147.). Sin entrar en tal debate, afirmamos, siguiendo a Ulises Moulines, que la distinción (aunque no la dicotomía) entre juicios de valor y juicios de hecho resulta plenamente pertinente, en tanto nos posibilita cobrar consciencia de las diferentes dimensiones del discurso al momento del análisis conceptual. Advierte dicho autor que “negar el carácter dicotómico de la distinción hecho/valor no implica que estén al mismo nivel de facticidad el principio de acción a distancia y la afirmación de la maldad del ateo; y menos aún, claro está, que del uno se pueda pasar a la otra, o viceversa” (Moulines, Ulises, “Hechos y valores: falacias y metafalacias. Un ejercicio integracionista”, *Isegoría* / 3, 1991, p. 35) Hay gente que opera en un estrato, hay gente que opera en otro, y hay gente que opera en los dos, lo cual no es objetable en tanto no se confundan ambos planos. Se trata, entonces, “de un parámetro que puede variar entre dos polos ideales, que en su idealidad nunca estarán realizados plenamente, pero que nos sirven de marco de referencia, de orientación para hacer distinciones comparativas, para no confundir lo que debe ser diferenciado” (Ib., p. 35). Es decir, sirven de orientación heurística.

<sup>35</sup> Maquiavelo, Nicolás, *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, Madrid, Alianza Editorial, 1987.

proyecto que enciende el ánimo, una sociedad deseable contrapuesta a la real. Maquiavelo no realiza una justificación explícita de por qué elegir estos valores y no otros; más bien se desprenden de sus señalamientos acerca de los males de la época, y de lo que constituyó la gloria del pasado. Este segundo discurso, entonces, trata de la sociedad deseable, de los fines a elegir, está constituido por enunciados de valor, y enunciados preceptivos que inducen a seguir estos valores. Es una racionalidad acerca de los fines mismos, es un lenguaje de la libertad.

Villoro señala que, como ocurría con Maquiavelo, también en Marx se presentan los dos lenguajes de la política. Por un lado, el socialismo es un acontecimiento necesario, históricamente determinado, deducible de las leyes de la historia. El lenguaje explicativo revela la dinámica del capitalismo y las leyes que rigen el sistema, expresando un saber que se pretende científico. Por otro lado, es un estado valioso, que merece ser elegido. Este lenguaje justificativo denuncia las miserias del capitalismo y opone a él una sociedad más valiosa.

Indica Villoro que la relación entre estos lenguajes no resulta clara. Si bien en un discurso explicativo no serían relevantes los juicios de valor a la hora de establecer las relaciones causales entre hechos, la necesidad histórica del cambio social incluye, como se verá luego, la existencia de sujetos conscientes de la necesidad y posibilidad del socialismo. De este modo, “El marxismo es, a la vez, una teoría explicativa de la sociedad, que se presenta como ciencia, y una filosofía moral y política libertaria”.<sup>36</sup>

## **2.2. El discurso explicativo marxiano**

Marx se opuso a basar la ciencia política en conceptos éticos o metafísicos, y buscó, en cambio, atenerse al estudio de hechos concretos y al descubrimiento de las leyes que los explican. Afirmó que el movimiento hacia la sociedad socialista está motorizado por fuerzas existentes en la sociedad capitalista; los gérmenes para el socialismo ya se encuentran presentes en el capitalismo. El socialismo sobreviene debido al curso de los acontecimientos históricos.

---

<sup>36</sup> Villoro, Luis, *El poder y el valor. Fundamentos de una ética política*, México, FCE, 2012, p. 147.

Constantemente Marx rechazó el discurso moralista por idealista; es decir, por pretender explicar el orden de los hechos a partir del orden de las ideas. El idealista-moralista toma el efecto por causa, confundiéndolo, y en esto reside su ineficacia ya que no advierte correctamente la dinámica del proceso social. En este sentido, la denuncia del capitalismo por su injusticia estaría postulando una corrección moral, y por tanto la posibilidad de solucionar los males en el terreno de las ideas y no de los hechos, es decir, no trascendiendo el capitalismo. De esta manera se estaría olvidando que el mal radica en la estructura social.

A su vez, la moral está condicionada por la estructura social, formando parte de la superestructura. Los planteamientos morales están limitados por la estructura social en que se gestan. Esto ocurre con las ideas de justicia: éstas varían de acuerdo a cada formación social, siendo funcionales a ella. Esta interpretación fue magistralmente expuesta por Allen Wood,<sup>37</sup> sosteniendo que la concepción marxiana de superestructura impide tildar al capitalismo de injusto. La única forma de hacer tal cosa, indica el autor, es manejando un concepto universal de justicia, por fuera de toda formación social, lo cual se opone al planteo marxiano. Si se habla de la injusticia del esclavismo en la antigüedad, no es desde esa misma formación social (ya que carecería de sentido); el criterio estaría dado desde una formación social posterior, pero nunca más allá de toda formación social. Asimismo, el intercambio entre capitalista y trabajador en la compra de la mercancía fuerza de trabajo no es injusto:

*el mérito de Marx, frente a otras doctrinas socialistas, fue descubrir como la dominación del proletariado no dependía de un acto remediable por voluntad moral, sino de una situación inherente al sistema de producción, que se oculta detrás de relaciones justas. De allí la inutilidad, para Marx, de cualquier argumento jurídico o moral para impugnarla.<sup>38</sup>*

Si se planteara que Marx está utilizando el término “justicia” en sentido jurídico y no moral, y que por ello sostendría que la explotación capitalista es justa pero inmoral, tal argumento no resistiría el hecho de que para Marx la moral pertenece

<sup>37</sup> Wood, Allen “The Marxian Critique of Justice”, *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 1, N° 3, Spring, 1972, pp. 244-282. También: Wood, Allen, “Marx contra la moralidad”, en Singer, Peter (ed.), *Compendio de Ética*, Alianza Editorial, Madrid, 1995, Cap. 45, págs.. 681-698.

<sup>38</sup> Villoro, Luis, *El poder y el valor. Fundamentos de una ética política*, México, FCE, 2012, p. 152.

a la superestructura tanto como las formas jurídicas. El capitalismo solo podría juzgarse injusto desde criterios externos a él, conforme a juicios valorativos de otra formación social. La explotación capitalista se vería como injusta desde una formación social donde aquella se hubiera abolido. Pero como esa sociedad no existe, estamos trascendiendo nuestra formación social para aplicarle criterios de valoración ajenos a ella. O estos criterios son imaginarios, o son parte de una ética distinta a la que constituye la superestructura de la formación social capitalista y que la justifica. Si fuera así, debería admitirse que existe una moral no funcional, disruptiva, y que no forma parte de la superestructura. Sin embargo esto parece no encajar en el discurso explicativo marxiano, aunque sí en su discurso justificativo.

### **2.3. El discurso justificativo marxiano**

El modo en que en sus obras Marx se expresó, está lejos del lenguaje aséptico del científico. Por el contrario, está cargado de emotividad, repleto de oraciones condenatorias donde los enunciados descriptivos de la realidad se mezclan con juicios de valor. De hecho, los términos centrales de su teoría implican juicios de valor (ej. explotación, alienación, fetichismo). Si esto es así, entonces habría una moral en Marx, pero no una moral reiterativa, funcional al orden vigente, sino disruptiva.

Aceptando esto, el discurso libertario marxiano presenta dos caras. Por un lado, se presenta el valor superior de la sociedad alternativa al capitalismo, por otro se muestra el disvalor del capitalismo. Frente a la sociedad de hecho, se postula la sociedad ideal. Pero esta sociedad no es un simple deseo subjetivo, sino el fin de la lucha de clases.

Marx fue austero en la descripción de la sociedad socialista, aunque se pueden deducir sus rasgos por contraste con la sociedad existente. Para Villoro estos rasgos se pueden sintetizar en uno fundamental: el paso de una sociedad dividida en grupos e individuos con intereses antagónicos a una comunidad. Esta comunidad de hombres libres se lograría aboliendo la propiedad privada y la explotación, lo que posibilitará la autorrealización de todas las potencialidades de cada hombre. De este modo, implícitamente se postula una moral superior, centrada en la plena realización de cada quien.

Desde el punto de vista de una moral libertaria, ajena al capitalismo, la explotación capitalista puede aparecer, sí, como injusta. Aunque explícitamente Marx dice que no es injusta, al mismo tiempo califica la apropiación de plusvalía de “robo”. Hay aquí un lenguaje justificativo, que se origina en un sistema valorativo distinto al que resulta funcional al capitalismo. Entonces, la explotación capitalista será justa o injusta de acuerdo a qué discurso de Marx se tome en cuenta. La explotación capitalista no es injusta de acuerdo al concepto de justicia existente en el capitalismo, que responde a una moral condicionada por dicha formación social (discurso explicativo). Pero es injusta desde la perspectiva de una moral distinta (discurso justificativo). De esta manera, habría dos morales. Una forma parte de la superestructura de la formación social existente, como expresión de la clase dominante, funcional al orden existente. Y otra que, aunque Marx no la reconoce explícitamente, se encuentra implícita en sus escritos, y que tendría una función disruptiva del orden existente. Esta moral corresponde a la clase explotada, en tanto ésta cobre consciencia de su condición y de su carácter revolucionario, y no formaría parte de la superestructura de la sociedad existente, si entendemos que ésta “responde”, es funcional, al modo de producción capitalista. Esta segunda moral no es, de hecho, la moral del proletariado, sino que es la moral que debería tener el proletariado si accediera a una plena consciencia de su situación. Es una moralidad que corresponde a una sociedad ideal, futura, que advendrá:

*La atribución de valores morales superiores a la sociedad futura rebasa una ciencia explicativa, corresponde a una elección moral. Su justificación es de otro orden. El advenimiento de la sociedad futura es a la vez un acontecimiento histórico, explicado por una teoría científica, y una exigencia ética, que justifica la lucha por alcanzarla. Los enunciados del discurso científico se alternan con justificaciones de un discurso normativo. La obra de Marx es el resultado de la tensión irresuelta entre ambos discursos.*<sup>39</sup>

De esta manera, en Marx los discursos explicativo y justificativo se entrecruzan: se predice la existencia en la sociedad futura no simplemente de otros valores

---

<sup>39</sup> Ib., p. 158.

morales, sino de valores morales superiores, así como la llegada de dicha sociedad futura aparece como una necesidad histórica y una exigencia moral.<sup>40</sup>

#### 2.4. Mediación entre los discursos

Adolfo Sánchez Vázquez sostiene, en términos muy similares a los formulados por Luis Villoro, la presencia de un discurso explicativo y un discurso valorativo como esencia de todo proyecto político.<sup>41</sup> Pero más aun, ASV advierte claramente (lo cual es reconocido por Villoro como un gran acierto) la dificultad de integrar ambos discursos. Numerosos son los escritos de este autor que presentan párrafos como el que sigue:

*El socialismo parece conjugar lo que siempre se ha presentado disociado. Pero ¿cómo tiene lugar esa conjunción de lo que es o será y de lo que debe ser? ¿Su ser se deducirá de su deber ser? Pero ¿no se caería entonces de lleno en el utopismo? (...) ¿Su deber ser, por el contrario, se deducirá lógicamente de lo que es, de la necesidad histórica? Pero, con ello, pondríamos ingenuamente el cuello bajo la temida “guillotina de Hume” o cometeríamos lo que los filósofos llaman, desde Moore, la “falacia naturalista”, o sea, el tener por bueno o valioso algo por el hecho de ser y, en este caso, de ser necesario.*<sup>42</sup>

Partiendo de entender que no hay en Marx una respuesta a estas preguntas, Villoro bosqueja las tres principales interpretaciones de la cuestión en la tradición

<sup>40</sup> Esta explicación que enfatiza la tensión entre los dos discursos en la obra marxiana es brillantemente expuesta por Norman Geras en su artículo “The Controversy About Marx and Justice” (en: Callinicos, Alex (Ed.), *Marxist Theory*, Oxford, OUP 1989, pp. 211-267). Sin embargo, la cuestión acerca de la moral en Marx conoce otras interpretaciones. Así, una variante de la lectura anterior la presenta Michael Rosen, quien afirma que no habría una tensión o inconsistencia en los discursos marxianos, ya que Marx condenaría al capitalismo desde una ética superior que postula la complementariedad del bien, trascendiendo de este modo la moralidad tal como siempre fue entendida (Rosen, Michael, “The Marxist Critique of Morality and the Theory of Ideology”, en: Harcourt, Edward (Ed.), *Morality, Reflection and Ideology*, Gloucestershire, Clarendon Press, 2000, pp. 21-43). Por otro lado, Rolando Astarita interpreta que el cuestionamiento moral de Marx al capitalismo es parte de una crítica immanente, en tanto el sistema no cumplimenta con las leyes morales que el propio capitalismo proclama. Habría así, en Marx, cuestionamiento moral al capitalismo, sin por ello tener que apelar a una moral universal desde la cual realizar dicha crítica (Astarita, Rolando, “La cuestión de la ética en Marx”, edición digital disponible en: <https://rolandoastarita.blog/2011/03/29/la-cuestion-de-la-etica-en-marx/>, 2009).

<sup>41</sup> Sánchez Vázquez, Adolfo, “Primera conferencia: Moral y política (I)”, (2003), en: Sánchez Vázquez, Adolfo, *Ética y política*, México, FCE, 2013, pp. 23, 24.

<sup>42</sup> Sánchez Vázquez, Adolfo, “Del socialismo científico al socialismo utópico” (1970), en: Sánchez Vázquez, Adolfo, *El valor del socialismo*, México, Itaca, 2000, p. 35.

marxista. La primera y más difundida fue la científicista. En ella se hace hincapié en lo que constituiría el aspecto científico del marxismo, cuyo conocimiento objetivo de la dinámica social no deja espacio a un discurso normativo. Esta sería la postura de la corriente mayoritaria de la II Internacional, y, con mayor elaboración teórica, este mismo camino tomaría Louis Althusser.<sup>43</sup> Por otra parte, diversos autores buscaron reivindicar el carácter ético del marxismo. Así, Rudolf Hilferding propuso separar la ciencia marxista de la teoría revolucionaria, esta última de carácter normativo, mientras el austromarxismo buscó complementar la teoría marxiana con la ética kantiana. De forma más radical, Ernst Bloch interpretó el marxismo como una utopía concreta,<sup>44</sup> en tanto pensamiento dirigido a realizar una sociedad considerada valiosa. La búsqueda de un Marx humanista seguiría siendo trabajada por diversos autores (Roger Garaudy,<sup>45</sup> Erich Fromm,<sup>46</sup> etc.). Villoro advierte que en su oposición, estas interpretaciones resultan simétricas. Lo que intentan ambas es tratar de comprender un discurso a partir del otro, subordinando uno a otro en busca de la coherencia de la teoría.

Empero existe una tercera interpretación, que ve la originalidad del marxismo en la tensión entre uno y otro discurso. El discurso justificativo sería un elemento del explicativo, sin perder su carácter distintivo (autónomo). Las tesis son:

- 1) la actitud disruptiva expresada en el discurso justificativo sería un elemento de la cadena causal que propone el discurso explicativo.
- 2) la sociedad ideal propuesta por el discurso justificativo coincidiría con una sociedad futura prevista por el discurso explicativo.

Esta es la estrategia interpretativa propuesta por Adolfo Sánchez Vázquez.

Siguiendo la primera tesis, la conciencia de un valor y la disposición a realizarlo pueden ser tratados como hechos históricos, pueden verse como medios para la realización de un fin. Considerar la conciencia disruptiva como un elemento dentro de la cadena causal es entender que la conciencia moral es un factor en la revolución misma. Refiriendo a esta estrategia interpretativa, señala Villoro:

<sup>43</sup> Althusser, Louis, *La revolución teórica de Marx*, México, Siglo XXI, 2004.

<sup>44</sup> Bloch, Ernst, *The Spirit of Utopia*, California, Stanford University Press, 2000.

<sup>45</sup> Garaudy, Roger, *¿Qué es la moral marxista?*, Buenos Aires, Ediciones Procyon, 1964.

<sup>46</sup> Fromm, Erich, *Marx y su concepto de hombre*, México, FCE, 2001.

*La elección de valores sociales objetivos, válidos para todo hombre, la conciencia de una carencia (la injusticia existente) y la disposición para cambiarla es pues una condición histórica necesaria para la realización de esos valores. En esa medida, el cobro de conciencia de una ética disruptiva puede considerarse como un elemento de la lucha de clases, que forma parte de las condiciones necesarias de la transformación social.*<sup>47</sup>

De este modo, la conciencia de la ignominia de la situación presente, y la elección de otra sociedad superior donde se realizaran los valores negados en la existente, constituyen factores necesarios en la abolición misma de la sociedad actual y en el tránsito hacia la nueva sociedad. Esto, como veremos más adelante, es formulado una y otra vez por ASV.

La segunda tesis propone una identificación entre sociedad ideal y sociedad futura; la sociedad valiosa, objeto de la elección moral, es también la sociedad futura. La teoría marxiana de la historia indica que el desarrollo social marcha hacia la sociedad comunista, y es en ella que se realizarán los valores superiores presentes en el discurso libertario marxiano. De esta manera, valor y futuro se encuentran. La sociedad valiosa es producto de procesos históricos causalmente determinados.

Nos servimos de las agudas reflexiones de Villoro para exponer la presencia y tensión entre estos dos discursos en la tradición marxista, así como introducir la estrategia interpretativa de Adolfo Sánchez Vázquez. Iniciamos ahora nuestra labor de análisis de uno y otro discurso en la obra de este último, de sus intentos de articulación y las dificultades que presentan.

---

<sup>47</sup> Villoro, Luis, *El poder y el valor. Fundamentos de una ética política*, México, FCE, 2012, p. 161.

## CAPÍTULO II. El marxismo de Adolfo Sánchez Vázquez

*MI FORMACIÓN IDEOLÓGICA y política, desde mi juventud, siempre estuvo inspirada por el ideal del socialismo. Lo que me llevó a él no fue una reflexión teórica sobre la estructura económica y social del capitalismo sino una pasión de justicia ante las injustas condiciones de vida de los trabajadores y campesinos andaluces.*<sup>48</sup>

### **1. Esbozo biográfico y campos de interés**<sup>49</sup>

Sánchez Vázquez nace en Algeciras, España, en 1915, y muere en la Ciudad de México en 2011. Fue un hombre del “siglo corto” tal como lo definió Hobsbawm (período que abarca los años comprendidos entre 1914 y 1991),<sup>50</sup> y lo sobrevivió dos décadas, veinte años cargados de balances y reflexiones sobre el mismo. Un hombre del “siglo corto” no por simple datación de su ciclo vital, sino por su identificación con el proyecto emancipador que marca la época: el comunismo.

Su mocedad lo encuentra en las filas de las Juventudes Socialistas Unificadas, participando activamente en la lucha republicana. Miembro del comisariado de prensa y propaganda durante la Guerra Civil Española, la derrota lo conduce al exilio, cruzando la frontera hacia Francia en febrero de 1939. Meses después, arriba al puerto de Veracruz, estableciéndose en México tal como hicieron cientos de republicanos españoles, acogidos por el entonces presidente General Lázaro Cárdenas del Río.

En sus primeros años en México continúa la labor que desarrollara en Europa: una intensa actividad poética y literaria, junto a su militancia política como

<sup>48</sup> Sánchez Vázquez, Adolfo, *Una trayectoria intelectual comprometida*, México, FFyL-UNAM, 2006, p. 107.

<sup>49</sup> Los datos acerca de la vida de Adolfo Sánchez Vázquez fueron tomados de sus principales escritos autobiográficos: *Del exilio en México. Recuerdos y reflexiones* (México, Grijalbo, 1997); *Una trayectoria intelectual comprometida* (México, FFyL-UNAM, 2006); “Filosofía y circunstancias” (1987) (en: Sánchez Vázquez, Adolfo, *Filosofía y circunstancias*, Barcelona, Antrophos/FFyL-UNAM, 1997, pp. 25-35). Se consultaron también diversos escritos biográficos presentes en: (1) Álvarez, Federico (editor), *Adolfo Sánchez Vázquez: los trabajos y los días (semblanzas y entrevistas)*, México, FFyL-UNAM, 1995 (2) Vargas Lozano, Gabriel (editor), *En torno a la obra de Adolfo Sánchez Vázquez*, México, FFyL-UNAM, 1995 (3) Velasco Gómez, Ambrosio (coordinador), *Vida y obra. Homenaje a Adolfo Sánchez Vázquez*, México, FFyL-UNAM, 2009 (4) Gandler, Stefan, *Marxismo crítico en México: Adolfo Sánchez Vázquez y Bolívar Echeverría*, Capítulo 1: Vida y obra de Adolfo Sánchez Vázquez, México, FCE, 2008.

<sup>50</sup> Hobsbawm, Eric, *Historia del siglo XX*, Buenos Aires, Crítica, 1999.

miembro del Partido Comunista Español (PCE), ahora en el exilio mexicano. A ello se suma los trabajos que le proporcionan sustento: clases de español en la embajada soviética, docente en el Colegio de San Nicolás de Hidalgo de la Universidad Michoacana, traducciones y más traducciones de libros. Al cabo de unos años retoma sus estudios universitarios, obligadamente interrumpidos en España, inscribiéndose en la carrera de Letras Españolas en la Universidad Nacional Autónoma de México. Sin embargo, su truncada vocación literaria lo conduce a problematizar cuestiones estéticas, transitando entonces hacia el terreno de la filosofía.

En 1956, ASV defiende su tesis de maestría titulada *Consciencia y realidad en la obra de arte*. Su labor investigativa se combina con la docencia en las aulas de la UNAM, primero colaborando en las clases de Eli de Gortari, y ya para 1959 como profesor de tiempo completo de la Facultad de Filosofía y Letras de dicha universidad. Mientras tanto, su militancia política comienza a hacerse cada vez más problemática. Si los primeros años de la sección mexicana del PCE están signados por la esperanza de un pronto regreso, hacia la década del cincuenta el grupo se encuentra atravesado por la desmoralización y defecciones. A ello se agregan conflictos y disputas con la dirección del PCE, las cuales son vistas de cerca por el filósofo, coleccionando amargas experiencias. Como trasfondo, tras el prestigio alcanzado con la victoria sobre el nazismo en la Segunda Guerra Mundial, la política soviética comienza a generar desilusiones, aceleradas luego de la muerte de Stalin.

Sánchez Vázquez se mantuvo fiel al marxismo soviético hasta mediados de la década del cincuenta. Su distanciamiento comenzará a raíz del informe de Nikita Jruschov en el XX Congreso del PCUS, y sus revelaciones acerca de los crímenes cometidos durante el stalinismo: adjudicar los horrores a frutos derivados del culto a la personalidad, resultaba para él hartamente superficial, ya que contradecía la explicación marxista acerca del papel del individuo en la historia. Junto a ello, la insurrección obrera en Budapest, Hungría, la cual interpreta como una revolución contra las deformaciones burocráticas del sistema, ahogada en sangre por los soviéticos. Finalmente, su desavenencia se alimenta con el triunfo de la revolución cubana, claro desafío a los dogmas establecidos acerca del carácter de la revolución en América Latina. Una década después, el proceso de

ruptura se consumará a raíz de la invasión de 1968 por parte de tropas soviéticas ante la búsqueda de un socialismo de rostro humano en la Primavera de Praga. En diversas ocasiones comenta esta transformación de sus ideas y posicionamiento político del siguiente modo:

*la influencia de la Revolución Cubana en mi evolución ideológica marxista fue notable al contribuir a distanciarme cada vez más del marxismo dogmático dominante. Su triunfo ponía en cuestión un modelo universal de revolución calcado de la victoriosa revolución Rusa de 1917, en unas condiciones históricas determinadas, bajo la dirección del Partido Bolchevique y con el apoyo activo del proletariado. La ausencia de una vanguardia política de este tipo y de un apoyo semejante por parte de esa clase en la Revolución Cubana daba a ésta un carácter “heterodoxo”, pero a la vez innovador y creador. Y estimulado por ella, así como por otros acontecimientos – anteriores, como las revelaciones de Jruschov en el XX Congreso del Partido Comunista Soviético, o posteriores, como la invasión de Checoslovaquia por las tropas soviéticas-, me orienté cada vez más hacia un marxismo crítico abierto, innovador.<sup>51</sup>*

ASV entiende que su obra se inserta en el proceso de crítica y renovación del marxismo iniciado a mediados de la década del cincuenta. Afirma que su pensamiento atravesó tres fases en la superación del marxismo oficial. La primera, desarrollada en la primera mitad de la década de los sesenta, se aboca a la crítica de la doctrina estética del realismo socialista, intentado delinear una concepción del arte entendido como una dimensión de la praxis. En un segundo momento, inmediatamente posterior, se enfrenta al materialismo ontológico del Dia-Mat soviético y postula su concepción del marxismo como filosofía de la praxis. En la tercera fase, que inicia en la década del ochenta, su reflexión gira en torno a la experiencia histórica del “socialismo real”, enfrentando al marxismo dominante en el terreno teórico y político. Estas fases, sin embargo, se entrecruzan cronológicamente, por lo que más bien habría que denominarlos campos de interés. Tenemos así tres cauces fundamentales por los cuales discurrió su pensamiento: a) la estética y la teoría del arte, b) el marxismo como

<sup>51</sup> Sánchez Vázquez, Adolfo, “La revolución cubana y el socialismo” (1999), en: Sánchez Vázquez, Adolfo, El valor del socialismo, México, Itaca, 2000, p. 152.

filosofía de la praxis, c) la filosofía moral y política, en tanto crítica de la práctica política desarrollada en nombre del marxismo. Y en estos tres cauces hay un distanciamiento y luego ruptura con: a) la estética del realismo socialista, b) la metafísica materialista del Dia-Mat soviético, c) la ideología y práctica del “socialismo real”.

La investigación que abordaremos se centra en los dos últimos campos, dejando a un lado la obra poética y literaria de ASV, así como sus trabajos en torno a la estética y la teoría del arte. En ella se buscará establecer el lugar de lo utópico en su pensamiento, y la vinculación con su concepción del marxismo.<sup>52</sup>

## 2. Las cuatro dimensiones del marxismo

En la mirada de libros, artículos, ponencias, entrevistas y conferencias dictadas a lo largo de más de cincuenta años, Sánchez Vázquez mantiene una misma definición del marxismo: unidad indisoluble entre crítica de lo existente, proyecto de emancipación, conocimiento de la realidad a transformar, y praxis como gozne articulador de las anteriores dimensiones.

---

<sup>52</sup> Situando la obra de Adolfo Sánchez Vázquez en el plano más general del marxismo de la segunda mitad del siglo XX, podemos decir que, en rasgos generales, la misma pertenece a lo que Perry Anderson identificó como “marxismo occidental” (Anderson, Perry, *Consideraciones sobre el marxismo occidental*, México, Siglo XXI, 1990). Como primera y fundamental característica del “marxismo occidental” Anderson destaca el divorcio entre teoría y práctica política, en tanto los pensadores marxistas de esta época ya no desempeñan roles dirigentes en los partidos comunistas. Como contraparte, se produce un creciente emplazamiento académico. Luego de su llegada a México, sobre todo a medida que va desarrollando su obra teórica, el rol de Sánchez Vázquez como militante de partido va haciéndose más nominal, culminando en ruptura y posicionándose luego por fuera de la organización, como intelectual independiente, afincándose cada vez más en el terreno universitario (precisamente en la Universidad Nacional Autónoma de México).

En segundo lugar, Anderson indica que las investigaciones del “marxismo occidental” se desentienden de los campos más importantes para la tradición clásica del marxismo (movimiento del capitalismo como modo de producción, examen de las leyes económicas, análisis de la maquinaria del Estado burgués y de las estrategias políticas para derrocarlo), desplazándose el centro de gravedad hacia la filosofía. Asimismo, el foco de atención se coloca en la cultura, y dentro de este ámbito, en el arte. Y también, el discurso adquiere una naturaleza de segundo orden: obras sobre marxismo, antes que de marxismo. Todo esto le cabe a la producción de ASV. Finalmente, Anderson señala que el “marxismo occidental” presenta un latente pesimismo, desapareciendo la confianza y el triunfalismo propio de las generaciones marxistas anteriores. Este es el único punto en que Sánchez Vázquez se distingue: un hálito optimista recorre el conjunto de su producción teórica. Quizá se deba a un contexto de producción diferente al del marxismo occidental (Anderson restringe su análisis del marxismo en la segunda mitad del siglo XX a Europa y sus exiliados en Estados Unidos): América Latina experimentó conmociones revolucionarias durante la mayor parte de la segunda mitad del siglo XX.

Por caso, si en 1977 sostiene que el marxismo se propone “transformar el mundo (proyecto o fin) con base en una crítica y un conocimiento de lo existente”,<sup>53</sup> dos décadas después (y disolución de la URSS mediante) continuará afirmando que “el marxismo se concibe como un proyecto de transformación práctica, efectiva, del mundo, exigido por la crítica de (o inconformidad con) lo existente, y basado en un conocimiento de la realidad (de las posibilidades de transformación inscritas en ella)”.<sup>54</sup>

De modo que los aspectos fundamentales que conforman su interpretación del marxismo, entendiéndolo no solo como una teoría que interpreta el mundo sino también que aspira a transformarlo, son: la crítica de lo existente (1), el proyecto de emancipación (2), el conocimiento de la realidad a transformar (3), y la vocación práctica para transformar la realidad (4).

1) El marxismo es una crítica de lo existente, tanto a la realidad capitalista, a las ideas que justifican esa realidad, como a los proyectos y programas que no se proponen suprimirla. Hay, así, una relación con la realidad que se pretende transformar. Esta crítica implica una valorización negativa del capitalismo; se cuestiona al capitalismo el negar o recortar determinados valores que son considerados positivamente. También implicará la crítica a los diversos intentos de superación del capitalismo.

2) Ello motiva la búsqueda de una alternativa donde se erradiquen los males denunciados, un proyecto de transformación emancipatorio, “el proyecto de una sociedad emancipada en la que se aspira a realizar los valores degradados o irrealizables en la realidad criticada. Hay, pues, una relación entre crítica y proyecto que, ya antes de Marx, los socialistas utópicos habían puesto de manifiesto”.<sup>55</sup>

Sin embargo, hay y hubo cantidad de ideas emancipatorias. Lo distintivo del marxismo, y que lo distingue del utopismo, es “que su contenido liberador se funda en una teoría de vocación científica, racional, que descubre la necesidad

<sup>53</sup> Sánchez Vázquez, Adolfo, “Una nueva práctica de la filosofía” (1977), en: Sánchez Vázquez, Adolfo, *A tiempo y a destiempo. Antología de ensayos*, México, FCE, 2015, pp. 320, 321.

<sup>54</sup> Sánchez Vázquez, Adolfo, “Marxismo europeo y marxismo latinoamericano” (1999), en: Sánchez Vázquez, Adolfo, *De Marx al marxismo en América Latina*, México, Itaca, 2011, p. 255.

<sup>55</sup> Sánchez Vázquez, Adolfo, “Marxismo y praxis” (1997), en: Sánchez Vázquez, Adolfo, *A tiempo y a destiempo. Antología de ensayos*, México, FCE, 2015, p. 400.

histórica y la posibilidad de la realización del proyecto emancipatorio marxista”.<sup>56</sup> De este modo, la viabilidad del proyecto está íntimamente vinculada con el tercer aspecto.

3) Así, lo que diferencia al marxismo de otras críticas y proyectos alternativos es el contenido científico de su análisis del capitalismo. Este conocimiento no descubre en lo real solamente lo que es, sino también sus posibilidades. El marxismo trata de fundamentar racionalmente la posibilidad de que desaparezca el capitalismo y lo reemplace el socialismo, y contribuye con dicho conocimiento a orientar la práctica en función de realizar dicha posibilidad.

4) Sin embargo, el conocimiento no garantiza la realización, puesto que es necesaria la praxis para ello. Los tres aspectos señalados remiten a la práctica, y la práctica es adecuada si se sustenta en ellos. Es, en definitiva, lo que otorga sentido al conjunto.

Esta definición del marxismo le permite a ASV diferenciar su concepción de otras lecturas del marxismo. Son tres, básicamente, las tendencias marxistas que reconoce y a las cuales se opone: a) objetivista, en cierto modo economicista, que se remonta a la II Internacional, prosigue en la III Internacional y llega hasta el marxismo soviético; b) interpretaciones humanistas, que florecen en la década del cincuenta y sesenta rechazando el dogmatismo marxista-leninista; c) reacción frente a la tendencia anterior, dejando de lado los problemas antropológicos y haciendo una lectura epistemológica de Marx.

Nuestro autor sostiene que el marxismo soviético (a) buscó justificar el “socialismo real”, y por ello abandonó la crítica de lo existente (1), obturando y degradando con ello las restantes dimensiones: sin crítica de lo existente, lo demás no tiene lugar. Por otro lado, el marxismo humanista abstracto (b), se centra en el proyecto emancipador (2), pero desjerarquiza el conocimiento de la realidad a transformar (3), reduciéndose a la impotencia o inviabilidad, es decir, no desarrollando una praxis transformadora efectiva (4). Finalmente, el marxismo científicista (c), una de cuyas expresiones es el althusserianismo, hace hincapié en “3” (contenido científico), pero subestima “2” (proyecto, considerándolo mera ideología) y “4” (ya

---

<sup>56</sup> Sánchez Vázquez, Adolfo, “Cuestiones marxistas disputadas” (1985), en: Sánchez Vázquez, Adolfo, *De Marx al marxismo en América Latina*, México, Itaca, 2011, p. 192.

que la teoría resulta autosuficiente, y así se desvincula de la práctica).<sup>57</sup>

De esta manera, no sirven a la transformación revolucionaria de la realidad ni “el marxismo ideologizado, soviético, ni el humanismo abstracto, antropológico o existencial (...) ni tampoco el teorista de corte althusseriano o analítico”.<sup>58</sup> El marxismo que permite transformar la realidad es aquel que articula la crítica de lo existente, el proyecto emancipatorio y el conocimiento de la realidad en una praxis revolucionaria. Esta definición del marxismo es mantenida por Sánchez Vázquez a lo largo de toda su obra; lo que irá modificando, como veremos, será el contenido de cada uno de estos aspectos: lo que se critica, lo que se proyecta, lo que se conoce.

### 3. Ciencia e ideología

En toda su obra ASV mantuvo constantemente la aseveración de que las ciencias sociales no pueden eludir las exigencias de cientificidad: deben caracterizarse por su rigurosidad y objetividad.<sup>59</sup> Sin embargo, advierte que lo particular de las ciencias sociales es que los objetos no se nos dan en sí, sino dentro de un sistema del que formamos parte; no estamos ante cosas, sino ante relaciones sociales, humanas. Entonces se pregunta: “¿es que la relación en que consiste la objetividad (objeto teórico – objeto real) se da al margen de ese mundo de valores, ideales, aspiraciones, etcétera, y, sin que este mundo se haga presente, se filtre en cierta forma en esa relación entre teoría y realidad en que, en

---

<sup>57</sup> “[P]ara mí el marxismo es una forma de humanismo que tiene que apoyarse en una base objetiva, científica, de conocimiento de la realidad. El marxismo o el socialismo no puede perder nunca este sentido humanista porque de otro modo se perdería el sentido, la finalidad de la propia lucha revolucionaria. Pero a la vez, esta visión praxeológica se separaría o se diferenciaría de una concepción humanista abstracta porque en definitiva, este tipo de humanismo abstracto pasa por alto lo que es un componente también fundamental del marxismo que es justamente su base científica” (Sánchez Vázquez, Adolfo, “Desde Puerto Rico” -1978-, en: Álvarez, Federico –editor-, *Adolfo Sánchez Vázquez: los trabajos y los días (semblanzas y entrevistas)*, México, FFyL-UNAM, 1995, p. 112).

<sup>58</sup> Sánchez Vázquez, Adolfo, “Marxismo y praxis” (1997), en: Sánchez Vázquez, Adolfo, *A tiempo y a destiempo. Antología de ensayos*, México, FCE, 2015, p. 422.

<sup>59</sup> “[D]ebo decir que la pretensión de hacer de las ciencias sociales ciencia en sentido fuerte, ciencia rigurosa, me parece completamente justa. Todo el proyecto de Marx ha consistido justamente en eso, en hacer del socialismo una ciencia” (Sánchez Vázquez, Adolfo, “Adolfo Sánchez Vázquez: de este tiempo, de este país” -1976-, en: Álvarez, Federico –editor-, *Adolfo Sánchez Vázquez: los trabajos y los días (semblanzas y entrevistas)*, México, FFyL-UNAM, 1995, p. 101).

definitiva, consiste la ciencia?”.<sup>60</sup> La cuestión es si el conocimiento en las ciencias sociales puede descartar la presencia de valores, ideales e intereses, y si no pudiera, entonces si cabría hablar de ciencia.

Para responder este interrogante postula que la finalidad de la ciencia es conocer, pero asimismo sirve a finalidades externas que le impone el contexto social (en el caso de las ciencias sociales pueden contribuir a mantener las relaciones de producción vigentes o a transformarlas). Esto no significa, como afirmaba Karl Mannheim,<sup>61</sup> que todo conocimiento, por estar determinado socialmente, es relativo y por tanto falso; que el conocimiento responda a intereses de clase no implica que sea falso. Pero sí implica que en las ciencias sociales no se escinde objetividad y valor. De este modo, se opone a considerar requisito para las ciencias sociales el estar libre de valoraciones, como sostuvieron Max Weber y, en la tradición marxista, la II Internacional y Louis Althusser. Considera que la idea de la neutralidad ideológica o valorativa de las ciencias sociales tiende a justificar la irresponsabilidad moral y política del científico, escindiendo al sujeto en ciudadano y científico, quedando este último libre de responsabilidad por las consecuencias sociales de su investigación.

Para Sánchez Vázquez la ideología es punto de partida de toda ciencia social. Primero, debido a que la ciencia social surge en un marco ideológico dado (determinado por las relaciones de producción dominantes), que proporciona los supuestos filosóficos de una teoría social. Segundo, porque los objetivos que se propone el científico social no pueden abstraerse de las opciones ideológicas elegidas, así como en los problemas, enfoques y métodos adoptados. Tercero, en tanto el significado de los conceptos varía en función de las ideologías a las que están vinculados, de modo que la presencia o ausencia de conceptos en una teoría revela posiciones ideológicas, lo que implica juicios de valor acerca de la realidad que se pretende explicar. Cuarto, el contenido ideológico se expresa con mayor agudeza en el uso o función de las ciencias sociales, dada la

---

<sup>60</sup> Sánchez Vázquez, Adolfo, “La ideología de la “neutralidad ideológica” en las ciencias sociales” (1975), en: Sánchez Vázquez, Adolfo, *A tiempo y a destiempo. Antología de ensayos*, México, FCE, 2015, p. 490.

<sup>61</sup> Mannheim, Karl, *Ideología y utopía. Introducción a la sociología del conocimiento*, México, FCE, 2004.

subordinación de éstas a necesidades sociales. De este modo, ninguna teoría social es completamente autónoma respecto a la ideología.<sup>62</sup>

Sin embargo, advierte que la ciencia social tiene cierta autonomía y por tanto no es reductible a la ideología: requisitos de sistematicidad y ordenación lógica impuestos por la cientificidad establecen un límite en cuanto a la subordinación a las exigencias ideológicas. Asimismo, el valor de verdad de una teoría no depende de la ideología, sino que depende de su objetividad, de su capacidad de reproducir apropiadamente una realidad social. La ciencia, entonces, no es reductible a la ideología, pero es inescindible de ella.

Ahora bien, ¿qué entiende nuestro autor por ideología?

*La ideología es: a) un conjunto de ideas acerca del mundo y la sociedad que b) responde a intereses, aspiraciones o ideales de una clase social en un contexto social dado y que c) guía y justifica un comportamiento práctico de los hombres acorde con esos intereses, aspiraciones o ideales.*<sup>63</sup>

De esta manera, propone una definición amplia de ideología que incluye aspectos teóricos, genéticos y funcionales. En primer lugar, está la cuestión acerca del carácter de aquel “conjunto de ideas acerca del mundo”. ASV se opone al uso de un concepto de ideología restringido, como cúmulo de creencias condicionadas socialmente pero gnoseológicamente falsas o no justificadas. Dicho sea, la polémica en torno al concepto de ideología en Marx y el marxismo tiene múltiples aristas,<sup>64</sup> e incluso el mismo Sánchez Vázquez se vio envuelto en estos debates.<sup>65</sup> En lo que aquí respecta, señalemos brevemente que la cuestión gira

---

<sup>62</sup> “Puesto que la ideología influye en la selección de sus problemas fundamentales, en la fijación de sus conceptos centrales, en el modo de concebir su propio objeto e incluso en el contenido interno de sus teorías, del que no pueden descartarse ciertos juicios de valor, las ciencias sociales no pueden ser separadas de la ideología” (Sánchez Vázquez, Adolfo, “La ideología de la “neutralidad ideológica” en las ciencias sociales” -1975-, en: Sánchez Vázquez, Adolfo, *A tiempo y a destiempo. Antología de ensayos*, México, FCE, 2015, p. 502).

<sup>63</sup> *Ib.*, p. 491.

<sup>64</sup> Véase: Eagleton, Terry, *Ideología. Una introducción*, Buenos Aires, Paidós, 1997.

<sup>65</sup> Esencialmente la polémica la mantuvo con Luis Villoro. Los textos de este último directamente orientados a discutir la posición de Adolfo Sánchez Vázquez son: a) Villoro, Luis, “El concepto de ideología en Sánchez Vázquez”, en: Vargas Lozano, Gabriel (editor), *En torno a la obra de Adolfo Sánchez Vázquez*, México, FFyL-UNAM, 1995, pp. 577-592; b) Villoro, Luis, “Comentario a la réplica de Sánchez Vázquez”, en: Vargas Lozano, Gabriel (editor), *En torno a la obra de Adolfo Sánchez Vázquez*, México, FFyL-UNAM, 1995, pp. 613-615; c) Villoro, Luis, “Adolfo Sánchez Vázquez: Ideología y revolución”, en: Velasco Gómez, Ambrosio, *Vida y obra. Homenaje a Adolfo Sánchez Vázquez*, México, FFyL-UNAM, 2009, pp. 179-184.

en torno al uso por parte de Marx de al menos dos conceptos de ideología. Uno refiere a ideología como falsa conciencia que, determinada por un interés de clase, mistifica la realidad social sirviendo así a dicho interés. Pero también en Marx se encuentra un concepto amplio de ideología, que no implicaría necesariamente falsedad, sino que puede contener elementos científicos, verdaderos. Uno implica una relación negativa con el conocimiento, y otro no. Aunque ASV reconoce en Marx la utilización de ambos sentidos, este último es el que asume.

Para nuestro autor, entonces, la ideología tiene que ver con el conocimiento, aunque de forma distinta a la ciencia. La ideología puede ser sometida a prueba según su validez cognoscitiva, de la misma manera que todo conocimiento: sus enunciados son válidos si se fundan en razones objetivas suficientes comprobadas en la práctica. Empero, la justificación de la ideología no es solo gnoseológica,

*...no es sólo un modo de pensar o representarse la realidad, sino también de valorarla y guiar el comportamiento práctico hacia él. Por ello, encontramos en ella no sólo ideas, sino también fines, valores o normas que responden a los intereses y aspiraciones de un grupo social y cumplen determinada función práctica con sus directivas de acción.*<sup>66</sup>

Esto es lo que él denomina justificación ideológica, siendo lo central la vinculación de la ideología con el interés del grupo social o clase, así como los fines y valores en que se expresa. Por tanto, siguiendo su perspectiva, el marxismo tiene una justificación científica y también ideológica, que responde a los intereses del proletariado. En tanto siempre “La conciencia que pretende interpretar la realidad es una conciencia interesada”,<sup>67</sup> y no hay por eso un acercamiento neutral a ella, en el caso del marxismo se trata de una intrínseca vinculación al punto de vista del proletariado. Y a diferencia de otras filosofías que ignoran o pretenden ignorar su contenido ideológico, el marxismo asume su vinculación con la ideología del proletariado. La ideología del marxismo, su proyecto de emancipación, y no su

<sup>66</sup> Sánchez Vázquez, Adolfo, La crítica de la ideología en Luis Villoro (1993), en: Sánchez Vázquez, Adolfo, *A tiempo y a destiempo. Antología de ensayos*, México, FCE, 2015, p. 519.

<sup>67</sup> Sánchez Vázquez, Adolfo, *Filosofía de la Praxis*, México, Siglo XXI, 2003, p. 361.

lado cognoscitivo, es lo que lo “justifica en definitiva y puede mover a los hombres a participar en la lucha por el socialismo”.<sup>68</sup>

Para Sánchez Vázquez, entonces, no hay oposición entre ciencia e ideología; el marxismo es ambas a la vez. Es “ideología científica del proletariado”, surge en determinadas circunstancias y responde a determinados intereses sociales, y es también conocimiento científico, sin el cual no puede cumplir su función ideológica. No es una ciencia positiva más donde sujeto y objeto aparecen separados: la ideología requiere del conocimiento científico, así como el conocimiento científico se desarrolla al calor de la lucha de clases y solo tiene sentido en ella. El marxismo es

*...unidad de los objetivos, fines o aspiraciones a transformar la realidad con el conocimiento de esa realidad. Dicho en otros términos: la unidad de ciencia e ideología. Sin la ideología que mueve a transformar, la ciencia será estéril; sin la ciencia, la aspiración a transformar el mundo será utópica, impotente.*<sup>69</sup>

En otra formulación del mismo asunto, afirma la conjunción de las dos dimensiones en el pensamiento marxiano:

*Marx hace a la vez ideología y ciencia: ideología en cuanto que el contenido emancipatorio de su pensamiento expresa intereses, ideales o esperanzas de clase, y entraña por tanto ciertos juicios de valor. A este momento ideológico corresponde su proyecto de transformación revolucionaria del capitalismo para llegar a una nueva sociedad (...) Marx hace ciencia en cuanto a que analiza el sistema económico-social que aspira a transformar, lo que entraña asimismo una crítica del capitalismo y el esclarecimiento de las condiciones que hacen necesaria y posible (no inevitable) su transformación.*<sup>70</sup>

Para nuestro autor resulta clara esta unidad de los aspectos ideológico y científico en Marx, pero no así en el marxismo posterior. La II Internacional, sostiene, era científicista por un lado, y aisladamente ideológica, entendido este aspecto como

<sup>68</sup> Sánchez Vázquez, Adolfo, “La crítica de la ideología en Luis Villoro” (1993), en: Sánchez Vázquez, Adolfo, *A tiempo y a destiempo. Antología de ensayos*, México, FCE, 2015, p. 521.

