



UNIVERSIDAD NACIONAL DE EDUCACIÓN A DISTANCIA

FACULTAD DE FILOSOFÍA

Máster Universitario en Filosofía Teórica y Práctica

Especialidad de Filosofía práctica

Trabajo Fin de Máster

El rescate del ideal de socialismo a través de la crítica al
socialismo real en Adolfo Sánchez Vázquez

Autor: Daniel Sevillano Rodríguez

Tutor: Antonio García-Santesmases Martín-Tesorero

São Paulo, 20/09/2022

RESUMEN

SE DEFIENDE, EN ESTE TRABAJO, QUE ADOLFO SÁNCHEZ VÁZQUEZ COMIENZA SU RESCATE DEL IDEAL DEL SOCIALISMO, TRAS ROMPER CON EL SOCIALISMO REAL, A PARTIR DE UN PAR DE CONFERENCIAS DE 1970. CON LOS HECHOS HISTÓRICOS, LA DEFENSA DEL IDEAL DEL SOCIALISMO SE INTENSIFICARÁ, EN DETRIMENTO DEL SOCIALISMO CIENTÍFICO, NO DE LA RACIONALIDAD CIENTÍFICA. SE DEFIENDE, QUE SÁNCHEZ VÁZQUEZ PROPONE DESDE EL COMIENZO DE SU TEORIZACIÓN CONJUGAR EL ASPECTO CIENTÍFICO Y MORAL DEL MARXISMO, FRENTE A LECTURAS QUE PROPONEN UNA RUPTURA EN SU PENSAMIENTO, A PARTIR DE LA PREDOMINANCIA DE UNO U OTRO ASPECTO EN MOMENTOS DETERMINADOS. ASÍ, LA TEORIZACIÓN FILOSÓFICA DE SÁNCHEZ VÁZQUEZ, SU FILOSOFÍA DE LA PRAXIS, NO SE PUEDE DESLINDAR DE SU PRÁCTICA POLÍTICA, NI DE UNA PASIÓN DE JUSTICIA, QUE ACABARÁ DEMANDANDO UN HUMANISMO SOCIALISTA Y ECOLÓGICO.

ABSTRACT

IT IS DEFENDED, IN THIS WORK, THAT ADOLFO SÁNCHEZ VÁZQUEZ BEGINS HIS RESCUE OF THE IDEAL OF SOCIALISM, AFTER BREAKING WITH REAL SOCIALISM, STARTING WITH A COUPLE OF CONFERENCES IN 1970. WITH THE HISTORICAL EVENTS, THE DEFENSE OF THE IDEAL OF SOCIALISM WILL INTENSIFY, TO THE DETRIMENT OF SCIENTIFIC SOCIALISM, NOT OF SCIENTIFIC RATIONALITY. IT IS DEFENDED THAT SÁNCHEZ VÁZQUEZ PROPOSES FROM THE BEGINNING OF HIS THEORIZATION TO COMBINE THE SCIENTIFIC AND MORAL ASPECT OF MARXISM, AGAINST READINGS THAT PROPOSE A RUPTURE IN HIS THOUGHT, BASED ON THE PREDOMINANCE OF ONE OR THE OTHER ASPECT AT CERTAIN TIMES. THUS, THE PHILOSOPHICAL THEORIZATION OF SÁNCHEZ VÁZQUEZ, HIS PHILOSOPHY OF PRAXIS, CAN NOT BE SEPARATED FROM HIS POLITICAL PRACTICE, NOR FROM A PASSION FOR JUSTICE, THAT WILL END UP DEMANDING A SOCIALIST AND ECOLOGICAL HUMANISM.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	4
1. PROLEGÓMENOS: LA PRÁCTICA POLÍTICA DE SÁNCHEZ VÁZQUEZ ANTES DE SU RUPTURA CON EL SOCIALISMO REAL	5
1.1 LA MILITANCIA DEL JOVEN SÁNCHEZ VÁZQUEZ EN ESPAÑA.....	5
1.2 EL CONFLICTO CON EL BURÓ POLÍTICO DEL PCE.	11
1.3 EL MARXISMO EN AMÉRICA LATINA Y LA RUPTURA CON EL SOCIALISMO REAL: CUBA Y PRAGA	14
2. CRÍTICA AL ARMAZÓN IDEOLÓGICO-FILOSÓFICO DEL SOCIALISMO REAL	22
2.1 INFLUENCIAS EN SU FILOSOFÍA DE LA PRAXIS: LA DIALÉCTICA Y EL MATERIALISMO HISTÓRICO DE BUJARIN A STALIN	22
2.2 CIENCIA E IDEOLOGÍA EN LA FILOSOFÍA DE LA PRAXIS	30
2.3 NOTAS SOBRE LA CONCIENCIA ESPONTÁNEA Y LA CONCIENCIA REFLEXIVA	37
3. INICIO DEL RESCATE DEL IDEAL DEL SOCIALISMO: LAS CONFERENCIAS DE 1970	45
3.1 LA TESIS III SOBRE FEUERBACH COMO UTOPISMO EDUCATIVO.....	46
3.2 VALOR Y NECESIDAD ENTRE LA CIENCIA Y LA UTOPIÍA	52
4. FINAL DE LA CRÍTICA AL SOCIALISMO REAL	58
4.1 DEMOCRACIA Y SOCIALISMO FRENTE A LA PRAXIS BUROCRÁTICA.....	59
4.2 ELEMENTOS UTÓPICOS EN LA CONSTRUCCIÓN DEL SOCIALISMO.....	66
CONCLUSIÓN: HACIA UN HUMANISMO SOCIALISTA Y ECOLÓGICO.....	72
BIBLIOGRAFÍA.....	83