<sup>69</sup> Sánchez Vázquez, Adolfo, “La razón amenazada” (1984), en: Sánchez Vázquez, Adolfo, *Filosofía y circunstancias*, Barcelona, Antrophos/FFyL-UNAM, 1997, p. 314.

<sup>70</sup> Sánchez Vázquez, Adolfo, “Cuestiones marxistas disputadas” (1985), en: Sánchez Vázquez, Adolfo, *De Marx al marxismo en América Latina*, México, Itaca, 2011, p. 207.

un neokantismo, como socialismo ético, quebrando la unidad. En la década del cincuenta se postuló un marxismo humanista de corte abstracto que relegaba el papel científico. Se habría caído, entonces, en un énfasis unilateral de su costado ideológico, anulando su aspecto científico: el marxismo “no puede ser reducido a mera ideología, olvidándose su carácter científico”.<sup>71</sup> Lo inverso, indica, ocurrió en las décadas del sesenta y setenta del siglo XX con los planteos althusserianos que reducían el marxismo a una mera teoría científica,<sup>72</sup> excluyendo así su expresividad: la función cognoscitiva de una teoría no se ve invalidada por el hecho de que responda a ciertos intereses sociales, y por ello el marxismo no puede ser una mera ciencia, ya que “no puede dejar de ser nunca una aspiración o ideal”.<sup>73</sup> Una y otra vez, subraya lo mismo: tanto “si se pierde su legitimación científica (...) como si se pierde su aspecto ideológico o de valor (...) se desune lo que Marx había unido firmemente”.<sup>74</sup> Ciencia e ideología.

Ahora bien, aunque ASV indica que el conjunto de enunciados que expresa la ideología no es necesariamente falso, advierte que al intentar llevar adelante su función práctica de acuerdo a ciertos intereses, se produce una adecuación del contenido. De este modo, las ideas pueden ser falsas, deformatorias de la realidad, limitándose o invalidándose su valor cognoscitivo (ideas expresivas y no verdaderas). Habría de esta manera, “en la mayor parte de las ideologías de clase (...) un conflicto entre ideología y verdad”.<sup>75</sup> ¿Por qué? Porque el discurso valorativo no coincide con el explicativo, la ideología no está en sintonía con la ciencia. Esto permite comprender la connotación negativa que adquiere el término “ideológico” cuando nuestro autor combate ideas, doctrinas, postulados que, entiende, responden a intereses contrarios a los del proletariado: es ideología burguesa, y ello implica también falsedad, distorsión de la realidad.

Empero, el marxismo responde a intereses y necesidades de una clase (el proletariado), y a la vez tiene un carácter científico. Tiene un carácter expresivo

<sup>71</sup> Sánchez Vázquez, Adolfo, *Filosofía de la Praxis*, México, Siglo XXI, 2003, p. 67.

<sup>72</sup> Acerca de la polémica con Althusser véase: Sánchez Vázquez, Adolfo, *Ciencia y revolución. El marxismo de Althusser*, México, Grijalbo, 1983.

<sup>73</sup> Sánchez Vázquez, Adolfo, “Marxismo y socialismo, hoy” (1987), en: Sánchez Vázquez, Adolfo, *Entre la realidad y la utopía. Ensayos sobre política, moral y socialismo*, México, FCE, 2007, p. 201.

<sup>74</sup> Sánchez Vázquez, Adolfo, “Cuestiones marxistas disputadas” (1985), en: Sánchez Vázquez, Adolfo, *De Marx al marxismo en América Latina*, México, Itaca, 2011, p. 206.

<sup>75</sup> Sánchez Vázquez, Adolfo, “La ideología de la “neutralidad ideológica” en las ciencias sociales” (1975), en: Sánchez Vázquez, Adolfo, *A tiempo y a destiempo. Antología de ensayos*, México, FCE, 2015, p. 492.

(ideológico) y a la vez cognoscitivo (científico): en él coinciden valor y verdad. Como fue viéndose, Sánchez Vázquez sostiene que el pensamiento marxiano “se caracteriza por la unión de dos dimensiones que, hasta él, discurrían paralelamente, pero sin encontrarse: la dimensión ideológica y la dimensión científica”.<sup>76</sup> Esta “feliz coincidencia” es la primera de una larga serie, y es nuestro punto de partida en el abordaje del núcleo de su pensamiento: su “filosofía de la praxis”, como discurso justificativo y explicativo a la vez.

---

<sup>76</sup> Sánchez Vázquez, Adolfo, “Racionalidad y emancipación en Marx” (1983), en: Sánchez Vázquez, Adolfo, *De Marx al marxismo en América Latina*, México, Itaca, 2011, p. 25.

### **CAPÍTULO III. Estudio sobre *Filosofía de la praxis***

#### **1. El tránsito del marxismo utópico al marxismo científico**

En una de las conferencias autobiográficas que ofreció en la UNAM en los últimos años de su vida (recogidas en el volumen *Una trayectoria intelectual comprometida*), Sánchez Vázquez reafirma lo que una y otra vez sostuvo a lo largo de su obra: la teoría de Marx, que él asume, es una filosofía que hace de la praxis, como actividad práctica humana, la categoría central.<sup>77</sup>

Esta concepción, indica, no era dominante en el marxismo. Si bien existían excepciones como la de Lukács en *Historia y conciencia de clase* o Gramsci con sus *Cuadernos de la cárcel*, la interpretación dominante durante los años cincuenta y sesenta del siglo XX fue la del marxismo doctrinario oficial. Por fuera de ella se encontraban, aunque con una influencia menor, los intentos por parte de algunos marxistas occidentales de rescatar el humanismo marxiano, y, como reacción a esto, el estructuralismo de Althusser que, como fue mencionado, reduce el marxismo a ciencia y descarta todo componente ideológico (si bien por esos años también surge el grupo yugoslavo “Praxis”,<sup>78</sup> nuestro autor no conocerá sus aportes sino varios años después).

El primer trabajo de largo aliento donde el filósofo expone su interpretación del marxismo fue presentado en 1966 como tesis doctoral, titulada *Sobre la praxis*. El texto fue reelaborado y publicado como libro un año después con el título *Filosofía de la praxis*. Su objetivo era poner de manifiesto el carácter fundamental de la praxis, ignorado por el marxismo científicista, así como por el marxismo de factura soviética.

El libro es reeditado en 1980, manteniendo la tesis fundamental del marxismo como una filosofía de la praxis. Se conserva el marco temático y el enfoque de la primera edición, aunque introduciendo nuevos temas y buscando superar algunas limitaciones. Las modificaciones principales se vinculan a una reconsideración de

<sup>77</sup> Sánchez Vázquez, Adolfo, *Una trayectoria intelectual comprometida*, México, FFyL-UNAM, 2006.

<sup>78</sup> La “Escuela de la Praxis” fue un movimiento filosófico marxista originado en la década del sesenta del siglo XX en la antigua República Federal Socialista de Yugoslavia. Nucleados en torno a la revista *Praxis*, sus principales animadores fueron Mihailo Markovic, Gago Petrovic y Milan Kangrga.

la obra teórica y práctica de Lenin, de sus posiciones filosóficas y de su teoría del partido, reexaminado la teoría acerca de la conciencia exterior a la clase.<sup>79</sup> ASV da testimonio de ello, y sobre el final de su vida reafirma lo expresado en aquella obra: “no obstante estos aspectos de la praxis política expuestos en la primera edición que después he rectificado, en la segunda edición se mantiene íntegra la concepción filosófica fundamental en torno a la praxis que se expone en aquella (...) y que sigo manteniendo hasta hoy”.<sup>80</sup> Esta última versión de la obra, corregida por el autor, es la que tomamos como base a fin de exponer su filosofía de la praxis.

¿Cuáles son los lineamientos centrales de su filosofía? “Praxis” es entendida por él como la acción que engendra un objeto exterior al sujeto y sus actos, la realización o creación de algo.<sup>81</sup> La praxis, entiende, es central para aquella filosofía que se propone no solo interpretar el mundo sino ser un elemento en el proceso de su transformación. Esta filosofía es el marxismo.

Marx, interpreta Sánchez Vázquez, irá elaborando la filosofía de la praxis en diferentes momentos de su obra. Así señala que, en sus primeros escritos, Marx parte de la conclusión alcanzada por los jóvenes hegelianos: si la realidad ha de ser transformada, la filosofía no puede ser un factor de conservación o justificación de lo existente, por tanto debe ser crítica de la realidad. Pero mientras los jóvenes hegelianos atribuyen a la filosofía la capacidad de transformar el mundo, Marx sostendría que la actividad teórica por sí sola es impotente, nunca deja de ser teoría, y por ello no es praxis verdadera. De este modo, si la crítica por sí misma no logra transformar la realidad, entonces es necesario superar esa impotencia a partir de reformular la vinculación entre pensamiento y acción, lo cual implica modificar el contenido mismo de la filosofía.

---

<sup>79</sup> En primer lugar, establece una distinción entre el Lenin de Materialismo y empiriocriticismo y el Lenin de los *Cuadernos Filosóficos*, el cual retoma la categoría de praxis. En segundo lugar, se critica la teoría leninista de las dos conciencias, ya que ASV entiende que dicha teoría permite justificar la omnipotencia del Partido como depositario exclusivo de la verdad y su rol excluyente como organizador y dirigente.

<sup>80</sup> Sánchez Vázquez, Adolfo, *Una trayectoria intelectual comprometida*, México, FFyL-UNAM, 2006, p. 72.

<sup>81</sup> El mismo autor reconoce que, si se siguiese fielmente el sentido originario del griego, la filosofía que pregona debería llamarse “filosofía de la *poiesis*”. Pero dicho término, indica, se ha vinculado estrechamente a la actividad del poeta, perdiendo la significación amplia que otrora tenía y que ASV busca mantener. Asimismo, le resulta inadecuado el término “práctica”, debido a que se encuentra cargado de reminiscencias utilitarias, por lo que prefiere la palabra “praxis” para designar la actividad consciente objetiva.

Es así que Marx, indica ASV, se distancia de dos falsas concepciones de esta relación. Por un lado, quienes dan todo a la práctica y nada a la teoría. Por el otro, quienes piensan que la teoría es praxis de por sí, dando todo a la teoría y nada a la práctica. En los dos casos, falla la vinculación entre filosofía y mundo: para los primeros el mundo cambia sin filosofía, para los segundos la filosofía podría cambiar por sí misma el mundo. La filosofía de la praxis enlaza ambos términos: la filosofía se vuelve práctica, negándose como filosofía pura, y la práctica se deja impregnar por la filosofía.

Pero si la crítica por sí misma no transforma la realidad, ¿cómo se vuelve práctica-transformadora? La teoría por sí sola no modifica la realidad, sino que puede volverse poder material si encarna en los hombres. Empero, la aceptación por los hombres de una teoría es condición necesaria aunque insuficiente para la transformación de la realidad: es preciso determinar qué teoría ha de ser aceptada, y por qué tipo de hombres. La teoría que será aceptada es la crítica radical, y los hombres en los cuales encarnará, por su situación en el modo de producción capitalista, son los proletarios. Ambas cuestiones están interrelacionadas: la teoría por sí sola no puede liberar al proletariado, ni la existencia social de éste garantiza por sí misma su liberación, sino que se requiere que el proletariado tome conciencia de su situación, sus necesidades radicales, las condiciones de su liberación. La filosofía no puede realizarse sin el proletariado, el proletariado no puede emanciparse sin la filosofía: y los dos términos se condicionan mutuamente.

Nuestro autor considera que las primeras formulaciones de la praxis en Marx presentan limitaciones. La principal, indica, es que el proletariado aparece como ser sufriente, como negación del hombre, y no en relación con cierto desarrollo de la sociedad: es decir, no hay aun un “concepto científico” del proletariado.<sup>82</sup> De este modo, en el camino hacia una fundamentación científica de su teoría, resulta clave en la obra marxiana las *Tesis sobre Feuerbach*.<sup>83</sup> Establece que es en la “Tesis XI” donde Marx define claramente la conexión entre filosofía y acción, y la

---

<sup>82</sup> “Se trata del concepto un tanto especulativo y antropológico del proletario como ser que encarna el sufrimiento humano y no del concepto científico a que llegará Marx posteriormente, sobre todo en *El capital*, como miembro de una clase social que carece de todo medio de producción, y que, forzado a vender como mercancía su fuerza de trabajo, produce plusvalía” (Sánchez Vázquez, Adolfo, *Filosofía de la Praxis*, México, Siglo XXI, 2003, p. 141).

<sup>83</sup> Marx, Carlos, “Tesis sobre Feuerbach”, en: Marx, Carlos, y Engels, Federico, *Tesis sobre Feuerbach y otros escritos filosóficos*, Guarenas, Editorial el perro y la rana, 2011, pp. 13-17.

relación del marxismo con la práctica. En dicha tesis refiere al mundo en dos sentidos: como objeto de interpretación, y como objeto de transformación. El hombre conoce al mundo en la medida en que actúa sobre él, de modo que no hay conocimiento al margen de esa relación práctica, y por tanto la filosofía no puede reducirse a mera interpretación (que es lo que hizo hasta ahora). Así, para transformar el mundo, lo primero es rechazar aquellas filosofías que contribuyen a la aceptación del mundo tal cual es (las filosofías que se limitan a interpretar el mundo). Estas teorías tienen que ser rechazadas por las consecuencias prácticas que conllevan, en tanto circunscribirse únicamente a interpretar es no-transformar. La primera parte de la más famosa frase marxiana, “Los filósofos se han limitado a interpretar el mundo”, significa dedicarse a no-transformarlo.

Ahora bien, si no se trata solamente de interpretar sino también de transformar, la transformación requiere asimismo la interpretación. Y esta interpretación necesaria para la transformación del mundo debe tener un carácter científico: “el paso de la interpretación a la transformación, o del pensamiento a la acción, entraña a su vez una revolución teórica que el marxismo debe llevar a cabo con respecto a la praxis revolucionaria del proletariado: el paso del socialismo como utopía o ideología al socialismo como ciencia”.<sup>84</sup> Así, el paso de la utopía a la ciencia resulta indispensable para una praxis revolucionaria.

*La ideología alemana* es visualizada por Sánchez Vázquez como otra obra fundamental en este tránsito del “marxismo utópico al marxismo científico”. Afirma que allí Marx aborda el papel de la producción en la historia y la vida social, estableciendo la tesis fundamental de la concepción materialista de la historia: las fuerzas productivas determinan las relaciones de producción, que a su vez condicionan las formas ideológicas y el Estado. En base a esto, “El comunismo aparece a su vez, como una solución no utópica sino científica, es decir, la solución que corresponde a ciertas condiciones históricas y sociales en el marco de las cuales la acción de los hombres —como revolución proletaria— tiene un fundamento histórico, real y objetivo”.<sup>85</sup>

De manera que, siguiendo con la interpretación que nuestro autor hace del desarrollo del pensamiento marxiano, la praxis revolucionaria no surgirá ya de la

---

<sup>84</sup> Sánchez Vázquez, Adolfo, *Filosofía de la Praxis*, México, Siglo XXI, 2003, p. 181.

<sup>85</sup> *Ib.* p. 185.

contradicción entre la historia y la verdadera esencia humana, sino de una contradicción entre fuerzas productivas y relaciones de producción. El proletariado deja de ser el sujeto sufriente, para pasar a ser miembro de una clase social que por el lugar que ocupa en la producción capitalista, por su vinculación con los medios de producción, al entrar en conflicto con la clase dominante y cobrar conciencia de la necesidad de la revolución, su triunfo posibilitará la abolición de todas las clases. De esta manera, el fundamento de la praxis revolucionaria en Marx ya no es la utopía sino la ciencia.

Recapitulando, ASV traza el proceso de gestación de la filosofía de la praxis en Marx indicando, en primer lugar, que éste parte de la idea de que la realidad debe ser transformada, y por ello la filosofía no puede justificar el mundo sino que debe criticarlo. Pero dado que esta crítica no lo transforma, que la actividad teórica por sí sola es impotente, resulta necesario modificar el contenido de la filosofía misma. Asimismo, si la teoría por sí sola no logra transformar el mundo, la práctica sin teoría tampoco; la práctica requiere la teoría.

Marx, señala Sánchez Vázquez, da un nuevo paso en la formulación de su filosofía de la praxis. Así, se establece que la crítica, para ser transformadora, para ser práctica, debe prender en la conciencia de los hombres. Pero aquello que prende en la conciencia de los hombres a) no debe ser cualquier teoría, sino la crítica radical (y luego, precisará, científica), y b) no debe prender en los hombres indiferenciadamente, sino en los proletarios.

El filósofo hispano-mexicano sostiene que los primeros escritos de Marx no son todavía científicos, sino que están inficionados por conceptos especulativos. Así, el proletariado es visto como sujeto en tanto ser sufriente, y no por el lugar que éste ocupa en la producción capitalista. Este status no científico de la obra del Marx joven, irá evolucionando a medida que desarrolle una concepción materialista de la historia.

En las *Tesis sobre Feuerbach*, Marx define con claridad la relación entre filosofía y práctica. Rechaza las filosofías que se limitan a interpretar el mundo porque eso conlleva aceptarlo como es, es decir, no transformarlo. Pero cuando Marx indica que de lo que se trata es de transformar el mundo, no está sugiriendo que deba rechazarse la filosofía, sino que, contrariamente, ésta resulta indispensable. La

transformación requiere la interpretación. Y esta interpretación, este momento, la teoría, debe tener un carácter científico.

Dicho carácter científico de la interpretación es proporcionado por la concepción materialista de la historia, cuyas bases fundamentales aparecen ya en *La ideología alemana*. De esta manera, Marx supera las limitaciones especulativas-utópicas de sus obras tempranas, y otorga un fundamento real, objetivo a la praxis revolucionaria, entendiéndola como fruto de la contradicción entre fuerzas productivas y relaciones de producción, donde el proletariado es el agente revolucionario debido al lugar que ocupa en el modo de producción capitalista. Así, nos dice ASV, el socialismo deja de ser utopía para ser ciencia.

## **2. Praxis verdadera y ciencia**

### **2.1. Tipología de la actividad**

Sánchez Vázquez entiende por actividad humana “el acto o conjunto de actos en virtud de los cuales un sujeto activo (agente) modifica una materia prima dada”.<sup>86</sup> Así, la actividad se opone a la pasividad, y se traduce en efectividad, no en mera posibilidad. Además, la actividad no remite a cualquier acto desarticulado, sino a la serie de actos que tienen como resultado la modificación de la materia prima (sea esta del orden que sea), un producto, y que son iniciados a partir de un ideal o fin que los orienta.

La particularidad de la actividad humana es, entonces, que el resultado existe dos veces: primero idealmente, luego realmente. La anticipación del resultado a lograr indica el carácter consciente de la actividad. Sin embargo, aunque se busque adecuar lo real al ideal, el primero distará del segundo, sufrirá modificaciones sin alcanzar nunca a ser una plasmación ideal del modelo preexistente. De todas maneras, el fin a cumplir como punto de partida y la intención de adecuación a dicho modelo (independientemente de cómo se plasme) son los rasgos que definen a la actividad humana, y existen como productos de su conciencia; la actividad verdaderamente humana es una actividad consciente.

Partiendo de esto, nuestro autor distingue entre actividad cognoscitiva y actividad teleológica-intencional, en tanto la primera busca explicar la realidad presente, y

---

<sup>86</sup> Ib., p. 263.

la segunda refiere a una realidad inexistente aún. La anticipación del futuro, ciertamente, no se da solo en la actividad teleológica-intencional, sino que en la actividad científica la prognosis interviene legítimamente. Pero en este caso, lo que viene no tiene relación con el deseo, ni nos mueve a actuar por la realización de esos fines: la actividad cognoscitiva no entraña una exigencia de acción. En cambio, la actividad teleológica-intencional lleva implícita la pretensión de realización. Y esta anticipación ideal implica asimismo el deseo por aquello que vendrá, por lo que motiva la acción y determina los actos presentes.

Ahora bien, ASV afirma que toda actividad de conciencia, ya sea cognoscitiva o teleológica-intencional, tiene un carácter “teórico”, en cuanto no conduce por sí sola a la transformación de la realidad social. Entonces, la actividad teórica no es de por sí una forma de praxis. Es una actividad que transforma percepciones, “crea” conceptos, representaciones, hipótesis, teorías, leyes, pero en ningún caso transforma la realidad misma: “Falta aquí el lado material, objetivo, de la praxis, y por ello no consideramos que sea legítimo hablar de praxis teórica”.<sup>87</sup> El objeto de la actividad teórica, entonces, es aquello que tiene una existencia ideal, y su propósito inmediato consiste en explicar la realidad presente o prefigurar la realidad futura, en “producir” conocimientos y fines. Por tanto, resulta indispensable para transformar la realidad, pero la actividad teórica en sí deja intacta la realidad efectiva.<sup>88</sup>

## **2.2. Las tareas de la filosofía para poder transformar el mundo: ciencia y conciencia**

---

<sup>87</sup> Ib., p. 279.

<sup>88</sup> “La actividad teórica proporciona un conocimiento indispensable para transformar la realidad, o traza fines que anticipan idealmente su transformación, pero en uno y otro caso queda intacta la realidad efectiva” (Ib., p. 280) Para ASV admitir la existencia de una práctica teórica se encuentra en contradicción con lo sostenido por Marx en las “Tesis sobre Feuerbach”. Advierte que Marx critica a Feuerbach por concebir la relación sujeto-objeto como meramente contemplativa (teórica), y contrapone la relación contemplativa a la práctica, y también la filosofía como interpretación, a la filosofía vinculada conscientemente a la transformación del mundo. Estas contraposiciones indicarían que Marx no identifica la teoría como una forma de praxis, sino que distingue una de otra. Siguiendo esta interpretación, Sánchez Vázquez entiende que una actividad que “opera sólo en el pensamiento y que produce el tipo peculiar de objetos que son los productos de éste no puede, por tanto, identificarse con la actividad práctica que llamamos *praxis*” (Ib., p. 281). De modo que el uso del término “práctica” para referir a la actividad teórica, ideológica, religiosa, o alguna otra forma de relación del mundo real, solamente puede conducir a confusión, difuminando precisamente lo que Marx subrayó: el carácter de la praxis como transformación efectiva de la realidad. La “práctica teórica” en tanto es una actividad no-transformadora, sería una “práctica no-práctica”.

Sánchez Vázquez se distingue así de cualquier “idealismo de la praxis”, que reduzca ésta a la actividad teórica o moral. No cuestiona que la actividad teórica (independientemente de las intenciones del pensador) tenga consecuencias prácticas, sino entender a dicha actividad en sí como praxis. Más claramente, indica que no solo las filosofías que se proponen interpretar el mundo sino también las que se proponen ser un instrumento teórico para su transformación no son, de modo directo e inmediato, praxis.

Afirma que lo que distingue al marxismo de otras doctrinas socialistas no es únicamente su carácter científico, sino también concebirse como filosofía al servicio de la transformación del mundo, integrando la praxis revolucionaria como finalidad de la teoría, pero no confundiendo ésta con aquella. De este modo, la filosofía no transforma el mundo, no es praxis, aunque puede contribuir a la transformación del mundo si:

a) es asimilada por quienes han de provocar dicha transformación. Entre la actividad teórica y la actividad práctica hay una serie de mediaciones bajo la forma de educación de las conciencias, de organización de los medios materiales y planes concretos de acción, como pasos para desarrollar las acciones reales. Solamente así la teoría puede salir de su estado meramente teórico y realizarse, ser práctica.<sup>89</sup>

b) Lo anterior no anula el contenido teórico de la filosofía ni lo reduce a mera ideología, sino que lo presupone necesariamente para orientar la práctica. Así, la teoría contribuye a la transformación del mundo si se desempeña, precisamente, como actividad teórica.

De modo que si una filosofía aspira a transformar el mundo debe poseer un alto contenido teórico y práctico:

*El paso de la teoría socialista de la forma utópica que tiene en Saint-*

---

<sup>89</sup> El problema de estas “mediaciones” es frontalmente abordado por Stefan Gandler. Señala el autor: “se plantea la pregunta de qué es exactamente lo que el autor concibe como esas “manifestaciones objetivas”: ¿se refiere a las líneas de tinta sobre el papel con las que se fijan las teorías en forma escrita, o a las ondas sonoras con las que son comunicadas a un contemporáneo, o se refiere a otras formas de propagación, por ejemplo la edición y distribución de una revista teórico-política? En su distanciamiento del concepto de ‘praxis teórica’, Sánchez Vázquez rechaza que la elaboración y el ulterior desarrollo de las teorías puedan entenderse en sí mismos como ‘praxis’; pero en los pasos necesarios de mediación entre teoría y praxis ¿dónde ve él exactamente la frontera que separa una de otra? (...) ¿a quién se deben adjudicar esos pasos intermedios, a la teoría o a la praxis?” (Gandler, Stefan, *Marxismo crítico en México: Adolfo Sánchez Vázquez y Bolívar Echeverría*, México, FCE, 2008, p. 237).

*Simon, Fourier u Owen, o de las doctrinas comunistas utópicas como la de Moses Hess, a la forma científica que recibe en Marx y Engels entraña, pudiéramos decir, junto a una elevación de su función práctica, una elevación de su contenido teórico, con la particularidad de que ambos aspectos se hallan en una relación indisoluble.*<sup>90</sup>

La actividad teórica, no siendo praxis, puede aportar a la transformación del mundo si se eleva propiamente en su campo, lo que incluye, para nuestro autor, transitar hacia el terreno de la ciencia. Así posibilita los conocimientos necesarios para la transformación del mundo, lo cual únicamente puede lograrse si la teoría, a través de una serie de mediaciones, se “realiza”, si es asumida por los sujetos que ejecutan las acciones reales para la subversión efectiva de lo existente.

### **2.3. La teoría requiere de la práctica, la práctica de la teoría**

La teoría no produce ningún cambio real; para producirlo hay que actuar prácticamente; no limitarse a pensar un hecho sino revolucionarlo. Mientras que la actividad teórica se limita a transformar nuestra conciencia de los hechos, la actividad práctica supone una acción sobre el mundo que tiene por resultado su transformación real. Podría pensarse que existe una oposición entre lo teórico y lo práctico, pero esto, nos dice ASV, sería plantear la cuestión sobre una base falsa, desligando la teoría de la práctica. La práctica requiere de la teoría, así como la teoría requiere de la práctica, ya que ésta es su fundamento y determina las posibilidades de desarrollo y avance del conocimiento.

Señala que la práctica social desempeña un papel central en el desarrollo de la teoría de Marx, ya que su teoría de la revolución va enriqueciéndose a medida que se desenvuelve la lucha revolucionaria del proletariado. La teoría marxiana, entonces, resulta superior “respecto a las doctrinas anteriores, como las de Weitling o Blanqui, que si bien propugnaban una transformación radical de la sociedad, por su desvinculación de la práctica real, dejaban ancho campo al utopismo o el aventurerismo”.<sup>91</sup>

La teoría marxiana, indica nuestro autor, expresa la praxis revolucionaria de su

---

<sup>90</sup> Sánchez Vázquez, Adolfo, *Filosofía de la Praxis*, México, Siglo XXI, 2003, p. 284.

<sup>91</sup> *Ib.*, p. 300.

tiempo, no va “mucho más allá” de lo que la praxis revolucionaria le permite, ya que de otro modo se pierde por los senderos de la utopía. Sus limitaciones teóricas son expresión de las insuficiencias de la práctica revolucionaria, que es su fundamento; solo nuevas actividades revolucionarias posibilitarán ulteriores avances teóricos. La teoría revolucionaria, entonces, debe abarcar el estudio de las situaciones objetivas que condicionan la posibilidad de la praxis revolucionaria, así como el análisis de las mismas experiencias revolucionarias.

Asimismo, advierte que presentar la teoría como mero “reflejo” de una práctica existente reduce la primera a mero epifenómeno de la segunda, no pudiendo así adelantarse jamás a la práctica ni tampoco influirla. Entonces afirma que la teoría no responde únicamente a las necesidades de una práctica ya existente, sino también a una práctica que existe embrionariamente, o que no existe aún sino que solo existe en la consciencia, bajo la forma de un ideal que queremos que exista realmente. De esta manera, la teoría puede no encontrarse vinculada a la práctica aún, y hacerlo posteriormente, es decir, anticiparse a una práctica inexistente. Formuladas las cosas de esta manera, ASV puede explicar que la práctica revolucionaria del proletariado no permita a éste por sí solo asumir su misión histórica (como sujeto de la revolución socialista), sino que para ello requiera de la teoría, y no de cualquier teoría sino de la teoría científica que proporciona el marxismo: “Sólo la transformación del socialismo de utopía en ciencia y el manejo del instrumental teórico correspondiente han permitido al proletariado y, particularmente, a su vanguardia más consciente, elevarse a la comprensión de su propia praxis revolucionaria”.<sup>92</sup> El problema se suscita cuando la teoría no aspira a realizarse, o está imposibilitada de realizarse: en ese caso, su esterilidad práctica hace que la autonomía de la teoría adopte un signo negativo; este es el caso de las doctrinas socialistas utópicas, que no quieren o no pueden realizarse.

Entonces, la práctica requiere de la teoría, pero de aquella que no se autonomice completamente de la práctica (como el caso de las doctrinas utópicas), sino que mantenga una “autonomía relativa positiva”, vaya “más allá”, pero no “mucho más allá” de la práctica. Los elementos teóricos que la práctica revolucionaria requiere son: 1) conocimiento de la realidad que es objeto de transformación; 2)

---

<sup>92</sup> Ib., p. 310.

conocimiento de los medios para llevar a cabo dicha transformación; 3) conocimiento de la práctica acumulada, como síntesis de la actividad práctica en el campo de que se trate; 4) una anticipación de los resultados objetivos que se quieren obtener, anticipación que cobra la forma de fines previos, ideales, pero que, para poder cumplir su función práctica, estos fines “han de responder a necesidades y condiciones reales, han de prender en la conciencia de los hombres, y contar con los medios adecuados para su realización”.<sup>93</sup>

En síntesis, Sánchez Vázquez sostiene que: a) la teoría expresa la praxis revolucionaria de su tiempo; b) ir mucho más allá es tomar el camino del utopismo, ya que; c) el marxismo se diferencia del utopismo en tanto el primero se nutre de las experiencias revolucionarias y el segundo se abstrae de ellas; d) el avance de la teoría revolucionaria requiere el avance en la praxis revolucionaria; e) por tanto, la teoría marxista no se cierra, no se agota con los escritos de Marx, ni de Lenin, etc., sino que está en constante transformación, afectada por la praxis revolucionaria; f) pero la teoría no es mero epifenómeno de la práctica; g) la teoría puede responder a necesidades que no existan realmente sino idealmente, pero a condición de, (I) querer realizarse y, (II) poder realizarse; h) el utopismo no quiere o no puede realizarse (autonomía teórica negativa); i) el marxismo quiere y puede realizarse, en tanto es científico (autonomía teórica positiva); j) el marxismo va “más allá” de lo dado, pero no “mucho más allá”, ya que se encuentra anclado en (I) el conocimiento científico de la realidad y vías y posibilidades de transformación, y (II) la conciencia de la necesidad de encarnarse en los hombres que lleven a cabo la praxis revolucionaria.

#### **2.4. Praxis verdadera, utopismo y ciencia**

ASV parte de la definición de actividad humana como una serie de actos que transforman algo y están orientados por un ideal. Esta anticipación del resultado a lograr, así como la intención de adecuación a dicho modelo son los rasgos de la actividad “verdaderamente” humana. En este sentido, el componente teleológico-intencional de la actividad resulta central: refiere a algo aún inexistente y deseado, por lo cual mueve la acción en pos de su realización. Así, lo ideal desempeña un rol central en su concepción del marxismo.

---

<sup>93</sup> Ib., p. 314.

Continúa el autor indicando que lo teleológico-intencional requiere la actividad cognoscitiva, ya que al negar idealmente la realidad es preciso algún conocimiento de ella, así como para realizar los fines imaginados es necesario saber cómo. Ahora bien, estas actividades no dejan de ser ideales, no constituyen una praxis. Sin embargo pueden aportar a la transformación del mundo si proporcionan los conocimientos necesarios, si se desarrolla en tanto teoría, es decir, como ciencia, y si es asimilada por los agentes que llevan adelante dicha transformación, siendo mediación para ello que encarne en las conciencias. En este sentido, para él el marxismo resulta una superación del socialismo utópico, de la actividad de los utopistas, ya que entraña una elevación de la función práctica, así como una elevación del contenido teórico.

Para Sánchez Vázquez no hay oposición entre lo teórico y lo práctico, sino que ambos términos están interrelacionados y se requieren. En primer lugar, la teoría requiere de la práctica para desarrollarse. Así se explica, de hecho, el surgimiento de la teoría marxista, y que ésta vaya enriqueciéndose a medida que va desenvolviéndose la lucha proletaria. Y este es un punto de ruptura con los utopistas, quienes se encuentran desvinculados de la práctica real. Empero advierte que la teoría no es un mero “reflejo” de la práctica, sino que puede anticiparse a una práctica embrionaria o inexistente, que solo existe como ideal. La teoría, en este caso, no se encuentra vinculada a una práctica actual, sino a una futura-ideal.

La teoría, de este modo, aporta a la práctica en tanto exista entre ellas una interrelación, donde ninguna dimensión determina a la otra, pero tampoco se encuentran escindidas. Cuando la teoría no quiere o no puede realizarse, su autonomía deja de ser relativa, se absolutiza, y resulta negativa para la transformación social: ese es el caso de la utopía. Una autonomía relativa “positiva” va más allá de la práctica, pero no “mucho más allá”, donde la diferencia aquí la decide el querer y, sobre todo, el poder realizarse. Para ello, y en segundo lugar, la práctica requiere de la teoría: conocimiento de la realidad a transformar, de los medios para llevar a cabo dicha transformación, de la experiencia acumulada, y finalmente la formulación anticipada de los resultados a obtener, que son fines, ideales, pero que deben responder a las condiciones y necesidades reales. Esto requiere de una teoría científica. Tal cosa no la

proporciona el pensamiento utópico, sino el marxismo, cuya capacidad explicativa le posibilita dotar a los agentes de la transformación de conciencia de su propia praxis.

Ahora bien, retomando la contraposición con el utopismo propuesta por ASV nos preguntamos ¿por qué los utopistas no desarrollan una “práctica real”? Entendiendo que su cuestionamiento apunta centralmente a los socialistas utópicos, ¿por caso, Étienne Cabet se mantuvo encerrado en sus propias especulaciones? ¿No desarrolló una praxis? Podría argüirse que su práctica icariana estaba fuera de la “realidad”, así como sus acólitos. Pero, ¿qué decir del cooperativismo impulsado por Robert Owen? ¿Por qué estas prácticas no serían “reales”? No parece acertado afirmar que el socialismo utópico no estaba vinculado a la clase obrera, y que no tenía pretensiones de realizar, plasmar sus propuestas.<sup>94</sup>

En contraste, nuestro autor indica que si el marxismo fuera mero reflejo de lo real existente, entonces no podría adelantarse a la práctica e influirla (además, esto quedaría expuesto esto a verificación empírica, y no se correspondería con la práctica real-actual). Por ello, sostiene que el ideal-pensado no es reflejo de lo real-existente, sino que anticipa una práctica inexistente. Es así que la teoría marxista anticipa ese futuro-ideal (pensado), que equivale a la práctica real.

Sin embargo, ¿por qué no se puede afirmar que el utopismo también “anticipa” una práctica real inexistente? ASV le achaca el absolutizar la autonomía de la teoría, ir “mucho más allá” de la práctica real, lo que equivale a que no quiere o no puede realizarse. El marxismo, en cambio, si puede realizarse porque mantiene una autonomía relativa (positiva) con la práctica, no va “mucho más allá”, sino apenas “más allá”. La diferencia aquí no parece de longitudes, sino que remite al hecho de que uno (el utopismo) no puede realizarse y el otro (el marxismo) sí. ¿Cómo fundamenta esto? Afirma que el marxismo puede realizarse porque su teoría permite conocer la realidad, los medios para transformarla, da cuenta de la experiencia acumulada y sus fines responden a posibilidades y necesidades reales, es decir, porque es científico. El utopismo podrá dar una imagen de la

---

<sup>94</sup> Tomando, por caso, a Robert Owen, un profundo estudio sobre su papel en la formación de la clase obrera en Gran Bretaña se encuentra en el capítulo XIV (“Class Consciousness”), apartado iv (“Owenism”) de la obra clásica del historiador marxista E. P. Thompson, *The Making of the English Working Class* (New York, Vintage, 1966, pp. 779-806).

realidad, señalar medios para modificarla, etc., pero resulta irreal porque no es científico. Finalmente, el ideal señalado por el marxismo no es cualquier ideal, sino aquel que, como se indicó, responde a necesidades y posibilidades reales.

Tenemos así que, para Sánchez Vázquez la teoría marxista está vinculada a la práctica real porque la práctica real es descubierta solo por el marxismo, ya que tiene los medios para conocer las necesidades reales. Poseyendo este conocimiento, el marxismo puede dotar de conciencia a los agentes transformadores del mundo, gestando así una praxis verdadera, en tanto asumen conscientemente su misión histórica.

## **CAPÍTULO IV. Praxis, concepción de la historia y utopía**

### **1. Praxis consciente y “misión histórica”**

El grado de penetración de la conciencia del sujeto activo en el proceso práctico es el criterio utilizado por Sánchez Vázquez para diferenciar entre una praxis espontánea y una praxis reflexiva. ¿Qué se requiere para que el sujeto actúe conscientemente?

*Es preciso que su acción se integre en una visión de su misión histórica que le dé a sí mismo una conciencia de su ser, de lo que verdaderamente representa como fuerza histórico-social. Y es preciso, a su vez, que actúe, entonces, conforme a este ser. No se trata de actuar de acuerdo con cualquier fin, sino de actuar conforme al fin que responde a su misión histórica.*<sup>95</sup>

Una acción consciente, entonces, es aquella en la cual el sujeto comprende la verdadera naturaleza de su ser como fuerza histórico-social y actúa conforme a ésta, es decir, a su “misión histórica”. Nuestro autor retoma ciertos postulados “clásicos” en el marxismo: ¿Cuál es la “misión histórica”? Transformar radicalmente la sociedad capitalista, terminar con ella y establecer la socialización de los medios de producción. ¿De dónde surge? De la agudización de la contradicción entre el carácter privado de los medios de producción y el carácter social de la producción, por tanto es una “posibilidad y necesidad” (más adelante problematizaremos esta categoría) del propio desarrollo histórico-social. ¿Quién es el sujeto que tiene “asignada” esta misión histórica? El proletariado. ¿Por qué? Por el lugar que ocupa en la producción capitalista. ¿Cómo la llevará a cabo? Mediante su lucha de clase revolucionaria, la cual requiere una actividad teórica y práctica revolucionaria, ya que si bien la misión histórica del proletariado se encuentra determinada objetivamente, no está sellado un destino inexorable; es una “posibilidad histórica”, no un curso ineluctable, y por tanto requiere de una disposición subjetiva.

Para el ASV de *Filosofía de la praxis* el proletariado es la clase revolucionaria por excelencia, a escala histórico-universal, independientemente del rol no-

---

<sup>95</sup> Sánchez Vázquez, Adolfo, *Filosofía de la Praxis*, México, Siglo XXI, 2003, p. 356.

revolucionario que pueda desempeñar en algunos momentos y lugares determinados (en los países altamente industrializados desde la posguerra), o del papel que desempeñen otras clases en países que aún no tienen un proletariado industrial potente. Otras clases pueden desempeñar un papel revolucionario allí donde no exista un proletariado constituido como clase. Pero ello no niega la “misión histórica” del proletariado, sino que la confirma, en la medida en que esas clases para mantenerse como clases revolucionarias deben adoptar el programa del proletariado, es decir, deben conducir el proceso más allá del contenido democrático-nacional, de forma ininterrumpida (permanente) hacia el socialismo. Así, otras clases pueden asumir la tarea del proletariado (ausente o débil), aunque esto es transitorio ya que ninguna clase puede sustituir plenamente al proletariado en su “misión histórica”.

En tanto el ser de una clase, lo que representa histórico-socialmente, no se determina por su rol político, sino por su disposición social, la cuestión es si una clase “sustituta”, por caso la pequeño-burguesía, desarrolla una praxis consciente aunque no responda su accionar al papel que histórico-socialmente le corresponde a esa clase. ¿Desarrolla una praxis consciente la pequeño-burguesía que actúa revolucionariamente? ¿Lo deja de hacer cuando traspasa el límite democrático-burgués y adopta el programa del proletariado? Estas interrogantes no resultan, de todos modos, centrales, debido a que el rol de estas clases es transitorio, ya que en definitiva deberá desarrollarse el sujeto proletario y entonces asumir la conducción del proceso allí donde las clases sustitutas lo dejaron: el proletariado y ningún otra clase puede desarrollar plenamente su “misión histórica”. Así, la praxis reflexiva “plena”, verdadera, es atributo exclusivo del proletariado, ya que ninguna clase cuenta con correspondencia entre la misión histórica y su ser como clase: si para desarrollar una praxis consciente es necesario actuar conforme a una misión histórica, y la misión histórica en esta etapa corresponde al proletariado, solo éste puede llevar a cabo una praxis consciente.

## **2. Concepción materialista de la historia e intencionalidad**

En numerosas intervenciones de Sánchez Vázquez se encuentran referencias, ideas, postulados acerca de su concepción de la historia. Pero en dos trabajos

realiza una exposición más detallada y sistemática. Primero en el mencionado *Filosofía de la praxis*, y luego en un artículo cercano en el tiempo a la reedición de aquella obra (1980): “Las explicaciones teleológicas de la historia”.<sup>96</sup> Ambos resultan complementarios y abordan los mismos tópicos: las tesis del materialismo histórico y el papel de lo teleológico-intencional en la historia.

Nuestro autor parte de afirmar lo que entiende como la tesis central del materialismo histórico:<sup>97</sup> el papel determinante de las situaciones objetivas. La forma de relacionarse entre los individuos se encuentra condicionada social e históricamente, y aunque lo social no determina absolutamente el comportamiento de los individuos, sí sus formas fundamentales. Los cambios sociales no surgen entonces como plasmación de las intenciones o proyectos de un sujeto, sino sin que los hombres sean conscientes de los resultados a que conduce su actividad. Estos cambios, aun siendo ciegos o espontáneos, no son por ello arbitrarios o caóticos, sino que son racionales, y la racionalidad se encuentra en la estructura social misma, y se halla en todo el devenir histórico, no hay periodos que escapen a ella.

La racionalidad objetiva de la historia no aparece a simple vista, sino que para ser captada es necesario un proceso de abstracción: esta es la tarea de la ciencia, y en particular del materialismo histórico. El devenir histórico, el cambio y sucesión de los diferentes sistemas económico-sociales, puede ser explicado científicamente, reducido a leyes, ya que entraña una racionalidad objetiva. El materialismo histórico, en tanto teoría universal válida, permite explicar el conjunto del devenir histórico.

La racionalidad de la estructura se manifiesta en sus dependencias estructurales, no en uno u otro elemento abstraído del conjunto. Tal cosa, señala ASV,

*impide que lo determinante se vea de un modo único y exclusivo en lo económico. Pero ello no impide que, dentro de esa totalidad y no como un elemento o una estructura abstraída de ella, lo económico desempeñe, en última instancia, el papel determinante. (...) la expresión “última instancia” tiene presente la existencia de otras realidades o esferas que no son reductibles a lo económico —de ahí la*

<sup>96</sup> Sánchez Vázquez, Adolfo, “Las explicaciones teleológicas de la historia” (1980), en: Sánchez Vázquez, Adolfo, *A tiempo y a destiempo. Antología de ensayos*, México, FCE, 2015, pp. 331-344.

<sup>97</sup> La expresión “materialismo histórico” es utilizada recurrentemente por ASV.

*autonomía relativa de su desenvolvimiento—, aunque se hallan determinadas por él.*<sup>98</sup>

De este modo, si bien considera la autonomía “relativa” de otras dimensiones, y las múltiples interrelaciones de la estructura social, lo económico determina todas las otras dimensiones, es decir, el nivel de desarrollo de las fuerzas productivas y las relaciones que el hombre establece con la naturaleza y con otros hombres para producir, deciden todas las otras dimensiones. Lo no-económico se explica en última instancia, no lineal ni unilateralmente, por lo económico; lo económico, a su vez, no se explica por sí solo, sino que se encuentra bajo la influencia de lo no-económico. Esto es válido para el conjunto del devenir histórico: si en una sociedad dada lo religioso aparece como lo central, es porque el modo de producción así lo requiere.

En síntesis, Sánchez Vázquez concibe el materialismo histórico del siguiente modo: el nivel de desarrollo de las fuerzas productivas explica las relaciones de producción, constituyendo ambas la estructura económica que determina en última instancia la naturaleza de la superestructura ideológica, político-jurídica. Las relaciones de producción constituyen el marco en que se desarrollan las fuerzas productivas hasta que, en cierto punto, aquellas pasan a ser una traba al desenvolvimiento o desarrollo de éstas. Se abre entonces un periodo de revolución social. El resultado de este proceso de lucha de clases dependerá de su lógica interna, por tanto se encuentra abierto; no necesariamente resultará en unas relaciones de producción específicas. Pero en el mismo, ingresa como elemento causal la acción consciente de clase para establecer las nuevas relaciones de producción, ya que la toma de consciencia por parte del proletariado de su misión histórica se encuentra en consonancia con el desarrollo social en el capitalismo; el proletariado porta nuevas relaciones de producción que se ajustan a las necesidades de desarrollo de las fuerzas productivas.<sup>99</sup>

<sup>98</sup> Sánchez Vázquez, Adolfo, *Filosofía de la Praxis*, México, Siglo XXI, 2003, p. 421.

<sup>99</sup> En términos generales, el materialismo histórico de ASV se ajusta a lo que Ariel Petruccelli denomina “interpretaciones tecnológicas débiles” (Petruccelli, Ariel, *Materialismo histórico. Interpretaciones y controversias*, Buenos Aires, Prometeo, 2010, pp. 89-97). Decimos en términos “generales” ya que, como veremos inmediatamente (y retomaremos también más adelante), la concepción de la historia en nuestro autor está fuertemente anclada en una teleología cuyo móvil no se limita (aunque encuentre en ello su justificación en “última instancia”) al necesario desarrollo de las fuerzas productivas, sino que se nutre también de fuentes menos “materialistas”. El carácter “determinista tecnológico” de la interpretación realizada por Sánchez Vázquez del materialismo histórico se puede apreciar en el siguiente pasaje: “El hombre es (...) un ser histórico. Las

Establecidos los lineamientos de lo que entiende por materialismo histórico, nuestro autor se pregunta qué papel juega la intencionalidad en la historia. Se distancia primeramente de las explicaciones teleológicas-intencionalistas, las cuales tienen por base la exclusión de leyes y regularidades en la historia y la ignorancia de la determinación sistémica, postulando una determinación absoluta por los fines-intenciones de los agentes.

Sin embargo, el filósofo no niega el papel de los fines e intenciones en el desarrollo histórico, aunque éstos se encuentran causados y determinados. Sostiene que para que las acciones de los individuos y de los grupos o clases sociales puedan fundirse en una praxis común intencional, cuyos resultados puedan ser referidos a una intención o proyecto comunes, se requiere un cambio radical de estructura y, en consecuencia, nuevas leyes fundamentales. Solamente así el desarrollo histórico cobra el carácter de un proceso racional impulsado intencionalmente.

Así, en el socialismo, al desaparecer la fuente de conflicto entre intereses antagónicos (con la desaparición de la propiedad privada y de las clases antagónicas), y aunque perduren otras contradicciones (no fundamentales, sino secundarias), los intereses personales y los sociales se aproximan. La estructura misma del socialismo posibilita, entonces, la adopción de un proyecto o fin común.<sup>100</sup> De esta manera, las praxis individuales intencionales se funden dando lugar a una praxis colectiva consciente; el carácter intencional de la praxis es ahora atributo del accionar colectivo. Incluso antes del socialismo ya es posible una praxis común intencional, donde el producto alcanzado se corresponda con

---

relaciones diversas que contrae en una época dada constituyen una unidad o formación económico-social que cambia históricamente bajo el impulso de sus contradicciones internas y, particularmente, cuando llega a su madurez la contradicción entre el desarrollo de las fuerzas productivas y las relaciones de producción. Al cambiar la base económica, cambia también la superestructura ideológica, y con ella, la moral" (Sánchez Vázquez, *Ética*, México, Grijalbo, 1987, p. 237, 238).

<sup>100</sup> Agudamente Luis Villoro advierte acerca de la dificultad de determinar la motivación revolucionaria, es decir, el interés real que mueve a los obreros a la acción subversiva. ¿Por qué un individuo elige actuar revolucionariamente? Sostiene que el interés general no puede derivarse del interés particular; más bien la acción motivada por el interés general supone en el agente el abandono del cálculo utilitario-personal y la adopción de una perspectiva orientada hacia la realización del bien común. En este sentido, indica que "el discurso libertario de Marx no puede derivarse causalmente de los intereses empíricos de la clase trabajadora. Corresponde a una opción ética" (Villoro, Luis, *El poder y el valor. Fundamentos de una ética política*, México, FCE, 2012, p. 169). Como vimos, ASV reduce significativamente el peso de la elección moral al proponer una dinámica "objetiva" de coincidencia (o acercamiento) entre el interés personal y social.

los proyectos-intenciones del sector más avanzado de la clase obrera: así, la transición del capitalismo al socialismo es también, desde su inicio, un proceso histórico consciente, el primero en la historia.

Esto da a la dimensión subjetiva una relevancia sin precedentes, pero la elevación del factor subjetivo (paso de una praxis colectiva inintencional a una intencional) no debe interpretarse en un sentido subjetivista, ya que esto es en última instancia un subproducto de las leyes del funcionamiento de una estructura social dada. La racionalidad nunca deja “de ser objetiva, es decir, independiente de la conciencia y la voluntad de los hombres, para ser subjetiva —producida por su conciencia y voluntad”.<sup>101</sup> De este modo, la diferencia entre la praxis colectiva en el socialismo (o en la transición hacia éste) y en las sociedades pre-socialistas no reside en que la primera es subjetiva y la segunda objetiva, sino que una es consciente y la otra no, o no completamente.

Así, ASV sostiene que no se puede prescindir de los fines-intenciones en la explicación histórica. Pero el historiador no puede quedarse en ese plano, sino que debe evaluar la ausencia o presencia de un proyecto colectivo. Cuando existe un proyecto colectivo, debe remontarse más allá de los fines-intenciones hacia las causas determinantes. Los fines e intenciones han de ser tomados en cuenta, en tanto forman parte de la realidad que se pretende explicar. Pero el lugar que ocupan en dicha explicación se encuentra subordinado al papel determinante o no que desempeñan históricamente en circunstancias dadas. En la transición al socialismo la coincidencia entre intención y resultado está dada porque la misma estructura social lo requiere; no porque la intención sea determinante, sino porque la estructura determina un papel más relevante al factor consciente.

Empero, al tiempo que cuestiona las explicaciones teleológicas-intencionales, sugiere una interpretación teleológica de la intencionalidad en la historia (lo que vendría a darnos una “teleología intencional”). En el artículo mencionado anteriormente, el filósofo distingue tres tipos de acciones históricas:

1) Acción colectiva cuyo producto histórico es inintencional. El hundimiento del esclavismo o la emergencia del capitalismo son resultado de acciones de individuos que actuaron intencionalmente, pero cuyas intenciones en nada se

---

<sup>101</sup> Sánchez Vázquez, Adolfo, *Filosofía de la Praxis*, México, Siglo XXI, 2003, p. 440.

vinculan al resultado alcanzado. No había intencionalidad individual ni tampoco colectiva en que sucedan esos hechos. Son hechos históricos inintencionales.

2) Acciones históricas colectivas cuyo producto es intencional en un plano e inintencional en otro. El ejemplo que proporciona es la toma de la Bastilla: se pretendía realizar una intención común: liberar a los presos y destruir ese bastión del absolutismo. Pero ello desencadenó un proceso que no se buscaba: la Revolución Francesa. Los agentes intervinieron en dicha acción intencionalmente, y el resultado inmediato responde a dicha intención, pero con ello desencadenaron inintencionalmente el proceso más profundo de la revolución. Hay así una doble dimensión de la acción histórica: intencional y no.

3) Acción colectiva intencional cuyo producto tiene también un carácter intencional. La Revolución Rusa fue un hecho histórico cuyos protagonistas fueron conscientes de su significado (toma del poder por la clase obrera y ruptura con las relaciones capitalistas de producción) histórico desde el comienzo. La acción colectiva y el producto de esa acción tienen un carácter intencional, ya que es el resultado buscado (ello no quiere decir una correspondencia total entre resultado e intención, ya que el proyecto se encuentra sometido a modificaciones producto de las circunstancias; al mismo tiempo, el significado del hecho histórico no se da de una vez y para siempre, sino que se va enriqueciendo a posteriori).

De este modo, el resultado de los procesos históricos iría convergiendo progresivamente con las intenciones de los agentes. Veinte años después reafirmará esta concepción:

*Aunque los individuos actúan siempre intencionalmente, esto no significa que la acción colectiva y sus resultados tengan un carácter intencional. No lo tuvo, por ejemplo, en las acciones que condujeron al tránsito del feudalismo al capitalismo. Lo tuvieron, en parte, en las de la Revolución francesa y, en mayor grado, fue intencional la praxis que desembocó en la Revolución rusa de 1917, y hoy es intencional la praxis que busca deliberadamente una alternativa al capitalismo.<sup>102</sup>*

---

<sup>102</sup> Sánchez Vázquez, Adolfo, "¡Praxis a la vista!" (2005), en: Sánchez Vázquez, Adolfo, *Ética y política*, México, FCE, 2013, p. 124.

### 3. La estrategia interpretativa de Sánchez Vázquez

Al inicio presentamos la reflexión de Luis Villoro acerca de la presencia y tensión en todo proyecto político de dos discursos: el explicativo y el justificativo. El primero refiere a lo existente y formula medios, poniendo en juego la razón teórica y la razón instrumental; gira en torno al poder, y su lenguaje es el de la necesidad. El segundo refiere a lo deseable y propone fines, siendo campo de la razón práctica; gira en torno al valor y su lenguaje es el de la libertad. Sin el segundo, el primero carece de justificación moral; sin el primero, el segundo se reduce a la irrealizabilidad. El marxismo no es ajeno a este entrecruzamiento de discursos. ASV advirtió la dificultad de integrarlos, y postuló una estrategia interpretativa que, diferenciándose de la mayoría de las interpretaciones del marxismo, intentaba no subordinar uno a otro, articulando ambos en la praxis.

En sus reflexiones autobiográficas, nuestro autor reitera que lo que lo llevó a abrazar al marxismo no fue la reflexión teórica, sino la pasión de justicia que inspira el ideal del socialismo frente a las miserias que el capitalismo regaba entre los trabajadores y campesinos de su tierra. Desde un primer momento, entonces, enfatiza la relevancia de la esfera justificativa del marxismo. Pero estas instancias, crítica y proyecto, se reúnen en su concepción del marxismo con la necesidad del conocimiento y la praxis. Una primera distinción con el utopismo se establece en cuanto, en el marxismo, la crítica y el proyecto se fundan en una teoría de vocación científica, que descubre la “necesidad histórica y la posibilidad” del socialismo. Al develar el movimiento de lo real, el marxismo puede anticipar una práctica real inexistente aún: por ello se encuentra vinculado a la práctica real (y el utopismo no), yendo “más allá” de la praxis existente, pero no “mucho más allá”, vicio este en el que incurren los utopistas (autonomía teórica absoluta y negativa).

Sánchez Vázquez entiende que el marxismo (y solo el marxismo) logra integrar ambas dimensiones: ciencia e ideología. Afirma que en la ciencia no puede haber escisión entre objetividad y valor, no hay lugar para la neutralidad ideológica, pero la ciencia tiene autonomía respecto a la ideología. Indica así que las ciencias sociales deben ser, propiamente, científicas, entendiéndose por ello rigurosidad y objetividad que posibilite reproducir apropiadamente la realidad social. Sostiene que el valor de verdad de la ciencia no depende de la ideología, así como la

presencia de la ideología no implica necesariamente falsedad para la ciencia. Por tanto, no hay oposición entre ciencia e ideología, y el marxismo es ambas a la vez, lo que no equivale a ciencia + ideología, es decir, una ciencia que puede encontrar justificaciones ideológicas, ni tampoco una ideología al encuentro de una fundamentación científica, sino unidad de fines y conocimiento. Subraya que, en lo que a esto respecta, lo distintivo del marxismo es que mientras que en el resto de las ideologías de clase se presenta un conflicto entre ideología y verdad, debido a que el discurso valorativo no coincide con el explicativo y falsea este último, en el marxismo esto no ocurre, ya que coinciden ambas dimensiones (científica e ideológica): el marxismo es ideología científica del proletariado.

ASV indica que los utopistas, así como ciertas lecturas humanistas del marxismo que se encuentran inficionadas por este utopismo negativo, desjerarquizan el conocimiento de la realidad a transformar, lo que imposibilita la praxis revolucionaria (no puede realizarse). También el cientificismo marxista conduce a aislarse de la praxis revolucionaria, en tanto repudia los elementos ideológicos del marxismo, que son, insiste, los que mueven a los hombres a la acción. El Escila del utopismo y el Caribdis del cientificismo se superan entendiendo el marxismo como ideología científica del proletariado articulada en la praxis. Es justamente esto, y no únicamente su carácter científico, lo que diferencia al marxismo de otras doctrinas socialistas: concebirse como filosofía al servicio de la transformación del mundo. A condición de ser asimilada por quienes han de provocar dicha transformación (el proletariado), y de ser justamente teoría (distintivamente, teoría científica), el marxismo contribuye a esa faena.

El marxismo (y solo el marxismo) posibilita la integración de teoría y práctica. Sostiene nuestro autor que la actividad teórica por sí sola no transforma la realidad: es necesario que se vuelva práctica.<sup>103</sup> Para que la teoría transforme la realidad es condición que encarne en los hombres; precisamente, en el proletariado. Pero la práctica necesita también de la teoría, ya que para transformar el mundo es necesario conocerlo (y ese conocimiento debe tener un carácter científico, por eso el socialismo debe dejar de ser mera utopía y pasar a

---

<sup>103</sup> Pero no solo la actividad teórica por sí sola no transforma el mundo, sino que, más aun, si ésta se encuentra al margen de la actividad práctica no posibilita conocer el mundo: ASV afirma que para conocer el mundo es necesario actuar sobre él, transformarlo, ya que no hay conocimiento al margen de esta relación práctica. Si claramente se opone a atribuir un privilegio epistemológico al sujeto político (el partido), no sucede lo mismo con el sujeto social (el proletariado).

ser ciencia). A condición de ser asimilada por quienes han de provocar la transformación del mundo, y de ser justamente teoría (científica), el marxismo comprende estos dos momentos como praxis revolucionaria.

Desde esta construcción teórica afirma una estrategia interpretativa donde: 1) la actitud disruptiva expresada en el discurso justificativo sería un elemento de la cadena causal que propone el discurso explicativo; 2) la sociedad ideal propuesta por el discurso justificativo coincidiría con una sociedad futura prevista por el discurso explicativo. Veamos.

Se indicó que, si la actividad verdaderamente humana es aquella que conscientemente se orienta hacia la realización de fines ideados, entonces la verdadera actividad humana resulta negada en la historia, y seguirá negada mientras los hombres no puedan actuar conscientemente. Los hombres que creyeron actuar persiguiendo determinados fines, al no ser conscientes del sentido de sus actos, no habrían desplegado una verdadera actividad humana. Todo lo que habría en la historia hasta nuestros días sería actividad humana “no-verdadera”. La “verdadera” actividad humana es consciente, y por ello no ha sido. De esta manera, la historia de la humanidad es una historia inintencional:

*en cuanto que la praxis histórica se presenta así a lo largo de los siglos, puede afirmarse que la historia hasta ahora –exactamente hasta que los hombres toman conciencia de la posibilidad y necesidad de hacer su historia, lo que es relativamente reciente- ha sido una historia inintencional.<sup>104</sup>*

Pero la historia marcha hacia una mayor “intencionalidad” de los hombres en su praxis (la Revolución Rusa sería más consciente que la Francesa, ésta que la Inglesa, y así podríamos continuar retrotrayendo el punto). Esta creciente “intencionalidad” es dada por el mayor peso que las estructuras sociales otorgan al componente subjetivo, pero solo se hace plena, verdaderamente consciente cuando los agentes asimilan los descubrimientos de la concepción materialista de la historia.<sup>105</sup>

<sup>104</sup> Sánchez Vázquez, Adolfo, “Las explicaciones teleológicas de la historia” (1980), en: Sánchez Vázquez, Adolfo, *A tiempo y a destiempo. Antología de ensayos*, México, FCE, 2015, pp. 331-342.

<sup>105</sup> “[Q]ue ha permitido fundar y desarrollar las ciencias sociales e históricas y, con ello, proporcionar las categorías y métodos necesarios para los análisis concretos que han de permitir fundar las acciones objetivas y conscientes de los hombres” (Sánchez Vázquez, Adolfo,

El marxismo despliega una actividad cognoscitiva que le permite descubrir el contenido de la práctica real (aunque inexistente aun) frente a la práctica actual, la praxis verdadera frente a la praxis degradada, el contenido de la actividad consciente (frente a la actividad inconsciente) y el carácter crecientemente intencional de la historia. Y descubre asimismo el tránsito hacia los primeros pares si es que éste, el marxismo, se “realiza”, lo que implica la asunción por parte de los agentes (el proletariado) de su misión histórica.

La feliz coincidencia reside en que la actividad cognoscitiva del marxismo se encuentra en sintonía con su actividad teleológica-intencional. La prognosis proporcionada por su costado científico coincide con los deseos. El discurso explicativo se confunde con el discurso justificativo. Se advierte en ASV una valoración positiva de la actividad humana consciente, en tanto el hombre es propiamente humano si se autodetermina. Y por ello la califica como “verdadera”, auténtica, mientras toda otra es actividad degradada. Valora positivamente el tránsito hacia una mayor “intencionalidad” en la historia, en tanto el proyecto emancipador que él sostiene consiste en que los hombres dominen sus condiciones de existencia. Y felizmente lo que el discurso justificativo señala positivamente coincide con lo que propone la prognosis del discurso explicativo. Esta concurrencia se expresa en otros tópicos: así se vaticina, al tiempo que se valora positivamente, el fin de la explotación, de la enajenación, de la dominación política, de la violencia (o al menos su reducción significativa). La madre de todas estas felices coincidencias es la sociedad socialista.

Nuestro autor retoma lo sostenido por Marx en *La ideología alemana* y afirma que el fin a alcanzar, el comunismo, no es un ideal subjetivo, externo a la sociedad, sino un fin interno, que surge de la realidad presente:

*Son las condiciones reales de la sociedad capitalista, en primer lugar la contradicción entre trabajo asalariado y capital, las que conducen a la transformación del presente en dirección a ese objetivo liberador. En este sentido, el objetivo no es un simple ideal que se contrapone a lo existente sino un factor que está dado internamente en la realidad.*<sup>106</sup>

---

“Cuestiones marxistas disputadas” -1985-, en: Sánchez Vázquez, Adolfo, *De Marx al marxismo en América Latina*, México, Itaca, 2011, p. 186).

<sup>106</sup> Sánchez Vázquez, Adolfo, “Racionalidad y emancipación en Marx” (1983), en: Sánchez Vázquez, Adolfo, *De Marx al marxismo en América Latina*, México, Itaca, 2011, p. 32.

Es, entonces, un movimiento necesario, dado que el capitalismo engendra su propia negación, posibilitando el tránsito hacia el socialismo. En el análisis marxista de la sociedad capitalista se descubre la racionalidad del reemplazo del capitalismo por el socialismo. De allí la expresión “socialismo científico”, ya que no es una doctrina ilusoria, sino expresión teórica del movimiento real; el socialismo no es un “ideal”, sino el estado que alcanzará el movimiento real.

Esto no equivale a su inevitabilidad. La realidad no engendra una posibilidad ineludible, sino que el desarrollo necesario abre un abanico de posibles. Uno de estos posibles es el socialismo, aunque también puede sobrevenir la barbarie,<sup>107</sup> e incluso sociedades poscapitalistas que no fueran socialistas (como entiende él que fue la URSS). De este modo, resulta indispensable que sea una posibilidad real para que pueda realizarse (y la posibilidad del socialismo arraiga en la estructura económica y social del capitalismo). Pero que sea realizable no implica, dijimos, que sea la única posibilidad, ni que se realice por sí mismo. Por tanto, para Sánchez Vázquez el socialismo es “necesario” (entendiendo por ello que se inscribe como tendencia de lo real), aunque no inevitable, dado que existen otros “posibles”. Para que se realice la posibilidad del socialismo se requiere la participación activa y consciente de los hombres, su praxis revolucionaria.<sup>108</sup> El movimiento real implica no solo las condiciones objetivas impuestas por la dinámica capitalista, sino también la conciencia de los hombres de la posibilidad y deseabilidad de este movimiento hacia el socialismo, y su acción en consecuencia. En este sentido, el socialismo es un “ideal”, una meta, que debe encarnar en los hombres para realizarse.

Entonces, para que el socialismo se materialice es necesario que los hombres actúen, desarrollen una praxis en esa perspectiva, y esto lo harán si; a) reconocen el socialismo como una posibilidad real, y, b) reconocen el socialismo como una posibilidad valiosa. Para que la posibilidad del socialismo se realice es necesario

---

<sup>107</sup> Como acertadamente señala Ariel Petruccelli, “concepto comodín eternamente indefinido” (*Ciencia y utopía. En Marx y en la tradición marxista*, Buenos Aires, Herramienta-El Colectivo, 2016, p. 18).

<sup>108</sup> “La realidad, la situación objetiva, el desarrollo necesario engendra los posibles, pero no engendra —o al menos, no engendra directamente—, la decisión a favor de una de las opciones posibles. Por ello, hay que decir —para despejar toda ambigüedad— que la situación objetiva determina las opciones posibles pero no la opción elegida. Lo que determina esta opción son factores subjetivos, aunque condicionados a su vez” (Sánchez Vázquez, Adolfo, “Sobre el sujeto de la historia” -1985-, en: Sánchez Vázquez, Adolfo, *Filosofía y circunstancias*, Barcelona, Antrophos/FFyL-UNAM, 1997, p. 251).

que los hombres cobren conciencia no solo de su posibilidad, sino también de su carácter valioso, como un ideal deseado. No hay posibilidad de socialismo si los hombres no están convencidos de su valor, superior a la sociedad actual:

*Nadie se incorporaría a esa lucha porque la meta que se persigue esté garantizada científicamente, sino porque dicha meta, ideal o utopía es un valor o conjunto de valores (libertad, igualdad, justicia, fraternidad) que deben regir las relaciones entre los individuos y entre los pueblos. Lo que entraña, a su vez, el rechazo de los principios que rigen en la sociedad capitalista: desigualdad, explotación, injusticia, insolidaridad, egoísmo, etc.*<sup>109</sup>

Nadie lucharía por el socialismo si éste no fuera reconocido como algo valioso, y por tanto deseado. Pero esto no basta. No basta la superioridad axiológica para asumir la lucha por una nueva sociedad. Es necesario también la convicción de que esa meta puede ser alcanzada, que los esfuerzos no están destinados al fracaso, que el socialismo es realizable. Y lo que determina la condición de realizable del socialismo es la ciencia, proporcionada por el marxismo, que resulta así indispensable para llevar adelante la transformación revolucionaria. En síntesis, el socialismo es racional porque responde a una necesidad histórica, es realizable, posible, si los agentes desarrollan una praxis revolucionaria (para lo cual se requiere sean conscientes de esta condición de la sociedad futura), y asimismo si asumen el carácter valioso del ideal, su superioridad axiológica frente a la sociedad actual.<sup>110</sup> De esta manera, la asunción (consciencia) de la actitud disruptiva expresada en el discurso justificativo constituye un elemento de la cadena causal que propone el discurso explicativo.<sup>111</sup>

Como vimos, ASV desdobra la actividad “ideal” (no práctica) en actividad

<sup>109</sup> Sánchez Vázquez, Adolfo, “¿Vale la pena el socialismo?” (1997), en: Sánchez Vázquez, Adolfo, *El valor del socialismo*, México, Itaca, 2000, p. 147.

<sup>110</sup> “Los fines últimos –el socialismo, hoy; el comunismo, mañana- son, pues, racionales en cuanto posibles y es racional luchar por ellos en cuanto que se asumen como valiosos y deseables. Un fin será irracional si no responde a la necesidad histórica y si no suscita, por tanto, la adhesión consciente, libre y activa de los hombres. Pero aun siendo posible, sería irracional luchar por un fin que no se tiene por valioso ni deseable. Por todo esto, la lucha por el socialismo es racional” (Sánchez Vázquez, Adolfo, “Racionalidad y emancipación en Marx” -1983-, en: Sánchez Vázquez, Adolfo, *De Marx al marxismo en América Latina*, México, Itaca, 2011, p. 37).

<sup>111</sup> El interrogante aquí es si la introducción de este elemento (la consciencia) en la cadena causal resulta compatible con su necesidad. Si las relaciones causales en Marx son determinables, la consciencia no parece un hecho que lo sea, en tanto se pueden determinar sus condiciones antecedentes, ni es posible enunciar las situaciones que generan un cobro de consciencia por parte del proletariado.

teleológica y actividad cognoscitiva. La primera corresponde al discurso justificativo, un deber ser en tanto constituye lo valioso y anhelado. La segunda corresponde al discurso explicativo, es decir, aquellos conocimientos teóricos que se adquieren a partir de una lectura científica del mismo curso de los acontecimientos, la interpretación marxista de la historia. Este discurso explicativo sostiene que lo que está inscrito como posibilidad y necesidad (aunque no como inevitabilidad) en la dinámica histórica es el socialismo, que es al mismo tiempo el fin deseado propuesto por el discurso justificativo. El deber ser anhelado está fusionado con el deber ser históricamente necesario.

La meta deseada es también sentido de la dinámica histórica, siempre y cuando los hombres asuman conscientemente su papel en ella (para lo cual es necesario contar con el instrumental científico adecuado -concepción materialista de la historia- que descubra dicho papel).<sup>112</sup> Cuando nuestro autor se refiere (como frecuentemente hace) al socialismo como “posibilidad y exigencia histórica”, o con la también curiosa expresión de “posible y necesario”, lo que busca es delimitarse de cierto marxismo automatista-mecanicista que anula el rol de la subjetividad, en tanto actividad consciente, en la transformación revolucionaria. Pero la subjetividad es parte del movimiento de lo real, y así se inserta como un factor causal en el tránsito al socialismo. El socialismo, entonces, existe en tanto posibilidad-necesidad histórica, cuya realización requiere de la praxis consciente del hombre (proletario), porque la misma dinámica histórica así lo reclama.<sup>113</sup> De esta manera, el discurso justificativo se inserta en el discurso explicativo: el socialismo es una posibilidad histórica (discurso explicativo), y es también una necesidad, para los trabajadores y para la humanidad en general, en tanto es más valioso que el capitalismo (discurso justificativo); siendo asumido y desarrollando una praxis consciente, el socialismo es una necesidad histórica (discurso

---

<sup>112</sup> El interés empírico del proletariado estaría orientado a sus necesidades particulares, y habría un interés atribuido que sería el verdadero. Hay, por tanto, una distancia entre lo efectivamente deseado y lo realmente deseable. El proletariado cobra conciencia cuando descubre su verdadero interés (histórico), pero en tanto lo segundo no se infiere directamente del primero, resulta indispensable para ello la ciencia marxista. De esto se sigue que el grupo que posee el conocimiento científico conoce lo que verdaderamente interesa al proletariado.

<sup>113</sup> “[E]sto no significa que haya que arrojar todo ideal o fin al foso de la utopía, o de la mera ideología, si el fin se concibe no como un mero resultado ideal o producto de su entendimiento o voluntad, sino como una posibilidad que el hombre lee en el desarrollo mismo de la historia y que para realizarse exige necesariamente su conciencia de ella y su actividad práctica como una prolongación de la praxis humana anterior.” (Sánchez Vázquez, Adolfo, *Filosofía de la Praxis*, México, Siglo XXI, 2003, p. 360).

explicativo), coincidiendo su realización con el ideal anhelado (discurso justificativo).

## **CAPÍTULO V. Estudio sobre *Ética* de Sánchez Vázquez**

### **1. Contexto y propósito de la obra**

Sin duda ASV fue un intelectual original y, al menos en América Latina, pionero en el estudio de diversas áreas escasamente trabajadas por las plumas marxistas. Sus aportes en torno a la estética constituyen una muestra clara de ello. Asimismo, mantuvo desde temprano una preocupación por los problemas éticos, la cual persistirá hasta el final de sus días. El abordaje sistemático de la temática lo realiza en su *Ética*, escrita a fines de la década del sesenta del siglo pasado.

El contexto de producción de la obra, como él mismo refiere, se encuentra marcado por una miríada de rebeliones juveniles acaecidas en una serie de países europeos y latinoamericanos, particularmente México. Estos jóvenes, indica ASV, cuestionaron los valores establecidos, proporcionando una lección de moral, lo que puso en el centro de sus preocupaciones la necesidad de vincular el pensamiento moral a la vida. Se requería “descartar la ética especulativa que ve los hechos morales a la luz de las ideas, valores y deberes universalmente válidos y considerarlos desde el ángulo de su carácter histórico y de su función social”.<sup>114</sup>

Declarada su intención, el estudio parte de definir el carácter y objeto de la disciplina. Afirma que la ética no ocupa el espacio de un mero capítulo de la filosofía, sino que es una ciencia independiente,<sup>115</sup> cuyo objeto de estudio es una forma específica de conducta humana: la realidad moral. En tanto conocimiento científico debe aspirar a la racionalidad y objetividad más plenas con el fin de describir los hechos morales, y también de explicarlos en su desarrollo a partir de descubrir sus principios generales. Asimismo subraya el carácter explicativo, y no prescriptivo de la ética: no le corresponde emitir juicios de valor acerca de las prácticas morales de otras sociedades y otros tiempos, apelando a una pretendida moral absoluta y universal.

La tarea de la ética, entonces, es explicar una realidad dada, la realidad moral, la cual varía históricamente, modificándose los principios y normas. Su propósito es esclarecer el hecho de las diferentes prácticas morales que los hombres

---

<sup>114</sup> Sánchez Vázquez, Adolfo, *Ética*, México, Grijalbo, 1987, p. 10.

<sup>115</sup> El tránsito de la ética desde la filosofía a la ciencia, conceptualizado positivamente por ASV, se advierte en: *Ib.*, p. 25 y siguientes.

desarrollaron en la historia, explicando sus diferencias, la razón de ser de dicha diversidad, así como de sus cambios, estableciendo “el principio que permita comprenderlas en su movimiento y desarrollo”.<sup>116</sup> En el estudio de la moral, entiende Sánchez Vázquez, debe atenderse a su vinculación con las condiciones de aparición y realización, destacándose factores sociales tales como las relaciones económicas, la estructura política y social y la superestructura ideológica de la sociedad; de esta manera se contribuye a desmitificar las pretensiones universalistas abstractas de algunas morales, restableciéndose el carácter histórico-social de sus normas o ideales.

Considera que contribuyen al esclarecimiento del hecho moral diversas disciplinas tales como la psicología y la sociología, de las cuales se nutre la ética. Pero entiende que la relación más fructífera se establece con la historia, dado que el historiador pone a la luz la relatividad de las morales, su carácter cambiante, su sucesión. De esta manera, la historia contribuye a que la ética se aleje de concepciones absolutistas-universalistas de la moral. Su aporte central es el combate al ahistoricismo moral, ya sea aquel que señala como fuente de la moral a alguna divinidad, los que creen ver el origen de la moral en la naturaleza, o los que ubican el principio en una esencia humana eterna e inmutable. Esta concepción histórica de la moral le presenta a nuestro autor dos interrogantes: las causas o factores que determinan los cambios, y el sentido o dirección de los mismos.

## **2. La sucesión de las morales**

ASV propone un esquema de sucesión de las morales históricas. En el primer nivel encontramos la “moral colectivista”, la cual era compartida por todos los miembros de la sociedad. Sin embargo se encontraba limitada al marco de la colectividad: fuera de él no tenía validez. Esta moral primitiva regulaba la conducta de cada uno de acuerdo a los intereses de la colectividad. Sin embargo, no existía propiamente una moralidad en tanto el individuo se encontraba indiferenciado de la colectividad. Esta moral “poco desarrollada” pudo ser superada al surgir nuevas condiciones económico-sociales.

---

<sup>116</sup> Ib., p. 21.

La transición al segundo nivel fue motorizada por el aumento de la productividad del trabajo como consecuencia del desarrollo de la agricultura, la ganadería y los oficios manuales, lo cual elevó la producción material posibilitando una masa de excedentes. Esto habilitó la apropiación de bienes por parte de un sector social, diferenciándose pobres y ricos. Como consecuencia, desapareció la unidad moral de otrora, existiendo ahora dos morales: la moral dominante de los hombres libres, y la moral de los esclavos, que era más bien un rechazo a las normas vigente antes que una moral propia codificada en un conjunto de normas y principios. El filósofo advierte que los desarrollos de la moral en la sociedad esclavista no desaparecieron totalmente cuando sobrevino su fin. Algunos de sus rasgos (entre los que destaca la elevación de la conciencia de los intereses de la colectividad, y el surgimiento de una nueva consciencia reflexiva de la propia individualidad) permanecieron, resultando fecundos para el desarrollo moral posterior.

En un tercer nivel aparece la moral de la sociedad feudal, donde el carácter predominante de la iglesia católica en la vida social la impregnó de contenido religioso. En tanto el espíritu eclesiástico era aceptado por todos los miembros de la sociedad, se advertía cierta unidad moral, aunque no absoluta ya que las divisiones sociales en estamentos y corporaciones se correspondían con una pluralidad de códigos morales, todos subordinados al código moral dominante de la aristocracia feudal.

La transición hacia el cuarto nivel se da a partir de la gestación de nuevas relaciones sociales en el seno de la sociedad feudal, impulsadas por la emergencia de la burguesía y el proletariado. Cuando se establece el capitalismo, su ley de obtención de máximo beneficio económico generó una moral correspondiente a las relaciones sociales burguesas. Esta moral burguesa, indica Sánchez Vázquez, significó un avance frente a los vicios de la aristocracia feudal: al desprecio por el trabajo y el libertinaje de esta última contrapuso virtudes como la laboriosidad, la honradez, el amor a la libertad. Pero lo que fueron virtudes de la moral burguesa en su fase ascensional se convirtieron luego en nuevos vicios: parasitismo social, cinismo.

Basándose en este recorrido, nuestro autor muestra como la moral vivida efectivamente cambia históricamente, operándose cambios decisivos en el paso

de la sociedad esclavista a la sociedad feudal, y de ésta a la sociedad burguesa. Empero, nos dice, esta escala presenta un nivel superior. Las condiciones necesarias para alcanzarlo son la abolición de la explotación del hombre por el hombre, y del sometimiento económico y político de unos países por otros, lo que posibilitará que “impere una moral verdaderamente humana, es decir, universal, válida para todos los miembros de ella, ya que habrán desaparecido los intereses antagónicos que conducían a una diversificación de la moral”.<sup>117</sup> El surgimiento de esta nueva moral requiere de las condiciones económicas, sociales y políticas que promueve el socialismo. Sin embargo, advierte, al crearse estas nuevas condiciones no concluye sino que comienza la tarea de erigir una nueva moral, ya que las sociedades socialistas deberán hacer frente a deformaciones y limitaciones (tales como el productivismo, burocratismo, individualismo burgués) para posibilitar la emergencia de ésta.

### 3. Los progresos y el progreso moral

Como se advierte, ASV traza una secuencia de desarrollo moral organizada a partir de la sucesión de diferentes modos de producción: primitivo-esclavista-feudal-capitalista-socialista. Los cambios en la moral son inseparables del movimiento histórico en el cual una formación económico-social sucede a otra, lo que él entiende como “progreso histórico-social”. ¿Cómo se desarrolla éste? En primer lugar,

*El incremento de la producción –o más exactamente el desarrollo de las fuerzas productivas- expresa en cada sociedad el grado de dominio del hombre sobre la naturaleza, o también su grado de libertad respecto de la necesidad natural. Así, pues, el grado de desarrollo de las fuerzas productivas puede considerarse como índice o criterio del progreso humano.*<sup>118</sup>

La base fundamental del progreso, entonces, está dada por la creciente liberación del hombre de las necesidades naturales, asequible a partir del desarrollo de las fuerzas productivas. Empero el hombre solo produce socialmente, contrayendo determinadas relaciones de producción. El mayor o menor grado de dominio del

<sup>117</sup> Ib., 1987, p. 46.

<sup>118</sup> Ib., 1987, p. 48.

hombre sobre sus propias relaciones sociales, lo que implica un determinado grado de participación consciente en la actividad práctica social, son también índice del progreso humano, del progreso de la libertad frente a la necesidad social. Estos dos “progresos” fueron abordados en el presente escrito anteriormente: el primero, un determinismo tecnológico (débil) que postula el desarrollo incesante de las fuerzas productivas como clave explicativa de la historia, y, sobre él, una teleología que se orienta hacia una mayor consciencia de la práctica social, donde el hombre progresivamente va tomando en sus manos el control de sus propios destinos, dando lugar a una historia crecientemente intencional.

Estos dos cursos evolutivos se complementan con el progreso en la producción espiritual de los hombres: en la ciencia, en el arte, en la educación, etc., también se registra un progreso que, aunque no se desarrolla de la misma manera en los diferentes campos, siempre tiene un sentido ascensional, de un orden inferior a otro superior. De esta manera, el filósofo visualiza un progreso histórico que opera en el terreno de la producción material, de la organización social y también en el de la cultura, y aclara que no se trata de tres líneas progresivas independientes “sino de tres formas de progreso que se relacionan y condicionan mutuamente, ya que el sujeto del progreso en esas tres direcciones es siempre el mismo: el hombre social”.<sup>119</sup>

En esta interrelación, es el progreso histórico-social el que crea las condiciones necesarias para el progreso cultural, el cual, a su vez, puede tener consecuencias positivas o negativas desde el punto de vista moral. No todo progreso histórico-social se corresponde con un progreso moral: por caso, Sánchez Vázquez señala que mientras la abolición de la esclavitud es un progreso histórico social que afecta positivamente a la esfera moral, la formación del capitalismo con su correspondiente acumulación originaria plagada de crímenes y sufrimientos la afecta negativamente.

Sin embargo, estas consecuencias negativas desde el punto de vista moral no habilitan a juzgar moralmente el progreso histórico-social.<sup>120</sup> ¿Por qué? Porque solo se pueden juzgar moralmente los actos realizados conscientemente, y en

---

<sup>119</sup> IB., 1987, p. 49.

<sup>120</sup> “[A]unque el progreso histórico entrañe actos positivos o negativos desde el punto de vista moral, no podemos hacerlo objeto de una aprobación o reprobación moral” (Ib., p. 51).

tanto el proceso histórico social no ha sido (hasta ahora) resultado de una acción consciente de los hombres, no puede hacérselos responsables moralmente de esto. Pese a los crímenes y sufrimientos que acarreó, no se puede juzgar moralmente el hecho histórico progresista de la acumulación originaria de capital. El progreso histórico, entonces, crea las condiciones para el progreso moral, pero no implica en sí un progreso moral, “ya que los hombres no progresan siempre por el lado bueno moralmente, sino también a través del lado malo; es decir, mediante la violencia, el crimen o la degradación moral”.<sup>121</sup> De manera que el progreso histórico no puede ser juzgado moralmente; pero al mismo tiempo genera las condiciones para un progreso moral que se da “objetivamente”, en tanto no es resultado de una acción consciente de los hombres, pero que, no obstante, se realiza.

¿Cuál es el contenido objetivo de ese progreso moral? Nuestro autor indica que, en primer lugar, se registra una ampliación de la esfera moral en la vida social, ampliación que se da en desmedro de la prevalencia de normas instituidas externamente, tales como las que se desprenden de la tradición o el derecho. En segundo lugar, opera una elevación del carácter consciente y libre de la conducta de los individuos, incrementándose consecuentemente la responsabilidad moral en su accionar. Es decir, el progreso moral se registra en el desarrollo de la libre personalidad. En tercer lugar, se advierte en la articulación y concordancia de los intereses individuales y colectivos. Una moral superior dejará muy atrás el colectivismo primitivo que ahogaba el desarrollo libre de la personalidad, pero también el individualismo egoísta donde el individuo se afirma a expensas del desenvolvimiento de los otros, conjugando los intereses de cada quien con los de la comunidad.

#### **4. El ser y el deber ser**

ASV afirma que la norma moral no puede ser identificada con el registro de un hecho, es decir, con un juicio fáctico. Si los juicios morales se justificaran recurriendo a los hechos no habría criterios para juzgar ningún comportamiento moral, cayéndose en el relativismo total: la justificación moral del comportamiento de una comunidad derivaría del hecho de que así se comportan efectivamente. El

---

<sup>121</sup> Idem.

relativismo ético sostiene que en tanto diferentes comunidades postulan diversas normas morales, enjuiciando de distinto modo el mismo tipo de actos, cada juicio moral quedaría justificado de acuerdo a las normas imperantes en cada comunidad, siendo todas ellas igualmente válidas; cada norma tendría validez por su referencia a su comunidad correspondiente.

Sánchez Vázquez se opone a tal concepción: la norma no puede derivarse de un juicio fáctico, de lo que es no puede inferirse lo que debe ser. Pero ello, indica, no significa que no pueda recurrirse a juicios fácticos para encontrar en ellos razones a favor de un juicio normativo. Propone entonces cinco criterios fundamentales de justificación de las normas morales:

1. Justificación social: la moral cumple la función social de asegurar el comportamiento de los individuos en una comunidad de acuerdo a ciertos intereses y necesidades sociales.
2. Justificación práctica: toda norma entraña la exigencia de realización, regulando la conducta de los individuos de acuerdo a los intereses de la comunidad.
3. Justificación lógica: las normas no se dan aisladamente sino en un todo articulado que constituye el código moral de la comunidad, caracterizado por su no contrariedad y coherencia interna.
4. Justificación científica: las normas morales deben ser compatibles con los conocimientos científicos alcanzados por la humanidad (posteriormente).
5. Justificación dialéctica: una norma o código moral se justifican por el lugar que ocupan en el proceso ascensional del progreso moral. En éste, toda norma tiene un carácter transitorio y relativo. Algunas normas desaparecen, pero otras se enriquecen y pasan a formar parte de una moral superior y más universal. Así una norma se justifica dialécticamente en tanto constituye un peldaño en el proceso de universalización de la moral.

¿Cómo nuestro autor evita caer en el relativismo? La justificación social, el criterio de justificación práctica y la justificación lógica no permitirían superar este escollo. Estos criterios establecen que las ideas y normas morales surgen y se desarrollan en función de la necesidad social de regular las relaciones entre los hombres, contribuyendo al mantenimiento de determinado orden social. Desde estos

postulados solo puede decirse que “el acto moral, como acto de un sujeto real que pertenece a una comunidad humana, históricamente determinada, no puede ser calificado sino en relación con el código moral que rige en ella”.<sup>122</sup> Es decir, son criterios inmanentes, mientras que para superar el relativismo sería necesario un criterio de validez entre normas que rigen en distintas comunidades y en distintos tiempos.

Indica que la justificación científica pone un límite al relativismo ético en tanto que, ante distintas normas, tendríamos un criterio firme para invalidar aquellas que no se ajustan a los conocimientos científicos (que son posteriores, es decir, los conocimientos científicos alcanzados actualmente nos aportarían un criterio para juzgar las normas morales del pasado). Sin embargo, este criterio, al no ser específicamente ético, no permite afirmar una norma o código moral (más bien posibilitaría lo contrario: descartar aquellos juicios morales que hoy no encuentran sustento en la ciencia, tales como la inferioridad biológica de ciertos pueblos). Es el criterio de justificación dialéctica el que, al tiempo que posibilita contemplar la relatividad de la moral, permite reconocer los elementos positivos de la moral que trascienden las limitaciones y particularidades de la comunidad correspondiente. Por tanto, no todas las normas y códigos morales son igualmente válidos, sino que algunos contendrán elementos que sobreviven a su tiempo y se integran en una moral más elevada:

*Hay un progreso hacia una moral verdaderamente universal y humanista, que arranca de las morales primitivas y que pasa por las morales de clase con sus limitaciones y particularismos. Y cabe hablar de progreso, de elevación a niveles morales más altos, en cuanto que se afirman los aspectos propiamente morales: dominio de sí mismo, decisión libre y consciente, responsabilidad personal, conjugación de lo individual y lo colectivo, liberación de la coerción exterior, predominio del convencimiento íntimo sobre la adhesión externa y formal a las normas, ampliación de la esfera moral en la vida social, primacía de los estímulos morales sobre los materiales en nuestras actividades, etcétera.*<sup>123</sup>

---

<sup>122</sup> Ib., p. 70.

<sup>123</sup> Ib., p. 215.

De manera que el relativismo ético se supera al juzgar toda moral desde el punto de vista de una moral que es verdaderamente humana y universal.<sup>124</sup> Por un lado, lo “verdaderamente humano” nos remite a un “esencialismo” que se va realizando progresivamente, lo que ubica a ASV entre aquel ahistoricismo moral que anteriormente deploraba: hay una moral verdadera en tanto corresponde a lo verdaderamente humano. Por otro lado, lo “verdaderamente universal” presenta dos caras. Primero, si otrora en toda sociedad había dos (o más) morales, la moral dominante y la moral de los dominados,<sup>125</sup> la nueva moral, al establecerse en una sociedad donde no existan clases, alcanzará al conjunto social: en este sentido es universal. Aquí el pensamiento de nuestro autor es especular: si la existencia de clases redundaba en pluralidad de morales, la inexistencia de clases se traduce en unicidad moral. En segundo lugar, lo “verdaderamente universal” no solo se impone sobre toda la sociedad, sino sobre todo tiempo futuro. En una sociedad sin clases, la convergencia social en una única moral habilita la confluencia moral de todos los tiempos futuros: “mientras no se den las condiciones reales de una moral universal, válida para toda la sociedad, no puede existir un sistema de moral válido para todos los tiempos y todas las sociedades”.<sup>126</sup>

Esta moral verdaderamente humana y universal solo podrá alcanzarse en una nueva sociedad sin explotadores ni explotados. En el camino hacia ella, la moral proletaria desempeña un papel central, ya que es la moral de una clase que está destinada históricamente a abolirse a sí misma, y con ello a todas las clases, generando las condiciones para la moral universal. La moral proletaria es imprescindible para regular las relaciones de los individuos tanto con vistas a la transformación de la vieja sociedad como para asegurar la unidad y la armonía entre los miembros de la nueva sociedad, socialista: “Puesto que la transformación del viejo orden social como la construcción y el mantenimiento del

---

<sup>124</sup> Acerca del contenido de esta moral, es decir, aquello que la haría superior por fuera de su propia expansión en el comportamiento humano, Sánchez Vázquez se limita a esbozar algunas ideas sin desarrollarlas mayormente: “Una nueva moral, verdaderamente humana, implicará un cambio de actitud hacia el trabajo, un desarrollo del espíritu colectivista, la extirpación del espíritu del tener, del individualismo, del racismo y el chovinismo; entrañará asimismo un cambio radical en la actitud hacia la mujer y la estabilización de las relaciones familiares. En suma, significará la realización efectiva del principio kantiano que exhorta a considerar siempre al hombre como un fin y no como un medio” (Ib., p. 46).