INTRODUCCIÓN

Este trabajo comienza con un prolegómeno, donde se contextualizan los siguientes asuntos: la juventud y militancia de Sánchez Vázquez en el PCE, movida por un ideal de justicia; las diferencias entre el Comité del partido en México y el Buró Político de París; y, finalmente, su obra filosófica antes de su ruptura con el socialismo real, que tuvo como detonante definitivo la invasión de Praga por parte de la Unión Soviética.

A continuación, se repasa la crítica a los supuestos ideológicos-filosóficos del socialismo real, a partir de los autores que influenciaron a Sánchez Vázquez. El debate en torno a la dialéctica y el materialismo histórico será mediado a través de la categoría de praxis, la cual es, para el filósofo algecireño, central en Marx. Así, el marxismo puede ser, a la vez, ciencia e ideología ya en sus primeras obras. Tras su ruptura con el socialismo real, comenzaría, a partir de un par de conferencias en México en 1970, la crítica a una serie de elementos utópicos en la construcción del socialismo. Solo que, con tal crítica Sánchez Vázquez comienza el rescate al ideal del socialismo, que poco después será también utopía socialista, siempre que, la emancipación y libertad en un mundo justo estén fundadas racionalmente, y deseadas como algo valioso.

Así, desde su concepción praxeológica, su tentativa de unidad entre ciencia e ideología se aleja del marxismo dogmático, mecanicista y determinista que ha dominado, de forma general, el socialismo real. Se defiende en este trabajo, que el ideal de socialismo ya comienza a ser rescatado en 1970, a diferencia de algunas lecturas que consideran que solo se daría a partir de mediados o finales de los ochenta, pues antes Sánchez Vázquez defendería la concepción obstétrica del socialismo, más científicista y naturalista, propia del marxismo ortodoxo que no deja espacio ni a la ética ni al ideal o la utopía socialista. No obstante, es cierto que hay un cambio de percepción en Sánchez Vázquez frente al socialismo científico, que no del aspecto científico, en tanto racional, que conlleva el proyecto emancipatorio de socialismo. En consecuencia, hay una consideración, cada vez mayor, del aspecto ético y utópico del marxismo, hasta llegar a un humanismo socialista y ecológico, uno de los últimos pedidos de Sánchez Vázquez, y muestra de la continua autocrítica de los propios paradigmas, con coherencia y honestidad, adaptados o corregidos a los nuevos tiempos.

1. PROLEGÓMENOS: LA PRÁCTICA POLÍTICA DE SÁNCHEZ VÁZQUEZ ANTES DE SU RUPTURA CON EL SOCIALISMO REAL

1.1 LA MILITANCIA DEL JOVEN SÁNCHEZ VÁZQUEZ EN ESPAÑA

Quizás sea difícil encontrar muchos ejemplos de una vida y una dedicación filosófica dedicadas al marxismo tan longevas y completas, como las de Adolfo Sánchez Vázquez, dentro de la historia del ya centenario Partido Comunista de España. Cuando este se fundó, en 1921, Sánchez Vázquez tenía tan solo seis años; doce años después, en Málaga, ingresaría en las filas de la Juventud Comunista. Al respecto, ha contado que su militancia “estaba inspirada sobre todo por una vehemente pasión de justicia, más que por una motivación teórica”. Desde entonces, fue militante del PCE, y se cuenta que, cuando Franco murió y pudo volver a España, solía pagar a mano las cuotas del núcleo del centro de Málaga hasta su muerte, en 2011.