<sup>125</sup> A este respecto, para Sánchez Vázquez la moral al igual que la ideología (de la cual forma parte), siempre es plural en las sociedades de clases.

<sup>126</sup> Ib., p. 238.

nuevo requieren la participación consciente de los hombres, la moral –con sus nuevas virtudes- se convierte en una necesidad”.<sup>127</sup> Señala Sánchez Vázquez que resaltar la necesidad de la moral proletaria en la transformación social no implica caer en el moralismo propio de los utopistas, quienes depositan sus esperanzas de cambio social apelando a principios morales. Pero previene que tampoco se deben desdeñar las apelaciones morales, ya que la posibilidad de que la alternativa socialista no se realice si los hombres no actúan conscientemente persiguiendo tal perspectiva, le plantea a cada uno un dilema moral.

Otra vez se advierte aquí la imbricación del discurso justificativo con el discurso explicativo: la elección moral es introducida como elemento de una cadena causal que impulsa el progreso en sus diferentes dimensiones; al mismo tiempo, el sentido en que evoluciona históricamente la moral como parte del movimiento de lo real, del progreso en sus diferentes dimensiones, conduce, aunque no linealmente, a una moral verdaderamente humana, a una moral superior. Lo que será se vuelve a encontrar con lo que debe ser, el discurso explicativo y el discurso justificativo coinciden una vez más.

---

<sup>127</sup> *Ib.*, p. 239.

### Colofón de la “Primera parte” y proemio de la “Segunda parte”

A lo largo de la obra de ASV se advierte la presencia y tensión del discurso explicativo y el discurso justificativo. Se ha demostrado en esta “Primera parte” la estrategia desplegada por el autor para mantener la unidad de ambos. En sus palabras,

*volviendo a la guillotina de Hume (...) hay que reconocer que lo que cae bajo ella es el intento de deducir una conclusión que contiene algo (un “deber ser”) que no estaba contenido en la premisa (un “es”). Tal tránsito, ciertamente, es ilegítimo desde un punto de vista lógico, pero ello no significa que el reino del deber ser no tenga ninguna relación, o incluso no hunda sus raíces, en el mundo del ser.<sup>128</sup>*

En síntesis, toda su teoría se sustenta en la articulación del ser y el deber ser a partir de lo que “será”. Las distintas teleologías articulan lo que es el movimiento, lo que será, con aquello que debe ser. El carácter axiológicamente positivo de los destinos de los progresos, es decir, una mayor abundancia de bienes materiales que liberen al hombre de las necesidades naturales, un mayor control por parte de los hombres de sus relaciones sociales, tornándolas más conscientes y por tanto libres y menos inconscientes-necesarias, y un progreso espiritual traducido, entre otras cosas, en incremento de los conocimientos científicos y de la responsabilidad moral en los actos del hombre, es presupuesto por el filósofo.

El lugar de lo que debe ser, de la “utopía”, es ciertamente el futuro, pero un futuro que se encuentra inscrito en la dinámica presente. Parafraseando la conocida metáfora obstétrica de Gerald Cohen,<sup>129</sup> podemos decir que la sociedad se haya preñada de “utopía”. Aunque justamente, en tanto el deber ser se encuentra subsumido en lo que será, el concepto de “utopía” es (hasta el momento) rechazado por ASV. La utopía, nos dice, viene a soñar un futuro contrapuesto al presente, pero sin nexos con él, sin poder descubrir en el presente (por su carencia de científicidad) la dinámica que conduce a ese futuro deseado.

<sup>128</sup> Ib., 1987, p. 204.

<sup>129</sup> Cohen, Gerald A., *Si eres igualitarista ¿cómo es que eres tan rico?*, Barcelona, Paidós, 2001.

La profunda conmoción que vivió el marxismo en los últimos lustros del siglo XX sin duda impactó sobre la obra de nuestro autor. Ante el nuevo panorama, si bien admitirá necesarios ajustes a la teoría marxiana (cuestión en que venía insistiendo desde la década del ochenta), continuará afirmando la capacidad explicativa del marxismo, al tiempo que considerará vigente la potencia de su proyecto político. El marxismo no será para él un “saber sin verdad”, ni tampoco una “verdad sin saber”,<sup>130</sup> sino que seguirá entendiéndolo como unidad de la crítica-proyecto y el conocimiento científico, articulados en la praxis. Sin embargo, la tensión entre el discurso explicativo y el discurso justificativo, que otrora administrara ayudado por teleologías diversas, se extrema. Aunque jamás admita la carencia de saberes del marxismo (su aspecto científico), el Sánchez Vázquez tardío optará por apuntalar la verdad del marxismo (su proyecto político), relegando la reflexión acerca de su dimensión cognoscitiva. En esta decisión se inscribe su re-conceptualización de la utopía y su replanteo acerca de la relación de ésta con el marxismo, cuestiones que abordaremos en la “Segunda Parte”.

---

<sup>130</sup> Palti, Elías José, *Verdades y saberes del marxismo. Reacciones de una tradición política ante su “crisis”*, Buenos Aires, FCE, 2005.

## SEGUNDA PARTE: REIVINDICACIÓN Y AUTONOMÍA DE LA UTOPIA FUTURA

### **Nota introductoria**

Como fuera mencionado anteriormente, Sánchez Vázquez es el autor de un difundido trabajo, publicado a inicios de la década del setenta, acerca del socialismo utópico y su relación con el marxismo. Treinta y cinco años después de haber impartido las conferencias que dieron lugar a *Del socialismo científico al socialismo utópico*, rememora el acontecimiento en una serie de conferencias de carácter autobiográfico recogidas en el volumen *Una trayectoria intelectual comprometida*. Señala ahora que lo que buscaba en aquella ocasión era

*esclarecer en qué consistía el verdadero carácter científico del socialismo y de rescatar su contenido utópico visto sólo negativamente por Engels, con lo cual ambos aspectos —el científico y el utópico— lejos de excluirse se conjugaban. Lo científico, a mi modo de ver, fundaba la posibilidad, no la realidad o inevitabilidad del socialismo. Lo utópico era lo que había en él de ideal, su objetivo, es decir, lo que no es todavía pero puede ser si se cumplen las condiciones para su realización.*<sup>131</sup>

Y continúa: “Se hacía necesario entonces pasar del ‘socialismo científico’ que excluye la utopía a un ‘socialismo utópico’ que, lejos de excluir la ciencia, la necesita para fundamentar la posibilidad de transformar la utopía en realidad”.<sup>132</sup>

Como veremos a continuación, no es esto lo que ASV escribió en 1970. Por entonces su valoración de la utopía es marcadamente negativa, siendo central en ello su carácter irrealizable. Asimismo, el texto, no se propone fomentar o fundamentar la necesidad de un tránsito hacia un socialismo utópico, sino justamente lo contrario: evitar la deriva hacia el cenagoso terreno de lo utópico (tránsito que en aquellos tiempos nuestro autor creía se estaba operando entre las fuerzas socialistas).

<sup>131</sup> Sánchez Vázquez, Adolfo, *Una trayectoria intelectual comprometida*, México, FFyL-UNAM, 2006, p. 114.

<sup>132</sup> Idem.

No hay entonces, como él mismo cree, persistencia en su reflexión acerca de la utopía, sino una ruptura que implica, en torno a la década del noventa, un reposicionamiento del lugar de lo utópico. Advertir variaciones y contradicciones en el pensamiento de un filósofo que ha estado activo durante más de medio siglo no supone, en sí mismo, un hallazgo destacable. Lo que sí resulta relevante es tratar de explicar los motivos que llevan a esta modificación en su visión de la utopía, y cómo ello repercute en sus concepciones más generales en torno al marxismo.

Nos proponemos entonces:

- a) Demostrar la modificación en el uso por parte de Sánchez Vázquez de la noción de “utopía”, y de la relación que establece entre ésta y el marxismo (Capítulo VI).
- b) A partir de precisar el concepto de utopía y su ligazón con la modernidad, explicar, apoyándonos en categorías elaboradas por el historiador alemán Reinhart Koselleck, la variación en el posicionamiento de ASV frente a la utopía, dada en el marco de profundas conmociones en el terreno político, en la situación del marxismo, así como de transformaciones que en el medio cultural y específicamente intelectual aparejó la posmodernidad (VII).
- c) Reflexionar en torno a las implicancias de esta estrategia discursiva en defensa del marxismo, en tanto la dimensión proyectiva no encuentra sustento en el discurso explicativo, evidenciando el desacople entre una y otra faz.

## **CAPÍTULO VI. De varia utópica: del marxismo como superación del utopismo al marxismo como vertiente del utopismo**

### **1. 1970. La utopía según Sánchez Vázquez**

En *Del socialismo científico al socialismo utópico* se plasman las dos conferencias que dictara Sánchez Vázquez en los cursos de invierno de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM, en el año 1970, evento que contó con la participación de Edgar Morin, Lucio Colletti y Leszek Kolakowski. El texto ha sido reproducido en diferentes publicaciones y recopilaciones, y es, sin duda, la primera referencia al vincular el nombre del autor con el concepto de utopía. Asimismo, el título resulta llamativo, ya que invierte los términos con los cuales Friedrich Engels titulara su famoso opúsculo *Del socialismo utópico al socialismo científico*.<sup>133</sup> Guiándonos por esta inversión, pareciera que ASV sugiere desandar el camino recorrido por el marxismo, y abreviar en las fuentes tan vilipendiadas de la utopía. Pero veremos que, lejos de esto, el autor se propone lo contrario: subrayar la demarcación entre el socialismo marxista y la utopía.

Como él mismo reconocerá en el prólogo escrito en el año 2000 a *El valor del socialismo*,<sup>134</sup> el concepto de utopía que maneja en *Del socialismo científico...* tiene una carga negativa. Aunque rescata el elemento ideal-valorativo que, entiende, debe ser parte de todo proyecto emancipador, la tesis que sostiene en el artículo es que la teoría socialista está perdiendo científicidad y recostándose cada vez más en postulados utópicos, lo cual, como fue señalado, no es considerado positivamente por el autor. El utopismo aparece así como una amenaza, un modo de pensar que se supuso superado, pero que estaría reemergiendo e inficionando el cuerpo teórico del marxismo: “La utopía no puede volver a colarse por la misma puerta por la que fue arrojada; pero ¿no habrá entrado por otra?”.<sup>135</sup>

#### **1.1. Tres “modelos” de utopía**

<sup>133</sup> Engels, Friedrich, *Del socialismo utópico al socialismo científico*, Barcelona, Debarris, 1998.

<sup>134</sup> Sánchez Vázquez, Adolfo, “Prólogo” (2000), en: Sánchez Vázquez, Adolfo, *El valor del socialismo*, México, Itaca, 2000, pp. 10, 11.

<sup>135</sup> Sánchez Vázquez, Adolfo, “Del socialismo científico al socialismo utópico” (1970), en: Sánchez Vázquez, Adolfo, *El valor del socialismo*, México, Itaca, 2000, p. 22.

ASV parte de distinguir tres “modelos” de utopía (idéntica secuencia fue propuesta anteriormente por Karl Mannheim).<sup>136</sup> En primer lugar, la utopía platónica, donde el tránsito de lo real a lo ideal es asumido como infranqueable. indica que se trata de una utopía “vertical”, que postula un “cielo” inaccesible, y debido a su carácter perfecto no puede realizarse ni hoy ni nunca, está fuera de todo tiempo. Al desterrar cualquier esperanza de realización, no quiere ni puede impulsar una praxis política. No hay en ella una dimensión humana de lo posible y realizable; tal cosa también está ausente en la utopía cristiana medieval del “reino de Dios”. Será recién con la utopía anabaptista de Thomas Müntzer donde el reino celestial se conjuga con el reino terreno, producto de la actividad humana. De esta manera, la gesta del predicador revolucionario alemán es visualizada por Sánchez Vázquez como una transición hacia el segundo modelo, la utopía renacentista moderna.<sup>137</sup> Esta fase transitoria (sobre la cual insiste en textos posteriores)<sup>138</sup> asienta la idea subyacente en la periodización formulada nuestro autor: el movimiento de lo utópico desde lo entendido como irrealizable por los hombres, a lo utópico concebido como algo que podría ser realizable, aunque de hecho resulta de cualquier manera irrealizable.

El segundo modelo es el de la utopía renacentista, donde el tránsito entre lo ideal y lo real ya no es visualizado como infranqueable. Se describen los males de la sociedad existente, se señalan también sus causas (la propiedad privada, el afán de poder, etc.), y la crítica de lo existente es acompañada por la postulación de modelos alternativos. Aquí la utopía tiene un lugar, sea la Nueva Atlántida, la Ciudad del Sol en la isla Taprobana, u otro, lo cual puede alentar la esperanza. Sin embargo, lo que no tiene lugar es la voluntad de realización, o al menos no se advierte un esfuerzo práctico transformador,<sup>139</sup> y es esto lo que la mantiene en el terreno de lo imposible, asemejándola a la utopía platónica.

---

<sup>136</sup> Mannheim, Karl, “Utopía”, en: Neusüss, Arnheim (comp.), *Utopía*, Barcelona, Barral Editores, 1971, pp. 83-87.

<sup>137</sup> La inclusión de Thomas Müntzer en la “genealogía” utopista fue establecida tempranamente por diversos autores marxistas, tales como Kautsky (Kautsky, Karl, *Communism in Central Europe in the Time of the Reformation*, Chapter IV: “The German Reformation and Thomas Münzer”, London, T. Fisher Unwin, 1897, p. 90-154) y Bloch (Bloch, Ernst, *Thomas Münzer, Teólogo de la revolución*, Madrid, Editorial Ciencia Nueva, 1921).

<sup>138</sup> Sánchez Vázquez, Adolfo, “La utopía del `fin de la utopía” (1995), en: Sánchez Vázquez, Adolfo, *A tiempo y a destiempo. Antología de ensayos*, México, FCE, 2015, pp. 547, 548.

<sup>139</sup> Indica: “en los grandes utopistas del Renacimiento los grandes proyectos de estructuración social no van acompañados de una voluntad real de transformación”(Sánchez Vázquez, Adolfo,

En tercer lugar se encuentran las utopías propuestas por los socialistas utópicos del siglo XIX. Los diferencia de los anteriores utopistas, primero, el posicionarse y defender el punto de vista de un sector determinado de la sociedad (y no dirigirse indistintamente a todas las clases y sectores): el proletariado. Segundo, hay en ellos una voluntad de transformación real, un ánimo práctico transformador. Las sociedades proyectadas deben hacerse realidad, son concebidas como posibles y se impulsa su plasmación. De hecho algunos experimentos son llevados a cabo, aunque estos “islotos” utópicos, a modo de anticipo de la sociedad futura, fracasan estrepitosamente. El querer e intentar no resulta suficiente para realizar. El ideal propuesto tanto como los medios para alcanzarlo son, considera ASV, irrealizables. Ésta es la denotación fundamental de lo utópico para nuestro autor por aquellos años setenta.

Propone asimismo una distinción al interior de los socialistas utópicos entre aquellos que apelan a medios reformistas y los que proponen vías revolucionarias. Entre los primeros se cuentan Charles Fourier y Étienne Cabet, quienes apostaban a la fuerza del ejemplo y la persuasión, y Robert Owen, que enfatizaba el rol de la educación en la transformación moral: todos ellos niegan cualquier papel a la violencia en la consecución de los fines propuestos (y ello devela su condición de irrealizables). Por otro lado, el utopismo revolucionario, a diferencia del reformista, no se concentra en las características que habrá de tener la sociedad futura, se despreocupa por aquello que hay en la “otra orilla” y pone toda la tensión en cruzar el río. Al concebir el paso hacia la utopía como producto esencialmente de la voluntad, desmerecen las condiciones objetivas, las posibilidades existentes para el cambio, y lo apuestan todo a la acción organizada de una minoría, o al emerger espontáneo de la masa. Esto, nos dice Sánchez Vázquez, conduce también a la irrealizabilidad, y por ello son utópicos. El deseo y la voluntad de realización que manifiestan estos utopistas, ausentes en las utopías anteriores, son, sin embargo, insuficientes.

## **1.2. Once tesis sobre el utopismo socialista**

¿Cuáles son las características del utopismo socialista? ASV propone once tesis. Primera: es una representación imaginaria sobre la sociedad futura, propone algo inexistente, imaginado, pero que no está fuera del tiempo y el espacio (como en las anteriores utopías), sino que se inserta en el fluir del tiempo, se encuentra en el porvenir. En síntesis, podría decirse que para nuestro autor la utopía pasó a ser ucronía, en tanto buen tiempo futuro, anticipatoria del “bienvenido”.

Segunda: se anhela realizar la sociedad deseada. El futuro entrevisto es valorado positivamente, ya que es mejor a lo existente, lo que impulsa a la realización, a la plasmación.

Tercera: “La utopía es una idea no realizada; realizable a los ojos del utopista, pero, en definitiva, irrealizable”.<sup>140</sup> Desde la óptica del utopista no es irrealizable, pero de hecho sí lo es, ya sea por la desmesura del fin, por la imposibilidad de plasmarlo partiendo de las condiciones objetivas existentes, o por lo inadecuado de los medios. El sino de la utopía es la impotencia.

Cuarta: la proyección imaginaria de la sociedad futura arraiga en el presente. Nuestro autor indica que los socialistas utópicos del siglo XIX estaban impedidos de superar la dimensión utópica dada la inmadurez de las condiciones objetivas existentes. El utopismo tenía que compensar con imaginación lo que el análisis científico no podía cubrir.

Quinta (continuación de la anterior): el utopismo es un producto histórico necesario, dada la inmadurez de las condiciones existentes para desarrollar una teoría y una práctica revolucionaria científicas.

Sexta: la utopía tiene una relación ilusoria con el presente; concibe lo real existente como negativo, pero no lo conoce (porque no es ciencia) sino que lo imagina. Su crítica a la realidad puede contener elementos de verdad, pero no más.

Séptima: La utopía tiene una existencia real (como ideología), se encuentra en el mundo real en tanto idea que se aspira a realizar. Genera prácticas (comunas, falansterios, acciones violentas), y por ello es una forma de praxis (aunque inauténtica), estéril.

---

<sup>140</sup> Ib., p. 27.

Octava: la utopía entraña la destrucción de la unidad de teoría y práctica. Lo que la utopía pretende realizar no surge de la práctica, sino que es producto de la imaginación. La teoría prima sobre la práctica, se impone a ella, y rompe la unidad de teoría y praxis. Tampoco se corrige mediante la práctica, sino que mantiene sus esquemas imperturbablemente.

Novena: mientras la ciencia anticipa en base al conocimiento de las condiciones realmente existentes, la utopía anticipa en base a la imaginación. Cuando la ciencia no puede anticipar, entonces la utopía cubre su lugar, y cuando la ciencia sí puede anticipar, entonces la utopía retrocede. La utopía brilla o se apaga de acuerdo a la menor o mayor posibilidad de anticipación de la ciencia.

Décima: el utopismo no es consciente de su condición, y por ello considera que su proyecto es realizable. Para superar el utopismo hay que ser consciente de ello.

Undécima: “Los utopistas se han limitado a imaginar el mundo futuro de distintos modos; de lo que se trata es de construirlo”.<sup>141</sup> Aquí Sánchez Vázquez parece negar lo dicho anteriormente, ya que resulta claro que los socialistas utópicos no se limitaron a imaginar el mundo, sino que buscaron transformarlo ya sea por la vía de la reforma o de la revolución. Pero podemos interpretar que de lo que se trata es de construirlo exitosamente, con lo cual volvemos a la sentencia de la irrealizabilidad como nota característica del utopismo.

El socialismo utópico propone una ucronía (1), impulsando activamente a su realización (2), ya que se cree que es posible, aunque ciertamente es imposible (3). El socialismo utópico surge necesariamente producto de la inmadurez de las condiciones objetivas (4) que impedían desarrollar una práctica y una teoría revolucionarias científicas (5), lo cual significa una teoría no-científica incapaz de aprehender la realidad (6), y una práctica real aunque impotente (7). El socialismo utópico desintegra la unidad de teoría y práctica, ya que se trata de una teoría que no surge de la práctica real ni se ve influenciada por ésta (8); sus anticipaciones son producto de la imaginación, no de la ciencia, y su auge se explica por las carencias del pensamiento científico (9). El utopismo es inconsciente de su carácter utópico, es decir, de su irrealizabilidad (10); es preciso superarlo ya que de lo que se trata es de transformar realmente (exitosamente) el mundo (11).

---

<sup>141</sup> Ib., p. 31.

### **1.3. La superación científica del socialismo utópico: la fusión del ser y el deber ser**

Para ASV los utopistas desarrollan una praxis degradada, inauténtica, ya que se encuentran al margen de la praxis real. Esto se interrelaciona con su carencia de instrumental analítico adecuado (científico), que los conduce a una interpretación ilusoria del mundo. De este modo, no contribuyen a la transformación radical de la realidad, desviando la praxis revolucionaria. Por eso, nos dice, resultaba imprescindible para Marx una crítica del utopismo, ya que era una necesidad práctica revolucionaria: “para pasar a una transformación efectiva del mundo social, era preciso operar también una transformación radical en el plano del pensamiento: pasar de la utopía a la ciencia; o sea, de una interpretación imaginaria de lo real a otra, objetiva y fundada”.<sup>142</sup>

El punto de partida de Marx, indica Sánchez Vázquez, es la distinción entre el utopismo del tiempo anterior al capitalismo maduro que, pese a sus limitaciones históricas irrebasables, resultaba positivo por su crítica a la sociedad existente, y el utopismo posterior que resulta regresivo en toda la línea, debido a que ya se encuentran dadas las condiciones para un análisis científico del devenir de la sociedad capitalista. El eje central de las implicancias del cambio de época reside en que el socialismo propuesto por Marx no se articula en torno a ideas inventadas, sino que es el resultado al que arriba el movimiento histórico, descubierto tras el estudio objetivo de las condiciones reales: “socialismo científico quiere decir teoría científica de la sociedad y de la historia, teoría que permite hacer ciertas predicciones inferidas –a diferencia de las anticipaciones imaginativas de las utopías- del conocimiento de las condiciones reales existentes”.<sup>143</sup> Desde entonces, la praxis revolucionaria se fundará no en el mero deseo, sino en el conocimiento científico de lo real.

ASV señala que el socialismo en Marx aparece como producto de una necesidad histórica objetiva, y por tanto como algo que es (será), y al mismo tiempo, esta nueva sociedad aparece como deseable, como algo que debe ser. Indica asimismo que al concebir al socialismo como una fase históricamente necesaria,

---

<sup>142</sup> Ib., p. 32.

<sup>143</sup> Ib., p. 34.

el ser no se deduce del deber ser, y por ello no cae en el redil del utopismo. Pero entonces, se pregunta, ¿el deber ser se deduce del ser? Pensarlo así, nos dice, resulta equivocado, ya que implicaría tener por bueno algo que es necesario históricamente.

¿Excluye el socialismo fundado científicamente todo juicio de valor? Sánchez Vázquez sostiene que Marx demostró la necesidad histórica del socialismo; producto de las contradicciones del capitalismo se desarrollan las condiciones materiales para su aparición. Pero para que efectivamente “aparezca” el socialismo es necesaria la labor teórica y práctica de los explotados. Por tanto, aparece como requisito la toma de conciencia por parte de los agentes revolucionarios de la necesidad del socialismo, y de la necesidad de luchar por él ya que constituye algo valioso, un ideal, pero un ideal no utópico, sino fundado, realizable, que requiere de premisas materiales y también políticas e ideológicas. El socialismo, entonces, es (será) y debe ser: “La comprensión de su superioridad o valor es un factor decisivo en la lucha revolucionaria por el socialismo (...) tienen que estar convencidos que luchan por algo valioso y, además, por algo que tiene un valor superior al mundo social en que viven”.<sup>144</sup>

Esta es la estrategia interpretativa que ASV despliega en su lectura del marxismo (la cual fue analizada en la “Primera Parte” del presente trabajo), donde el discurso justificativo se integra en el discurso explicativo. De esta manera, para él no puede haber un socialismo necesario y otro deseado. No hay dos, sino un socialismo: “El socialismo necesario es, a la vez, el deseado. Y el socialismo deseado tiene que ser el socialismo necesario, es decir, el que se halla inscrito como posible (...) en un movimiento histórico real”.<sup>145</sup> El socialismo no es valioso por ser necesario (hay necesidades históricas no deseadas), ni es necesario por ser valioso (eso significaría caer en el utopismo). Considerar, como hace el cientificismo, al socialismo como necesario históricamente pero ajeno a su deseabilidad, impide comprender la lucha de los hombres por su realización. Y concebirlo como un ideal deseado independiente de las condiciones necesarias para su realización significa caer en enfoque utopista.

---

<sup>144</sup> Ib., p. 38.

<sup>145</sup> Ib., p. 39.

#### 1.4. Esbozos marxianos de la sociedad comunista como prognosis científica

Sánchez Vázquez subraya la negativa de Marx a describir detalladamente la sociedad futura comunista. Más aún, señala que Marx cuestionaba duramente las anticipaciones imaginarias del porvenir, ocupación habitual de los utopistas. En tanto su teoría se proponía ser una explicación y crítica de la sociedad existente, esbozó algunos rasgos de la sociedad comunista que creía poder inferir del movimiento histórico real, y que no serían, por tanto, anticipaciones utópicas, sino correcta prognosis científica.

ASV se ocupa de dos escritos de Marx, uno de su juventud (*Manuscritos económico-filosóficos de 1844*),<sup>146</sup> y otro de su madurez (*Crítica del programa de Gotha*),<sup>147</sup> que, entiende, coinciden en lo esencial. En *Crítica del programa de Gotha* Marx postula dos fases comunistas escalonadas: inferior y superior. El principio de contribución reinante en la primera (“a cada quien según su trabajo”) resulta justo, ya que todavía “la producción no ha alcanzado el nivel necesario para satisfacer toda la riqueza de necesidades humanas”,<sup>148</sup> aunque desigual. Lo que impide ir más allá del principio de contribución son las condiciones sociales de esta etapa inferior. Postular directamente un principio de necesidades (“a cada quien según sus necesidades”), nos dice Sánchez Vázquez, sería caer en la utopía. Por ello Marx habría reservado este principio para la etapa superior, donde ya las condiciones sociales son otras (creadas en la etapa inferior), y resulta posible aplicar el principio de necesidades que supera el derecho burgués (el cual mide a los individuos diferentes con igual rasero: el trabajo). Cita ASV a Marx:

*En la fase superior de la sociedad comunista, cuando haya desaparecido la subordinación esclavizadora de los individuos a la división del trabajo y, con ella, el contraste entre el trabajo intelectual y el trabajo manual; cuando, con el desarrollo del individuo en todos sus aspectos, crezcan también las fuerzas productivas y corran a chorro lleno los manantiales de riqueza colectiva, sólo entonces podrá*

<sup>146</sup> Marx, Karl, *Manuscritos económicos-filosóficos de 1844*, Buenos Aires, Colihue, 2006. Un estudio en profundidad de los mismos por parte del filósofo hispano-mexicano se encuentra en: Sánchez Vázquez, Adolfo, *Filosofía y economía en el joven Marx. Los Manuscritos de 1844*, México, Grijalbo, 1982.

<sup>147</sup> Marx, Karl, *Crítica del programa de Gotha*, Moscú, Editorial Progreso, 1977.

<sup>148</sup> Sánchez Vázquez, Adolfo, “Del socialismo científico al socialismo utópico” (1970), en: Sánchez Vázquez, Adolfo, *El valor del socialismo*, México, Itaca, 2000, p. 43.

*rebasarse totalmente el estrecho horizonte del derecho burgués y la sociedad podrá escribir en sus banderas: ¡De cada cual, según su capacidad; a cada cual, según sus necesidades!*<sup>149</sup>

Señala a continuación que si Marx describiera la etapa superior con más detalle podría caer en el utopismo. Es decir, no le resulta utópica la anticipación marxiana de una sociedad donde mana a chorros la riqueza, desaparece la división del trabajo y el individuo se desarrolla en todos sus aspectos, sino correcta prognosis científica.

### **1.5. Sánchez Vázquez y los “deslices utópicos” de Marx**

ASV sostiene que Marx previó que el progreso tecnológico posibilitaría una desvinculación cada vez mayor del obrero respecto al proceso productivo directo. Consecuencia de ello sería la extensión del tiempo libre, lo cual redundaría en el pleno desenvolvimiento del individuo. Empero, nuestro autor se pregunta si acaso el hombre no podría destinar este tiempo libre a un ocio no creativo: “Negar aquella posibilidad negativa, o cargar a priori de una creatividad plena el tiempo libre ¿no nos acercaría –y habría acercado a Marx- a los linderos de la utopía?”.<sup>150</sup> Marx no habría logrado acá escapar de la utopía, ya que establece un uso creativo por parte del hombre del tiempo libre ganado en el comunismo, sin otro fundamento más que su imaginación y deseo.

Sánchez Vázquez observa una continuidad esencial entre el Marx joven y el maduro, en torno a concebir la emancipación del hombre en el comunismo como un proceso de desenajenación. Marx habría intentado encontrar una solución a la contradicción entre el hombre como productor, y el producto de su creación, sus obras, que pasan a dominarlo. Sin embargo, se pregunta cuáles son los fundamentos para postular la superación total y definitiva de la enajenación. Sostiene que esta afirmación marxiana es utopismo. Una vez abolida la propiedad privada, nada garantiza que nuevas formas de enajenación (y no solamente en la producción material) no tengan lugar en la sociedad comunista. Es cierto, nos dice que en la sociedad capitalista la enajenación resulta consustancial, y en consecuencia necesaria, y que en la sociedad comunista tal cosa no ocurrirá. Sin

---

<sup>149</sup> Citado en: lb., p. 44.

<sup>150</sup> lb., p. 48.

embargo, que en la sociedad comunista no resulte necesaria la enajenación no significa que resulte necesaria la desenajenación.

Indica ASV:

*no podemos negar que ciertos elementos utópicos anidan en su [de Marx] pensamiento: en su idea de la superación definitiva de la enajenación y en su imagen de un reino de la libertad más allá del trabajo y centrado en el tiempo libre. Estos posibles llevan a la utopía no porque se muevan en el terreno incierto e inseguro de la posibilidad, sino porque desde nuestras condiciones reales de hoy no se puede garantizar su realización. Representan un salto, desde el presente, al porvenir, cuando las condiciones reales no permiten aún conjugar lo necesario y lo deseable. Lo deseable priva [prima] aquí sobre lo necesario y, con ello, el elemento utópico se manifiesta.*<sup>151</sup>

Retomando lo señalado anteriormente, nuestro autor entiende que el marxismo logra una articulación única entre el ser y el deber ser. Por primera vez en la historia, lo históricamente necesario se conjuga con lo deseado, con el deber ser, y la expresión teórica de ello es el marxismo. Sin embargo, advierte que en algunas ocasiones Marx va “mucho más allá” de lo que la teoría le permite: “a veces, la voluntad de transformación es más fuerte que la cautela exigida por el antiutopismo teórico, y Marx bordea, e incluso toca, la tierra de la utopía”.<sup>152</sup> Resulta esclarecedora esta formulación de Sánchez Vázquez: el marxismo como antiutopismo teórico. Es decir, no como un científicismo que niegue la presencia de lo anhelado (debe ser), sino como una teoría que rechaza y combate activamente al utopismo entendido como una propuesta de transformación radical movida solo por el deseo, y al margen del conocimiento científico de la realidad y su devenir. Aunque en ocasiones el mismo Marx haya escindido el deber ser del ser, y dado rienda suelta a sus anhelos por fuera de lo que el análisis científico de la realidad permitía inferir, el eje de la teoría marxista es su articulación del socialismo como uno, donde el objetivo de emancipación de la clase obrera (y luego de la humanidad toda) es parte del movimiento de lo real, que es descubierto por la ciencia marxista.

---

<sup>151</sup> Ib., p. 51.

<sup>152</sup> Idem.

### 1.6. El retroceso del marxismo hacia el socialismo utópico y la necesidad de restablecer su carácter científico

Como fue señalado anteriormente, el título “Del socialismo científico al socialismo utópico” no tiene una función prescriptiva sino interpretativa: por aquellos años setenta, ASV considera que el utopismo gana terreno en la teoría y la práctica socialista, y no le parece una buena noticia.

El eje de su crítica es el partido leninista. Sin duda, afirma, resultó fundamental para la conquista del poder por parte del proletariado ruso. Empero, advierte que, lo que en Rusia resultó fundamental, al trasladarse mecánicamente a otras latitudes significó caer en el utopismo de considerar que todo depende de la organización leninista de partido. Este “utopismo organizativo”, que habría encarnado en intelectuales como Georg Lukács y hasta en futuras víctimas de la omnipotencia del partido como León Trotsky, lleva a identificar en cualquier circunstancia al partido con la verdad y con la revolución. Sin embargo, nuestro autor fue testigo de cómo los partidos leninistas podían burocratizarse, aislarse de las masas, cometer injusticias y todo tipo de aberraciones. La raíz de este utopismo se encuentra en la falsa teoría de la conciencia socialista como algo inyectado desde el exterior al movimiento obrero, concepción que implica que el partido es siempre el educador, y por tanto desconoce la Tesis III de las *Tesis sobre Feuerbach* que afirma que el educador necesita a su vez ser educado.

En segundo lugar, Sánchez Vázquez observa elementos utópicos en la construcción del socialismo, en torno a la creencia en la positividad plena de la revolución. Así, la revolución socialista acaecida sería pura, impoluta, y también la última, la definitiva, el acto final de la historia absolutamente irreversible. De esta manera, la utopía propagada desde la “ortodoxia” oficial sirve para ocultar la verdadera situación de los países que abolieron la propiedad privada de los medios de producción, y los desafíos que enfrentan en la construcción del socialismo.<sup>153</sup> Y la utopía organizativa anteriormente mencionada resulta funcional al mantenimiento de este estado de cosas, en tanto impide cualquier valoración crítica del accionar del partido.

<sup>153</sup> Siguiendo a Karl Mannheim, Villoro entiende esto como el paso de la utopía a la ideología. Véase: “El pensamiento reiterativo: la ideología”, en: Villoro, Luis, *El poder y el valor. Fundamentos de una ética política*, México, FCE, 2012, pp. 175-197.

Retomar esta crítica de ASV, que tiene su blanco principal en la burocracia gobernante en la URSS, no es simple labor de anticuario, sino que posibilita profundizar en el concepto de “utopía” que el autor está manejando por entonces. Advierte:

*Todo esto, unido a cambios fundamentales en la realidad que la teoría marxista como ciencia social no ha asimilado con la suficiente rapidez y profundidad, ha sido terreno propicio para la aparición de nuevos elementos utópicos en el proceso de ruptura con la vieja sociedad y de lucha por crear otra nueva.*<sup>154</sup>

¿Cuáles son, para nuestro autor, aquellos cambios en la realidad que la teoría marxista no asimiló? Enorme desarrollo de las fuerzas productivas en los países capitalistas avanzados, y en consecuencia su expansión militar, económica e ideológica; el papel que en ello desempeña la ciencia y la tecnología; extensión enorme del consumo y la creación de necesidades y consumos artificiales, que conlleva la profundización de la enajenación en toda la sociedad (especialmente en el proletariado tanto como productor como consumidor); fortalecimiento de la dependencia de los países atrasados, particularmente en la dimensión científica y tecnológica; elevación del nivel de vida de los trabajadores en los países industrialmente desarrollados; revoluciones en los países del Tercer Mundo.

Lo que parecía utópico-irrealizable para Marx, indica ASV, aparece como realidad. Por un lado, revoluciones en países atrasados sin centralidad de la clase obrera e incluso sin dirección política por parte de un partido revolucionario; es decir, no aparecen los sujetos sociales y políticos “clásicos”. Por otro lado, lo que parecía un devenir cercano, la revolución en los países industrializados de Europa, se fue haciendo cada vez más improbable. En el bloque socialista el marxismo se refugia en la utopía, mientras es incapaz de explicar lo que sucede en el Primer y Tercer Mundo. Así, la utopía emerge cuando falta “un verdadero conocimiento de lo real, es decir, cuando la ciencia social se queda a la zaga de los movimientos reales, y los conceptos tradicionales, usados dogmáticamente, no pueden ya dar razón de esos cambios”.<sup>155</sup>

---

<sup>154</sup> Sánchez Vázquez, Adolfo, “Del socialismo científico al socialismo utópico” (1970), en: Sánchez Vázquez, Adolfo, *El valor del socialismo*, México, Itaca, 2000, p. 58.

<sup>155</sup> *Ib.*, p. 59.

En aquellos comienzos de la década del setenta del siglo pasado Sánchez Vázquez cree estar vivenciando un renacimiento de la utopía (lo cual no constituye una buena cosa), que es producto de las dificultades teóricas y prácticas acumuladas en la lucha por el socialismo y los cambios operados en el capitalismo. La utopía surge cuando la ciencia no puede explicar lo real, y la tarea de los marxistas, advierte, es restablecer el carácter científico del marxismo.<sup>156</sup>

## **2. 1989 y después. El marxismo como utopía**

En dos trabajos escritos en el convulso trienio de los años 1989-91, ASV reelabora su concepción de lo utópico. Procederemos a su análisis, agregando luego un tercer trabajo escrito a mediados de la década del noventa, donde el autor termina de delinear su nueva versión de lo utópico, inscribiendo al marxismo como una variante de este pensamiento.<sup>157</sup>

### **2.1. El socialismo como utopía de futuro**

El primer trabajo lleva por título “En la utopía socialista: ¿de qué socialismo hablamos?”, y es una ponencia presentada en el Encuentro Internacional “El socialismo del futuro”, auspiciado por la Fundación Sistema (organización vinculada al Partido Socialista Obrero Español), que tuvo lugar en Madrid en los últimos días de septiembre de 1989.

Allí, Sánchez Vázquez parte de afirmar que el socialismo no está a la orden del día, ya que no es un objetivo visible, desapareció del horizonte de las masas. Seguidamente indica el contraste que eso supone con la fortísima presencia que tuviera el socialismo, bajo diferentes formas (sea revolucionaria, pacífica o reformista), durante las primeras siete décadas del siglo XX, e incluso más atrás

---

<sup>156</sup> “La empresa de Marx y Engels de poner el socialismo sobre una base científica y no utópica sigue siendo legítima en cuanto que el utopismo refleja una pérdida de contacto con lo real y, como consecuencia, una crisis de la organización y de la lucha al faltar ese suelo nutritivo” (Ib., p. 64). Se advierte, por entonces, la coincidencia de Adolfo Sánchez Vázquez con Louis Althusser en cuanto a la necesidad de restablecer el carácter científico del marxismo.

<sup>157</sup> Ello no implica que en sus trabajos tardíos el autor abandone totalmente el uso peyorativo de los vocablos “utopía” y “utópico”. Por caso, véase: Sánchez Vázquez, Adolfo, “Primera conferencia: Moral y política (I)” (2003), en: Sánchez Vázquez, Adolfo, *Ética y política*, México, FCE, 2013, p. 27.

en el tiempo. La paradoja<sup>158</sup> de esta situación, nos dice, se revela en tanto los males del capitalismo subsisten y se agravan día a día, al tiempo que el socialismo como alternativa al capitalismo desaparece del imaginario de las masas y los movimientos y partidos de izquierda. En base a esta caracterización, en base al diagnóstico de que la sustitución del capitalismo por el socialismo no está planteada en ninguna parte del mundo, nuestro autor afirma que el socialismo se convierte en cosa solamente del futuro, es decir, en utopía.

Este no-presente del socialismo se complementa con la carencia de referentes en el pasado: el socialismo como proyecto es incompatible con el capitalismo, y por tanto distinto de las experiencias socialdemócratas, así como también es distinto del “socialismo real”:

*el socialismo nunca ha existido ni existe todavía, realmente. Que, por tanto no es cosa del pasado ni del presente, pero que, dada su necesidad como alternativa al capitalismo, no podemos renunciar a él como utopía para un futuro más o menos lejano. Ahora bien, este socialismo del futuro sólo llegará a ser realidad si, desde ahora y a través de la densa niebla de tergiversaciones y confusiones, permanece como una meta o utopía hacia la cual hay que caminar.*<sup>159</sup>

La desaparición del socialismo como posibilidad inmediata hace que se transmute en utopía. Pero se advierte que el uso que ASV hace del término “utopía” no connota irrealizabilidad absoluta, sino momentánea. Y, asimismo, su rescate como proyecto pasa a ser una tarea fundamental en tanto mantención de un ideal a realizar, claramente definido y diferenciado de las componendas con el capitalismo o las aberraciones del stalinismo.

## 2.2. La utopía como no-irrealizable

---

<sup>158</sup> Según ASV esta paradoja se da porque: 1) La vitalidad del capitalismo, con su continuo revolucionar de las fuerzas productivas, desmintió la tesis de su agonía cercana 2) El fracaso del socialismo real, cuyo sistema de explotación y opresión desacreditó el socialismo a ojos de las masas 3) La impotencia de las estrategias para transformar la sociedad en un sentido socialista 4) La propaganda anti-socialista y pro-capitalista difundida a través de los medios masivos de comunicación.

<sup>159</sup> Sánchez Vázquez, Adolfo, “En la utopía socialista ¿de que socialismo hablamos? (1989), en: Sánchez Vázquez, Adolfo, *Entre la realidad y la utopía. Ensayos sobre política, moral y socialismo*, México, FCE, 2007, p. 290.

Un año después, Sánchez Vázquez presenta la ponencia “La utopía de Don Quijote”. En primer lugar, parte de declarar que su intención de leer la novela cervantina como utopía es un esfuerzo reivindicatorio de la misma en un tiempo

*un presente, el nuestro, en el que el pragmatismo, el eficientismo y el consumismo impuestos por la lógica de la acumulación capitalista, y el fracaso histórico de los grandes proyectos de transformación social, ponen en cuestión la necesidad y vitalidad de las utopías.*<sup>160</sup>

En segundo lugar, enfatiza el carácter subversivo de la utopía, en tanto ésta no acepta lo que es, se propone trascender lo existente. Es siempre una ventana hacia el futuro, siempre está en disonancia con la topía. Pero, y he aquí la cuestión, este dispositivo disruptor ya no se caracteriza por su absoluta imposibilidad de realización: “esta impotencia –absoluta en ciertas utopías- es relativa y condicionada en otras. El fracaso de hoy puede ser el éxito de mañana. El sueño y la ilusión presentes pueden ser una realidad en el futuro”.<sup>161</sup> En escritos anteriores, nuestro autor insistía en que el pensamiento utópico era irrealizable no solo en el sentido de que toda plasmación de una idea no se reproduce tal cual lo ideado (el proyecto y la realidad están siempre dissociados, por ello no puede haber identificación absoluta entre estos planos, etc., es decir, como imposibilidad *a posteriori*: véase el análisis de su *Filosofía de la praxis* realizado en la “Primera Parte” del presente trabajo), sino también en cuanto a que era inviable su realización aunque sea “imperfecta” (imposibilidad *a priori*). Esto ahora desaparece. Lo “irrealizable” se interpreta como desajuste entre idea y plasmación de la idea, y no en el sentido de que lo utópico es irrealizable intrínsecamente. Por ello, ahora nos propone una distinción entre utopías impotentes para realizarse absolutamente, y otras impotentes solo relativamente, ya que mañana se pueden realizar.

En tercer lugar, dado que en el lenguaje coloquial se asocia “quijotismo” con imposibilidad, ASV se pregunta por qué fracasa don Quijote en la consecución de su utopía. Y afirma que su fracaso no es consustancial al carácter utópico de su empresa, sino que responde a causas, y esas causas residen en las condiciones en que actúa don Quijote, en su modo de actuar, en los límites que las

<sup>160</sup> Sánchez Vázquez, Adolfo, “La utopía de don Quijote” (1990), en: Sánchez Vázquez, Adolfo, *A tiempo y a destiempo. Antología de ensayos*, México, FCE, 2015, p. 533.

<sup>161</sup> *Ib.*, p. 535.

circunstancias, en el tiempo y la sociedad en que vive. Y estas causas están vinculadas a los medios y la evaluación incorrecta de la situación, mas no en una imposibilidad connatural a la utopía; “Las utopías no están forzadas a fracasar inevitablemente”.<sup>162</sup>

Finalmente, Sánchez Vázquez advierte que aquello “que debe ser no puede quedar absorbido por lo que es. La topía no puede imponer su dominio hasta el punto de tragarse la utopía”.<sup>163</sup> Aquí se advierten dos cuestiones. Primero, el carácter profundamente antiutópico de la “topía” desde la cual nuestro autor reflexiona. Su alerta apunta a no abandonar los proyectos de superación de lo dado ante el triunfalismo capitalista reinante. En segundo lugar, se reclama para la utopía un espacio propio completamente autónomo de la topía, revelando una escisión entre topía y utopía, entre ser y deber ser, donde una dimensión parece ya no conectar con la otra. Parece que nada de socialismo se encuentra inscrito en la topía. Si en sus escritos de años anteriores el ser se vinculaba con el deber ser a partir de lo que será (aunque no inevitablemente, sí históricamente necesario), es decir, si la realidad incluía su devenir, y ese devenir incluía el deber ser, ahora lo deseado parece sustentarse únicamente en una apelación moral de repudio al capitalismo y reivindicación de una alternativa socialista.

### 2.3. El marxismo como “cuarto momento” de la utopía

El último trabajo del cual pasaremos revista en este apartado se titula “La utopía del `fin de la utopía’”. El texto recoge la conferencia pronunciada por ASV en el “Seminario sobre la Utopía”, organizado en el marco de los cursos de verano por la Universidad Complutense de Madrid, en agosto de 1995.<sup>164</sup>

Allí, retomando su secuencia histórica en torno a las utopías (platónica, renacentista, socialista utópica), nuestro autor agrega ahora un cuarto “momento”: el socialista-comunista, que remite a Marx y Engels. Así, el fracaso de los proyectos utópicos anteriores a ellos “no conduce al fin de la utopía, sino a forjar

---

<sup>162</sup> Ib., p. 543.

<sup>163</sup> Idem.

<sup>164</sup> La ponencia “Una utopía para el siglo XXI” (en: Sánchez Vázquez, Adolfo, *Entre la realidad y la utopía. Ensayos sobre política, moral y socialismo*, México, FCE, 2007, pp. 311-321) repite lo desarrollado en “La utopía del `fin de la utopía’”, razón por la cual no se procede a su análisis.

sobre nuevas bases otra nueva. Y ésta es justamente la utopía socialista-comunista de Marx y Engels”.<sup>165</sup>

Sánchez Vázquez toma en consideración que los revolucionarios alemanes no reconocían explícitamente un contenido utópico a su teoría, y más aun, se oponían radicalmente al utopismo. Su obra teórica se postula como un socialismo científico, opuesto al socialismo utópico (y de ello da cuenta el título del famoso opúsculo de Engels). Esta exclusión de lo utópico fue subrayada por las versiones científicistas del marxismo, quienes negarán cualquier valor positivo a la utopía. Pero para él, el utopismo

*no sólo forma parte del pensamiento de Marx (...) sino que constituye un aspecto o componente esencial de él, aunque en unidad indisoluble con otros que también lo son, a saber: la crítica de lo existente, el conocimiento de la realidad que se critica y pretende transformar, y su vocación práctica o vinculación con la acción.*<sup>166</sup>

Nuestro autor reitera su definición clásica del marxismo como conjunción de crítica de lo existente, conocimiento científico, filosofía de la praxis, y proyecto de emancipación, solo que ahora reconoce, sin ambages, la presencia de una dimensión utópica en el marxismo. Esta dimensión utópica no es “superable”, sino que es una forma de pensamiento preexistente al marxismo, y en la cual éste se inscribe como un momento más de ella. Claramente Sánchez Vázquez propone un cambio de enfoque, una nueva estrategia discursiva que, como veremos luego, responde a una nueva situación política y cultural.

#### **2.4. Nuevas tesis sobre la utopía**

En “La utopía del `fin de la utopía” ASV propone en su texto un puñado de tesis acerca de la utopía. Su reformulación de lo utópico es claramente advertible al analizarlas y compararlas con las que propusiera en la década del setenta. Así, en este texto de 1995, las “nuevas” tesis indican:

---

<sup>165</sup> Sánchez Vázquez, Adolfo, “La utopía del `fin de la utopía” (1995), en: Sánchez Vázquez, Adolfo, *A tiempo y a destiempo. Antología de ensayos*, México, FCE, 2015, p. 550.

<sup>166</sup> *Ib.*, p. 551.

- 1) La utopía existe en el mundo ideal, en tanto proyecto emancipatorio. Y se encuentra en el tiempo futuro, ya que se deposita la esperanza en el porvenir.
- 2) La utopía implica una crítica a lo existente, juzgando éste desde principios y valores que articulan la imagen de una sociedad mejor.
- 3) La utopía es irreductible a la realidad, ya que eso significaría el fin de la utopía. Se aproxima a la realidad pero nunca se realiza plenamente, ya que cambia la realidad y con ello cambian las utopías, sucediéndose unas a otras. La utopía, como la realidad, no es estática. Sostener que la utopía no termina de realizarse no es lo mismo que decir que es irrealizable (irrealizabilidad *a posteriori*, y no irrealizabilidad *a priori*).
- 4) Al aspirar a realizarse, la utopía influye sobre la realidad, inspira prácticas encaminadas a lograr la plasmación de la utopía.
- 5) Las utopías responden a intereses de clases o grupos inconformes frente al actual estado de cosas.
- 6) En este sentido, la utopía entraña una ideología, ya que es una visión de la realidad de acuerdo a intereses de clase o grupo social.
- 7) “La utopía se mueve siempre entre dos extremos: lo imposible y lo posible”<sup>167</sup>; “la utopía no es el reino de lo absolutamente imposible, ni tampoco de lo posible sin más, sino de lo posible en determinadas circunstancias y condiciones”.<sup>168</sup> Para que se realice, entonces, requiere de ciertas condiciones objetivas, pero también de la conciencia de su valor, de su superioridad sobre lo existente, de la voluntad de realización y de la praxis correspondiente.

En estas “nuevas” tesis acerca de la utopía no hay ninguna connotación negativa del término. Comparándolas con las once tesis formuladas en 1970 (véase más arriba) se advierte el cambio de perspectiva. Se equiparan en cuanto ambas formulaciones reconocen en la utopía un proyecto emancipatorio orientado hacia el futuro, y que moviliza prácticas, pero existen diferencias sensibles. Empezando porque en las tesis de 1970 la utopía se define por su imposibilidad de realización, mientras que en el escrito posterior es vista como realizable. En segundo lugar, la crítica de lo existente, reivindicada en 1995, es cuestionada en el texto temprano

---

<sup>167</sup> Ib., p. 556.

<sup>168</sup> Ib., p. 557.

por su carácter no científico, lo que revela una teoría que es producto de la inmadurez de las condiciones existentes, que inspira una práctica asimismo no científica, que se encuentra por fuera de la realidad siendo incapaz de verse influenciada por ésta, lo que resulta en la desintegración de teoría y práctica. En síntesis, la utopía es concebida en las tesis de 1970 como producto de las carencias del pensamiento científico, y se proclama la necesidad de su superación. Esta relación necesariamente negativa con la ciencia se encuentra ausente en 1995, y la utopía aparece no como un momento que debe ser superado, sino como una constante y el marxismo como uno de sus momentos (y no como su superación).

Para ASV el marxismo es entonces utopía, y es también ciencia, donde el aporte específicamente marxiano consiste en “resaltar el momento cognoscitivo, como elemento indispensable de la praxis, para llegar a la nueva sociedad”.<sup>169</sup> Pero estas dos dimensiones aparecen ahora cada una por su lado, la dimensión utópica no se encuentra integrada al discurso científico, sino que lo precede, y así la ciencia (marxista) viene a realizar su aportación a un postulado utópico que la trasciende. La utopía no brota de la inmadurez de las condiciones existentes ni de las carencias del pensamiento científico, sino que es una dimensión perenne, que se manifiesta con mayor o menor intensidad.

Asimismo, la utopía ya no aparece como un impedimento para aprehender la realidad, ni para desarrollar una práctica y una teoría revolucionaria, ni tampoco son condenadas sus anticipaciones no-científicas; la “imaginación” utópica se encuentra rehabilitada. ¿Cómo explicar esta variación sobre lo utópico en el pensamiento de Adolfo Sánchez Vázquez?

---

<sup>169</sup> Ib., p. 558.

## **CAPÍTULO VII. Utopía, modernidad y posmodernidad en el pensamiento de Sánchez Vázquez**

### **1. Frente al anti-utopismo**

¿Cuál es la nueva situación que enmarca el reposicionamiento de lo utópico por parte de Sánchez Vázquez? Ante el derrumbe del “socialismo real”, se multiplican las voces que se alzan proclamando el fin de todo socialismo; la estrategia consiste en identificar el socialismo realmente existente con el proyecto socialista marxista. En este escenario, nuestro autor refuerza su planteo de que el socialismo no ha sido realizado: ni la socialdemocracia ni el “socialismo real” fueron proyectos socialistas. Frente al derrumbe del último y la deriva cada vez más abiertamente pro-capitalista de la primera, reconoce que el socialismo desapareció del horizonte de las masas. Este descrédito de la idea de socialismo como proyecto, se vincula con la inexistencia de una alternativa efectiva al capitalismo, lo que implica ausencia de límites a su expansión económica y hegemonía políticas, reforzando las condiciones de explotación de los trabajadores y de opresión de los países ricos sobre los pobres, profundizando su dependencia.

Este marco, indica ASV, refuerza una idea que ha ido creciendo en las últimas décadas: el fin de la utopía. ¿Qué es el “fin de la utopía”? “una ideología que (...) justifica el presente, descalifica el cambio y cierra el paso a todo impulso utópico a una vida mejor, imaginada o soñada”<sup>170</sup>. Esta ideología, señala, contribuye al debilitamiento del impulso utópico: el desencanto ante los resultados del llamado “socialismo real” germina en un terreno previamente labrado por la extensión del consumismo, el hedonismo, el egoísmo, el escepticismo y el relativismo extremo moral y político. Todo ello desarma el impulso utópico, rechazándose cualquier intento de transformar la realidad.<sup>171</sup>

En este tiempo de ausencia de utopías y esperanzas, considera clave el rescate de la idea de socialismo, ya que de ello

<sup>170</sup> *Ib.*, p. 564.

<sup>171</sup> Sánchez Vázquez, Adolfo, “La utopía de don Quijote” (1990), en: Sánchez Vázquez, Adolfo, *A tiempo y a destiempo. Antología de ensayos*, México, FCE, 2015, p. 533.

*depende en gran parte un logro esencial: la superación del desconcierto y la pasividad de la izquierda, pues sólo manteniendo viva la idea, el proyecto que durante más de un siglo ha constituido para millones de hombres la razón misma de su existencia, se puede plantear la necesidad y posibilidad de su realización.*<sup>172</sup>

Amén de la formulación un tanto “idealista” de la cuestión (donde la necesidad y posibilidad del socialismo no emerge de una condiciones dadas de existencia, sino de mantener vigente la idea), se advierte la importancia vital de la cuestión.

Ante esto, la estrategia argumentativa desplegada por Sánchez Vázquez en pos de sostener el proyecto marxista incluye la reivindicación de la utopía. De este modo, como vimos, el marxismo deja de ser un “antiutopismo teórico” para convertirse en un momento de la utopía (y ya no su superación),<sup>173</sup> aunque ello obliga a una reformulación conceptual del término, donde éste ya no estará asociado a la irrealizabilidad (distinción entre utopías absoluta y relativamente – momentáneamente- irrealizables) o al fracaso, ni tampoco tendrá un carácter necesariamente anti-científico. Empero, ¿por qué elige el terreno de la utopía para posicionar su defensa del marxismo?

Ciertamente, el derrumbe del “socialismo real” fortaleció la idea del fin de la utopía. Pero en algún sentido, para el *mainstream* marxista el fin de la utopía había acaecido junto a su propia emergencia. De hecho ASV compartió ese modo de ver el asunto durante la mayor parte de su vida. ¿Qué lo lleva a reformular la cuestión? ¿Por qué afincarse en tierra utópica? Su reflexión acerca de los debates en torno a la modernidad-posmodernidad posibilitarán un alumbramiento de la cuestión, develando el carácter marcadamente moderno de su pensamiento, y como ello apareja intrínsecamente el espacio de lo utópico.

---

<sup>172</sup> Sánchez Vázquez, Adolfo, “¿Vale la pena el socialismo?” (1997), en: Sánchez Vázquez, Adolfo, *El valor del socialismo*, México, Itaca, 2000, p. 142.

<sup>173</sup> El siguiente párrafo, escrito por ASV en 1985, contrasta con la re-conceptualización que realiza ASV de la utopía y su relación con el marxismo: “Antes de Marx se había propugnado un socialismo utópico del que él pretendió siempre distanciarse superando sus limitaciones y su impotencia. Sin embargo, a la vista del saldo que arroja la historia real, han vuelto a florecer las utopías y no faltan quienes lleguen a plantear que el socialismo en términos marxianos es una nueva utopía (...) La crítica del utopismo y el deslinde consiguiente constituyen condiciones necesarias para la construcción fundada y efectiva de una nueva sociedad” (Sánchez Vázquez, Adolfo, “Reexamen de la idea de socialismo” -1985-, en: Sánchez Vázquez, Adolfo, *El valor del socialismo*, México, Itaca, pp. 88, 89).

## 2. La razón amenazada

Hacia mediados de la década del ochenta del siglo pasado, Sánchez Vázquez advierte una situación en el medio intelectual en la cual, por un lado, se absolutiza un modo de pensar racional, el de la razón positiva, científica, el cual considera irracional todo lo que escapa a ella, lo que incluiría a la política, la moral, la ideología: esta es la posición del neopositivismo. Por otro lado, se produce cierto auge irracionalista en la filosofía, que sostiene que la razón misma se volvió irracional, descubriendo en ella una perversidad intrínseca, e invalidando todo intento de transformación social.

Esta última tendencia es motivo principal de preocupación y reflexión de nuestro autor, quien en el artículo “La razón amenazada” alerta que la razón está perdiendo terreno en el mundo de las ideas, comienza a ser asediada por la creciente influencia de lo que él denomina un “irracionalismo teórico”. Indica que éste

*discurre por dos vertientes, sin que sean las únicas: 1) La negación del pensar racional y de su fruto más logrado, pero no exclusivo: la ciencia. 2) (Consecuencia de la anterior), la negación de la posibilidad de fundar y organizar racionalmente, en el futuro, las relaciones entre los hombres.*<sup>174</sup>

Ante esta perspectiva, ASV sostiene la necesidad de enfrentar dichas tendencias reivindicando la esfera de la razón. Ésta, entiende, es la propia de la filosofía, un modo intelectual originado en la Grecia antigua basado en la pretensión de dar a la razón una dimensión universal, que luego en la Edad Media abandona este camino al subordinarse a la fe. Será en la Edad moderna cuando la razón se reafirme: “a) en la relación del hombre con la naturaleza, en la cual se constituye la ciencia moderna; b) en la política como relación de los hombres entre sí”.<sup>175</sup>

Un lustro después, en su trabajo “Radiografía del posmodernismo”, nuestro autor traza un panorama más detallado de lo que ahora denomina sin ambages “posmodernismo”. Comienza enunciando que la posmodernidad es un concepto ambiguo y resbaladizo. Ante la dificultad de definir este concepto enmarañado

<sup>174</sup> Sánchez Vázquez, Adolfo, “La razón amenazada” (1984), en: Sánchez Vázquez, Adolfo, *Filosofía y circunstancias*, Barcelona, Antrophos/FFyL-UNAM, 1997, p. 310.

<sup>175</sup> *Ib.*, pp. 310, 311.

ensaya una primera aproximación sosteniendo que, como punto de partida, podemos considerar lo posmoderno como alusión a una nueva sensibilidad que corresponde a una nueva realidad social. La posmodernidad, entonces, refiere a “un conjunto de proposiciones, valores o actitudes que, independientemente del grado de su validez teórica, no pueden negarse que existen, y funcionan ideológicamente, como parte de la cultura, la sensibilidad o la situación espiritual de nuestro tiempo”.<sup>176</sup>

En segundo lugar, indica que la posmodernidad, como se infiere del mismo vocablo, implica a la modernidad. En tanto el prefijo pos solo refiere a una realidad que sucede temporalmente a la otra, la cuestión reside en qué relación establece la posmodernidad con la modernidad, cuáles son los vínculos entre estos términos; en otras palabras, inquirir en si la posmodernidad viene a negar a la modernidad, continuarla, o radicalizarla. Tal cosa requiere necesariamente esclarecer qué entiende ASV por “modernidad”.

### **3. Interpretando la modernidad**

En el artículo anteriormente mencionado, Sánchez Vázquez afirma que el proceso histórico llamado modernidad tiene sus raíces en el proyecto ilustrado de emancipación humana, en la Revolución Francesa que se propone implementar dicho proyecto, y en la Revolución Industrial que desarrolla enormemente las fuerzas productivas. La modernidad, entonces, significa una ruptura con el mundo tradicional pre-moderno. Sus componentes básicos son más detalladamente desarrollados en el trabajo “Modernidad, vanguardia y posmodernismo”.

En primer lugar, destaca que en la modernidad se gesta la autonomización de diferentes actividades tales como el arte, la ciencia, la moral, la política, la economía, el derecho y la técnica. En este punto sigue a Jürgen Habermas, quien caracteriza la modernidad cultural como separación de la razón sustantiva expresada en la religión y la metafísica en tres esferas autónomas: arte, moralidad y ciencia. El proyecto del iluminismo conllevaría el desarrollo de una ciencia objetiva, una moral universal, una ley y un arte autónomos, donde cada

---

<sup>176</sup> Sánchez Vázquez, Adolfo, “Radiografía del posmodernismo” (1988), en: Sánchez Vázquez, Adolfo, *Filosofía y circunstancias*, Barcelona, Antrophos/FFyL-UNAM, 1997, p. 317.

uno de estos campos se regularía por una lógica propia, buscando emplear estos desarrollos en pos de la organización racional de la vida diaria.<sup>177</sup>

El segundo rasgo característico de la modernidad indicado por ASV, es su dinamismo, el impulso hacia el cambio constante, lo cual distingue radicalmente a esta época del inmovilismo de las sociedades tradicionales. Apela aquí a Marshall Berman, autor de *Todo lo sólido se desvanece en el aire*,<sup>178</sup> quien sostiene que a partir de una serie de procesos de modernización socioeconómicos,<sup>179</sup> surgen diferentes visiones (modernismo) que se proponen hacer de los hombres los sujetos y objetos de la modernización, es decir, la posibilidad de cambiar el mundo (y de destruirlo) apropiándose del remolino que es la modernización. Siguiendo esta línea de pensamiento, Sánchez Vázquez indica que en la modernidad todo lo estable y sagrado se deshace, lo que implica un proceso de secularización donde los principios trascendentes que legitimaban el inmovilismo tradicional quedan disueltos. Asimismo, identifica la modernidad con el capitalismo, en tanto irresistible desarrollo de las fuerzas productivas, de la ciencia y de la técnica. En síntesis,

*Este proceso histórico de modernización es una sociedad dinámica, en constante desarrollo, orientada hacia el futuro, una sociedad que no conoce límites ni estancamiento (...) Ser moderno es estar abierto siempre a lo nuevo en un proceso progresivo hacia un fin o meta superior. Componente esencial de la modernidad es, pues, la negación del pasado, de lo viejo, y la preeminencia del futuro, de lo nuevo.*<sup>180</sup>

<sup>177</sup> Pero el siglo XX destruyó el optimismo ilustrado, ya que la diferenciación de la ciencia, la moral y el arte redundó en campos manipulados por especialistas y escindidos de la vida cotidiana. Véase: Habermas, Jürgen, "Modernidad: un proyecto incompleto", en: Casullo, Nicolás (comp.), *El debate modernidad – posmodernidad: edición ampliada y actualizada*, Buenos Aires, Retórica, 2004, pp. 53-63.

<sup>178</sup> Berman, Marshall, *Todo lo sólido se desvanece en el aire: la experiencia de la modernidad*, México, Siglo XXI, 2011.

<sup>179</sup> Entre las fuentes de la vida moderna dicho autor menciona: los grandes descubrimientos de las ciencias físicas que transforman la imagen del universo y de nuestro lugar en él; la industrialización de la producción que acelera el ritmo de vida; el rápido crecimiento urbano; los dinámicos sistemas de comunicación que acercan a sociedades diversas; el surgimiento de poderosos estados nacionales estructurados burocráticamente; el mercado mundial capitalista en desarrollo creciente. Véase: Berman, Marshall, "Brindis por la modernidad", en: Casullo, Nicolás (comp.), *El debate modernidad – posmodernidad: edición ampliada y actualizada*, Buenos Aires, Retórica, 2004, pp. 87-105.

<sup>180</sup> Sánchez Vázquez, Adolfo, "Radiografía del posmodernismo" (1988), en: Sánchez Vázquez, Adolfo, *Filosofía y circunstancias*, Barcelona, Antrophos/FFyL-UNAM, 1997, p. 317, 318.

El tercer componente clave de la modernidad apuntado por nuestro autor es el racionalismo: la razón es el sustento del combate contra los principios y valores tradicionales, y ella “permite proyectar un mundo más humano, o más ajustado a la naturaleza humana, por esencia racional”.<sup>181</sup> El culto a la razón impulsa el ansia de dominio cada vez mayor del hombre sobre la naturaleza y sobre sus propias relaciones sociales. La modernidad, advierte, no solo adopta una racionalidad conforme a fines y valores, sino también una orientada hacia la eficiencia de los medios, una racionalidad instrumental que acabará siendo dominante en el capitalismo tardío.

La cuarta característica listada es el progresismo: el cambio incesante se concibe como desarrollo constante ascensional: “Lo moderno es inseparable de la categoría de progreso, entendido como un despliegue de la razón tanto en la historia como en la ciencia, la técnica y la producción”.<sup>182</sup> Se concibe el curso histórico como un proceso lineal y ascensional donde lo viejo cede su puesto a lo nuevo. Como quinto componente se señala el universalismo: universalización de la producción a través de la expansión del mercado mundial; y universalización de ciertos valores tales como libertad, igualdad y justicia.

El último rasgo básico de la modernidad indicado por Sánchez Vázquez es el proyecto de emancipación: los diferentes rasgos de la modernidad se inscriben en el proyecto ilustrado de emancipación de la humanidad. La modernidad postula al hombre como centro frente a toda trascendencia o instancia suprahumana, concibiendo al hombre como un fin en sí, que se da a sí mismo su propia normativa.<sup>183</sup> Esto conlleva la liberación de los grilletes teológicos, la secularización de la visión del mundo, la fe en el progreso científico y técnico, la universalización de los valores occidentales. Sin embargo, ASV advierte que, dadas sus limitaciones históricas y de clase, el proyecto ilustrado tenía un carácter ambivalente que derivaba en una nueva forma de dominación del hombre sobre el hombre y en el peligro del dominio ilimitado del hombre sobre la naturaleza.

---

<sup>181</sup> Sánchez Vázquez, Adolfo, “Modernidad, vanguardia y posmodernismo” (1992), en: Sánchez Vázquez, Adolfo, *A tiempo y a destiempo. Antología de ensayos*, México, FCE, 2015, p. 192.

<sup>182</sup> Idem.

<sup>183</sup> Sánchez Vázquez, Adolfo, “El antihumanismo de Heidegger entre dos olvidos” (1992), en: Sánchez Vázquez, Adolfo, *A tiempo y a destiempo. Antología de ensayos*, México, FCE, 2015, p. 357.

#### 4. Una lectura acerca de la crítica marxiana de la modernidad

La crítica a la Ilustración, indica ASV, fue tempranamente desarrollada por uno de sus contemporáneos más ilustres: Jean-Jacques Rousseau. Como fue mencionado, los ilustrados dotaban a la filosofía de una función transformadora y revolucionaria, siendo su tarea someter al presente a la crítica de la razón y contribuir desde ella a modelar el futuro. Es ante esta ilimitada confianza en el poder de la razón como artífice del progreso cultural que se yergue la voz de Rousseau.<sup>184</sup> Frente al optimismo racionalista de la Ilustración denuncia de las consecuencias negativas que puede acarrear para el hombre el progreso de la civilización: “Lo que Rousseau nos hace ver (...) es que la cultura no es un fin en sí, sino que debe estar al servicio del hombre y que cuando se vacía de este contenido humano sus pretendidos progresos no son más que desdichas para el hombre”.<sup>185</sup>

Para Sánchez Vázquez hay un punto de contacto entre la crítica rousseauiana y la marxiana de la modernidad. Parte de indicar que, para Marx, la modernidad entendida como proceso económico y cultural, tal como se dio históricamente, es inseparable del desarrollo del sistema capitalista. De manera que la modernidad “realmente existente” es la modernidad capitalista, por lo que no resulta casual que “el primer gran crítico del capitalismo –o sea Marx- haya sido también el primer gran crítico de la modernidad”.<sup>186</sup> En este sentido, señala ASV, Marx insiste en subrayar la ambivalencia de la modernidad. Por un lado destaca los méritos históricos de la burguesía, pero por otro alerta sobre los terribles costos humanos que el progreso conlleva, esencialmente al promover un mayor dominio del hombre sobre el hombre. En su obra se revela el lado oscuro de la razón de los ilustrados, al subrayar la explotación y opresión sin la cual el progreso de la sociedad burguesa habría sido imposible.

---

<sup>184</sup> “¿Qué puede entonces [al hombre] haberlo depravado a tal punto, sino lo cambios o modificaciones efectuados en su constitución, los progresos realizados y los conocimientos adquiridos?” (Rousseau, Juan Jacobo, *Discurso sobre el origen de la desigualdad*, elaleph.com, libro digital, 1999, p. 101).

<sup>185</sup> Sánchez Vázquez, Adolfo, *Rousseau en México*, México, Itaca, 2011, p. 27.

<sup>186</sup> Sánchez Vázquez, Adolfo, “Modernidad, posmodernidad y socialismo” (1997), en: Sánchez Vázquez, Adolfo, *El valor del socialismo*, México, Itaca, 2000, p. 135.

Pero Marx no es un enemigo de la Ilustración, sino una de las grandes figuras de la “Ilustración radicalizada”.<sup>187</sup> El aspecto central de continuidad es dado por la comprensión marxiana de la razón no como impedimento, sino como un medio indispensable para realizar el proyecto de emancipación humana. Sánchez Vázquez considera a Marx como un hijo de la Ilustración, que asume la herencia de las conquistas más avanzadas del racionalismo de su filosofía. La crítica marxiana a la modernidad se dirige a su forma burguesa, en tanto el proyecto ilustrado encontraba limitaciones de clase que impedían su realización plena.

*Estamos de acuerdo en considerar a Marx como un modernista, pero un modernista que aspira a llevar hasta sus últimas consecuencias los objetivos emancipatorios de la modernidad, lo cual le lleva a su vez a poner al descubierto sus aspectos negativos –la explotación y opresión de los hombres- determinados justamente por sus limitaciones de clase.*<sup>188</sup>

De esta manera, el proyecto marxiano de liberación humana es concebido como continuador y superador del proyecto humanista ilustrado que postula un nuevo orden de libertad, igualdad y fraternidad fundado en la razón. ASV establece que “el humanismo marxista (...) arranca del tronco de la modernidad (‘la raíz del hombre es el hombre mismo’ dice el joven Marx), aunque con la intención de superar sus limitaciones burguesas, de clase, y cumplir sus promesas incumplidas”.<sup>189</sup>

Es cierto, reconoce Sánchez Vázquez, que Marx no subrayó con suficiente fuerza el lado negativo de la racionalidad bajo la modernidad burguesa,<sup>190</sup> el cual se manifiesta hoy al desarrollarse negativamente la ciencia y la técnica. Sin embargo, no dejó de advertir que “esa doble faz de la racionalidad no puede ser separada de las condiciones históricas en que se da ni desvincularse del tipo de

<sup>187</sup> Callinicos, Alex, *Contra el posmodernismo* (“Capítulo 6 – Epílogo”), Buenos Aires, Ediciones RyR, 2011.

<sup>188</sup> Sánchez Vázquez, Adolfo, “Radiografía del posmodernismo” (1988), en: Sánchez Vázquez, Adolfo, *Filosofía y circunstancias*, Barcelona, Antrophos/FFyL-UNAM, 1997, p. 319.

<sup>189</sup> Sánchez Vázquez, Adolfo, “El antihumanismo de Heidegger entre dos olvidos” (1992), en: Sánchez Vázquez, Adolfo, *A tiempo y a destiempo. Antología de ensayos*, México, FCE, 2015, pp. 357, 358.

<sup>190</sup> Esta línea que resalta la insuficiente demarcación marxiana de la racionalidad ilustrada es desarrollada por Michael Löwy. Véase: Löwy, Michael, “Marxismo, modernidad y utopía”, en: *Viento Sur. Por una izquierda alternativa*, N° 11, octubre de 1993, pp. 99-104.

relaciones sociales que determina el uso –positivo o negativo- de la razón”.<sup>191</sup> En este sentido, el “buen uso” de la razón habilita la superación socialista del proyecto humanista ilustrado, trascendiendo los límites de la estructura económica burguesa. Esto implica que el proyecto socialista debe reformular las banderas de libertad, igualdad y justicia, redefinir su contenido, especificando el sentido de estos valores.<sup>192</sup>

### 5. La realidad posmoderna como propia del capitalismo tardío

Como ya fue adelantado, para ASV el posmodernismo, en tanto cultura o sensibilidad es expresión de una nueva etapa. Se delimita así de posiciones que no asumen un cambio de época considerando al posmodernismo una simple moda pasajera (Ernest Gellner),<sup>193</sup> o un producto eminentemente cultural surgido como consecuencia de una derrota política de los proyectos radicales (Alex Callinicos,<sup>194</sup> Terry Eagleton),<sup>195</sup> factor este último que considera de central relevancia como origen inmediato de la posmodernidad, pero al cual no se reduce la génesis del fenómeno posmoderno. Asimismo, rechaza también que la posmodernidad se encuentre vinculada al surgimiento de una “sociedad posindustrial” (Lyotard). No estamos en presencia de un tipo completamente nuevo de sociedad, llámese sociedad posindustrial, sociedad de consumo, sociedad de los medios masivos, sociedad de la informática, sociedad electrónica; rechaza así las teorías que postulan que la sociedad ya no obedece las leyes del capitalismo. Los posmodernos, nos dice, sostienen que hay un cambio en las condiciones de existencia, una sociedad informatizada, una sociedad de consumo, pero

*en definitiva, si nos atenemos a las relaciones de producción que están en la base de este mecanismo de explotación y dominación de los hombres y los pueblos, se trata –sin los eufemismos de ‘sociedad de consumo’ o ‘sociedad posindustrial’- de la sociedad capitalista*

<sup>191</sup> Sánchez Vázquez, Adolfo, “Racionalidad y emancipación en Marx” (1983), en: Sánchez Vázquez, Adolfo, *De Marx al marxismo en América Latina*, México, Itaca, 2011, p. 39.

<sup>192</sup> El tratamiento de esta cuestión, que atañe al “contenido” de la utopía socialista según Adolfo Sánchez Vázquez, será eje de un próximo trabajo investigativo.

<sup>193</sup> Gellner, Ernest, *Posmodernismo, razón y religión*, Barcelona, Paidós, 1994.

<sup>194</sup> Callinicos, Alex, *Contra el posmodernismo*, Buenos Aires, Ediciones RyR, 2011.

<sup>195</sup> Eagleton, Terry, *Las ilusiones del posmodernismo*, Buenos Aires, Paidós, 1997.

*desarrollada, capitalismo tardío o capitalismo multinacional que emerge después de la Segunda Guerra Mundial y que, lejos de romper con la lógica expansionista del capitalismo moderno –el que Marx conoció, describió y explicó– abre una tercera fase a esa expansión.*<sup>196</sup>

El sistema capitalista, entonces, luego de haber desplegado un primer periodo centrado en el desarrollo del mercado nacional, y una segunda etapa de carácter imperialista, experimenta ahora el tránsito hacia una tercera fase multinacional; son estas condiciones de existencia propias del capitalismo tardío las que nuestro autor denomina condiciones posmodernas.

En este posicionamiento, ASV sigue a pies juntillas las elaboraciones teóricas sobre el posmodernismo desarrolladas por Fredric Jameson (aunque no sus conclusiones políticas). Dicho autor rescata las investigaciones de Ernest Mandel que demuestran la originalidad de la sociedad contemporánea,<sup>197</sup> indicando que la misma es una nueva etapa (tercera) del capitalismo, más pura que las anteriores, y que existen, por tanto, diferencias estructurales entre el capitalismo contemporáneo y otros momentos del capitalismo.<sup>198</sup> Así, la obra de Mandel le suministra a Jameson una base empírica para la comprensión del presente como una realidad nueva dentro de la evolución del modo de producción capitalista. Ésta acarrea una serie de cambios estructurales, tales como una profundización del capitalismo multinacional, la explosión tecnológica como fuerza impulsora de la ganancia y la innovación, la relocalización del proceso manufacturero en regiones del Tercer Mundo, el aumento inusitado de la especulación internacional y el creciente poder de los conglomerados de *mass media*. Y entre estas modificaciones, opera una transformación en las bases sociales de la sociedad posmoderna: el capitalismo posmoderno es una sociedad de clases, pero éstas ya no serán lo que otrora, dado que se debilitan las tradicionales formaciones de clases, multiplicándose las identidades segmentadas y los grupos locales basados en diferencias étnicas. Este marco teórico acerca de la posmodernidad es asumido por Sánchez Vázquez.

<sup>196</sup> Sánchez Vázquez, Adolfo, "Radiografía del posmodernismo" (1988), en: Sánchez Vázquez, Adolfo, *Filosofía y circunstancias*, Barcelona, Antrophos/FFyL-UNAM, 1997, p. 321.

<sup>197</sup> Mandel, Ernest, *El capitalismo tardío*, México, Ediciones ERA, 1979.

<sup>198</sup> Jameson, Fredric, *El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado*, Barcelona, Paidós, 1991.

## 6. Posmodernismo como muerte de la razón y de todo proyecto emancipador

ASV observa que los escritos de los filósofos posmodernos vienen cargados de avisos fúnebres. Así, pasa revista de una serie de muertes: la muerte de la modernidad, de la ideología, de la dicotomía izquierda-derecha, de la utopía, del socialismo, de la idea de progreso, de la idea de emancipación, del sujeto, de la historia.<sup>199</sup> El posmodernismo vendría a licuar los relatos que marcaron el “*ethos* moderno”.<sup>200</sup> Todas estas defunciones se desprenden de una: el posmodernismo, señala, proclama la muerte de la razón. Es este su dato central. Por ello, como vimos, desde la década del ochenta del siglo pasado Sánchez Vázquez insiste en combatir esta tendencia “irracionalista” que cobra cada vez más fuerza en las ideas contemporáneas. En su escrito tardío “El imperativo de mi filosofar”,<sup>201</sup> recalca que lo propio de dicha labor es su carácter racional. Mientras la modernidad depositaba una confianza total en la omnipotencia de la razón, el posmodernismo la descalifica, cultivando la irracionalidad. De modo que el posmodernismo no vendría a redefinir el sitio de la razón,<sup>202</sup> sino a socavarla. De esta manera, identifica el posmodernismo con el irracionalismo, y le opone ciertos bienes propios de una modernidad racionalizante.

ASV señala dos puntos críticos de la postura “irracionalista”. Primero, cuando los filósofos posmodernos atacan a la razón, no pueden evitar apelar a la razón, lo cual los pone en una posición inconsecuente. Luego, estos filósofos confunden el cuestionamiento a una forma histórica de la razón, o cierto uso de la razón (la razón instrumental) con el ataque a la razón *tout court*.<sup>203</sup>

<sup>199</sup> Sánchez Vázquez, Adolfo, “Izquierda y derecha en política: ¿y en la moral?” (1995), en: Sánchez Vázquez, Adolfo, *A tiempo y a destiempo. Antología de ensayos*, México, FCE, 2015, pp. 364-366.

<sup>200</sup> Casullo, Nicolás, “Modernidad, biografía del ensueño y la crisis (introducción a un tema)”, en: Casullo, Nicolás (comp.), *El debate modernidad – posmodernidad: edición ampliada y actualizada*, Buenos Aires, Retórica, 2004, pp. 17-48.

<sup>201</sup> Sánchez Vázquez, Adolfo, “El imperativo de mi filosofar” (Discurso pronunciado al ser investido como doctor *honoris causa* por la Universidad Nacional de Educación a Distancia, en Madrid, el 28 de enero de 1993), en: Sánchez Vázquez, Adolfo, *A tiempo y a destiempo. Antología de ensayos*, México, FCE, 2015, pp. 55-63.

<sup>202</sup> Una interpretación del posmodernismo como redefinición (y no negación) de la razón se presenta en: Follari, Roberto, “Lo posmoderno en la encrucijada”, en: Follari, Roberto, y Lanz, Rigoberto (compiladores), *Enfoques sobre posmodernidad en América Latina*, Caracas, Editorial Sentido, 1998, pp. 119-151.

<sup>203</sup> Sánchez Vázquez, Adolfo, “La filosofía sin más ni menos” (1992), en: Sánchez Vázquez, Adolfo, *A tiempo y a destiempo. Antología de ensayos*, México, FCE, 2015, p. 241.

El esfuerzo del ser humano por lograr un control racional de su entorno, que incluye la búsqueda de extender los métodos de la revolución científica a la explicación del mundo social, constituye el *Alfa* y la *Omega* del pensamiento de Sánchez Vázquez. Como fue señalado anteriormente, para él la negación de la razón, que implica también la negación de la ciencia, conlleva la invalidación de toda posibilidad de fundar racionalmente un orden social más justo. Al minar los fundamentos del saber, y eliminar todo *telos*,<sup>204</sup> la posmodernidad representa un tiempo ciertamente oscuro para todo proyecto de emancipación:

*Los proyectos de emancipación como los de la ilustración burguesa y el marxismo caen dentro de lo que Lyotard llama los metarrelatos carentes de significación. Su negación posmoderna no se hace para trascenderlos en nombre de otro proyecto, superando sus limitaciones o buscando nuevos fundamentos. Esto último resulta vano, pues el pensamiento posmoderno arroja por la borda la categoría misma de fundamento, con lo cual se arruina todo intento de legitimar el proyecto.*<sup>205</sup>

La posmodernidad, entonces, no es para nuestro autor una crítica a la modernidad, sino su negación y la ausencia de cualquier otra alternativa. Al desconfiar de la universalidad y la razón, los pensadores posmodernos rechazan la política de la Ilustración (el proyecto de construir un mundo de acuerdo a los principios de la razón universal), pero no proponen sustituir una pretensión de universalidad y racionalidad por otra, ya que eso implicaría seguir en los marcos de la misma Ilustración. De esta manera, avanzan contra toda universalización en tanto siempre conllevaría la subyugación del “otro”, y sugieren que toda razón es inherentemente manipuladora y dominante.

Así, el posmodernismo es visto como anulación de todo proyecto emancipatorio, y esto, para ASV es una cuestión central, no solo teórica sino también política ya que descalifica toda acción, condenando todo intento de transformación radical de la sociedad. El eje de su pensamiento es la convicción de que la sociedad capitalista es injusta, y por ello no cabe renunciar al proyecto de transformarla. El

<sup>204</sup> Crespi, Franco, “Modernidad: la ética de una edad sin certezas.”, en: Casullo, Nicolás (comp.), *El debate modernidad – posmodernidad: edición ampliada y actualizada*, Buenos Aires, Retórica, 2004, pp. 163-170.

<sup>205</sup> Sánchez Vázquez, Adolfo, “Radiografía del posmodernismo” (1988), en: Sánchez Vázquez, Adolfo, *Filosofía y circunstancias*, Barcelona, Antrophos/FFyL-UNAM, 1997, p 322.

celo crítico mostrado por los pensadores posmodernos ante la modernidad no conlleva la proyección en una alternativa superadora; las muertes por ellos proclamadas nunca incluyen la muerte del capital.

## 7. Rescate de (otra) modernidad

Para Sánchez Vázquez el posmodernismo es, entonces, una crítica de la modernidad, y no una alternativa a ella. Lo predominante en esta crítica es el entierro de la razón y de todo proyecto de emancipación. Sin embargo, hay otras voces. Señala así la presencia de una corriente, representada sobre todo por Jürgen Habermas, que somete a crítica a la razón instrumental en la que desembocó la razón ilustrada, y propone completar el proyecto de emancipación moderno a partir de redefinirlo en base a la revisión de la racionalidad instrumental.<sup>206</sup>

La cuestión gira aquí en torno a si los males de nuestra historia reciente son atribuibles a defectos de la razón ilustrada, o más bien a errores en su aplicación; si irremediamente el proyecto de la Ilustración llevaba a Auschwitz e Hiroshima, o si todavía es capaz de inspirar acciones emancipadoras. Frente a quienes insisten en abandonarlo completamente, frente al derrotismo posmoderno, Habermas defiende el proyecto de la Ilustración, es decir, de una organización racional de la vida social.<sup>207</sup> Sostiene que este proyecto se encuentra inconcluso, y (aunque es escéptico acerca de esta posibilidad) su realización exige no un abandono de la razón por los resultados que cierto uso de la misma han traído, sino un uso de la razón crítica.

ASV comparte esta perspectiva que aprecia en la modernidad recursos valiosos y un proyecto inacabado. Asimismo, insiste en diferenciarse de un uso meramente instrumental de la razón,<sup>208</sup> reivindicando ante ésta la primacía de la racionalidad valorativa en el proyecto de emancipación: si bien el proyecto marxista requiere

<sup>206</sup> Sánchez Vázquez, Adolfo, "Modernidad, posmodernidad y socialismo" (1997), en: Sánchez Vázquez, Adolfo, *El valor del socialismo*, México, Itaca, 2000, p. 134.

<sup>207</sup> Habermas, Jürgen, *El discurso filosófico de la modernidad*, Buenos Aires, Katz, 2008, 321-353.

<sup>208</sup> "La racionalidad de los fines y de los valores no puede quedar absorbida por la razón instrumental de la pura eficiencia" (Sánchez Vázquez, Adolfo, "La utopía de don Quijote" -1990-, en: Sánchez Vázquez, Adolfo, *A tiempo y a destiempo. Antología de ensayos*, México, FCE, 2015, p. 543)

ambas, “la racionalidad práctica marxiana es preeminentemente valorativa (...) El momento axiológico es determinante”.<sup>209</sup>

Pero el filósofo hispano-mexicano afirma que se diferencia de Habermas ya que concibe que la conclusión del inacabado proyecto de emancipación moderna únicamente puede realizarse superando las limitaciones capitalistas, que en las condiciones posmodernas no han hecho más que acentuarse. En este sentido, lo que se encuentra agotado, para él, es la modernidad burguesa (que, como se mencionó antes, es la modernidad “realmente existente”). La modernidad capitalista ha demostrado sus inconsecuencias: anunció un reino de abundancia, y profundizó la escasez en el mundo a partir de las leyes de acumulación capitalista.

El proyecto moderno continúa vigente si se concibe como “radicalmente moderno”,<sup>210</sup> rebasando los límites de la modernidad burguesa en pos de otra modernidad, una modernidad socialista:

*si la modernidad en América Latina como proyecto de emancipación, en el sentido originario, burgués, ha fracasado y no tiene perspectivas, se impone la necesidad (...) de una modernidad no capitalista: es decir, una modernidad que en el sentido económico libere a la producción de su carácter productivista y la ponga al servicio de las necesidades sociales, y que en el terreno político impulse la democracia más allá de los límites que le impone la realidad económica y social que, incluso en sus formas `democráticas`, ha vivido hasta ahora América Latina.*<sup>211</sup>

Se propone, entonces, una modernidad que en el terreno económico desarrolle la producción aunque negando la racionalidad productivista. La ilustración propugnó por un dominio creciente del hombre sobre la naturaleza mediante el desarrollo creciente de las fuerzas productivas. Pero para que ese desarrollo de las fuerzas productivas no se vuelva contra la naturaleza, y por tanto contra el hombre mismo, es necesario un control de ese dominio del hombre sobre la naturaleza. El

<sup>209</sup> Sánchez Vázquez, Adolfo, “Racionalidad y emancipación en Marx” (1983), en: Sánchez Vázquez, Adolfo, *De Marx al marxismo en América Latina*, México, Itaca, 2011, pp. 45, 46. Si bien en muchas ocasiones enunciada, la articulación entre “medios y fines” nunca es ampliamente problematizada por ASV.

<sup>210</sup> Sánchez Vázquez, Adolfo, “Modernidad, vanguardia y posmodernismo” (1992), en: Sánchez Vázquez, Adolfo, *A tiempo y a destiempo. Antología de ensayos*, México, FCE, 2015, p. 205.

<sup>211</sup> Sánchez Vázquez, Adolfo, “Modernidad, posmodernidad y socialismo” (1997), en: Sánchez Vázquez, Adolfo, *El valor del socialismo*, México, Itaca, 2000, p. 137.

cambio en las relaciones sociales que promueve el socialismo, sostiene ASV, establecerá relaciones equilibradas entre el hombre y la naturaleza a partir de romper con el paradigma productivista. Ello está ligado a una profundización del momento democrático, el cual es inherente al proyecto emancipatorio moderno,<sup>212</sup> radicalizándolo, trascendiendo el plano político, y, puntualmente, alcanzando el terreno de la producción.

Al esbozar su proyecto emancipatorio, Sánchez Vázquez no esclarece cómo se puede integrar armónicamente la perspectiva de desarrollar la producción y no caer en el productivismo; en ocasiones la respuesta a todo parece ser la democratización, pero el contenido de esto tampoco resulta claro, en tanto a veces parece imaginar el socialismo como planificación democrática de la economía, y en otras combina un modelo de autogestión con elementos de mercado, dando mayor o menor espacio a la iniciativa privada.<sup>213</sup>

De todos modos, su reivindicación de lo moderno es clara en cuanto a que comparte los datos centrales de dicho proyecto: crítica y proyecto de emancipación. El *telos* moderno de un orden social más justo y racional es asumido plenamente en su marxismo. Ante la cuestión acerca de si es necesario rechazar la modernidad y buscar nuevas perspectivas filosóficas y culturales, o si por el contrario se requiere radicalizar la modernidad mediante una transformación social que realice la promesa de una sociedad racional y libre, ASV toma esta última opción.<sup>214</sup> Y esta opción siempre está en el futuro.

## 8. Futuro-centrismo moderno, utopía temporal y la idea de progreso

Reinhart Koselleck, historiador alemán cuya obra busca comprender la modernidad a través de los conceptos con los cuales ésta se expresó y otorgó sentido al devenir histórico, realiza una importante precisión acerca del carácter temporal del concepto de utopía, o, mejor dicho, acerca de la temporalización que

---

<sup>212</sup> “[L]a emancipación –tal como es entendida desde la Ilustración– incluye necesariamente en ella el momento democrático” (Sánchez Vázquez, Adolfo, “Once tesis sobre el socialismo y la democracia” -1987-, en: Sánchez Vázquez, Adolfo, *El valor del socialismo*, México, Itaca, 2000, p. 111).