Es importante resaltar, sobre el considerado, por algunos, como “el filósofo marxista más importante en la España del siglo XX”, (Stefan Gandler,¹ Francisco J. Martínez...) que, como él mismo ha aclarado, sus “incursiones teóricas en el campo de la política no pueden separarse de una práctica que las precede”, refiriéndose tanto a los años de la II República y Guerra civil, como a los del exilio en México.²

Siguiendo a Antonio García-Santesmases, en *Ciudad y ciudadanía*, a comienzo de los años veinte, la revolución rusa no tuvo continuación en los países occidentales; en su lugar, creció el fascismo en Italia y el nazismo en Alemania, “provocando la crisis de la democracia liberal”. Ya en España, en 1923 la dictadura de Primo de Rivera pondría fin a la monarquía y al “juego político del régimen de la Restauración.” (2008, 35) En esos años, Sánchez Vázquez era un niño. Pero en poco tiempo, ya sería un adolescente influenciado fuertemente por las vivencias e ideas de su tiempo.

En el verano de 1924, Emilio Prados había fundado la revista *Litoral*, por la que se asomaron autores como Pablo Picasso o Federico García Lorca, entre otros muchos importantes de la época. Los poetas de la posteriormente llamada generación del 27

¹ En “Recuperar la praxis perdida. La Filosofía de la praxis de Adolfo Sánchez Vázquez hoy: contexto, historia y problemática filosófica”. Universidad Autónoma de Querétaro.

² En la IV Conferencia: La filosofía política y la moral, en *Una trayectoria intelectual comprometida*, 86,

causarían una gran impresión en el joven Sánchez Vázquez, especialmente Prados, de quien dirá que es “uno de los grandes” de tal generación. Con Prados, llegó a estar “tan entrañablemente unido” (Sánchez Vázquez 2013, 386), que su personalidad singular le animaría a iniciarse en la actividad literario-poética (14), una de sus dos vocaciones.

La otra vocación, la política, le vino, primeramente, de su tío, Alfredo Vázquez, “un rebelde más romántico que revolucionario” que nunca se sujetó “a ninguna disciplina de partido”, quien fue el primero que le introdujo a textos marxistas y anarquistas desde los que el sobrino comenzaría a cimentar su ideología revolucionaria. (2013, 15) No obstante, como ha dicho Francisco J. Martínez, Sánchez Vázquez fue poeta antes que filósofo, y comunista antes que marxista.³

Ambas, la vocación literaria y la política, rigieron las ideas y los actos de Sánchez Vázquez en su juventud ardiente de justicia. Su vocación política “respondía al anhelo de una sociedad más justa que la existente”, y “siempre estuvo inspirada por el ideal del socialismo”. Como él mismo cuenta en uno de los muchísimos testimonios que, por fortuna, ha dejado, desde joven fue arrastrado a “una pasión de justicia ante las injustas condiciones de vida de los trabajadores y campesinos andaluces; una pasión de justicia que se avivaba ante las tímidas reformas sociales de la República española recién proclamada”. Como él mismo ha escrito, “era difícil sustraerse al clima de entusiasmo y esperanza que suscitó, sobre todo en la juventud estudiantil, el nacimiento de la Segunda República el 14 de abril de 1931.” (Sánchez Vázquez 2006, 14-15)

La pasión de justicia, también desarrollada a través de su vocación literaria, queda recogida por Ramón Xirau, en su dedicatoria *A Sánchez Vázquez*, al ocuparse de los poemas del libro, de este último, *El pulso ardiendo*, que, aunque se publicara en Morelia, México, fue escrito en Málaga durante su juventud. Según Xirau, para quien Sánchez Vázquez nunca ha dejado de ser poeta, los poemas de este libro son “amorosos y sociales, nacidos de una profunda protesta unida a un auténtico deseo de justicia (2013. 7)⁴

La pasión de justicia, más tarde en 1993, se resumirá en el propio el filosofar como “la necesidad y deseabilidad de una alternativa social al sistema de dominación y

³ En Cátedra ASV. También, citado por José Sarrion Andaluz en Mundo obrero.es, 7 de enero de 2012.