<sup>213</sup> Asimismo, para ASV la modernidad no capitalista, sino socialista, en América Latina debería tomar en cuenta los elementos pre-modernos indígenas evitando su destrucción o absorción por la modernidad. Tampoco este punto es desarrollado, quedando más bien en un plano meramente testimonial.

<sup>214</sup> Posiciones similares sostienen Alex Callinicos y Terry Eagleton.

el concepto de utopía sufre junto al desarrollo de la modernidad. Esto nos posibilitará comprender mejor las solidaridades profundas que llevaron a Sánchez Vázquez a la defensa de lo utópico ante la emergencia de la época posmoderna.

Las categorías “espacio de experiencia” y “horizonte de expectativa” resultan centrales en la propuesta histórica de Koselleck.<sup>215</sup> Son, señala, estructuras de sentido que posibilitan que hablemos de historia; a través de su articulación es posible descubrir el tiempo histórico. Mientras “espacio de experiencia” refiere a los hechos y al sentido que le es atribuido por un grupo social, “horizonte de expectativa” se vincula a las representaciones, conceptos e ideas que se proyectan sobre los hechos, y al futuro esperado. Si bien ambas categorías refieren, respectivamente, al modo en que el pasado y el futuro se hacen presentes, esta presencia es, sin embargo, diferente. “Espacio de experiencia” enfatiza la simultaneidad, acumulándose en la experiencia distintos estratos de tiempo. En cambio “horizonte de expectativa” refiere a aquello que no puede experimentarse como totalidad, por su carácter abierto e indeterminado. Asimismo, la experiencia está ligada a lo real, a lo acontecido, en cambio la expectativa se vincula a la posibilidad.

La tesis que sostendrá Koselleck refiere a la expansión en la modernidad de la dimensión del futuro en detrimento de la del presente.<sup>216</sup> Así, afirma que en tiempos premodernos, siendo que la Revelación bíblica y la influencia de la doctrina cristiana contribuían a determinar lo esperable en el futuro, el “espacio de experiencia” determinaba el “horizonte de expectativa”. Pero en la época moderna se fue produciendo una brecha cada vez mayor entre experiencias y expectativas, alejándose éstas cada vez más de aquellas, y concibiéndose la modernidad como un tiempo nuevo. Además, mientras la expectativa en tiempos premodernos era trascendente, en la modernidad la fe escatológica se terrenaliza, dando lugar a que la creencia en el progreso se convierta en matriz del tiempo histórico, y las expectativas se depositen en la perfectibilidad posible a través de la acción de los hombres.

---

<sup>215</sup> Koselleck, Reinhart, “«Espacio de experiencia» y «Horizonte de expectativa», dos categorías históricas”, en Koselleck, Reinhart, *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, Barcelona, Paidós, 1993, pp. 333-357.

<sup>216</sup> Tesis ampliamente desarrollada en: Koselleck, Reinhart, *Crítica y crisis: un estudio sobre la patogénesis del mundo burgués*, Madrid, Editorial Trotta, 2007.

De este modo, la experiencia no es más un límite para lo que pueda ocurrir, ya que el futuro será completamente diferente, y mejor, a lo ocurrido. Se produce, por tanto, un desacople entre “espacio de experiencia” y “horizonte de expectativa” que conduce a un sobredimensionamiento de este último: la experiencia presente pierde espesor frente a las promesas de futuro, el “horizonte de expectativas” va tornándose cada vez más libre respecto del “espacio de experiencia”.

Este carácter “futuro-céntrico” se introduce crecientemente en el lenguaje político. Los conceptos van dejando de estar vinculados a la experiencia, ligándose más a la expectativa, inclinándose más y más hacia el futuro. Esta orientación opera en distintos conceptos políticos modernos, por lo que Koselleck caracteriza a la modernidad como una época en la que el presente resulta “aplastado” por las expectativas respecto del futuro. Así, el vocabulario político, si bien puede utilizar términos del pasado, tendrá significados nuevos. Esto es lo que sucede con el concepto de utopía, el cual sufre una “temporalización”.

Esta temporalización del concepto “utopía”, que responde a diversos factores (tales como los descubrimientos geográficos, la disolución del orden estamental, los progresos registrados en el campo científico y técnico, y la creciente desaparición de la creencia en el más allá y el temor al Juicio Final)<sup>217</sup>, implica que, desde mediados del siglo XVIII, el topos del término “utopía” dejará de estar asociado al espacio. La temporalización de la utopía implica que la factibilidad de los proyectos de forma de gobierno, y los modelos sociales propuestos, ya no se encuentran en un más allá espacial, sino temporal: ese tiempo es el futuro: “Desde entonces, pensar la utopía implica necesariamente considerar la dimensión temporal por encima del no lugar espacial”.<sup>218</sup>

Es un lugar común entre los especialistas la mención de esta preeminencia del futuro en el ideario moderno. David Harvey sostiene que la vida moderna estaría marcada por lo efímero, por la condición transitoria de las cosas, lo que pondría en cuestión el sentido de continuidad histórica. Harvey se pregunta, entonces, ¿dónde encontrar coherencia? El sentido de la historia debe descubrirse dentro

---

<sup>217</sup> Koselleck, Reinhart, “Sobre la historia conceptual de la utopía temporal”, en: Koselleck, Reinhart, *Historia de conceptos. Estudios sobre semántica y pragmática del lenguaje político y social*, Madrid Editorial Trotta, 2012, pp. 171-187.

<sup>218</sup> *Ib.*, p. 174.

del torbellino del cambio, y los pensadores de la Ilustración ofrecieron una respuesta a este interrogante: progresismo, historia como proceso lineal y ascensional.<sup>219</sup>

La fe en el progreso surge cuando la historia es comprendida como obra humana, es decir, nace ante el vacío producto del retiro de la historia de Dios, donde el sujeto moderno se asume protagonista y re-ordenador de la historia a partir de su carácter de portador de la razón. La historia es el único camino para la realización de la razón, y el mundo solo adquiere sentido desde la racionalidad del sujeto. La idea de progreso como algo posible y necesario se asienta, entonces, en la convicción de que el desarrollo de las artes, el conocimiento y la tecnología redundarían en un mayor beneficio para el conjunto de la humanidad, posibilitando el control de las fuerzas naturales, así como el progreso moral, la justicia de las instituciones y la felicidad de los seres humanos. Como indica Nicolás Casullo, “El encuadre mayor que sostuvo el espíritu de lo moderno (...) fue la idea de la historia como proceso emancipador del hombre, conducto vertebral que vincula muchos diseños de polis y caminos de filosofías políticas”.<sup>220</sup>

Hans Blumenberg,<sup>221</sup> en polémica con el “teorema de la secularización” planteado por Karl Löwith,<sup>222</sup> ha insistido acerca de la originalidad de la idea moderna de progreso. En resumidas cuentas, sostiene que, lejos de un reciclaje de las nociones de providencia y escatología bíblicas, las soluciones propuestas por la filosofía moderna al problema del sentido de la historia eran distintas a las teológicas y provenían de fuentes diferentes. Mientras la escatología implica la irrupción en la historia de un acontecimiento heterogéneo a ella y que la trasciende, la idea de progreso opera a partir de la extrapolación de estructuras presentes hacia un futuro inmanente en la historia. Por tanto, el modelo de la escatología teológica, basado en una noción rupturista de consumación de la historia, difícilmente podría haber sido pilar de una idea de progreso, en tanto para ésta la historia se consuma a partir de alcanzar una condición durable.

---

<sup>219</sup> Harvey, David, *La condición de la posmodernidad. Investigación sobre los orígenes del cambio cultural*, Buenos Aires, Amorrortu editores, 1998.

<sup>220</sup> Casullo, Nicolás, “Prefacio a la segunda edición ampliada y actualizada”, en: Casullo, Nicolás (comp.), *El debate modernidad – posmodernidad: edición ampliada y actualizada*, Buenos Aires, Retórica, 2004, p. 10.

<sup>221</sup> Blumenberg, Hans, *La legitimación de la Edad Moderna*, Valencia, Pre-Textos, 2008.

<sup>222</sup> Véase: Löwith, Karl, *Historia del mundo y salvación. Los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia*, Buenos Aires, Katz, 2007.

De modo que en la escatología cristiana el acontecimiento escatológico irrumpe en la historia, mientras que la idea de progreso no requiere de algo heterogéneo a la historia, sino que es su mismo desarrollo inmanente el que encierra el futuro. Por tanto, la primera requiere una discontinuidad, mientras que la segunda va alcanzando su meta a través de un tiempo continuo. Además, Blumenberg señala que mientras la idea moderna de progreso está teñida por la expectativa de un final feliz al cual cabe aproximarse sucesivamente, en la escatología medieval el temor al juicio final primaba sobre la esperanza, resultando la idea de un futuro mejor ajena al cristianismo. Finalmente, Blumenberg nota la fundamental diferencia entre la historia cristiana de salvación, que se caracteriza por la salvación provista por Dios, y la perfección mundana alcanzada por el hombre. La transferencia que lleva desde la providencia a la fe en el progreso resulta problemática ya que, primero, el progreso implica una previsión racional, mientras que los decretos de la providencia no lo son, y luego, la idea de progreso implica una concepción optimista del curso de la historia (generando confianza en las propias fuerzas de los hombres), mientras que la fe en la providencia está signada por el escepticismo y la resignación acerca de la capacidad del hombre de otorgar sentido a los acontecimientos del mundo.

Futuro inmanente producido por los hombres, previsión racional, tiempo continuo, homogéneo,<sup>223</sup> mejoramiento constante, concepción optimista de la historia: este es el núcleo de la idea de progreso moderna, y se encuentra en la raíz de la concepción de la historia de Sánchez Vázquez (asunto demostrado en la “Primera parte” de este escrito). Su compromiso con el carácter “futuro-céntrico” de la

---

<sup>223</sup> La modernidad conlleva un sentido de seguridad en tanto el impulso general del progreso se orienta hacia delante y hacia arriba, aun cuando el progreso es detenido por depresión, guerra, perturbación social, como contra-tendencias a una tendencia dominante de progreso. En la idea de que el capitalismo constituye una “traba” (al desarrollo de las fuerzas productivas, del dominio racional de la historia, del progreso de la moral, etc.) está implícita la idea de progreso como proceso constante.

Una posición contraria a esta interpretación se puede encontrar en: Anderson, Perry, *Los orígenes de la posmodernidad*, Barcelona, Editorial Anagrama, 2000. Dicho autor sostiene que, al menos en Marx, hay una temporalidad diferenciada y compleja, con épocas discontinuas e internamente heterogéneas, lo que lo diferenciaría de una visión del tiempo como prolongación de un proceso constante, ininterrumpido, homogéneo.

Por su parte, Armando Bartra indica que entre los modernos existen disputas en torno al futuro, entre aquellos que lo entienden como prolongación siempre perfeccionada del presente, y aquellos otros que lo entienden como negación del presente en lo que éste tiene de irracional y liberación de la razón ínsita en nuestro tiempo. Pero ambos indica, rinden culto al porvenir, a un futuro de superación de toda carencia y conflicto (Bartra, Armando, *Hacia un marxismo mundano. La clave está en los bordes*, México, UAM-Itaca, 2016, p. 78).

modernidad se mantendrá incólume. Solo que cuando su optimismo teleológico retrocede, brilla más intensamente su esperanza en la utopía temporal.

### 9. Negación posmoderna de la historia y la utopía futura

David Harvey advierte que si el “modernismo giraba en gran medida en torno de la búsqueda de un futuro mejor (...) es característico del posmodernismo cancelar esa posibilidad”.<sup>224</sup> El posmodernismo ve la historia como un cúmulo de hechos discontinuos, que solamente una violencia teórica puede reunir en una narración única. La historia no es más que fragmentos, un racimo de coyunturas aisladas; ya no es una interrelación de tiempos, sino que se reduce al corto plazo, a la coyuntura inmediata, al evento. Y el presente aparece como inmodificable, como reiteración de lo mismo, incluso como “reiteración de la novedad” inscrita en la lógica del desenvolvimiento técnico, resultando en imposibilidad de algo verdaderamente nuevo. Desaparece, así, la elevada expectación hacia el futuro, se erradica toda “proyectualidad que inserta el presente en la construcción continua del futuro”.<sup>225</sup>

ASV reconoce cabalmente estas características del posmodernismo. La historia es una más de las muertes proclamadas, y el pensamiento posmoderno se centra en el presente, un presente que se reproduce a sí mismo:

*La historia es otra de las cabezas que rueda bajo la guillotina posmodernista (...) Se disuelve la historia como un proceso unitario dotado de cierta coherencia y racionalidad. Y cambia nuestra conciencia del tiempo, ya que la tecnología de la información tiende a deshistorizarla al reducir los acontecimientos al plano de la contemporaneidad o simultaneidad. El presente absorbe el pasado e igualmente es absorbido el futuro: lo que llega o lo que hay que*

<sup>224</sup> Harvey, David, *La condición de la posmodernidad. Investigación sobre los orígenes del cambio cultural*, Buenos Aires, Amorrortu editores, 1998, p. 71.

<sup>225</sup> Follari, Roberto, “Lo posmoderno en la encrucijada”, en: Follari, Roberto, y Lanz, Rigoberto (compiladores), *Enfoques sobre posmodernidad en América Latina*, Caracas, Editorial Sentido, 1998, p. 146.

*esperar. O como dice Baudrillard «el futuro ya ha llegado» y no hay que esperar ninguna utopía.*<sup>226</sup>

Y continúa su reflexión en torno a que para el posmodernismo:

*no cabe hablar de historia como proceso que desemboca en un presente que ha de dejar paso, sobre todo con su transformación de la sociedad, al futuro, a lo que no ha llegado aun y por cuya llegada luchamos. Es, pues, propio del pensamiento posmoderno esta exaltación del presente y negación del futuro que, en verdad, es la conciliación con un presente, el nuestro, conciliación que es siempre la marca del conservadurismo.*<sup>227</sup>

El posmodernismo es “presente-céntrico” y niega todo futuro, lo que para Sánchez Vázquez se traduce en avenencia con lo existente y obturación de toda posibilidad de superación; es decir, ausencia en dicho pensamiento de las dimensiones crítica y proyectiva. La absorción del futuro y el pasado por un presente centrado en la realización narcisista del propio goce se traduce en un estado desfavorable para el impulso o la imaginación utópica. Fredric Jameson apunta: “ha habido pocos periodos tan desmoralizados y tan desanimados como el nuestro, donde viene a terminar toda esperanza fundamental para el cambio o el progreso (...) nuestra capacidad para imaginar cambios futuros de cualquier naturaleza radical está virtualmente paralizada”.<sup>228</sup>

La condición posmoderna cancela todo horizonte, y con ello la utopía, al menos concebida como utopía temporal.<sup>229</sup>

---

<sup>226</sup> Sánchez Vázquez, Adolfo, “Radiografía del posmodernismo” (1988), en: Sánchez Vázquez, Adolfo, *Filosofía y circunstancias*, Barcelona, Antrophos/FFyL-UNAM, 1997, p 323.

<sup>227</sup> Idem.

<sup>228</sup> Jameson, Fredric, “Lo utópico, el cambio y lo histórico en la posmodernidad”, en: Casullo, Nicolás (comp.), *El debate modernidad – posmodernidad: edición ampliada y actualizada*, Buenos Aires, Retórica, 2004, p. 277.

<sup>229</sup> Armando Bartra sostiene que, ante el derrumbe de la utopía temporal, los “posmodernos de izquierda” se refugiaron en la geografía: se dejó de apostar al tiempo para apostar al espacio, reemplazando la sucesión por la simultaneidad. Así, se redescubren las arcadias locales, pueblos originarios, colectivos, comunas: el acento está puesto en lo que nos diferencia aquí y ahora, y no en el movimiento igualador hacia el futuro. Sostiene así la pervivencia de la utopía, pero como utopía no temporal sino espacial que es “radicalmente conservadora en un doble sentido. Por una parte, sostiene que la virtuosa diversidad existente ha de preservarse y las inevitables mudanzas no deben tocar su esencia. Por otra parte, asume que las raíces de dicha diversidad están en el pasado y que por tanto éste debe restaurarse (Bartra, Armando, *Hacia un marxismo mundano. La clave está en los bordes*, , México, UAM-Itaca, 2016, p. 81).

## 10. La defensa del futuro (y sus consecuencias)

*si no existe un nexo racional, lógico, entre el capitalismo y el socialismo y, por otra parte, si no se quiere renunciar a esta perspectiva liberadora, emancipada, la solución sólo puede ser utópica.*<sup>230</sup>

Si el socialismo nunca fue concretado (ya que la socialdemocracia y el “socialismo real” no lo desarrollaron verdaderamente), y tampoco está siendo postulado (no es actual, desapareció del horizonte de las masas), entonces su existencia (a la cual ASV se aferra) se mantiene solo como cosa del futuro; es decir, como utopía. Lo que debe ser (en el futuro) se desconecta absolutamente de lo que ha sido (que, veremos en el siguiente capítulo, alcanza también a la Revolución Rusa en sus orígenes) y de lo que está siendo. El socialismo sobrevive así como utopía de futuro, como solo ideal (cuya reivindicación, por otra parte, resulta para Sánchez Vázquez una tarea fundamental, ya que solo manteniéndolo se podrá sostener la posibilidad de la realización comunista). Ciertamente el socialismo siempre fue cosa de futuro, pero un futuro que se encontraba inscrito en la dinámica presente. La desconexión entre lo que está siendo y lo que debe ser expresa el escepticismo del autor en las dinámicas del progreso que otrora sostuviera (y acerca de las cuales, por otra parte, nunca se retractó); en esta desarticulación entre el discurso justificativo y explicativo crece la utopía, y la desconexión con toda experiencia extrema aún más el carácter futuro-céntrico del socialismo.

Si el socialismo es solo asunto de la posteridad, la defensa de la posibilidad de futuro se convierte en la batalla central. En este sentido, la defensa de la utopía temporal (reinterpretada: la utopía entendida como no-irrealizable, no necesariamente negativa para la ciencia, ni tampoco impedimento para desarrollar una teoría y una práctica revolucionarias) se inscribe en la contienda por mantener abierto el horizonte de expectativa ante el presente-centrismo del posmodernismo.

La modernidad, como vimos, conlleva la mundanización y temporalización de la expectativa. En el tiempo moderno se acelera el contenido producido por los hombres, marchándose aceleradamente hacia el futuro. El hombre es el

---

<sup>230</sup> Sánchez Vázquez, Adolfo, “Reexamen de la idea de socialismo” -1985-, en: Sánchez Vázquez, Adolfo, *El valor del socialismo*, México, Itaca, p. 102.

provocador del progreso, el cual ocurre en la historia misma, depositándose la esperanza en la razón. El futuro será completamente diferente (al pasado) y mejor, y en él se encuentra la sociedad ideal. Esta concepción moderna del tiempo histórico, que implica un sobredimensionamiento del “horizonte de expectativa”, es intrínseca al pensamiento de ASV. La visión optimista y futurocéntrica de la historia que acarrea la idea moderna de progreso es asumida en su obra, donde se formula explícitamente la idea de progreso como proceso emancipador del hombre. Si bien sostiene que el proyecto ilustrado, dado sus límites de clase, era ambivalente (no cumpliendo con sus promesas, y derivando en una nueva forma de dominación del hombre sobre el hombre, y en el peligro del dominio ilimitado del hombre sobre la naturaleza), y entiende que el proyecto marxista de emancipación es continuación y superación del proyecto ilustrado (y por ello clama por una modernidad radical, una modernidad no capitalista), Sánchez Vázquez comparte los datos centrales de la modernidad: crítica y proyecto, el *telos* de un orden más justo y racional.

De allí su enfrentamiento al irracionalismo teórico del posmodernismo, que niega la posibilidad de fundar racionalmente, en el futuro, las relaciones entre los hombres. El posmodernismo socava los fundamentos del saber, eliminando con ello todo proyecto de emancipación, descalificando todo intento de transformación social. Este irracionalismo teórico del posmodernismo alcanza a la historia, atomizándola en un racimo de hechos discontinuos, reduciendo todo a la coyuntura inmediata, al presente, que aparece como inmodificable. Ello conlleva la desaparición de la expectación hacia el futuro, absorbido plenamente por el presente.

Este “presente-centrismo” posmoderno implica cancelación de todo proyecto de emancipación, y el proyecto de emancipación es la razón de ser del marxismo. Por tanto es vital mantener esa proyección, lo que conduce a ASV a la defensa de la utopía temporal moderna frente a la cancelación de todo futuro propuesta por el posmodernismo. En esta actualidad radicalmente anti-utópica, entiende, con Jameson, que el “problema político hoy radica precisamente en el debilitamiento –

si es que no en la atrofia total- del impulso utópico y de la imaginación utópica”.<sup>231</sup>  
De ahí su re-posicionamiento respecto a la utopía.

Empero, si en polémica con el posmodernismo Sánchez Vázquez rehabilita la utopía, llegando incluso a inscribir al marxismo como un momento de ésta, ello supone inconvenientes. Como vimos, en la tradición del marxismo, la utopía aparece como contraria al pensamiento científico. Ciertamente nuestro autor realiza un esfuerzo redefiniendo el término, buscando desarmar la dicotomía ciencia-utopía que el marxismo erigió y que él mismo, en sus escritos anteriores, había reafirmado. Pero este énfasis, en los escritos tardíos, en la faz justificativa del marxismo, en fortalecer su discurso justificativo, es una estrategia discursiva riesgosa. Al enfrentar al posmodernismo en un plano, el recurso a la utopía deja abierto otro flanco: la negación posmoderna del pensamiento científico. Ciertamente ASV sostendrá hasta el final de sus días la vigencia del marxismo como ciencia, e incluso realizará llamamientos a la revitalización de la capacidad explicativa del marxismo. Pero en las últimas décadas de su vida sus esfuerzos estarán concentrados en la dimensión justificativa (de la cual sus reflexiones en torno a la utopía son parte), relegando la faz explicativa. Su producción en este último plano, como veremos, resulta realmente pobre: no pone bajo la luz de la crítica sus anteriores formulaciones teóricas (condensadas centralmente en su *Filosofía de la praxis*), e incluso se retrotrae a las versiones más cerradamente deterministas del marxismo. Asimismo, se evidencia la crisis de su concepción del marxismo como articulación del discurso justificativo y el discurso explicativo.

En la década del 70, antes de su redefinición de la utopía, sostenía que “cuando la anticipación no puede basarse en un conocimiento, la utopía ocupa el hueco que aún no puede llenar la ciencia. Cuando la previsión científica puede darse, la anticipación imaginativa –o utópica- carece de sentido”.<sup>232</sup> En este sentido, mantuvo plena coherencia. Su enérgico alegato postrero acerca de la utopía acompasa el debilitamiento de su discurso explicativo.<sup>233</sup>

<sup>231</sup> Jameson, Fredric, “Lo utópico, el cambio y lo histórico en la posmodernidad”, en: Casullo, Nicolás (comp.), *El debate modernidad – posmodernidad: edición ampliada y actualizada*, Buenos Aires, Retórica, 2004, p. 272.

<sup>232</sup> Sánchez Vázquez, Adolfo, “Del socialismo científico al socialismo utópico” (1970), en: Sánchez Vázquez, Adolfo, *El valor del socialismo*, México, Itaca, 2000, p. 30.

<sup>233</sup> Esto no significa que todo intelectual marxista deba necesariamente desplegarse teóricamente en uno y otro plano del discurso. Hay quienes insisten en uno, y también quienes trabajan en otro.

## CAPÍTULO VIII. Inconsistencias del discurso explicativo en Sánchez Vázquez

### 1. Repensar la dimensión cognoscitiva del marxismo

A lo largo de su obra ASV sostendrá su concepción del marxismo como unidad de cuatro dimensiones (crítica, proyecto, conocimiento y praxis). Como fue señalado, en las últimas décadas de su vida se concentrará en reafirmar el marxismo como proyecto de emancipación, privilegiando dicho aspecto en debate con el posmodernismo. Pero, dado que considera que este último constituye un ataque a la razón *in toto*, se desprende asimismo que rechace también el carácter anti-científico que el posmodernismo acarrearía. Así, en sus escritos tardíos seguirá afirmando la necesidad del discurso científico, y en ese sentido la capacidad explicativa del marxismo. Sin embargo, y aunque no le dedicará prolongados estudios, introducirá sensibles modificaciones. Nos abocaremos entonces al tratamiento de las alteraciones introducidas por el autor en su interpretación de la dimensión cognoscitiva del marxismo, y las dificultades que presenta su articulación con la dimensión crítica-proyectiva.

Partamos de advertir una constante presente en la obra de Sánchez Vázquez desde mediados de la década del ochenta hasta sus últimos escritos: la reflexión acerca de la vigencia del marxismo. Esto incluye, claro está, la interrogación sobre la validez de la pretensión científica del marxismo. Adelantamos su respuesta: el marxismo goza de salud teórica, y su capacidad de conocer la realidad a transformar continúa vigente. Por ello sigue siendo fundamental para la transformación radical del mundo, en tanto revela las posibilidades objetivamente fundadas de la transformación. Esta actualidad de la dimensión cognoscitiva del marxismo la expone metafóricamente:

*Ciertamente, en la medida en que se conoce la realidad a transformar, las posibilidades de transformación inscritas en ella, así como el sujeto, los medios y las vías necesarios y adecuados para esa transformación, es decir, en la medida en que se introduce cierto grado de racionalidad en el proceso práctico, el sujeto de éste no actúa como un náufrago en*

---

Sin embargo, el aporte original de Sánchez Vázquez residía en la articulación propuesta entre ambos. De ahí este señalamiento.

*un mar de incertidumbres sino como un marino que, brújula en mano, pone proa en ese mar hacia el puerto al que anhela llegar. Y si el conocimiento náutico no garantiza que su arribo a él sea inevitable, si garantiza que, al trazar fundamentalmente la ruta a seguir, su acción no sea una simple aventura. De manera análoga, aunque el conocimiento que brinda el marxismo no garantiza la realización de su proyecto de emancipación, si permite descubrir su posibilidad.<sup>234</sup>*

Sin embargo, ASV sostendrá la necesidad de que el conocimiento se ajuste a los cambios de su objeto, que tome en cuenta las modificaciones “oceanográficas” y calibre la brújula: en síntesis, se debe reconsiderar qué aspectos están agotados y cuáles vigentes en el pensamiento marxista, ya que, como todo conocimiento, está obligado a abandonar las tesis caducas. Como toda teoría, el marxismo debe verificar sus postulados, manteniendo los que resistan la prueba, modificando los que deban ajustarse y descartando aquellos invalidados.

Como fue mencionado, para Sánchez Vázquez la posmodernidad es expresión de una nueva fase de expansión del capitalismo. Entiende que este capitalismo tardío presenta diferencias estructurales respecto a sus anteriores momentos, que acarrearán una transformación en las bases sociales de la sociedad: el capitalismo posmoderno es una sociedad de clases, empero éstas ya no son lo que antes, atenuándose las tradicionales formaciones de clases, y proliferando las identidades segmentadas.

En este nuevo marco, ASV reflexionará acerca de la capacidad explicativa del marxismo, atendiendo particularmente a dos cuestiones:

*entre esas condiciones posmodernas, que hay que tomar en cuenta, están no sólo las formas que adoptan, a diferencia del pasado capitalista moderno, las relaciones de explotación de los hombres y los pueblos, sino también el papel de nuevos agentes históricos que no pueden reducirse, como los redujo Marx en la modernidad, al proletariado (...) y están también las experiencias históricas de las sociedades que pretendiendo superar la modernidad burguesa*

---

<sup>234</sup> Sánchez Vázquez, Adolfo, “Marxismo y praxis” (1997), en: Sánchez Vázquez, Adolfo, *A tiempo y a destiempo. Antología de ensayos*, México, FCE, 2015, pp. 412, 413.

*convirtieron el proyecto socialista de emancipación en lo que se conoce como el `socialismo real`.*<sup>235</sup>

En síntesis, nuestro autor reelaborará sus postulados acerca de: 1) el rol del proletariado y de otros agentes sociales en la transformación social; 2) el balance de la experiencia de la Revolución Rusa. Abordaremos entonces sus reflexiones tardías acerca de estos temas.

## **2. Vigencia y caducidad de la dimensión explicativa del marxismo**

¿Qué es lo que, en el terreno del conocimiento científico, continúa vigente de los postulados marxistas? Para Sánchez Vázquez mantienen su actualidad las tesis centrales del marxismo, a saber:

- a) Su concepción materialista de la historia “que ha permitido fundar y desarrollar las ciencias sociales e históricas y, con ello, proporcionar las categorías y métodos necesarios para los análisis concretos que han de permitir fundar las acciones objetivas y conscientes de los hombres”.<sup>236</sup>
- b) Descubrimiento de las leyes del modo de producción capitalista y el secreto de la explotación del trabajo asalariado
- c) Como resultado, fundamentación de la posibilidad histórica del tránsito a una sociedad superior de hombres libres asociados.

¿Cuáles son los aspectos caducos? En distintos escritos tardíos ASV menciona varios, pero insiste en algunos de ellos, considerándolos centrales. En primer lugar, sostiene que debe descartarse la “ley universal del desarrollo incesante de las fuerzas productivas”, ya que rige en el capitalismo pero no en sociedades precapitalistas, ni tampoco es válido para la sociedad socialista, ya que entra en contradicción con imperativos ecológicos.<sup>237</sup>

Aquí se presentan distintas cuestiones. Antes que nada, el argumento que Sánchez Vázquez presenta acerca de la invalidez de dicha ley universal para la

<sup>235</sup> Sánchez Vázquez, Adolfo, “Radiografía del posmodernismo” (1988), en: Sánchez Vázquez, Adolfo, *Filosofía y circunstancias*, Barcelona, Antrophos/FFyL-UNAM, 1997, p. 328.

<sup>236</sup> Sánchez Vázquez, Adolfo, “Cuestiones marxistas disputadas” (1985), en: Sánchez Vázquez, Adolfo, *De Marx al marxismo en América Latina*, México, Itaca, 2011, p. 186.

<sup>237</sup> Véase: Sánchez Vázquez, Adolfo, “Marxismo y praxis” (1997), en: Sánchez Vázquez, Adolfo, *A tiempo y a destiempo. Antología de ensayos*, México, FCE, 2015, p. 404-431.

sociedad socialista responde al orden justificativo: que, siguiendo imperativos ecológicos, resulte indeseable el desarrollo incesante de las fuerzas productivas no equivale a una prognosis científica. Lo que nuestro autor parece estar cuestionando es la sobreestimación marxiana del carácter progresista del desarrollo de las fuerzas productivas, lo que constituye un cuestionamiento enteramente valorativo.

Centrándonos en la dimensión explicativa, si la “ley universal” del desarrollo incesante de las fuerzas productivas no rige más que en el capitalismo, entonces quedaría descartada para cualquier otro periodo una concepción materialista de la historia fundada en el carácter determinante de la evolución de aquellas (que, como, se ha visto en la “Primera parte”, ASV sostenía), ya que las herramientas teóricas del marxismo no proporcionarían explicaciones científicas de los procesos históricos no-capitalistas. Pero al mismo tiempo, indica que el devenir del capitalismo contemporáneo no confirma la tesis marxiana del estancamiento de las fuerzas productivas.<sup>238</sup> Con lo cual, la ley del desarrollo incesante de las fuerzas productivas, que solo es válida en el capitalismo, tampoco se ve “trabada” en su desarrollo por el corsé de las relaciones de producción capitalistas (al menos no todavía). Por lo que el materialismo histórico, cuya capacidad explicativa nuestro autor ahora restringe al capitalismo, tampoco puede explicar las crisis de este sistema a partir de la contradicción entre fuerzas productivas y relaciones de producción. Es decir, “a)” y “b)” no pueden explicar “c)”, o al menos debe admitirse que “c)” no está a la orden del día porque el capitalismo sigue desarrollando las fuerzas productivas. ¿En qué reside, entonces, el carácter científico del marxismo? Básicamente, ¿cómo fundamentar científicamente desde el marxismo la posibilidad del tránsito hacia el socialismo?

Sánchez Vázquez advierte que resulta necesario, por un lado, revisar algunas de las tesis de la concepción materialista de la historia tales como la subestimación de la capacidad del capitalismo para sobreponerse a sus crisis, o el análisis del ejército industrial de reserva (convertido en el capitalismo contemporáneo en paro estructural masivo). Por otro lado, indica que ciertas tesis habrían quedado plenamente invalidadas, tales como la predicción de la desaparición de las clases

---

<sup>238</sup> Véase: Sánchez Vázquez, Adolfo, “Actualidad e inactualidad del *Manifiesto comunista*” (1998), en: Sánchez Vázquez, Adolfo, *De Marx al marxismo en América Latina*, México, Itaca, 2011, pp. 85-95.

medias, o la postulación del proletariado como sujeto central del cambio social. Detengámonos en esto último.

### **3. Análisis de clase y sujeto revolucionario**

En *Filosofía de la praxis*, ASV sostiene la tesis que postula que, dada su situación económica, histórica y social, el proletariado es el sujeto revolucionario por excelencia; otras clases pueden actuar revolucionariamente en determinadas circunstancias, pero esto es transitorio. Empero, desde mediados de la década del ochenta nuestro autor enfatizará la distinción entre clase en sí, dada por su situación respecto a los medios de producción, y clase para sí, constituida a través de procesos de lucha, organización y concientización. De esta manera la clase obrera ya no será necesariamente revolucionaria, sino potencialmente revolucionaria. Este potencial, nos dice, se habría realizado en ciertas circunstancias históricas, como la Comuna de París. Pero también dicho potencial no se realizaría, como sucedió en la posguerra en los países industrializados de Occidente, donde, por el contrario, la clase obrera se habría integrado al sistema capitalista.

Hasta acá Sánchez Vázquez postula, sensatamente, que el carácter revolucionario o no del proletariado dependerá de contextos y procesos. Pero junto a esto irá destacando, cada vez con mayor insistencia, la emergencia de sujetos distintos al proletariado en la lucha contra el capitalismo. A lo largo del siglo XX, nos dice, sobretudo en los países del Tercer Mundo, el potencial revolucionario fue puesto en acción por otros actores, sean campesinos, comunidades indígenas, estudiantes e intelectuales. Asimismo, nota que el protagonismo de las luchas anticapitalistas es asumido crecientemente por movimientos nacionalistas, feministas, ecologistas y pacifistas. Como resultado, postula que la centralidad obrera en la revolución no es ya una tesis válida, dado que la realidad ha mostrado que el sujeto es plural, con una composición que no se puede determinar a priori.

Por tanto, desde mediados de la década del ochenta ASV insiste en que: a) no hay una relación necesaria sino contingente entre la posición objetiva de las fuerzas sociales y su nivel de conciencia y organización; b) el sujeto del proceso de emancipación no es único y exclusivo, sino plural; c) las contradicciones

sociales no se reducen a la de burguesía-proletariado, ni ésta es central, ya que la explotación y la dominación no cobran solo forma clasista, sino también étnica, nacional, sexista, generacional, etc.

Se puede sin mayores inconvenientes acordar en las dos primeras aseveraciones. Pero en la última nuestro autor no está simplemente escapando de un exclusivismo de clase, sino que está negando el carácter central del proletariado en el proyecto socialista.

Este reposicionamiento por parte de ASV habilita cierta convergencia con postulados posmodernistas. Ciertamente, como indica Terry Eagleton,<sup>239</sup> uno de los aspectos más positivos del posmodernismo fue poner en la agenda las cuestiones relativas al género, la sexualidad y lo étnico. Sin embargo, esto ocurrió al precio de desterrar del imaginario político la noción de clase. De ahí que Eagleton afirme que los temas políticos privilegiados por el posmodernismo tienen un carácter “sustitucionista”: en este sentido, el feminismo y lo étnico son populares porque inspiran algunas de las luchas políticas más vitales, pero también porque no son necesariamente anticapitalistas. Para el posmodernismo, lo común a los grupos sociales señalados por el tríptico clase-etnia-género es que se les niega su completa humanidad, pero para el marxismo el interés en los trabajadores no reside en su sufrimiento, sino en virtud de su ubicación estratégica en el sistema de producción.

Es decir, para el marxismo, la centralidad de los trabajadores en el proyecto de emancipación está dada por su centralidad en el sistema capitalista, de ahí la relevancia fundamental del análisis de clase en la faz explicativa del discurso. ASV no abandona la perspectiva de clase en sus análisis (continúa refiriéndose a Estado de clase, ideología de clase, etc.), lo que abandona es la perspectiva de la centralidad obrera en el proyecto socialista. Y por eso no se advierte qué conexión hay entre la dimensión explicativa y la dimensión proyectiva. ¿Qué ocupación tiene descubrir las leyes del modo de producción capitalista y el secreto de la explotación del trabajo asalariado, si el proletariado es un sujeto más del proyecto socialista? ¿Por qué no tendría la misma importancia explicativa la opresión sufrida por parte de cualquier otro grupo social?

---

<sup>239</sup> Eagleton, Terry, *Las ilusiones del posmodernismo*, Buenos Aires, Paidós, 1997, pp. 45-51.

En el marxismo, el propósito central del análisis de clase es esclarecer las condiciones para la superación del capitalismo y la creación de una alternativa socialista. Si la alternativa socialista, el proyecto, no tiene una centralidad de clase, ¿cuál es el sentido del análisis de clase? En definitiva, pareciera que, por un lado, su análisis del capitalismo mantiene como pivote el antagonismo burguesía-proletariado (antagonismo que, sin embargo, ya no –o todavía no- se ve estimulado por el estancamiento de las fuerzas productivas), pero por otro lado de este análisis no se desprende, ahora, la dinámica, dirección y la articulación de los sujetos del cambio social.

Es decir, reniega de la centralidad obrera en el proyecto de emancipación, pero no del carácter centralmente de clase de las explicaciones marxistas. El análisis de clase marxista seguiría explicando el funcionamiento del capitalismo, pero de él no se desprende una dinámica de transición hacia el socialismo, ya que ahora, en la superación del capitalismo, el proletariado tomará (o no) parte junto a otros sujetos no conformados a partir del papel que desempeñan en la producción capitalista. Y respecto a éstos, el marxismo de ASV no proporciona ninguna herramienta teórica para explicar por qué su acción se inscribe en una dinámica de transformación socialista. ¿Qué respuesta da ante esto? El secreto reside, una vez más, en un postulado meta-histórico:

*Esta tesis de la centralidad y exclusividad del proletariado como sujeto revolucionario no puede admitirse hoy no sólo por el innegable desfallecimiento de su potencial revolucionario en los países capitalistas desarrollados, sino también porque ese potencial lo han puesto en acción –sobre todo en los países del llamado (hasta hace unos años) Tercer Mundo- otros actores (...) Tal es el caso de los campesinos (...) Pero a esto hay que agregar la aparición en nuestra época de nuevos agentes sociales que, más allá de un interés particular o de clase, luchan por reivindicaciones más universales, con lo que contribuyen objetivamente a subvertir el sistema (el capitalismo) en el que esas soluciones no pueden encontrar una verdadera solución. Se trata de los participantes de los movimientos sociales ecológico, feminista, pacifista, étnicos, antirracistas, de jóvenes o defensores de los derechos humanos.*

¿Por qué las reivindicaciones “más universales” de estos nuevos agentes sociales no pueden encontrar una verdadera solución en el capitalismo? ¿Por qué contribuyen “objetivamente” a subvertir el capitalismo. Nada acerca de esto responde Sánchez Vázquez. Más todavía, indica que “hoy se tiene que contar con los movimientos sociales (ecologistas, feministas y pacifistas en Occidente y cristianos en América Latina) que, si bien no siempre hacen suya la idea de socialismo y menos aún el marxismo, actúan y luchan objetivamente por su realización”.<sup>240</sup> Es decir, no solo el accionar de los nuevos agentes es objetivamente anticapitalista, sino también objetivamente socialista. Si toda lucha, de cualquier agente, es objetivamente socialista, ¿qué sentido tiene entonces, para el proyecto de emancipación socialista, el análisis de clase del capitalismo? ¿Por qué resulta fundamental atender a la producción material y a las relaciones sociales que los hombres contraen en ella?

Todo lo anterior expone la tensión entre la dimensión explicativa y justificativa, Tenemos un discurso explicativo que no elucida la transición hacia el socialismo (ya que las relaciones sociales que establecen los hombres para producir no es central o no tiene vinculación respecto a las luchas contra el capitalismo y por el socialismo), y así pierde ligazón con el discurso justificativo. Finalmente, esta desconexión entre el discurso explicativo y el justificativo implica que este último, emancipado, pueda volar hacia cualquier cielo, donde el proyecto socialista pasa a ser receptáculo de cualquier sujeto en lucha.

#### **4. Dos lecturas de la Revolución Rusa**

##### **4.1. La legitimidad de la Revolución Socialista en Rusia**

Como ya fue señalado, el distanciamiento y luego ruptura de Sánchez Vázquez con el marxismo soviético se desarrolla progresivamente desde fines de la década del cincuenta del siglo pasado, en diferentes campos de la reflexión teórica. Desde inicios de la década del ochenta, su producción vira hacia la filosofía moral y política, en tanto crítica de la práctica política desarrollada en nombre del marxismo. Trabajo bisagra en ese desarrollo es “Ideal socialista y socialismo real. El socialismo como ideal y como necesidad histórica”, ponencia presentada en el

---

<sup>240</sup> Sánchez Vázquez, Adolfo, “Reexamen de la idea de socialismo” -1985-, en: Sánchez Vázquez, Adolfo, *El valor del socialismo*, México, Itaca, p. 88.

Simposio Internacional “Del socialismo existente al nuevo socialismo”, celebrado en Caracas, Venezuela, del 27 al 31 de mayo de 1981. En este texto, considerado por él mismo como un trabajo clave,<sup>241</sup> reelabora su caracterización de la sociedad soviética. Se diferencia de las distintas posturas que venían debatiéndose desde fines de la década del veinte, tanto dentro como fuera del marxismo (Estado obrero degenerado, Capitalismo de Estado, Capitalismo *sui generis*, Sociedad socialista autoritaria),<sup>242</sup> y establece que en la URSS no hay socialismo ni capitalismo, sino una formación social específica. No viene al caso ahora aquella polémica, sino la manera en que nuestro autor explica cómo surge tal sociedad no-socialista.

En dicha ponencia, señala que fueron las condiciones concretas en que se ensayó una transición al socialismo en Rusia lo que motivó la necesidad de fortalecer al Estado, y esto condujo al apoderamiento del mismo por parte de una burocracia, proceso al cual contribuyó el régimen de partido único. Así, la burocracia se hizo del poder político y económico, poseyendo los medios de producción aunque no la propiedad jurídica sobre ellos. De manera que esta burocracia no podría transformar la propiedad estatal en verdadera propiedad social, ni democratizar la superestructura política, ya que eso minaría su condición de clase dominante.<sup>243</sup> Pero tampoco podía retroceder hacia el capitalismo, ya que implicaría perder el control de los medios de producción. En conclusión, la burocracia promovía el inmovilismo, el mantenimiento del status quo, dando lugar a una formación social específica, no-capitalista, cuyo tránsito hacia el socialismo se encontraba bloqueado.

En el mencionado escrito, y en otros de la misma década, Sánchez Vázquez sostiene dos tesis. Primera, que dicho “bloqueo” hacia el socialismo podía destrabarse (incluso, a partir de una auto-reforma “desde arriba”);<sup>244</sup> no interesa

---

<sup>241</sup> Véase: Sánchez Vázquez, Adolfo, “La filosofía de la praxis (balance personal y general)” (1994), en: Sánchez Vázquez, Adolfo, *Filosofía y circunstancias*, Barcelona, Antrophos/FFyL-UNAM, 1997, pp. 157-165.

<sup>242</sup> Una concisa recapitulación de estos debates se encuentra en: Katz, Claudio, *El porvenir del socialismo*, Buenos Aires, Imago Mundi-Herramienta, 2004, pp. 51-100.

<sup>243</sup> Sánchez Vázquez entiende que la burocracia es una nueva clase social.

<sup>244</sup> Acerca de las expectativas depositadas por Adolfo Sánchez Vázquez en la Perestroika, véase: (a) Sánchez Vázquez, Adolfo, “Once tesis sobre el socialismo y la democracia” (1987), en: Sánchez Vázquez, Adolfo, *El valor del socialismo*, México, Itaca, 2000; (b) Sánchez Vázquez, Adolfo, “Filosofía, marxismo, exilio” (1989), en: Álvarez, Federico (editor), *Adolfo Sánchez Vázquez: los trabajos y los días (semblanzas y entrevistas)*, México, FFyL-UNAM, 1995; (c) Sánchez Vázquez, Adolfo, “La Perestroika, imperiosa e ineludible” (1990), en: Álvarez, Federico

ahora ahondar en dicha cuestión. Y segunda, relevante para nuestra revisión de la lectura historiográfica de ASV sobre la Revolución Rusa, que tal curso hacia la burocratización no habría sido inevitable. Si bien reconoce que las condiciones objetivas en la naciente Unión Soviética imponían, como única opción para mantener la perspectiva socialista (otra opción era la restauración), la industrialización acelerada, indica que no puede afirmarse tal cosa de la política del Gulag. Así, señala que en la URSS de aquellos años, frente al stalinismo, “quedaba espacio para otras opciones posibles como la que postulaba, por ejemplo, la «oposición obrera»”.<sup>245</sup> Es así que, durante la década del ochenta, nuestro autor no ve ningún “pecado de origen” en la Revolución Rusa, sino un proceso que, aunque partía de condiciones de atraso respecto a los países capitalistas de Europa occidental, legítimamente ensayaba una transición al socialismo, y su obturación por el encaramamiento en el poder de una “nueva clase” dominante (la burocracia) no habría sido un resultado inevitable, sino producto de los avatares de la lucha política.