⁴ También en su ensayo sobre Gogol, Sánchez Vázquez resalta la pasión de justicia.

explotación en que vivimos, aunque los tiempos que corren son bastantes sombríos para ella”. Si eran sombríos los años treinta o noventa, no parecen más claros los de la tercera década del siglo XXI, pues, se puede decir desde Sánchez Vázquez que, desde finales del siglo pasado, han crecido, sin duda, “la xenofobia, el integrismo religioso, el nacionalismo exacerbado y el neocolonialismo”, frente a lo que el autor aquí estudiado siempre ha pedido “un mundo más libre, más justo, más bueno”, ya que “sigue siendo más necesario y deseable que nunca”. (2013. 43)

María Zambrano, de vuelta a la década de los treinta, desempeñó un papel destacado dentro del movimiento estudiantil de la FUE, Federación Universitaria Escolar, la cual destacó, a su vez, en la caída de la dictadura de Primo de Rivera y la instauración de la II República. Citándola en *Delirio y destino*, Sánchez Vázquez recoge cómo era el compromiso de los jóvenes durante aquellos años; “Servir es comprometerse con lo que se sirve”, servir a los otros con alegría, pero, sobre todo, a “los que han tenido hambre y sed de justicia y pan”, porque estos ponían todas sus esperanzas en “la llegada de la República.”⁵ Rafael Alberti, Prados, Miguel Hernández, entre otros jóvenes escritores también se hacían “eco de los hambrientos de pan y sedientos de justicia en la ciudad y en el campo”. (2007. 153, 155)

Solo que, como tristemente reconocerá Sánchez Vázquez, esta república, “ya antes de llegar”, no mostraba más rostro que el de la utopía. Cuando la utopía puso los pies en el suelo, junto a las tímidas reformas que pretendían acabar con el hambre y la sed de justicia, se encontró con una cruda realidad: la exasperación de “las fuerzas más reaccionarias: el Ejército, la Iglesia, el gran capital y los grandes terratenientes, así como para provocar el descontento de los más desfavorecidos en la ciudad y en el campo”. (2007, 154)

Ya en lo personal, tras estudiar bachillerato y magisterio en Andalucía, Sánchez Vázquez se trasladó en octubre de 1935 a Madrid, para ingresar en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Central, donde nunca conoció “un profesor

⁵ Conferencia pronunciada en el II Congreso Internacional sobre María Zambrano, Madrid, octubre de 2004.

marxista de carne y hueso”,⁶ dado que Ortega y Gasset hegemonizaba con la escuela neokantiana y fenomenológica la recién fundada universidad. Si el marxismo brillaba en la facultad por su ausencia, tampoco era mucho más brillante en la militancia de la época, aunque fuera este el lugar por el que Sánchez Vázquez entrara en el marxismo, desde las JCE. El caso es que también aquí, dominaba el marxismo cerrado y dogmático, poco favorable a los aspectos teóricos. (2013. 14, 16)

Luego, Sánchez Vázquez nació “huérfano de influencia” (contracorriente), y su marxismo continuó siendo “el de un autodidacta”; en los cursos de la universidad, “nada encontraba que remotamente se abriera al marxismo”, pero, fuera de ella, su marxismo se desarrollaba “en un plano político militante” que también estaba ausente de los debates filosóficos de la socialdemocracia revolucionaria europea, que ya se habían originado en esas cuatro décadas andadas del siglo XX.⁷ Sánchez Vázquez subraya que, en aquella época, “el desdén tradicional del movimiento y partidos obreros españoles por la teoría no estimulaba en modo alguno a los intelectuales que militaban en sus filas a afirmar y enriquecer una formación marxista.” (2013. 17)

En los años treinta, tal como cuenta Fernando Claudín, el hecho decisivo para los que nacieron, y aquí se incluye a Sánchez Vázquez,

... a la vida política con el señuelo romántico de que estaba iniciándose una gran revolución española, consistía en que no teníamos otro ejemplo, otro modelo, que el que estaba experimentándose en el inmenso espacio del antiguo imperio zarista. No encontrábamos en el panorama político y cultural español una elaboración teórica, un proyecto social, que pudiera servirnos de guía. Y lógicamente este vacío realzaba aún más la luz que venía del Este. (Vargas 1995, 48)

Para los días de hoy, es de esperar, como mínimo que haya, no solo en España, sino especialmente en el PCE, otras guías más allá de la del marxismo-leninismo del socialismo real. En los años de la II República, a pesar de la carencia de debates teóricos

⁶ Entrevista “Contracorriente”, 2004.