Esta lectura que realiza acerca de la Revolución Rusa se complementa con su interpretación de la concepción de la historia en Marx. Por aquellos años ochenta, ASV entiende que si bien en diversas ocasiones Marx recae en una visión de la historia teleológica, en cierto racionalismo universal teñido de eurocentrismo, el revolucionario alemán se habría distanciado de estas posiciones en distintas ocasiones, especialmente en su intercambio epistolar con la populista rusa Vera Zasúlich. Sánchez Vázquez se apoya en la célebre carta para postular un Marx ajeno a cualquier filosofía de la historia:

*De ahí sus puntualizaciones sobre el significado de El Capital para el capitalismo occidental. De ahí, igualmente, su precisión de que, dadas ciertas condiciones, pueda transitarse a una sociedad superior sin pasar inevitablemente por el capitalismo y de ahí, finalmente, su oposición a que se interprete su teoría de la historia como una concepción filosófico-universal que sería meta-histórica. Tal es el*

---

(editor), *Adolfo Sánchez Vázquez: los trabajos y los días (semblanzas y entrevistas)*, México, FFyL-UNAM, 1995.

<sup>245</sup> Sánchez Vázquez, Adolfo, “Sobre el sujeto de la historia” (1985) en: Sánchez Vázquez, Adolfo, *Filosofía y circunstancias*, Barcelona, Antrophos/FFyL-UNAM, 1997, p. 252.

*alcance de la razón histórica para Marx y de la razón en la historia.*<sup>246</sup>

Apoyándose en éste y otros escritos tardíos marxianos, ASV entiende que el revolucionario alemán reelabora sus posicionamientos, postulando la posibilidad de que un país atrasado o colonial, con un insuficiente desarrollo de las fuerzas productivas, puede orientarse directamente hacia el socialismo. Desde esta “ruptura epistemológica” marxiana, la Revolución Rusa queda legitimada en su proyecto socialista. Las “condiciones de atraso” no se traducen en imposibilidad para encarar la transición al socialismo.<sup>247</sup>

#### **4.2. La ilegitimidad de la Revolución Socialista en Rusia**

Iniciando la década del noventa, Sánchez Vázquez modifica sensiblemente su interpretación sobre la Revolución Rusa. Ante el derrumbe del “socialismo real” sus esfuerzos en pos de deslindarse críticamente de dicha experiencia lo conducen a una reexaminación de su gestación. En los trabajos escritos en 1991-92 formula su tesis, que reiterará hasta sus últimos días. Indica que lo que llevó a la super-centralización del poder, la fusión del Estado y el Partido, la exclusión de toda forma de democracia, y la constitución de una nueva clase que concentraba el poder en el terreno económico, político y cultural, en suma, a la negación del proyecto emancipatorio y su reemplazo por un “socialismo de cuartel”, “no es simplemente el fruto de una mente enferma, sino la práctica en que culmina (...)

<sup>246</sup> Sánchez Vázquez, Adolfo, “La razón amenazada” (1984), en: Sánchez Vázquez, Adolfo, *Filosofía y circunstancias*, Barcelona, Antrophos/FFyL-UNAM, 1997, p. 312.

<sup>247</sup> En el año 1985, Sánchez Vázquez apunta: “si bien es cierto (...) que en los años subsiguientes a la Revolución de 1917 no se daba la posibilidad real del socialismo, sí se daba en cambio la posibilidad del tránsito hacia él a partir del capitalismo al construirse las bases materiales, políticas e ideológicas indispensables. La razón de que esta posibilidad no se haya realizado, y sí en cambio la sociedad que se conoce como ‘socialismo realmente existente’, hay que buscarla no sólo en una serie de condiciones objetivas que la engendraban (atraso, aislamiento internacional de la revolución, derrotas del proletariado internacional, etc.), sino también en factores subjetivos tales como la eliminación del pluralismo político y de las tendencias en el seno del partido único, la represión de toda crítica y la liquidación de las diversas corrientes opositoras (anarquistas, izquierda bolchevique, ‘Oposición Obrera’) que pugnaban por democratizar el proceso revolucionario y, en consecuencia, desterrar el autoritarismo, centralismo y burocratismo que, ya desarrollados, constituyen más tarde la médula del ‘socialismo real’. No era, por tanto, fatal o inevitable que el proceso de transición al socialismo se congelara en una sociedad que por la naturaleza del régimen de propiedad, del Estado y la correlación de clases –con la burocracia como nueva clase dominante- pondría en cuestión el objetivo emancipador que debiera presidir todo el proceso. Existían en los primeros años de la Revolución otras posibilidades distintas de las que se realizaron y por las que lucharon en diferentes formas, dentro y fuera del Partido, importantes sectores revolucionarios” (Sánchez Vázquez, Adolfo, “Reexamen de la idea de socialismo” -1985-, en: Sánchez Vázquez, Adolfo, *El valor del socialismo*, México, Itaca, pp. 98, 99).

el intento de construir el socialismo desde el poder en condiciones históricas adversas”.<sup>248</sup> Es decir, a diferencia de lo que afirmaba durante la década anterior, el stalinismo aparece ahora como resultado necesario del intento de Lenin y los bolcheviques de construir el socialismo “desde arriba”. ¿Podría haberse intentado de otra manera? No, ya que el problema estaba en el origen de “la Revolución de 1917, mal llamada ‘socialista’, pues en verdad sólo era anticapitalista”,<sup>249</sup> al ensayarse el “tránsito al socialismo cuando no se daban las condiciones históricas necesarias para ello, condiciones inexistentes que, en pleno subjetivismo y voluntarismo, Lenin pretendió crearlas desde el poder”.<sup>250</sup> De manera que el stalinismo es resultado necesario del leninismo, y los bolcheviques, al intentar el tránsito hacia el socialismo, no podrían haber actuado de otra manera ya que en Rusia no existían las “condiciones históricas necesarias” para tal cosa.<sup>251</sup>

En su intento de explicar(se) por qué el “socialismo real” resultó en la negación del proyecto emancipador marxiano, nuestro autor afirma que la respuesta no se encuentra en que el modelo original fuera imperfecto, que se aplicara torpemente, o que las condiciones históricas obligaran a desviarse del contenido emancipador, ni tampoco en traiciones por parte de los dirigentes. Para él, todas estas interpretaciones son falsas, dado que nunca hubo un modelo marxiano, sino que

*En verdad, sólo ha habido un modelo: el que impuso la realidad cuando se apostó por construir el socialismo faltando las condiciones necesarias. Y ese modelo se aplicó adecuadamente; es decir, con un terrible costo humano, ya que sólo el terror podía garantizar semejante construcción y coronar ese inmenso despliegue de voluntarismo contra la realidad y la historia.*<sup>252</sup>

<sup>248</sup> Sánchez Vázquez, Adolfo, “Después del derrumbe” (1992), en: Sánchez Vázquez, Adolfo, *Entre la realidad y la utopía. Ensayos sobre política, moral y socialismo*, México, FCE, 2007, p. 236.

<sup>249</sup> Sánchez Vázquez, Adolfo, “La filosofía al final del milenio” (1991), en: Sánchez Vázquez, Adolfo, *Filosofía y circunstancias*, Barcelona, Anthropos/FFyL-UNAM, 1997, pp. 339.

<sup>250</sup> Idem.

<sup>251</sup> En el año 1991, Sánchez Vázquez indica: “yo diría que tanto Stalin como Lenin y Trotski se mueven en definitiva en el mismo marco de la transición a la nueva sociedad, es decir, se mueven hacia un tipo de Estado que centraliza el poder económico y el poder político, hacia la creación de una nueva clase que ya en esos años se perfila como tal” (Sánchez Vázquez, Adolfo, “Por qué vive y se necesita el socialismo” -1990-, en: Sánchez Vázquez, Adolfo, *El valor del socialismo*, México, Itaca, 2000, p. 125).

<sup>252</sup> Sánchez Vázquez, Adolfo, “Después del derrumbe” (1992), en: Sánchez Vázquez, Adolfo, *Entre la realidad y la utopía. Ensayos sobre política, moral y socialismo*, México, FCE, 2007, p. 239.

Por tanto, el “socialismo real” no tiene ninguna vinculación con el modelo marxiano: “Es el modelo con el que (...) se pretendió forzar la mano de la historia. Y lo que resultó se ajustaba adecuadamente a ese modelo que era la antítesis del proyecto emancipatorio de Marx”.<sup>253</sup>

Unos años más tarde, en el marco de la presentación del libro *Más allá del derrumbe* de Gabriel Vargas Lozano, Sánchez Vázquez reiterará su planteamiento. Ante la tesis sostenida por Vargas Lozano, que busca explicar la negación del proyecto emancipatorio a partir de las diferentes dificultades históricas que atravesó la revolución luego del triunfo bolchevique, ASV señala que tales factores solamente contribuyeron a agravar los rasgos negativos de un problema de origen: la realización del socialismo resultaba imposible desde un inicio. Ello se debe a que en las circunstancias en que surgió la nueva sociedad era imposible transitar hacia el socialismo, dado que no existían las condiciones necesarias para tal cosa señaladas por Marx. Y continúa insistiendo en que se intentó reemplazar esa ausencia con un Estado fuerte que creara las condiciones para el socialismo, y dicho Estado supuso la aparición de una burocracia enquistada en él y en el partido. Ello hizo que se fuera estrechando el margen de participación democrática por parte de la sociedad hasta desaparecer, quedando la toma de todas las decisiones en manos de la burocracia. Por tanto, lo decisivo no fueron las traiciones, desviaciones, errores, o circunstancias externas, sino que lo que ocurrió estaba inscrito en la lógica del poder que encaró la construcción del socialismo sin condiciones para ello. En síntesis: 1) Resultaba imposible, desde su origen, la construcción del socialismo en Rusia dado que “Las condiciones que para ello tenía presente Marx –madurez económica, política, y cultural, internacionalización del acceso al poder, participación constante de la sociedad en esa construcción- no se daban en la atrasada Rusia zarista”<sup>254</sup>; 2) ante esto, se “suplió las condiciones históricas y sociales necesarias, que señalaba Marx, por la construcción del socialismo desde el poder”,<sup>255</sup> dando esto lugar al surgimiento de una burocracia, etc. etc.

<sup>253</sup> Ib., p. 240.

<sup>254</sup> Sánchez Vázquez, Adolfo, “Filosofía, praxis y socialismo” (1995), en: Sánchez Vázquez, Adolfo, *De Marx al marxismo en América Latina*, México, Itaca, 2011, p. 246.

<sup>255</sup> Sánchez Vázquez, Adolfo, “Más allá del derrumbe” (1995), en: Sánchez Vázquez, Adolfo, *Entre la realidad y la utopía. Ensayos sobre política, moral y socialismo*, México, FCE, 2007, pp. 251.

En escritos posteriores vuelve una vez más sobre el tópico, y precisa: “hay que reconocer lo que Lenin reconoció sin rodeos: que después de la toma del poder por los bolcheviques en 1917 no se daban las condiciones para construir el socialismo, a saber: la base económica”.<sup>256</sup> Pero Lenin, señala ASV, sostuvo que se podrían crear dichas condiciones desde el poder, y allí reside la clave explicativa de todo lo que sucedería luego. Una y otra vez nuestro autor insiste en lo mismo: en Rusia no se daban las condiciones históricas y sociales que Marx consideraba necesarias para el socialismo. Los hombres hacen la historia en condiciones dadas “por tanto, el voluntarismo extremo no puede hacerlas sin ellas; es decir, no puede forzar la mano de la historia”.<sup>257</sup> Desde esta óptica, nos dice, “puede comprenderse por qué el intento fracasado de construir el socialismo, cuando no se daban las condiciones necesarias, sólo podía producir el engendro histórico que Kautsky agudamente advirtió”.<sup>258</sup>

#### 4.3. Realismo y utopía: las “condiciones necesarias”

Resulta claro que, para el ASV tardío, los bolcheviques trataron de hacer lo que para Marx era imposible: construir el socialismo sin contar con las condiciones para ello. Señala nuestro autor que “La intención utópica de los bolcheviques era innegable”,<sup>259</sup> empero, “Desde la perspectiva marxiana, pretender realizar la utopía socialista, cuando no se daban las condiciones necesarias –es decir, pretender realizar lo imposible- significaba tratar de imponerse a la realidad misma, o torcer la mano de la historia”.<sup>260</sup>

Los bolcheviques, indica nuestro autor, habrían caído en una falla fundamental: escindir el proyecto del conocimiento, la dimensión justificativa de la explicativa. No asumieron que la carencia de condiciones para el tránsito hacia el socialismo no podría suplirse con un despliegue de voluntarismo. Cayeron en el “utopismo” (utiliza este vocablo en un sentido peyorativo que, aun en sus escritos tardíos,

<sup>256</sup> Sánchez Vázquez, Adolfo, “¿Vale la pena el socialismo?” (1997), en: Sánchez Vázquez, Adolfo, *El valor del socialismo*, México, Itaca, 2000, p. 145.

<sup>257</sup> Sánchez Vázquez, Adolfo, “Marxismo y praxis” (1997), en: Sánchez Vázquez, Adolfo, *A tiempo y a destiempo. Antología de ensayos*, México, FCE, 2015, p. 422.

<sup>258</sup> Idem.

<sup>259</sup> Sánchez Vázquez, Adolfo, “Una utopía para el siglo XXI” (1998), en: Sánchez Vázquez, Adolfo, *Entre la realidad y la utopía. Ensayos sobre política, moral y socialismo*, México, FCE, 2007, p. 316.

<sup>260</sup> Idem.

reaparece) por desconocer (o desmerecer) la necesidad de ciertas condiciones para realizar el proyecto que se proponían. Ahora bien, ¿cuáles son esas condiciones? ASV refiere a la inmadurez económica, política y cultural. Pero no indica más nada. ¿Qué entiende por “madurez cultural”? ¿Cuándo o cómo un pueblo está “maduro culturalmente” para el socialismo? ¿Y políticamente? ¿Cómo determinar esto “científicamente”? ¿En base a qué criterios determinar la madurez/inmadurez? Sánchez Vázquez nada dice al respecto. En tanto “condiciones necesarias” no refiere a ningún contenido concreto, el enunciado no resulta verificable. Entre las mentadas “condiciones” insiste mayormente en la carencia de una base económica para el proyecto socialista. Aunque, otra vez, no indica en qué consiste tal cosa. ¿“Madurez” de las fuerzas productivas o de las relaciones de producción? ¿Generalización de relaciones capitalistas de producción o alto desarrollo tecnológico? Sin embargo, podemos señalar dónde sí existe, para ASV, una base económica madura: en los países capitalistas industrializados. Pero, ¿no había indicado que el mismo Marx sostuvo la posibilidad de que un país atrasado o colonial, con un insuficiente desarrollo capitalista, puede orientarse directamente hacia el socialismo? ¿No enfatizó la “ruptura epistemológica” que representaba la carta a Vera Zasúlich y otros escritos marxianos tardíos? Nuestro autor se ve obligado a reinterpretar la concepción de la historia en Marx. Indica que éste, ciertamente, señaló la posibilidad de que la revolución tuviera lugar en un país atrasado (como la Alemania de su tiempo), o también que la Rusia zarista “saltara” directamente al comunismo, sin pasar por la fase capitalista. Empero, advierte y enfatiza en esta nueva lectura, Marx mismo cuestionó estos postulados señalando, en el primer caso, que el atraso era la causa de la derrota de la revolución alemana, y previendo, en el segundo, la imposibilidad de tal cosa sin que concurriera la revolución en los países industrializados de Europa: “tanto en un caso como en otro, Marx se atenía a su esquema clásico”.<sup>261</sup> Si en la década del ochenta ASV apuntaba que Marx había renunciado a toda filosofía de la historia, ahora el revolucionario alemán aparece aferrado a su “esquema clásico”: el tránsito al socialismo resulta imposible en países coloniales o atrasados. Si antes advertía que Marx aclaraba, en la carta a Vera Zasulich, que su “esquema” era válido

---

<sup>261</sup> Sánchez Vázquez, Adolfo, “Después del derrumbe” (1992), en: Sánchez Vázquez, Adolfo, *Entre la realidad y la utopía. Ensayos sobre política, moral y socialismo*, México, FCE, 2007, p. 237.

únicamente para Europa occidental, ahora Sánchez Vázquez retoma eso para deducir, injustificadamente, que por tanto no resulta viable encarar la transición hacia el socialismo en los países atrasados. Lenin mismo, nos dice, lo consideraba así, ya que inscribía el socialismo en Rusia en la perspectiva irrealizable de la revolución mundial”.<sup>262</sup> Demás está decir que si la revolución mundial era una perspectiva no realista, la Revolución Rusa estaba condenada de antemano a la irrealizabilidad del proyecto socialista.

#### **4.4. Una vez más: escisión entre el discurso explicativo y el proyecto de emancipación**

¿Cómo explicar este tránsito operado por ASV desde la legitimidad a la ilegitimidad de la Revolución Rusa? Ciertamente, una y otra posición corresponden a diferentes contextos. En uno, nuestro autor considera que, aunque profundamente ultrajada, la Revolución Rusa pervivía: con mayores o menores esperanzas, “desde arriba” o “desde abajo”, aún había “algo” por rescatar. En el segundo momento, en cambio, el proceso se encuentra ya clausurado. Esto, en parte, permitiría comprender por qué en la década del noventa no encuentra motivos para dejar resquicios a posibilidades alternativas.<sup>263</sup>

Sin embargo, ello no exime las inconsistencias de su teoría. Primero, se percibe una inconsecuencia en el plano explicativo. ASV declama la necesidad de que el discurso explicativo marxista se libere de resabios teleológicos, productivistas y eurocentristas.<sup>264</sup> Empero, su cerrado determinismo económico, la apelación a un “esquema clásico” solamente válido para Europa, y el énfasis en el trazo de la “mano de la historia”, no parecen las mejores vías para lograr tal cosa.

Y luego, la inconsistencia se advierte en la desarticulación entre la dimensión explicativa y el proyecto de emancipación. Al tiempo que Sánchez Vázquez realiza este balance sobre la Revolución Rusa, nos insta a pugnar por la

---

<sup>262</sup> Ib., p. 238.

<sup>263</sup> Se sigue aquí la reflexión que, en torno al pensamiento de Marx, realiza Ariel Petruccelli, quien sostiene que “Marx tendía a analizar en términos de necesidades los procesos ya finalizados; y en términos de posibilidades los sucesos por venir” (Petruccelli, Ariel, *Ciencia y utopía. En Marx y en la tradición marxista*, Buenos Aires, Herramienta-El Colectivo, 2016, p. 122).

<sup>264</sup> Vease: Sánchez Vázquez, Adolfo, “Por qué vive y se necesita el socialismo” (1990), en: Sánchez Vázquez, Adolfo, *El valor del socialismo*, México, Itaca, 2000, p. 131.

realización del proyecto de emancipación socialista en nuestros países latinoamericanos. ¿Existen en Latinoamérica las “condiciones necesarias”? ¿Cuáles serían esas “condiciones”? ¿Por qué la “atrasada” América Latina tendría alguna posibilidad de encaminarse hacia el socialismo? ASV nada dice al respecto. Se limita a declamar la necesidad (valorativa) del proyecto de emancipación socialista.

En este sentido, las explicaciones que nos proporciona ASV acerca de la Revolución Rusa no aportan claridad: no hacen más que evidenciar la escisión entre el discurso explicativo y el discurso justificativo. Entre uno y otro discurso se advierte un hiato cada vez más acusado.

## CONCLUSIÓN

### 1. Recapitulación

Procedemos, primeramente, a un resumen de la argumentación desarrollada a lo largo del escrito. En el Capítulo I (“Lo utópico y los dos lenguajes de la política”) se asentó que Adolfo Sánchez Vázquez:

- 1) Efectúa una identificación de la utopía con “sociedad ideal” (indiferenciando la utopía propiamente dicha de otros distintos modos del imaginario social, tales como la cucaña, la república moral perfecta, etc.).
- 2) Utiliza la noción “utopía” haciendo a un lado su carácter polifónico, en tanto es hermanada con el socialismo.
- 3) Recurre a dos usos de la noción “utopía”: 1) asimilándola a lo irrealizable, quimérico; 2) lo utópico operante en la historia, como tendencia ineluctable del pensamiento humano que persigue constantemente vías de realización expresando la búsqueda de una sociedad radicalmente diferente a la existente.
- 4) Asume el carácter dual de la utopía, en tanto crítica de lo existente y proyección de lo anhelado, integrándose lo utópico operante en la historia como aspecto constitutivo del marxismo (crítica y proyecto), que condensa su aspecto valorativo, es decir, su discurso justificativo, el cual resulta imprescindible en tanto el socialismo debe significar una visión valiosa y anhelada.
- 5) Utiliza el término “utopía” también en un sentido peyorativo (sobre todo en sus principales escritos), y esto se basa en una idea ampliamente extendida en el marxismo: el utopismo expresa una fase precientífica del pensamiento socialista, y por ello conduce al engaño y la irrealizabilidad.
- 6) Entiende que la concepción materialista de la historia sustituye científicamente al socialismo utópico, pero esta no es una superación que implique negación, ya que persiste el corazón del utopismo (y dimensión esencial en el marxismo): su dimensión valorativa.

Asimismo, retomando los aportes de Luis Villoro, se estableció que:

- 7) Todo discurso político propone una interrelación entre dos discursos: un discurso justificativo, que refiere a la sociedad deseable, formula fines y prescripciones normativas; y un discurso explicativo, que refiere a la sociedad existente, proponiéndose interpretarla científicamente, y formula medios y prescripciones instrumentales.
- 8) Estos dos lenguajes están presentes en la obra marxiana: el socialismo es un acontecimiento necesario, deducible de las leyes de la historia (lenguaje explicativo, saber pretendidamente científico), y es también un estado valioso (lenguaje justificativo, filosofía política y moral libertaria).
- 9) Pero estos dos lenguajes se encuentran en tensión en tanto el discurso justificativo es condenatorio del capitalismo, muestra su disvalor y postula el valor superior del socialismo, mientras que el discurso explicativo se opone a basar el socialismo en conceptos éticos, siendo su advenimiento producto de la necesidad histórica.
- 10) El marxismo ha transitado en la tensión irresuelta entre estos dos discursos: la sociedad futura como una necesidad histórica, y como una exigencia moral. Las interpretaciones oscilaron entre la reivindicación de uno u otro plano (negar la dimensión moral en nombre de la ciencia; negar la ciencia postulando la crítica moral), y en ocasiones de ambos, pero siempre escindiendo lo que en Marx aparece unido: ciencia y ética.
- 11) Lo original de ASV es que su estrategia interpretativa busca escapar a dicha separación, integrando ambos planos, de modo que el discurso justificativo se convierte en un componente del explicativo, sin perder su autonomía: 1) la actitud disruptiva es un elemento de la cadena causal que propone el discurso explicativo 2) la sociedad ideal del discurso justificativo coincide con la sociedad futura del discurso explicativo (valor y futuro se encuentran).

En vistas a desentrañar la estrategia interpretativa de ASV, en el Capítulo II (“El marxismo de Adolfo Sánchez Vázquez”) se realizan los siguientes señalamientos acerca de cómo nuestro autor comprende el marxismo:

- 12) Parte de considerarlo como unidad de cuatro dimensiones: crítica a lo existente, proyecto de emancipación, conocimiento de la realidad, y praxis como gozne articulador.
- 13) La primera dimensión, la crítica de la realidad capitalista y de las ideas que la

justifican, implica una valoración negativa del capitalismo en nombre de valores considerados positivamente, mientras que la segunda proyecta la realización de los valores que el capitalismo degradada. Ambas constituyen lo utópico operante en el marxismo, o, dicho de otro modo, el lado “ideológico”, que es lo que, entiende nuestro autor, justifica en última instancia al socialismo

- 14) Pero el proyecto marxista no se agota en dichas instancias, sino que supera lo utópico, a partir del carácter científico de su análisis del capitalismo, que posibilita descubrir la necesidad histórica de la realización del proyecto socialista. Finalmente, para que la posibilidad del socialismo se realice es necesaria la praxis.
- 15) La dimensión científica del marxismo no es a-valorativa, como no lo es ninguna ciencia. En este sentido, la ciencia no es completamente autónoma de la ideología, aunque sí tiene cierta autonomía, y por ello ciencia no es igual a ideología. La ideología no tiene una relación necesariamente negativa con el conocimiento.
- 16) Sin embargo, en la mayor parte de las ideologías de clase hay conflicto entre ideología y verdad, porque el discurso valorativo no coincide con el explicativo, ciencia e ideología no están en sintonía.
- 17) Pero en el marxismo coinciden valor y verdad, tiene un carácter expresivo (ideológico) y cognoscitivo (científico). Esta “feliz coincidencia” se sintetiza en la fórmula “ideología científica del proletariado”: el marxismo es conocimiento científico, y también responde a determinados intereses sociales. Sin ideología la ciencia es estéril, sin ciencia la ideología es impotente.

El Capítulo III (“Estudio sobre *Filosofía de la praxis*”) se despliega su comprensión del marxismo en contrapunto con el utopismo. Así, para Sánchez Vázquez:

- 18) La praxis es central para la filosofía que se propone transformar el mundo y no limitarse a interpretarlo.
- 19) La actividad humana existe dos veces: primero idealmente, luego realmente. Hay un ideal y un intento de adecuación al ideal (aunque nunca se logre). La actividad verdaderamente humana es actividad consciente.
- 20) La actividad teórica no es praxis. La actividad teórica produce conocimientos y fines (actividad cognoscitiva y actividad teleológica-intencional), y es

indispensable para transformar la realidad, pero no la transforma efectivamente.

- 21) Pero puede contribuir a su transformación si: a) es asimilada por el proletariado; b) se desempeña como actividad teórica. Esta elevación del contenido teórico (lo que incluye su carácter científico) y práctico del marxismo lo distingue del utopismo.
- 22) El utopismo no quiere o no puede realizarse (autonomía teórica negativa), mientras el marxismo quiere y puede realizarse, en tanto es científico (autonomía teórica positiva).
- 23) El marxismo va “más allá” de lo dado, pero no “mucho más allá”, ya que se encuentra anclado en: I) conocimiento científico de la realidad y vías y posibilidades de transformación; II) conciencia de la necesidad de encarnarse en los hombres que lleven a cabo la praxis revolucionaria.
- 24) La teoría marxista está vinculada a la práctica real porque la práctica real es descubierta sólo por el marxismo, ya que tiene los medios para conocer las necesidades reales. Poseyendo este conocimiento, el marxismo puede dotar de conciencia a los agentes transformadores del mundo (el proletariado), gestando así una praxis verdadera, en tanto asumen conscientemente su misión histórica.

El capítulo IV (“Praxis, concepción de la historia y utopía”) continúa el anterior, precisando que para nuestro autor:

- 25) El sujeto que actúa conscientemente es aquel que comprende lo que representa como fuerza histórico-social y actúa de acuerdo a su misión histórica. En tanto la misión histórica es la destrucción del capitalismo y la construcción del socialismo, y siendo el proletariado el único agente que puede desarrollar plenamente esta misión histórica, por lo tanto, la praxis reflexiva, plena, verdadera, solo es atributo del proletariado, ya que ninguna otra clase cuenta con correspondencia entre la misión histórica y su ser como clase.
- 26) La historia es racional: los cambios sociales no surgen como plasmación de una intención o proyecto, sino debido a la racionalidad de la estructura social misma. Esta racionalidad objetiva de la historia es captada por la ciencia del materialismo histórico.

- 27) El devenir histórico en su conjunto puede ser explicado por el materialismo histórico, el cual establece que las fuerzas productivas explican las relaciones de producción, y esta estructura económica determina en última instancia la superestructura. Las relaciones de producción, en cierto punto, pasan a ser una traba para el desenvolvimiento de las fuerzas productivas, desatándose un proceso de lucha de clases, cuyo resultado se encuentra abierto. Pero en este proceso ingresa como elemento causal la acción consciente del proletariado para establecer nuevas relaciones de producción, las cuales se ajustan a las necesidades del desarrollo de las fuerzas productivas.
- 28) Para que los fines e intenciones de los individuos se fundan en una praxis común intencional se requiere un cambio de estructura social; en el socialismo (incluso en la transición) los intereses personales y sociales se aproximan, posibilitando una praxis común intencional. Esto da lugar a una praxis colectiva consciente. Por eso la transición del capitalismo al socialismo es el primer proceso histórico plenamente consciente.
- 29) Pero esta relevancia sin precedentes de la dimensión subjetiva es subproducto de una estructura social dada; es decir, la racionalidad de la historia nunca deja de ser objetiva, independiente de la consciencia y voluntad de los hombres. En el socialismo la coincidencia entre intención y resultado está dada porque la misma estructura social así lo requiere. Y esta estructura se inserta en una secuencia histórica en la cual el resultado de los procesos (del esclavismo al socialismo pasando por las revoluciones burguesas) va convergiendo progresivamente con las intenciones de los agentes.
- 30) La actividad verdaderamente humana es aquella que conscientemente se orienta hacia la realización de los fines ideados, por lo que la verdadera actividad humana ha sido negada a lo largo de la historia. La historia de la humanidad ha sido una historia inintencional. Pero la historia se vuelve crecientemente intencional, haciéndose plena, verdaderamente consciente, cuando los agentes asimilan los descubrimientos de la concepción materialista de la historia.
- 31) La actividad cognoscitiva del marxismo descubre el contenido de la práctica real (inexistente aún) frente a la práctica actual, la praxis verdadera frente a la praxis degradada, el contenido de la actividad consciente y el carácter crecientemente intencional de la historia. Y ello se realiza si el proletariado

asume su misión histórica.

En este punto quedan ya establecidos los elementos teóricos que sustentan la estrategia interpretativa desarrollada por Sánchez Vázquez para superar la tensión entre el discurso justificativo y el discurso explicativo marxista, donde la actitud disruptiva que expresa el discurso justificativo es un elemento de la cadena causal que propone el discurso explicativo, y la sociedad ideal propuesta por el discurso justificativo coincide con la sociedad futura prevista por el discurso explicativo. Se alcanza de este modo las siguientes aseveraciones:

- 32) Felices coincidencias: a) en el Capítulo II queda demostrado que para ASV solo el marxismo logra integrar ciencia e ideología. No hay oposición entre ellas, y el marxismo es ambas a la vez (no la sumatoria de una y otra). Es unidad de fines y conocimiento: es ideología científica del proletariado; b) en el Capítulo III se advierte que solo el marxismo permite integrar teoría y práctica, porque su teoría es científica y asimilada por el proletariado, orienta una práctica real; c) en el Capítulo IV se muestra cómo la actividad cognoscitiva del marxismo está en sintonía con su actividad teleológica intencional. Se valora positivamente la actividad consciente (“verdadera” praxis), se valora positivamente la mayor intencionalidad en la historia, y esto que el discurso justificativo valora positivamente coincide con la prognosis del discurso explicativo.
- 33) La madre de todas estas felices coincidencias es la sociedad socialista: el socialismo no es un simple ideal sino un factor que está dado internamente en la realidad, el estado que alcanzará el movimiento real.
- 34) Pero para que se realice esta posibilidad y no otras es necesaria la participación consciente de los hombres, que desarrollen una praxis en esta perspectiva, cuestión que harán si reconocen el socialismo como posibilidad real, y reconocen también su carácter valioso. La superioridad axiológica es necesaria, pero también lo es la convicción de que es posible realizar el socialismo, y lo que determina esto último es la ciencia proporcionada por el marxismo.
- 35) a) El socialismo responde a una necesidad histórica; b) la posibilidad se realiza si los agentes desarrollan una praxis revolucionaria; c) para desarrollar esta praxis, deben ser conscientes de que el socialismo es realizable y es

valioso; d) Por lo tanto, la consciencia (actitud disruptiva) se inserta como elemento de la cadena causal que propone el discurso explicativo.

36) Finalmente, la meta deseada es también el sentido de la dinámica histórica (siempre y cuando los hombres asuman conscientemente su papel en ella, para lo cual es necesaria la concepción materialista de la historia).

El Capítulo V (“Estudio sobre *Ética* de Sánchez Vázquez”) se propone agotar las evidencias acerca del fuerte contenido teleológico del pensamiento de ASV. El estudio de sus ideas en torno a la moral arroja los siguientes asertos:

37) Propone un esquema de evolución moral siguiendo la sucesión de los diferentes modos de producción: primitivo, esclavista, feudal, capitalista, socialista.

38) El contenido del progreso moral es la ampliación de la esfera moral en la vida social, es el desarrollo de la libre personalidad, y la aproximación entre los intereses individuales y los intereses colectivos.

39) Tríada de progresos: postula como base el progreso de las fuerzas productivas, su desarrollo incesante (determinismo tecnológico débil); sobre él se basa el progreso hacia una mayor consciencia de la práctica social, una historia crecientemente intencional; finalmente, esto se complementa con el progreso en la producción espiritual de los hombres (en la ciencia, en el arte, en la educación, en la moral etc.), signado por un marcado sentido ascensional, de un orden inferior a otro superior.

40) El progreso en la producción material, en la organización social y en la cultura no se infiere mecánicamente, sino que el progreso en un terreno puede implicar regreso en otro. Sin embargo, las condiciones para el progreso moral son dadas por el progreso en los otros campos.

41) Esto le permite justificar éticamente al socialismo, escapando tanto al relativismo ético (problema al que conduciría confundir la sociología marxista de la moral con la moral marxista), como a la postulación de una ética trascendental ahistórica. La justificación ética del socialismo es “dialéctica” (anclada en la idea del progreso moral), lo cual le permite contemplar la relatividad de la moral al tiempo que reconocer elementos positivos de cada moral que trascienden las limitaciones de la comunidad correspondiente.

42) La justificación ética del socialismo se realiza desde una moral del futuro, que es una moral verdaderamente humana y universal (universal porque ya no habrá clases, y por ende no habrá pluralismo moral). La capacidad cognoscitiva del marxismo posibilita conocer esta moral del futuro, que es la moral superior y que se halla inscrita en la dinámica del progreso moral. Una vez más, ciencia e ideología se encuentran; una vez más, lo que debe ser coincide con lo que será.

El Colofón a la “Primera Parte” resume la aserción 1 de la presente tesis (en su producción “clásica”, Sánchez Vázquez subsume lo utópico en el devenir, lo cual tiene sustento en una lectura teleológica de la historia que articula lo que “será” con lo que “debe ser”), a partir de dos ideas:

43) La teoría de ASV se sustenta en articular el ser con el deber ser a partir de lo que será.

44) El lugar de la utopía es un futuro que se encuentra inscrito en la dinámica presente (la sociedad está preñada de utopía), por lo que lo utópico se encuentra subsumido en el devenir.

Como Proemio a la “Segunda Parte” se anticipa que, con la caída del “socialismo real”, la tensión entre el discurso explicativo y el justificativo se extrema. Ante esto, nuestro autor opta por fortalecer éste último aspecto (y relega la dimensión cognoscitiva del marxismo), lo que se advierte en su reconceptualización de la utopía.

El Capítulo VI (“De varia utópica: del marxismo como superación del utopismo al marxismo como vertiente del utopismo”) se propone, precisamente, establecer la reconceptualización de lo utópico por parte de Sánchez Vázquez hacia fines de la década del ochenta del siglo pasado. Para ello se realiza un ejercicio de contraste de sus posicionamientos respecto a la relación marxismo-utopía en las décadas del sesenta y setenta, con el que adoptara luego, exhibiendo (contra lo que el mismo autor sostuviera) que no hay persistencia en su reflexión sino un reposicionamiento frente a lo utópico. En el primer momento, ASV sostuvo que:

45) Si bien los socialistas utópicos, a diferencia de otras utopías, se posicionaban desde una clase social (proletariado) y tenían voluntad de transformación, concebían como posibles sus proyectos que son de cualquier modo irrealizables.

- 46)El utopismo es producto de la inmadurez de las condiciones existentes, expresión de la inexistencia de las condiciones necesarias para desarrollar una práctica revolucionaria y una teoría científica.
- 47)El utopismo de la primera mitad del siglo XIX se encontraría justificado porque el capitalismo aún era inmaduro. Mas luego, ya maduro, se puede proceder a un análisis científico, por lo que el utopismo constituye una rémora.
- 48)Marx, aunque en ocasiones desbarrancó hacia el utopismo (permitiendo que sus deseos primarían por sobre el análisis de la dinámica social), era un “antiutopista teórico”.
- 49)El utopismo compensa con imaginación lo que la ciencia no alcanza a cubrir. La utopía brilla o se apaga de acuerdo a la menor o mayor posibilidad de anticipación de la ciencia.
- 50)El utopismo no conduce a una transformación radical de la realidad, porque es ilusorio, no científico. Es necesario sostener el tránsito de la utopía a la ciencia.
- 51)El utopismo está inficionando al marxismo, el marxismo está retrocediendo hacia el socialismo utópico, por lo que se impone restablecer su carácter científico.
- 52)Este movimiento se explica, en parte, por el hecho de que la ciencia marxista no puede dar cuenta de los cambios operados en el capitalismo: desarrollo enorme de las fuerzas productivas (junto al rol que en ello juega la innovación científica-tecnológica), extensión del consumo y creación de nuevas necesidades, revoluciones en el Tercer Mundo protagonizadas por sujetos distintos al proletariado, alejamiento de la revolución en los países centrales, etc. Como la ciencia no puede dar cuenta de estos cambios, reaparece la utopía.

En el segundo momento, un Sánchez Vázquez tardío reconsidera sus pretéritas afirmaciones, señalando que:

- 53)El marxismo no es la superación del utopismo sino que es un momento más de la constante utópica.
- 54)La utopía precede y trasciende a la ciencia. La utopía no es producto de la inmadurez de las condiciones, ni tampoco un impedimento para aprehender la realidad y desarrollar una práctica y teoría revolucionarias.

55) La utopía ya no es *a priori* irrealizable: hay utopías impotentes absolutamente, y otras relativamente irrealizables, ya que hoy no se pueden realizar pero mañana sí.

56) El marxismo es una utopía relativamente irrealizable, ya que hoy no está a la orden del día, desapareció del horizonte de las masas. Con ello el socialismo se convierte en cosa solo del futuro porque no tiene base en el presente.

En el Capítulo VII (“Utopía, modernidad y posmodernidad en el pensamiento de Sánchez Vázquez”) se busca explicar esta reconceptualización de la utopía a partir de las siguientes afirmaciones:

57) ASV entiende que, hacia la última década siglo XX, se presenta una escena dominada por las voces que proclaman el fin del socialismo, que es asimismo el fin de la utopía y la afirmación de que no hay alternativa real al capitalismo, propugnándose la clausura de todo proyecto de emancipación.

58) Asimismo, nuestro autor advierte acerca del fortalecimiento del irracionalismo teórico. Esta amenaza a la razón es un aspecto de una nueva realidad social, el posmodernismo. La posmodernidad, como realidad propia del capitalismo tardío, socava los fundamentos del saber, y elimina todo *telos*, lo que atenta contra el proyecto de emancipación, en tanto niega la posibilidad (o legitimidad) de fundar racionalmente, en el futuro, las relaciones entre las personas.

59) Frente a esto, ASV reivindica la esfera de la razón, la cual, entiende, fue reafirmada en la modernidad. Realiza un inventario de los logros y límites de la modernidad ilustrada, entendiendo al proyecto marxista de emancipación como continuación y superación del proyecto ilustrado, donde la razón aparece como medio indispensable para su realización.

60) Sánchez Vázquez comparte los datos centrales de la modernidad: crítica y proyecto, el *telos* de un orden más justo y racional. Aunque entiende que el proyecto inacabado de la Ilustración solo puede realizarse superando las limitaciones burguesas. De ahí su propuesta de una modernidad “radical”, una modernidad no capitalista.

61) Apoyándonos en los aportes de Reinhart Koselleck, entendemos que el desarrollo de la modernidad implica la expansión de la dimensión del futuro

(“horizonte de expectativa”) en detrimento de la del presente (“espacio de experiencia”),

- 62) Este carácter “futuro-céntrico” se introduce crecientemente en el lenguaje político, donde los conceptos van dejando de estar vinculados a la experiencia y se ligan más a la expectativa, se inclinan más y más hacia el futuro. Así, el concepto de utopía sufre una “temporalización”, lo que implica que la factibilidad de los modelos sociales propuestos ya no se encuentran en un más allá espacial, sino temporal.
- 63) Si la vida moderna está marcada por la condición transitoria de las cosas, la coherencia, el sentido de la historia, debe descubrirse dentro del torbellino del cambio, y los pensadores de la Ilustración ofrecieron una respuesta a este interrogante: la idea de progreso.
- 64) Tiempo continuo, mejoramiento constante, futuro inmanente producido por los hombres, previsión racional, optimismo acerca del futuro: este es el núcleo de la idea de progreso moderna, la cual se encuentra en la raíz de la concepción de la historia de Sánchez Vázquez. Sin embargo, cuando su optimismo teleológico retrocede (en sus escritos tardíos) su compromiso con el carácter “futuro-céntrico” de la modernidad se expresará en la reivindicación de la utopía temporal.
- 65) En el carácter “presente-céntrico” del posmodernismo reinante, en su exaltación de un presente que asume como inmodificable, ASV advierte avencencia con lo existente y obturación de toda posibilidad de superación: ausencia de las dimensiones crítica y proyectiva en una época (actual) marcadamente anti-utópica.
- 66) Nuestro autor establece que el socialismo no ha sido (el socialismo real no fue socialismo), ni está siendo (el socialismo desapareció del horizonte de las masas), por lo que solo existe como cosa del futuro, es decir, como utopía.
- 67) El socialismo sobrevive así como utopía, como solo ideal, cuya reivindicación, por otra parte, resulta para Sánchez Vázquez una tarea fundamental, ya que solo manteniéndolo se podrá sostener la posibilidad de la realización comunista. De ahí su reconceptualización y defensa de la utopía temporal, buscando mantener abierto el horizonte de expectativa ante el “presente-centrismo” del posmodernismo que cancela todo proyecto de emancipación.

68) Si otrora el socialismo también era cosa de futuro, era un futuro que se encontraba inscrito en la dinámica presente. Ahora, el socialismo futuro se desconecta de lo que está siendo, expresando esta desconexión el escepticismo del autor en las dinámicas del progreso que otrora sostuviera.

69) En la desarticulación entre el discurso justificativo y explicativo crece el espacio de la utopía, y la desvinculación con toda experiencia extrema aún más el carácter “futuro-céntrico” del socialismo.

A esta altura queda demostrado cómo en sus escritos tardíos Sánchez Vázquez procede a una reivindicación de la utopía futura, y su autonomización de la experiencia, de lo que está siendo y de lo que ha sido. Empero esta rehabilitación de la utopía, y la inscripción del marxismo como un momento de ésta, supone inconvenientes, ya que el enfrentamiento al posmodernismo en este plano, deja al descubierto otro flanco: la negación posmoderna del pensamiento científico.

Ciertamente, ASV se distancia de la dicotomía ciencia-utopía que el marxismo erigió (y que él anteriormente había reafirmado), pero su énfasis, en los escritos tardíos, en la faz justificativa del marxismo, en fortalecer su discurso justificativo (de la cual sus reflexiones en torno a la utopía son parte) no se corresponde con un esfuerzo semejante en torno a revitalizar la faz explicativa del marxismo, y, sobre todo, en repensar la articulación entre ambos discursos, dejando en evidencia la crisis de la estrategia interpretativa que otrora sostuviera.

En el Capítulo VIII (“Inconsistencias del discurso explicativo en Sánchez Vázquez”) se abordan críticamente sus reflexiones en torno a la capacidad explicativa del marxismo, advirtiendo cómo sus ideas evidencian el desacople entre esta faz y la dimensión proyectiva. Allí, se sostienen los siguientes planteos:

70) ASV, ciertamente, rechaza la impronta anti-científica portada por el posmodernismo, y en sus escritos continúa afirmando la necesidad del discurso científico, y también la capacidad explicativa del marxismo.

71) Aunque no produce ninguna obra de largo aliento centrada en repensar la dimensión cognoscitiva del marxismo (ya que, como fue mencionado, su tensión se dirige hacia la faz justificativa), introduce sensibles modificaciones.

72) Reivindica la concepción materialista de la historia, aunque realiza la siguiente rectificación: debe descartarse la ley universal del desarrollo incesante de las

fuerzas productivas, ya que dicha ley solo alcanza al capitalismo, mas no a sociedades pre-capitalistas, o no-capitalistas.

- 73) Junto a ello indica que el devenir del capitalismo contemporáneo no avala la tesis marxiana del estancamiento de las fuerzas productivas. Éstas no se ven “trabadas” en su desarrollo por el corsé de las relaciones de producción capitalistas (al menos no todavía).
- 74) Por lo que el materialismo histórico, cuyo objeto se restringe al capitalismo, tampoco puede explicar las crisis de este sistema a partir de la contradicción entre fuerzas productivas y relaciones de producción. De modo que no se explica cómo el marxismo fundamenta científicamente la posibilidad del tránsito hacia el socialismo.
- 75) Asimismo advierte que la nueva fase de expansión del capitalismo, el capitalismo tardío, sigue siendo una sociedad de clases, empero éstas ya no son lo que antes, atenuándose las tradicionales formaciones de clases, y proliferando las identidades segmentadas.
- 76) Señala que las contradicciones sociales no se reducen a la de burguesía-proletariado, pero va más allá y establece que ésta ya no es central, dado que la explotación y la dominación no cobran sólo forma clasista, sino también étnica, nacional, sexista, generacional, etc.
- 77) De la resistencia de estos diversos grupos a la explotación y opresión, infiere que estas luchas son anticapitalistas *per se*, y no solo eso, sino que se encaminan objetivamente hacia el socialismo.
- 78) El complemento de ello es la negación por parte de nuestro autor del carácter central del proletariado en el proyecto socialista: la postulación del proletariado como sujeto central del cambio social queda plenamente invalidada.
- 79) Para el marxismo, la centralidad de los trabajadores en el proyecto de emancipación está dada por su centralidad en el sistema capitalista, de ahí la relevancia fundamental del análisis de clase en la faz explicativa del discurso. Pero en Sánchez Vázquez el abandono de la centralidad obrera en el proyecto socialista no es acompañado por la renuncia a la perspectiva de clase en sus análisis, evidenciándose una desconexión entre la dimensión explicativa y la dimensión proyectiva.

80) Del análisis del capitalismo (que mantiene como eje el antagonismo burguesía-proletariado) no se desprende, ahora, la dinámica y la articulación de los sujetos del cambio social.

81) Esta desconexión entre el discurso explicativo y el justificativo implica que este último queda indeterminado, y el proyecto socialista pasa a ser receptáculo de cualquier sujeto en lucha.

Se cierra el capítulo con una revisión de la lectura historiográfica de Sánchez Vázquez acerca del proceso revolucionario ruso, advirtiéndose que:

82) Hasta mediados de la década del ochenta del siglo pasado Sánchez Vázquez sostiene que, a pesar de las dificultades que presentaban las condiciones objetivas en la naciente Unión Soviética, el curso hacia la burocratización no habría sido inevitable, siendo posibles otros rumbos.

83) Esta lectura que por entonces realiza nuestro autor se complementa con su interpretación de la concepción de la historia en Marx, quien, entiende, habría reelaborado sus tempranas nociones (“ruptura epistemológica”) para acabar postulando la posibilidad de que un país atrasado, con un insuficiente desarrollo de las fuerzas productivas, puede orientarse directamente hacia el socialismo.

84) Por tanto, en este primer momento ASV entiende que la Revolución Rusa era un proceso que legítimamente había ensayado una transición al socialismo. Las “condiciones de atraso” no se traducen en imposibilidad para encarar la transición al socialismo.

85) Iniciando la década del noventa, Sánchez Vázquez modifica sensiblemente su interpretación sobre la Revolución Rusa, reexaminando su gestación: sostiene ahora que lo que llevó a la negación del proyecto emancipatorio fue el intento de construir el socialismo cuando no se daban las condiciones históricas necesarias para ello, intentando suplir dichas carencias con medidas tomadas desde el poder.

86) En Rusia, nos dice nuestro autor, no existían las condiciones necesarias para la transición al socialismo señaladas por Marx, a saber: madurez económica, política, y cultural. Sin embargo, nada dice acerca de en qué consiste esta madurez, cuál es su contenido.

87) Acerca de la madurez de la base económica tampoco establece si refiere a

las fuerzas productivas, a las relaciones de producción, a ambas o a qué, y cuál es el índice que marca la madurez.

88) Sin embargo, considera que donde sí había una base económica madura era en los países capitalistas industrializados. Ello lo obliga a reinterpretar la concepción de la historia en Marx. Éste, nos dice ahora ASV, se habría aferrado siempre a su “esquema clásico” (con lo que no habría “ruptura epistemológica”): el tránsito al socialismo resulta imposible en países coloniales o atrasados.

89) Mientras por un lado nuestro autor insiste en que el discurso explicativo marxista se libere de resabios teleológicos, por otro apela a argumentos teleológicos en sus balances sobre la Revolución Rusa (una teleología que ahora no es optimista sino pesimista).

90) Inconsistencia: al tiempo que realiza este balance, circunscribiendo la validez del “esquema clásico” marxiano a los países desarrollados, Sánchez Vázquez nos insta a impulsar el proyecto socialista en América Latina.

## 2. Palabras finales

Pudiera apreciarse en este escrito algún tipo de aversión hacia la obra de Adolfo Sánchez Vázquez, dado que, sin que tal cosa resulte forzada, puede leerse como una tesis *contra* la producción del filósofo hispano-mexicano. Sin embargo hay, en el origen, una honda admiración hacia este pensador, la cual no declinó a lo largo de la profundización en el estudio de su obra, que, por otra parte, fue madurando un alejamiento crítico respecto a ella. El tributo de la crítica, y no del panegírico, entiendo, se adecua mejor al pensamiento revolucionario.

El distanciamiento cada vez más marcado con la original producción teórica de ASV fue asumido sin regocijo. Deconstruir su estrategia interpretativa del marxismo y, asumir que tal armado no resistía el análisis, resultó una convicción dolorosa. ¿Qué podría resultar más gratificante que la fusión del futuro y el valor propuesta por Sánchez Vázquez? La convicción de que el futuro encierra lo valioso resulta un potente catalizador de la esperanza.

No porto novedad en el aserto de que el futuro no conlleva necesariamente lo bueno. Siendo esto así, resulta fundamental desbrozar la cuestión y poder pensar el futuro (si el posmodernismo reinante consiente que pensemos en ello) y lo

valioso. En el marxismo de ASV, en su “ideología científica del proletariado”, ambas cuestiones están integradas en una argamasa de optimismo teleológico. Sin esto último, no hallo el modo de mantener esa simbiosis. Me inclino, entonces, por admitir la insuperabilidad de la tensión entre el discurso explicativo y el discurso justificativo en el marxismo.

Asumir la persistencia de la tensión entre uno y otro discurso, su irremediable irreductibilidad, no implica levantar un muro entre ambos. El discurso explicativo no puede desentenderse (ni tampoco resulta deseable) de los juicios de valor. Por otro lado, el discurso justificativo, la formulación de los fines anhelados, deberá reparar en las posibilidades de realización de la utopía socialista, si no quiere limitarse a una existencia meramente declamatoria.

De todos modos, al César lo que es del César, y a Dios lo que es de Dios. Así como los argumentos éticos en torno a la deseabilidad del socialismo no se infieren de análisis científico de las tendencias y probabilidades históricas, tampoco resulta legítimo lo contrario, es decir, las tendencias y probabilidades históricas no se deducen de lo que es deseable, no puede tomarse como necesario lo que es bueno. Si la inclinación hacia lo primero fue la tendencia predominante en el marxismo del siglo XX, lo segundo es una tentación vigente, desmereciendo la ciencia para darle todo a la dimensión valorativa.

De fondo, en una y otra alternativa se halla una visión dicotómica de la relación entre ciencia y utopía. Sánchez Vázquez entendía que la utopía brilla o se apaga de acuerdo a la menor o mayor posibilidad de anticipación de la ciencia. Así, o la ciencia desplaza o subsume a la utopía, o la utopía hace lo propio con la ciencia. Por el contrario, entiendo que uno y otro pensamiento pueden interactuar, si asumimos que “la prognosis utópica se diferencia de la prognosis científica por su asunción valorativa: entre los diversos modelos de sociedad el utopista elige, no el de mayor posibilidad real, sino el que juzga más racional y más humano”.<sup>265</sup>

La estrategia interpretativa del marxismo sostenida por ASV confundía ambas prognosis; así, al hacerla a un lado (cuestión que nunca asumió explícitamente) su teoría sufre tanto en una como en otra dimensión, revelando dificultades tanto intrínsecas como en la interacción entre uno y otro plano.

---

<sup>265</sup> Rubio Carracedo, José, *El hombre y la ética*, Barcelona, Anthropos, 1987, p. 97.

Si bien no ha sido eje del presente escrito el abordaje del discurso explicativo en Sánchez Vázquez, se buscó evidenciar cómo también en ello se reflejaba la crisis de su estrategia interpretativa del marxismo. Haciendo a un lado su tríada de progreso, la dimensión explicativa se derrumba, hundiéndose en la inconsistencia. Siendo el propósito central del análisis marxista esclarecer las posibilidades y vías para la superación del capitalismo y la creación de una alternativa socialista, tal cosa no puede hallarse en la producción teórica del ASV tardío, ya que no esclarece cuáles son las “condiciones necesarias” ni tampoco quiénes son los agentes que llevarán a cabo dicha transformación. Peor aún, señala condiciones necesarias que estarían presentes solo en los países desarrollados, al tiempo que llama a la realización de la utopía socialista en países atrasados; o mantiene su perspectiva de análisis de clase, aunque sostiene que el proletariado ya no constituye el eje articulador del proyecto socialista.

Asimismo, la faz proyectiva presenta inconvenientes. Ciertamente, nuestro pensador destacó permanentemente que la dimensión utópica (o “ideológica”) constituye el corazón del marxismo, así como también sostuvo que el socialismo era una necesidad histórica tanto como una exigencia moral. Ahora bien, si descartamos la concepción obstétrica que conlleva la idea del socialismo como necesidad histórica, queda entonces la justificación ética. Sin embargo, la interpretación de ASV tiene también una teleología para esto: la idea de progreso moral. Sin ella, su justificación del socialismo como portador de una moral superior queda severamente debilitada.

La desconexión entre lo que está siendo y lo que debe ser, entre el futuro avizorado y el valor lo conducen, en tiempos dominados por la negación posmoderna de todo proyecto de emancipación, a la reivindicación de la utopía. Pero ASV no advierte acerca del carácter polifónico de lo utópico, por lo que distintas oposiciones a lo existente, diferentes impulsos utópicos, son interpretados por él como portadores del socialismo. Este movimiento, junto a la descentración de clase del proyecto socialista, desdibuja la propuesta. El proyecto socialista es una manifestación de lo utópico; al no diferenciarlo de cualquier impulso utópico se difumina su identidad.

Tal como apunta Ariel Petruccelli, “el marxismo es tanto una filosofía que persigue fines, cuanto una teoría que formula análisis y realiza pronósticos”.<sup>266</sup> Toca, pues, repensar y reformular la capacidad cognitiva del marxismo (tarea que, por caso, el mismo Petruccelli ha venido desarrollando), así como meditar y rehabilitar el proyecto socialista, justificando su superioridad moral (donde los aportes de diversos intelectuales referenciados con el marxismo analítico han revitalizado el campo). La vinculación entre uno y otro plano será una faena constante, un esfuerzo perenne, y no algo resuelto por una teleología simbiótica.

---

<sup>266</sup> Petruccelli, Ariel, *Ciencia y utopía. En Marx y en la tradición marxista*, Buenos Aires, Herramienta-El Colectivo, 2016, p. 286.

## BIBLIOGRAFÍA

### 1. Primaria

La mayor parte de los trabajos de Adolfo Sánchez Vázquez fueron recopilados en diversos tomos, encontrándose varios de estos trabajos repetidos en dos o más de estas compilaciones.

Se consigna la bibliografía con el siguiente criterio:

- A) Se lista, primeramente, los obras y compilaciones utilizadas
- B) Se enumera, en orden cronológico ascendente, los artículos, clases dictadas, ponencias, prólogos, conferencias, y demás intervenciones escritas por el autor que han sido citadas. Se aclara, cuando corresponde, la compilación de la cual fue extraído el material.

#### A)

- Sánchez Vázquez, Adolfo, *A tiempo y a destiempo. Antología de ensayos*, México, FCE, 2015. (TD).
- Sánchez Vázquez, Adolfo, *Ética y política*, México, FCE, 2013. (EP).
- Sánchez Vázquez, Adolfo, *De Marx al marxismo en América Latina*, México, Itaca, 2011. (MMAL).
- Sánchez Vázquez, Adolfo, *Rousseau en México*, México, Itaca, 2011.
- Sánchez Vázquez, Adolfo, *Entre la realidad y la utopía. Ensayos sobre política, moral y socialismo*, México, FCE, 2007. (RU).
- Sánchez Vázquez, Adolfo, *Una trayectoria intelectual comprometida*, México, FFyL-UNAM, 2006. (TIC).
- Sánchez Vázquez, Adolfo, *El pulso ardiendo*, Málaga, Centro de Ediciones de la Diputación de Málaga, 2004.
- Sánchez Vázquez, Adolfo, *Filosofía de la Praxis*, México, Siglo XXI, 2003.
- Sánchez Vázquez, Adolfo, *El valor del socialismo*, México, Itaca, 2000. (VS).

- Sánchez Vázquez, Adolfo, *Filosofía y circunstancias*, Barcelona, Antrophos/FFyL-UNAM, 1997. (FC).
- Sánchez Vázquez, Adolfo, *Del exilio en México. Recuerdos y reflexiones*, México, Grijalbo, 1997.
- Sánchez Vázquez, *Ética*, México, Grijalbo, 1987.
- Sánchez Vázquez, Adolfo, *Ciencia y revolución. El marxismo de Althusser*, México, Grijalbo, 1983.
- Sánchez Vázquez, Adolfo, *Filosofía y economía en el joven Marx. Los Manuscritos de 1844*, México, Grijalbo, 1982.

## B)

- Sánchez Vázquez, Adolfo, “Del socialismo científico al socialismo utópico” (1970), en: Sánchez Vázquez, Adolfo, *El valor del socialismo*, México, Itaca, 2000, pp. 21-64.
- Sánchez Vázquez, Adolfo, “La ideología de la “neutralidad ideológica” en las ciencias sociales” (1975). Ponencia presentada en el Primer Coloquio Nacional de Filosofía, Morelia, Michoacán, agosto de dicho año. En: Sánchez Vázquez, Adolfo, *A tiempo y a destiempo. Antología de ensayos*, México, FCE, 2015, pp- 485-509.
- Sánchez Vázquez, Adolfo, “Adolfo Sánchez Vázquez: de este tiempo, de este país” (1976). Entrevista realizada por Valeriano Bozal, aparecida en: *Triunfo*, núm. 716, 16 de octubre de dicho año. En: Álvarez, Federico (editor), *Adolfo Sánchez Vázquez: los trabajos y los días (semblanzas y entrevistas)*, México, FFyL-UNAM, 1995, pp. 91-101.
- Sánchez Vázquez, Adolfo, “Una nueva práctica de la filosofía” (1977). Ponencia presentada en el IX Congreso Interamericano de Filosofía, Caracas, Venezuela, junio de dicho año. En: Sánchez Vázquez, Adolfo, *A tiempo y a destiempo. Antología de ensayos*, México, FCE, 2015, pp. 320-330.
- Sánchez Vázquez, Adolfo, “Desde Puerto Rico” (1978). Entrevista por José Luis Méndez, aparecida en: *En Rojo*. San Juan de Puerto Rico, 21 al 27 de abril de dicho año. En: Álvarez, Federico (editor), *Adolfo Sánchez Vázquez:*

*los trabajos y los días (semblanzas y entrevistas)*, México, FFyL-UNAM, 1995, pp. 103-113.

- Sánchez Vázquez, Adolfo, “Las explicaciones teleológicas de la historia” (1980), en: Sánchez Vázquez, Adolfo, *A tiempo y a destiempo. Antología de ensayos*, México, FCE, 2015, pp. 331-344.
- Sánchez Vázquez, Adolfo, “Racionalidad y emancipación en Marx” (1983). Ponencia presentada en el Simposio Internacional “Centenario de la muerte de Marx”, Universidad Complutense, Madrid. En: Sánchez Vázquez, Adolfo, *De Marx al marxismo en América Latina*, México, Itaca, 2011, pp. 25-47.
- Sánchez Vázquez, Adolfo, “La razón amenazada” (1984) Discurso pronunciado al recibir el grado de Doctor *Honoris Causa*, otorgado por la Universidad Autónoma de Puebla el 22 de junio de dicho año. En: Sánchez Vázquez, Adolfo, *Filosofía y circunstancias*, Barcelona, Antrophos/FFyL-UNAM, 1997, pp. 308-315.
- Sánchez Vázquez, Adolfo, “Cuestiones marxistas disputadas” (1985). Entrevista con Adolfo Sánchez Vázquez de V. Mikecin. En: Sánchez Vázquez, Adolfo, *De Marx al marxismo en América Latina*, México, Itaca, 2011, pp. 183-229.
- Sánchez Vázquez, Adolfo, “Sobre el sujeto de la historia” (1985). Palabras pronunciadas en la presentación del libro de Carlos Pereyra, *El sujeto de la historia*, el 17 de julio de dicho año en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. En: Sánchez Vázquez, Adolfo, *Filosofía y circunstancias*, Barcelona, Antrophos/FFyL-UNAM, 1997, pp. 246-253.
- Sánchez Vázquez, Adolfo, “Reexamen de la idea de socialismo” (1985). Ponencia presentada en la Tribuna Internacional “Socialismo en el mundo” sobre “El socialismo en el umbral del siglo XXI”, realizado en Cavtat, Yugoslavia, en octubre de dicho año. En: Sánchez Vázquez, Adolfo, *El valor del socialismo*, México, Itaca, 2000, pp. 87-107.
- Sánchez Vázquez, Adolfo, “Filosofía y circunstancias” (1987), en: Sánchez Vázquez, Adolfo, *Filosofía y circunstancias*, Barcelona, Antrophos/FFyL-UNAM, 1997, pp. 25-35.
- Sánchez Vázquez, Adolfo, “Once tesis sobre el socialismo y la democracia” (1987). Ponencia presentada con el título de “Democracia y socialismo” en

- el Simposio sobre “Teoría política y democracia” del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM, México. En: Sánchez Vázquez, Adolfo, *El valor del socialismo*, México, Itaca, 2000, pp. 109-120.
- Sánchez Vázquez, Adolfo, “Marxismo y socialismo, hoy” (1987). Conferencia de clausura del Seminario de homenaje en torno a la obra de Adolfo Sánchez Vázquez, organizado por la Universidad de Cádiz y el Instituto de Cooperación Iberoamericana con motivo del otorgamiento del Doctorado honoris causa por esa Universidad. El seminario se llevó a cabo en Cádiz, España, en mayo de dicho año. En: Sánchez Vázquez, Adolfo, *Entre la realidad y la utopía. Ensayos sobre política, moral y socialismo*, México, FCE, 2007, pp. 199-212.
  - Sánchez Vázquez, Adolfo, “Radiografía del posmodernismo” (1988) Conferencia en las Jornadas de Otoño sobre “Posmodernidad y posmodernismo”, Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, Ciudad de México, noviembre de dicho año. En: Sánchez Vázquez, Adolfo, *Filosofía y circunstancias*, Barcelona, Antrophos/FFyL-UNAM, 1997, pp. 316-329.
  - Sánchez Vázquez, Adolfo, “En la utopía socialista ¿de que socialismo hablamos? (1989). Ponencia presentada en el Encuentro Internacional “El socialismo del futuro, organizado por la Fundación Sistema y realizado en Madrid. En: Sánchez Vázquez, Adolfo, *Entre la realidad y la utopía. Ensayos sobre política, moral y socialismo*, México, FCE, 2007, pp. 273-290.
  - Sánchez Vázquez, Adolfo, “Filosofía, marxismo, exilio” (1989) Entrevista con Arturo Alcántar Flores, Excelsior, México, 30 de agosto de dicho año. En: Álvarez, Federico (editor), *Adolfo Sánchez Vázquez: los trabajos y los días (semblanzas y entrevistas)*, México, FFyL-UNAM, 1995, pp. 233-238.
  - Sánchez Vázquez, Adolfo, “La Perestroika, imperiosa e ineludible” (1990). Entrevista con Claudia Quintana, Tiempo, México, 1 de febrero de dicho año. En: Álvarez, Federico (editor), *Adolfo Sánchez Vázquez: los trabajos y los días (semblanzas y entrevistas)*, México, FFyL-UNAM, 1995, pp. 239-240.
  - Sánchez Vázquez, Adolfo, “Por qué vive y se necesita el socialismo” (1990). Intervenciones en la Mesa 1 y en la sesión de clausura del Encuentro Internacional organizado por la revista Vuelta, bajo el título de

“El siglo XX: La experiencia de la libertad”, en México, los días 27 de agosto y 2 de septiembre de dicho año. En: Sánchez Vázquez, Adolfo, *El valor del socialismo*, México, Itaca, 2000, p. 121-131.

- Sánchez Vázquez, Adolfo, “La utopía de don Quijote” (1990). Ponencia presentada por ASV en el Cuarto Coloquio Cervantino Internacional, que tuviera lugar en la ciudad de Guanajuato entre los días 9 y 11 de octubre de dicho año. En: Sánchez Vázquez, Adolfo, *A tiempo y a destiempo. Antología de ensayos*, México, FCE, 2015, pp. 531-544.
- Sánchez Vázquez, Adolfo, “La filosofía al final del milenio” (1991). Conferencia inaugural en el IV Congreso Nacional de Filosofía (Chihuahua, 7-11 de octubre de dicho año). En: Sánchez Vázquez, Adolfo, *Filosofía y circunstancias*, Barcelona, Antrophos/FFyL-UNAM, 1997, pp. 330-341.
- Sánchez Vázquez, Adolfo, “El antihumanismo de Heidegger entre dos olvidos” (1992), en: Sánchez Vázquez, Adolfo, *A tiempo y a destiempo. Antología de ensayos*, México, FCE, 2015, pp. 346-362.
- Sánchez Vázquez, Adolfo, “La filosofía sin más ni menos” (1992), en: Sánchez Vázquez, Adolfo, *A tiempo y a destiempo. Antología de ensayos*, México, FCE, 2015, pp. 239-253.
- Sánchez Vázquez, Adolfo, “Modernidad, vanguardia y posmodernismo” (1992). Conferencia dada en el X Congreso Mundial de Estética realizado en Madrid. En: Sánchez Vázquez, Adolfo, *A tiempo y a destiempo. Antología de ensayos*, México, FCE, 2015, pp. 190-205.
- Sánchez Vázquez, Adolfo, “Después del derrumbe” (1992). Artículo publicado en la revista Sistema, número 108, Madrid, mayo de dicho año. En: Sánchez Vázquez, Adolfo, *Entre la realidad y la utopía. Ensayos sobre política, moral y socialismo*, México, FCE, 2007, pp. 231-246.
- Sánchez Vázquez, Adolfo, La crítica de la ideología en Luis Villoro (1993), en: Sánchez Vázquez, Adolfo, *A tiempo y a destiempo. Antología de ensayos*, México, FCE, 2015, pp. 510-530
- Sánchez Vázquez, Adolfo, “El imperativo de mi filosofar” (1993). Discurso pronunciado al ser investido como doctor honoris causa por la Universidad Nacional de Educación a Distancia, en Madrid, el 28 de enero de dicho año. En: Sánchez Vázquez, Adolfo, *A tiempo y a destiempo. Antología de ensayos*, México, FCE, 2015, pp. 55-63

- Sánchez Vázquez, Adolfo, “La filosofía de la praxis (balance personal y general)” (1994). Ponencia presentada en el Ciclo «Karl Marx: A los 150 años de los *Manuscritos de París*, Facultad de Filosofía de la UNAM, México D.F., 7 de junio de dicho año. En: Sánchez Vázquez, Adolfo, *Filosofía y circunstancias*, Barcelona, Antrophos/FFyL-UNAM, 1997, pp. 157-165.
- Sánchez Vázquez, Adolfo, “Izquierda y derecha en política: ¿y en la moral?” (1995), en: Sánchez Vázquez, Adolfo, *A tiempo y a destiempo. Antología de ensayos*, México, FCE, 2015, pp. 363-383.
- Sánchez Vázquez, Adolfo, “Filosofía, praxis y socialismo” (1995). Entrevista con Adolfo Sánchez Vázquez, realizada por Gabriel Vargas Lozano. En: Sánchez Vázquez, Adolfo, *De Marx al marxismo en América Latina*, México, Itaca, 2011, pp. 231-252.
- Sánchez Vázquez, Adolfo, “Más allá del derrumbe” (1995). Presentación del libro *Más allá del derrumbe* de Gabriel Vargas Lozano, realizada en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, el 9 de marzo de dicho año. En: Sánchez Vázquez, Adolfo, *Entre la realidad y la utopía. Ensayos sobre política, moral y socialismo*, México, FCE, 2007, pp. 247-255.
- Sánchez Vázquez, Adolfo, “La utopía del `fin de la utopía’” (1995). Conferencia pronunciada en los cursos de verano de la Universidad Complutense de Madrid, El Escorial, agosto de dicho año. En: Sánchez Vázquez, Adolfo, *A tiempo y a destiempo. Antología de ensayos*, México, FCE, 2015, pp. 545-566.
- Sánchez Vázquez, Adolfo, “Marxismo y praxis” (1997), en: Sánchez Vázquez, Adolfo, *A tiempo y a destiempo. Antología de ensayos*, México, FCE, 2015, pp. 404-431.
- Sánchez Vázquez, Adolfo, “Modernidad, posmodernidad y socialismo” (1997), en: Sánchez Vázquez, Adolfo, *El valor del socialismo*, México, Itaca, 2000, pp. 133-138.
- Sánchez Vázquez, Adolfo, “¿Vale la pena el socialismo?” (1997). Conferencia de clausura, con el título de “El valor del socialismo hoy”, en la Primera Conferencia de Filósofos y Científicos Sociales de México, Estados Unidos y Canadá. Puebla, 26 a 28 de junio de dicho año,

organizada por la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Autónoma de Puebla. En: Sánchez Vázquez, Adolfo, *El valor del socialismo*, México, Itaca, 2000, pp. 139-148.

- Sánchez Vázquez, Adolfo, “Actualidad e inactualidad del *Manifiesto comunista*” (1998), intervención en diferentes actos conmemorativos del Manifiesto Comunista a los 150 años de su publicación, en: Sánchez Vázquez, Adolfo, *De Marx al marxismo en América Latina*, México, Itaca, 2011, pp. 85-95.
- Sánchez Vázquez, Adolfo, “Una utopía para el siglo XXI” (1998). Texto íntegro de la ponencia presentada –en forma resumida– con el título “¿Nuevo asedio a la utopía?” en la mesa redonda sobre “¿Fin de la utopía?” con la participación de Gustavo Gutiérrez y Fernando Savater, durante el Primer Congreso Iberoamericano de Filosofía, en Cáceres, Madrid, del 21 al 26 de septiembre de dicho año. En: Sánchez Vázquez, Adolfo, *Entre la realidad y la utopía. Ensayos sobre política, moral y socialismo*, México, FCE, 2007, pp. 311-321.
- Sánchez Vázquez, Adolfo, “La revolución cubana y el socialismo” (1999). Ponencia presentada en el Taller Cultura y Revolución, convocado por el Ministerio de Cultura y Casa de las Américas, La Habana, 4 y 5 de enero de dicho año. En: Sánchez Vázquez, Adolfo, *El valor del socialismo*, México, Itaca, 2000, pp. 149-156.
- Sánchez Vázquez, Adolfo, “Marxismo europeo y marxismo latinoamericano” (1999). Entrevista realizada por Javier Franzé, publicada en *Cuadernos Hispanoamericanos*, Núm. 587, Madrid. En: Sánchez Vázquez, Adolfo, *De Marx al marxismo en América Latina*, México, Itaca, 2011, pp. 253-260.
- Sánchez Vázquez, Adolfo, “Prólogo” (2000), en: Sánchez Vázquez, Adolfo, *El valor del socialismo*, México, Itaca, 2000, pp. 9-13.
- Sánchez Vázquez, Adolfo, “Primera conferencia: Moral y política (I)” (2003). Cinco conferencias sobre ética y política dictadas en la cátedra extraordinaria Maestros del Exilio Español, en la Facultad de filosofía y Letras de la UNAM, en noviembre de dicho año. En: Sánchez Vázquez, Adolfo, *Ética y política*, México, FCE, 2013, pp. 15-27.

- Sánchez Vázquez, Adolfo, “¡Praxis a la vista!” (2005). Respuesta a un cuestionario del Conacyt sobre las principales aportaciones de filósofos y científicos mexicanos al conocimiento en el siglo XX. Septiembre de dicho año. En: Sánchez Vázquez, Adolfo, *Ética y política*, México, FCE, 2013, pp. 120-126.

### **Secundaria: acerca de Adolfo Sánchez Vázquez**

- Abellán, José Luis, “El ciclo del exilio”, Vargas Lozano, Gabriel (editor), *En torno a la obra de Adolfo Sánchez Vázquez*, México, FFyL-UNAM, 1995, pp. 27-41.
- Álvarez, Federico, “Adolfo Sánchez Vázquez”, en: Velasco Gómez, Ambrosio (coordinador), *Vida y obra. Homenaje a Adolfo Sánchez Vázquez*, México, FFyL-UNAM, 2009, pp. 71-74.
- Arriarán, Samuel, *El marxismo crítico de Adolfo Sánchez Vázquez*, México, Itaca, 2015.
- Arriarán, Samuel, “La filosofía política en Sánchez Vázquez, antes y después del derrumbe del `socialismo real`”, en: Vargas Lozano, Gabriel (editor), *En torno a la obra de Adolfo Sánchez Vázquez*, México, FFyL-UNAM, 1995, pp. 559-573.
- Belauzarán, Fernando, “Adolfo Sánchez Vázquez: un gladiador con causa”, en: Velasco Gómez, Ambrosio (coordinador), *Vida y obra. Homenaje a Adolfo Sánchez Vázquez*, México, FFyL-UNAM, 2009, pp. 23-33.
- Claudín, Fernando, “La generación del marxismo-leninismo”, en: Vargas Lozano, Gabriel (editor), *En torno a la obra de Adolfo Sánchez Vázquez*, México, FFyL-UNAM, 1995, pp. 43-51.
- Echeverría, Bolívar, “En torno a la presencia de Adolfo Sánchez Vázquez”, *Boletín de la Facultad de Filosofía y Letras*, N° 7, México, UNAM, nov.-dic., 1995, pp. 10-12.
- Echeverría, Bolívar, “Adolfo Sánchez Vázquez y el otro marxismo”, en: Ambrosio (coordinador), *Vida y obra. Homenaje a Adolfo Sánchez Vázquez*, México, FFyL-UNAM, 2009, pp. 261-266.

- Gandler, Stefan, *Marxismo crítico en México: Adolfo Sánchez Vázquez y Bolívar Echeverría*, México, FCE, 2008.
- Gomís, Anamari, “Los dos Sánchez Vázquez”, en: Velasco Gómez, Ambrosio (coordinador), *Vida y obra. Homenaje a Adolfo Sánchez Vázquez*, México, FFyL-UNAM, 2009, pp. 75-80.
- Gutiérrez Castañeda, Griselda, “Adolfo Sánchez Vázquez: un maestro de vida”, en: Velasco Gómez, Ambrosio (coordinador), *Vida y obra. Homenaje a Adolfo Sánchez Vázquez*, México, FFyL-UNAM, 2009, pp. 51-56.
- Kohan, Néstor, “Adolfo Sánchez Vázquez, la crítica de la metafísica y la ética comunista”, *Revista Espacio Crítico*, N° 22, primer semestre de 2015, pp. 60-67.
- Kohan, Néstor, “El marxismo crítico de Adolfo Sánchez Vázquez”, en: Sánchez Vázquez, Adolfo, *Filosofía, praxis y socialismo*, Buenos Aires, Tesis 11, 1998, pp. 3-9.
- Matesanz, José Antonio, “De desterrado a transterrado: el exilio en Adolfo Sánchez Vázquez”, en: Velasco Gómez, Ambrosio (coordinador), *Vida y obra. Homenaje a Adolfo Sánchez Vázquez*, México, FFyL-UNAM, 2009, pp. 81-90.
- Muguerza, Javier, “Adolfo Sánchez Vázquez y el pensamiento utópico”, en: Ambrosio (coordinador), *Vida y obra. Homenaje a Adolfo Sánchez Vázquez*, México, FFyL-UNAM, 2009, pp. 287-320.
- Muguerza, Javier, “Adolfo Sánchez Vázquez: filósofo español en México, filósofo mexicano en España”, en: Vargas Lozano, Gabriel (editor), *En torno a la obra de Adolfo Sánchez Vázquez*, México, FFyL-UNAM, 1995, pp. 97-108.
- Palencia, José Ignacio, “Adolfo Sánchez Vázquez: convicción y praxis”, en: Velasco Gómez, Ambrosio (coordinador), *Vida y obra. Homenaje a Adolfo Sánchez Vázquez*, México, FFyL-UNAM, 2009, pp. 57-67.
- Pereyra, Carlos, “Sobre la práctica teórica”, en: González Juliana, Pereyra, Carlos, y Vargas Lozano, Gabriel (editores), *Praxis y Filosofía. Ensayos en homenaje a Adolfo Sánchez Vázquez*, México, Grijalbo, 1986, pp. 425-432.

- Rojo, Enrique González, *Epistemología y socialismo. La crítica de Sánchez Vázquez a Louis Althusser*, México, Diógenes, 1985.
- Vargas Lozano, Gabriel, “Alcance y significado de la filosofía de la praxis”, en: Ambrosio (coordinador), *Vida y obra. Homenaje a Adolfo Sánchez Vázquez*, México, FFyL-UNAM, 2009, pp. 209-224.
- Vargas Lozano, Gabriel, “Adolfo Sánchez Vázquez”, en: Álvarez, Federico (editor), *Adolfo Sánchez Vázquez: los trabajos y los días (semblanzas y entrevistas)*, México, FFyL-UNAM, 1995, pp. 49-51.
- Vargas Lozano, Gabriel “Los sentidos de la filosofía de la praxis”, en: Vargas Lozano, Gabriel (editor), *En torno a la obra de Adolfo Sánchez Vázquez*, México, FFyL-UNAM, 1995, pp. 267-282.
- Vargas Machuca, Ramón, “Biografía intelectual”, en: Vargas Lozano, Gabriel (editor), *En torno a la obra de Adolfo Sánchez Vázquez*, México, FFyL-UNAM, 1995, 19-25.
- Velasco Gómez, Ambrosio, “Homenaje a Adolfo Sánchez Vázquez en su 90 aniversario”, en: Velasco Gómez, Ambrosio (coordinador), *Vida y obra. Homenaje a Adolfo Sánchez Vázquez*, México, FFyL-UNAM, 2009, pp. 13-20.
- Villoro, Luis, “Adolfo Sánchez Vázquez: Ideología y revolución”, en: Velasco Gómez, Ambrosio (coordinador), *Vida y obra. Homenaje a Adolfo Sánchez Vázquez*, México, FFyL-UNAM, 2009, pp. 179-184.
- Villoro, Luis, “El concepto de ideología en Sánchez Vázquez”, y “Comentario a la réplica de Sánchez Vázquez”, en: Vargas Lozano, Gabriel (editor), *En torno a la obra de Adolfo Sánchez Vázquez*, México, FFyL-UNAM, 1995, pp. 577-615.
- Villoro, Luis, “Comentario a la réplica de Sánchez Vázquez”, Vargas Lozano, Gabriel (editor), *En torno a la obra de Adolfo Sánchez Vázquez*, México, FFyL-UNAM, 1995, pp. 613-615.
- Yurén C., María Teresa, “Nuestro maestro”, en: Álvarez, Federico (editor), *Adolfo Sánchez Vázquez: los trabajos y los días (semblanzas y entrevistas)*, México, FFyL-UNAM, 1995, pp. 45-48.

## General

- Aínsa, Fernando, *Necesidad de la utopía*, Montevideo, Nordan-Tupac, 1991.
- Althusser, Louis, *La revolución teórica de Marx*, México, Siglo XXI, 2004.
- Anderson, Perry, *Los orígenes de la posmodernidad*, Barcelona, Editorial Anagrama, 2000.
- Anderson, Perry, *Consideraciones sobre el marxismo occidental*, México, Siglo XXI, 1990.
- Astarita, Rolando, “La cuestión de la ética en Marx”, edición digital disponible en: <https://rolandoastarita.blog/2011/03/29/la-cuestion-de-la-etica-en-marx/>, 2009.
- Bartra, Armando, *Hacia un marxismo mundano. La clave está en los bordes*, México, UAM-Itaca, 2016.
- Berman, Marshall, *Todo lo sólido se desvanece en el aire: la experiencia de la modernidad*, México, Siglo XXI, 2011.
- Berman, Marshall, “Brindis por la modernidad”, en: Casullo, Nicolás (comp.), *El debate modernidad – posmodernidad: edición ampliada y actualizada*, Buenos Aires, Retórica, 2004, pp. 87-105.
- Bloch, Ernst, *The Spirit of Utopia*, California, Stanford University Press, 2000.
- Bloch, Ernst, *Thomas Münzer, Teólogo de la revolución*, Madrid, Editorial Ciencia Nueva, 1921.
- Blumenberg, Hans, *La legitimación de la Edad Moderna*, Valencia, Pre-Textos, 2008.
- Buber, Martin, *Caminos de Utopía*, México, FCE, 1966.
- Callinicos, Alex, *Contra el posmodernismo*, Buenos Aires, Ediciones RyR, 2011.
- Callinicos, Alex, *Equality*, Cambridge, Polity Press, 2000.
- Casullo, Nicolás, “Modernidad, biografía del ensueño y la crisis (introducción a un tema)”, en: Casullo, Nicolás (comp.), *El debate*

*modernidad – posmodernidad: edición ampliada y actualizada*, Buenos Aires, Retórica, 2004, pp. 17-48.

- Casullo, Nicolás, “Prefacio a la segunda edición ampliada y actualizada”, en: Casullo, Nicolás (comp.), *El debate modernidad – posmodernidad: edición ampliada y actualizada*, Buenos Aires, Retórica, 2004, p. 5-16.
- Cerutti Guldberg, Horacio, *Ensayos de Utopía (I y II)*, México, Universidad Autónoma del Estado de México, 1989.
- Cerutti Guldberg, Horacio, *De varia utópica (Ensayos de Utopía III)*, Bogotá, Publicaciones Universidad Central, 1989.
- Cioran, E. M., *Historia y utopía*, Barcelona, Tusquets, 1988.
- Cohen, Gerald A., *Si eres igualitarista ¿cómo es que eres tan rico?*, Barcelona, Paidós, 2001.
- Crespi, Franco, “Modernidad: la ética de una edad sin certezas.”, en: Casullo, Nicolás (comp.), *El debate modernidad – posmodernidad: edición ampliada y actualizada*, Buenos Aires, Retórica, 2004, pp. 163-170.
- Davis, J. C., *La utopía y la sociedad ideal. Estudio de la literatura utópica inglesa, 1516 -1700*, México, FCE, 1985.
- Eagleton, Terry, *Por qué Marx tenía razón*, Barcelona, Península, 2011.
- Eagleton, Terry, *Ideología. Una introducción*, Buenos Aires, Paidós, 1997.
- Eagleton, Terry, *Las ilusiones del posmodernismo*, Buenos Aires, Paidós, 1997.
- Engels, Friedrich, *Del socialismo utópico al socialismo científico*, Barcelona, Debarris, 1998.
- Engels, Friedrich, *Del socialismo utópico al socialismo científico*, Barcelona, Debarris, 1998.
- Engels, Federico, “Adición al Prefacio a la edición de 1870 para la tercera edición de 1875”, en: Marx, Carlos, y Engels, Federico, *Obras Escogidas, en 3 tomos, Tomo II*, Moscú, Editorial Progreso, 1980, pp. 96-99.
- Engels, Federico, *La guerra campesina en Alemania*, La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, 1974.
- Fernández, Graciela, *Utopía. Contribuciones al estudio del concepto*, Mar del Plata, Ediciones Suárez, 2005.

- Follari, Roberto, “Lo posmoderno en la encrucijada”, en: Follari, Roberto, y Lanz, Rigoberto (compiladores), *Enfoques sobre posmodernidad en América Latina*, Caracas, Editorial Sentido, 1998, pp. 119-151.
- Fromm, Erich, *Marx y su concepto de hombre*, México, FCE, 2001.
- Garaudy, Roger, *¿Qué es la moral marxista?*, Buenos Aires, Ediciones Procyon, 1964.
- Gargarella, Roberto, *Las teorías de la justicia después de Rawls. Un breve manual de filosofía política*, Barcelona, Paidós, 1999.
- Gellner, Ernest, *Posmodernismo, razón y religión*, Barcelona, Paidós, 1994.
- Geras, Norman, “The Controversy About Marx and Justice”, en: Callinicos, Alex (Ed.), *Marxist Theory*, Oxford, OUP 1989, pp. 211-267.
- Gómez, Ricardo J., *La dimensión valorativa de las ciencias. Hacia una filosofía política*, Buenos Aires, UNQ, 2014.
- Habermas, Jürgen, *El discurso filosófico de la modernidad*, Buenos Aires, Katz, 2008.
- Habermas, Jürgen, “Modernidad: un proyecto incompleto”, en: Casullo, Nicolás (comp.), *El debate modernidad – posmodernidad: edición ampliada y actualizada*, Buenos Aires, Retórica, 2004, pp. 53-63.
- Harvey, David, *La condición de la posmodernidad. Investigación sobre los orígenes del cambio cultural*, Buenos Aires, Amorrortu editores, 1998.
- Hinkelammert, Franz J., *Crítica a la razón utópica*, San José, Departamento Ecueménico de Investigaciones, 1984.
- Hobsbawm, Eric, *Historia del siglo XX*, Buenos Aires, Crítica, 1999.
- Jameson, Fredric, “Lo utópico, el cambio y lo histórico en la posmodernidad”, en: Casullo, Nicolás (comp.), *El debate modernidad – posmodernidad: edición ampliada y actualizada*, Buenos Aires, Retórica, 2004, p. 269-277.
- Jameson, Frederic, *El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado*, Barcelona, Paidós, 1991.
- Katz, Claudio, *El porvenir del socialismo*, Buenos Aires, Imago Mundi-Herramienta, 2004.

- Kautsky, Karl, *Communism in Central Europe in the Time of the Reformation*, Chapter, London, T. Fisher Unwin, 1897.
- Koselleck, Reinhart, “Sobre la historia conceptual de la utopía temporal”, en: Koselleck, Reinhart, *Historia de conceptos. Estudios sobre semántica y pragmática del lenguaje político y social*, Madrid Editorial Trotta, 2012, pp. 171-187.
- Koselleck, Reinhart, *Crítica y crisis: un estudio sobre la patogénesis del mundo burgués*, Madrid, Editorial Trotta, 2007.
- Koselleck, Reinhart, “«Espacio de experiencia» y «Horizonte de expectativa», dos categorías históricas”, en Koselleck, Reinhart, *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, Barcelona, Paidós, 1993, pp. 333-357.
- Lizárraga, Fernando, *Marxistas y liberales. La justicia, la igualdad y la fraternidad en la teoría política contemporánea*, Buenos aires, Biblos, 2016.
- Lizárraga, Fernando, “Prólogo”, en: Petruccelli, Ariel, *Ciencia y utopía. En Marx y en la tradición marxista*, Buenos Aires, Herramienta-El Colectivo, 2016, p. 11-16.
- Lizárraga, Fernando, *El marxismo y la justicia social. La idea de igualdad en Ernesto Che Guevara*, Chile, Ediciones Escaparate, 2011.
- Löwith, Karl, *Historia del mundo y salvación. Los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia*, Buenos Aires, Katz, 2007.
- Löwy, Michael, “Marxismo, modernidad y utopía”, en: *Viento Sur. Por una izquierda alternativa*, Nº 11, octubre de 1993, pp. 99-104.
- Mandel, Ernest, *El capitalismo tardío*, México, Ediciones ERA, 1979.
- Mannheim, Karl, *Ideología y utopía. Introducción a la sociología del conocimiento*, México, FCE, 2004.
- Mannheim, Karl, “Utopía”, en: Neusüss, Arnhelm (comp.), *Utopía*, Barcelona, Barral Editores, 1971, pp. 83-87.
- Maquiavelo, Nicolás, *El príncipe*, Madrid, Tecnos, 2001.
- Maquiavelo, Nicolás, *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, Madrid, Alianza Editorial, 1987.

- Marx, Carlos, “Tesis sobre Feuerbach”, en: Marx, Carlos, y Engels, Federico, *Tesis sobre Feuerbach y otros escritos filosóficos*, Guarenas, Editorial el perro y la rana, 2011, pp. 13-17.
- Marx, Karl, *Manuscritos económicos-filosóficos de 1844*, Buenos Aires, Colihue, 2006.
- Marx, Karl, *Crítica del programa de Gotha*, Moscú, Editorial Progreso, 1977.
- Misseri, Lucas Emmanuel, *Utopismo, Responsabilidad y Convergencia. Perspectivas éticas en las utopías occidentales*, Beau Bassin, Isla Mauricio, Editorial Académica Española, 2017.
- Molnar, Thomas, *El utopismo: la herejía perenne*, Buenos Aires, Eudeba, 1970.
- Moulines, Ulises, “Hechos y valores: falacias y metafalacias. Un ejercicio integracionista”, *Isegoria* / 3, 1991, pp. 26-42.
- Neusüss, Arnhelm, “Dificultades de una sociología del pensamiento utópico”, en: Neusüss, Arnhelm (comp.), *Utopía*, Barcelona, Barral Editores, 1971, pp. 9-82.
- Palti, Elías José, *Verdades y saberes del marxismo. Reacciones de una tradición política ante su “crisis”*, Buenos Aires, FCE, 2005.
- Petruccelli, Ariel, *Ciencia y utopía. En Marx y en la tradición marxista*, Buenos Aires, Herramienta-El Colectivo, 2016.
- Petruccelli, Ariel, *Materialismo histórico. Interpretaciones y controversias*, Buenos Aires, Prometeo, 2010.
- Petruccelli, Ariel, *El marxismo en la encrucijada*, Buenos Aires, Prometeo, 2010.
- Putnam, Hilary, *El desplome de la dicotomía hecho-valor y otros ensayos*, Barcelona, Paidós, 2004.
- Ramírez Fierro, María del Rayo, *Utopología desde Nuestra América*, México, Ediciones Desde Abajo, 2014.
- Rosen, Michael, “The Marxist Critique of Morality and the Theory of Ideology”, en: Harcourt, Edward (Ed.), *Morality, Reflection and Ideology*, Gloucestershire, Clarendon Press, 2000, pp. 21-43.

- Rousseau, Juan Jacobo, *Discurso sobre el origen de la desigualdad*, elaleph.com (libro digital) 1999.
- Rubio Carracedo, José, *El hombre y la ética*, Barcelona, Anthropos, 1987.
- Sargent, Lyman Tower, "The Three Faces of Utopianism Revisited", *Utopian Studies*. Vol. 5, No. 1 (1994), pp. 1-37.
- Thompson, E. P., *The Making of the English Working Class*, New York, Vintage, 1966.
- Vieira, Fátima, "The Concept of Utopia", en: Claeys, Gregory, *The Cambridge Companion to Utopian Literature*, Cambridge, Cambridge University Press, 2013, pp. 3-27.
- Villoro, Luis, *El poder y el valor. Fundamentos de una ética política*, México, FCE, 2012.
- Wood, Allen, "Marx contra la moralidad", en Singer, Peter (ed.), *Compendio de Ética*, Alianza Editorial, Madrid, 1995, Cap. 45, pp. 681-698.
- Wood, Allen, "The Marxian Critique of Justice", *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 1, N° 3, Spring, 1972, pp. 244-282.