⁷ Ídem.

sobre la filosofía marxista, los sueños de los militantes, como ha dicho Sánchez Vázquez, “se poblaban de banderas rojas y Palacios de Invierno”. (2013. 15) En 1936, el PCE, por su parte, no escondía “su programa y sus objetivos”, en sintonía con los de la Internacional Comunista:

... detener al fascismo y consolidar la democracia, para poder plantear a partir de entonces la conquista de la mayoría social, el gobierno obrero y campesino y desde él la transformación hacia un Estado socialista, de Unión de Repúblicas Soviéticas de la Península Ibérica. (Ramos, en Erice, 94)⁸

Es conveniente añadir que, en palabra de García-Santesmases, hasta el estallido de la Guerra Civil en 1936, el PCE “era muy pequeño”. El apoyo que la Unión Soviética dio a la República sería fundamental para poder enfrentarse a la sublevación de Franco, quien contaba con las armas y soldados de Hitler y Mussolini. Francia e Inglaterra, principalmente, no querían enfrentarse a estos, y asumían la política de no intervención. Por ello, el único apoyo formalizado de la Unión Soviética a la República “provocó un incremento sustancial de los militantes del Partido Comunista”. (Quesada, 36)

Tanto la II República, así como los estudios universitarios de Sánchez Vázquez, se vieron truncados ya en los primeros días de la sublevación franquista, empezada el 18 de julio de 1936. Por tanto, solo le daría tiempo de estudiar un año de letras en la universidad –pues, entonces la Facultad estaba dividida en dos, Filosofía o Letras. Ese día del verano ibérico, Sánchez Vázquez se encontraba en Málaga, ciudad que fue brutalmente golpeada por la violencia de los rebeldes.

Tras la toma de la ciudad que lo vio crecer por los rebeldes, Sánchez Vázquez se fue a Valencia, donde Santiago Carrillo le encargaría que se trasladara a Madrid para asumir la dirección del diario *Ahora*. Tratándose del órgano central de expresión de la organización juvenil más importante de la zona republicana, con más de 200.000 miembros, y su enorme influencia, se puede ver la inmensa responsabilidad, acorde a su

⁸ En la edición de Erice, *Un siglo de comunismo en España I Historia de una lucha*.

doble vocación militante y literaria, que Sánchez Vázquez adquiriría con tan solo 21 años. (2013. 17-18)

No obstante, en 1937 decidió renunciar a la dirección del periódico y pidió su traslado al frente. En septiembre de ese mismo año se incorporaría a la 11ª División, dirigida por el comandante Lister, cuyo comisario político era Santiago Álvarez. Poco después de la batalla de Teruel, Lister y Santiago fueron promovidos respectivamente a jefe y comisario político del Quinto Cuerpo del Ejército, donde Sánchez Vázquez pasó a desempeñar además de las mismas tareas de prensa y propaganda, la lucha en el campo de batalla. Por resumirlo con sus mismas palabras, “Con el Quinto Cuerpo hice todo el resto de la guerra en Cataluña hasta que, después de la durísima batalla del Ebro, nuestras tropas se vieron forzadas a cruzar la frontera. Era el 9 de febrero de 1939...” Tras una última misión, “pude llegar a la frontera francesa cuando las tropas franquistas casi me pisaban los talones”. (18-19)

Siguiendo lo que él mismo ha escrito, “La Guerra civil fue para mí una experiencia vital importantísima, pero muy poco propicia para enriquecer mi bagaje teórico-filosófico”. Sánchez Vázquez, dadas las circunstancias, se hallaba “enfrascado en la lucha,” y, “mal podía ver claro a través del velo que por entonces tejía y destejía el estalinismo”. Pasada la línea fronteriza, pudo llegar, finalmente, a París, donde pasado unos tres meses de futuro incierto y sombrío “Un rayo de luz cayó en plena oscuridad”: el general Lázaro Cárdenas, presidente de México, abrió las puertas de su país a los refugiados españoles. (2013. 19-20)

José Luis Abellán señala la importancia de México dentro del exilio filosófico, “al coincidir con la Presidencia de Lázaro Cárdenas (1934-40)”, quien apoyando la II República se opuso a la política de “no intervención” de las democracias occidentales. Anticipando la derrota del Gobierno republicano, Cárdenas había abierto las puertas de México a todos los republicanos que quisieran rehacer sus vidas sin negar los valores fundamentales que habían defendido durante la guerra. (27)

1.2 EL CONFLICTO CON EL BURÓ POLÍTICO DEL PCE.

Tras su llegada a México, reanudó los estudios en la universidad, mientras seguía involucrado en las actividades partidarias, aun sin ocupar grandes cargos dentro de la organización del PCE en México. Entre el 1 y el 4 de noviembre de 1954, Sánchez Vázquez participó como delegado en el V Congreso del PCE, que se celebró clandestinamente cerca de Praga. Acompañado por González Sáenz, veterano fundador del partido, viajaron con la intención de visibilizar “el ánimo renovador de los comunistas en México, adverso a los métodos que habían llevado en aquel país algunos responsables-*virreyes*, nombrados por el Buró de París, concretamente Esteban Vega y Felipe Muñoz Arconada.” (Morán, 301)

Una vez en el Congreso, el partido, demasiado tradicional para esas críticas, no les prestó mucha atención. Peor aún, Carrillo argumentaba que las discusiones sobre métodos de trabajo en el partido, viejos problemas, eran polémicas de “*intelectuales y de exiliados*”. “Nada debía sustraerse a la lucha del interior.” Los delegados del PCE en México, “*intimidados*”, ni siquiera votaron contra la reelección de Felipe Muñoz Arconada al Comité Central. (Morán, 301) No obstante, como se verá pocos párrafos más adelante, lejos de que tal conflicto se apagara, la tensión continuó aumentando. Cabe añadir que, en el V Congreso, entre otros frentes, se abría uno entre la dirección y los intelectuales y estudiantes, ante los que intervino Carrillo para insistir “en el funcionamiento regular del partido, en el marco de un centralismo democrático escorado, por razones de clandestinidad, hacia el reforzamiento de los órganos dirigentes”. (Erice, 188)

Celebrado en Moscú, entre el 14 y el 26 de febrero de 1956, el XX Congreso del Partido Comunista de la Unión Soviética sacudió al PCE en México “más que a ninguna otra” organización, según Morán. “Las revelaciones de Nikita Krushev⁹ se tradujeron en un desbordamiento de los problemas políticos e ideológicos acumulados en México

⁹ El popularmente conocido “discurso secreto”, que en realidad se llamaba “Acerca del culto a la personalidad y sus consecuencias”, en el que se denunciaban los brutales crímenes de Stalin y la represión durante la llamada Gran Purga de los años anteriores a la Segunda Guerra Mundial.

durante años anteriores”. (Morán, 301) Además, parecía avalar algunos cambios tácticos iniciados por el PCE, como los que incidían en la coexistencia pacífica y en la pluralidad de vías al socialismo; otros, veían necesario “eliminar la pesada herencia de Stalin”, visto que el informe Krushev evidenciaba “los abusos y crímenes del georgiano, aunque luego fueran púdicamente englobados bajo el rótulo eufemístico de culto a la personalidad”. Según Francisco Erice, las sombras que se arrojaban sobre la construcción del socialismo en la URSS hicieron que el Informe Secreto conmoviera “a muchos militantes, pero especialmente a los veteranos, más socializados en el culto a Stalin.” (Erice, 195)

Sin embargo, no hubo muchas disensiones dentro del PCE tras las revelaciones. Entre las excepciones, parcialmente, hubo una dentro de la organización de México y, como caso singular, Wenceslao Roces. Este, “consideraba poco marxista atribuir las ‘tremendas deformaciones y tropelías denunciadas’ a ‘la acción de un espíritu satánico’, descartando responsabilidades colectivas”. (Erice, 196)¹⁰ Al final, Wenceslao Roces, acabaría presentando su dimisión del Comité Central el 11 de julio de 1956, convirtiéndose así en “el único miembro del partido que reaccionó por la denuncia del estalinismo” tras la lectura del informe Krushev, dice Morán. (297)

El conflicto iniciado, frente a los métodos autoritarios del representante local del Comité Central, “se había ido agudizando, mientras tanto, hasta desembocar en un abierto enfrentamiento entre la organización de México y el Buró Político.” Santiago Álvarez había salido de las cárceles españolas en 1955, y desde entonces, exiliado, se encargó del contacto regular entre la dirección del PCE y la organización en México. De ese modo, informaba al Buró de París que en México se acusaba de derechismo a la política de “reconciliación nacional”, defendida por el PCE en la época. Esta política, según la delegación del PCE en México, estaba trazada de acuerdo a los procedimientos del estalinismo, y a pesar de la fachada antiestalinista que cubría la dirección del partido, puesto que todo seguía, en el fondo y en la forma, igual que antes. En 1957, “el

¹⁰ Según Tertulian, Lukács entendía el estalinismo como forma mentis, como el modo en que la mente opera, y por ello iba a devastar por mucho tiempo al movimiento comunista internacional; de este modo, en la línea de Wenceslao Roces, estaba lejos “de ser um fenômeno histórico passageiro, circunscrito à vida daqueles que lhe haviam dado seu nome.” (Tertulian, 5)

BP consideró que el conflicto no podía prolongarse más” y, Santiago Álvarez, ya ascendido a miembro del Buró político, informaba a la organización de México de que la dirección en París citaría a dos responsables “para leerles la cartilla”. Como se trataba de una orden impuesta por disciplina, frente a la voluntad de los delegados en México de no presentarse, estos habrían de desplazarse hasta París, o de lo contrario el PCE rompería con la organización en México. (Morán, 297, 302)

De nuevo, Sánchez Vázquez viajó a Europa, esta vez acompañado por Manuel Barberán, y fueron recibidos por Claudín y Carrillo. Este último, preocupado con las interpretaciones deformadas del XX Congreso que inclinaban a la organización en México hacia fuertes tendencias revisionistas, no veía con buenos ojos que se reincorporaran al partido a los expulsados y calumniados de antaño. Estos no podían situarse en el mismo plano que los camaradas que, a pesar de sus errores sectarios, eran fieles al partido. Según Morán,

“Es decir, dogmáticos sí, pero aperturistas ni uno. (...) La organización de México pecaba sobre todo de la inclinación intelectual y pequeño burguesa del “democratismo”, de trasladar los procedimientos del corrompido enemigo, la democracia formal, al seno de un partido leninista que iba a arrollar a la burguesía y que era por lo pronto ya incontestablemente superior a ella. Claudín hizo la propuesta sin tapujos: si el Comité de México seguía en esa vía de cuestionar la política y los métodos del PCE se disolvería el Comité y si insistían se disolvería la organización.” (303)

En este conflicto, resuelto según los dictámenes del centralismo democrático, es decir, con el sometimiento del Comité del PCE en México al Buró Político de París, dirá más tarde Sánchez Vázquez,

estaban ya, in nuce, todos los problemas —dogmatismo, autoritarismo, centralismo, exclusión de la democracia interna, etcétera— que reclamaban una solución nueva en el movimiento comunista mundial. La

vieja solución dada a nuestro conflicto afectó seriamente a mi actividad práctica, militante; desde entonces prometí ser sólo un militante de filas y consagrarme sobre todo a mi trabajo en el campo teórico. Más que nunca se volvía imperioso para mí repensar los fundamentos filosóficos y teóricos en general de una práctica política que había conducido a las aberraciones denunciadas en 1956 en el XX Congreso del PCUS y que muchos militantes nuestros—guardando las debidas proporciones—habían vivido y sufrido en carne propia. (2013. 24)

A finales de la década de los cincuenta, gracias a los diálogos con los integrantes del grupo Hyperión -especialmente con Jorge Portilla y Emilio Uranga-, y con la literatura crítica que caía en sus manos – Sartre, Merleau-Ponty, los jesuitas Gálvez, Bigo... - junto a las lecturas de marxistas irreverentes como Georg Lukács, Pannekoek, Karl Korsh y Ernst Bloch, empezaría a resquebrajarse su adhesión a la versión institucionalizada, soviética, del marxismo. (2006. 88) Pero, una vez más, junto a esas lecturas, fueron los interrogantes de su propia práctica política, junto a los surgidos con el ya comentado informe secreto de Krushev en el XX Congreso del PCUS, y, sobre todo, los hechos históricos los que le inspiraron a superar la doctrina que justificaba la práctica política del “socialismo real”, sus métodos de dirección y formas organizativas. (33)

1.3 EL MARXISMO EN AMÉRICA LATINA Y LA RUPTURA CON EL SOCIALISMO REAL: CUBA Y PRAGA

Dos acontecimientos históricos tuvieron gran repercusión en Sánchez Vázquez, de cara a distanciarse cada vez más hasta romper con el “socialismo real”. Primero, la Revolución Cubana, que ponía fin a la tiranía de Batista y triunfaba como una revolución popular, nacional-libertadora y anti-imperialista, echando por tierra dos doctrinas que desmovilizaban a las poblaciones en sus aspiraciones de mudanza. Por un lado, la que proclamaba que la época de las revoluciones había pasado, tesis de Ortega y Gasset en los años 30 que profetizaba el “ocaso de las revoluciones” – adelantándose a las de Lyotard o Follari, ya a finales del siglo XX, en favor de la posmodernidad.¹¹ Por

¹¹ Sánchez Vázquez al respecto:

TRABAJO FIN DE MÁSTER: MADRID, 20/09/2022. FACULTAD DE FILOSOFÍA. UNED

otro lado, la doctrina del determinismo histórico y del fatalismo geográfico, vista la desigualdad de medios y fuerzas entre los Estados Unidos y Cuba, junto a la proximidad entre el poderoso imperio y la pequeña isla.

Durante la década de los ochenta del siglo XIX se leían en clave socialdemócrata los textos de Marx que habían llegado al continente americano, como el *Manifiesto comunista*, el Prólogo a la *Contribución a la crítica de la economía política* o el primer tomo de *El capital*. Estos mismos textos, a partir de los años veinte del siglo XX ya se leían con la clave leninista de la IC. (El marxismo en América Latina, 1) Sánchez Vázquez ha defendido que el marxismo que dominaba en los países de América Latina en las primeras décadas del siglo XX no había asimilado la lección de José Carlos Mariátegui, según la cual se reivindicaba lo nacional-popular.

Según este último, el Perú de los años veinte y treinta era un país muy atrasado y esquilmo por el imperialismo, por un lado, con poquísima población industrial y minera, y por otro, con una ingente población campesina, casi enteramente indígena. Mariátegui encontraba, precisamente, en estas condiciones “lo específico nacional y lo encuentra en la medida en que recurre a un marxismo inexistente –hasta él- en América Latina y que él mismo tiene que construir.” La Internacional Comunista le había servido a Mariátegui frente al reformismo, así como la posibilidad de que una sociedad

Tenemos así dos tipos de percepción negativa de la filosofía; uno, del hombre común y corriente que no ve ninguna utilidad personal en ella, y otra, la del capitalista o sus voceros, que niega su utilidad económico-social por no ser rentable en el mercado. Ahora bien, a esta doble percepción negativa de la filosofía —y al descrédito correspondiente de ella— contribuyen también ciertos filósofos que se llaman a sí mismos "posmodernos" o del "pensamiento débil". Estos filósofos la descalifican por proponer, en la actualidad, lo que la filosofía, desde Platón a John Rawls, ha propuesto más de una vez: una sociedad justa o una vida humana buena. Los posmodernos interpretan el incumplimiento del proyecto emancipatorio de la Modernidad o el fracaso histórico del "socialismo real" que, realmente, nunca fue socialismo, como el fin de las causas emancipatorias o de los "grandes relatos" según su terminología, que la filosofía de la Ilustración y el marxismo han propuesto. Despejan así el camino al desencanto, a la decepción y a la desconfianza en la filosofía, con el agregado de que, con ello, pierde sentido todo compromiso con los valores, ideales o causas que muchos filósofos, desde Sócrates, han asumido. (Ética y marxismo, 90)

“atrasada”, como la de Perú, pudiera ser sujeto de la revolución mundial. Sin embargo, la estrategia bolchevique y esas condiciones específicas nacionales no se articulaban.

Marx había tratado muy poco al continente americano; además, Sánchez Vázquez le acusó de eurocéntrico, ya que, cuando hablaba de ella, perdía de vista la especificidad de América Latina. A pesar de esta acusación, Sánchez Vázquez señaló que Marx y Engels elaboraron un nuevo modelo “sobre las relaciones entre metrópolis y colonias o entre pueblos ‘civilizados’ y ‘atrasados’”. Si la lectura clásica de Marx elogiaba los aspectos positivos del desarrollo capitalista occidental, como la dominación “objetivamente progresista” de la colonización inglesa en La India, los aspectos negativos florecerían a partir de “la experiencia histórica del desarrollo desigual del capitalismo, que arroja riquezas sobre las metrópolis y miseria sobre las colonias”, y, sobre todo, con sus escritos sobre “la experiencia política de las luchas nacionales y de clase en Irlanda”.

El sujeto revolucionario ya no es central o exclusivamente la clase obrera sino toda la masa explotada y oprimida irlandesa, de la que son parte fundamental los campesinos. Por último, el centro de la revolución pasa del país capitalista desarrollado al país “atrasado” y la revolución en este –como revolución de independencia- adopta una forma no solo social sino nacional. (1988, 3)

A Marx, también, se le había presentado la cuestión de los populistas rusos, quienes, perteneciendo a un país “atrasado”, preguntaban si podían acceder a la sociedad comunista sin pasar por el capitalismo. En respuesta a Vera Zásulich, la comuna rural, dada las circunstancias históricas, podría llegar a ser “un elemento regenerado de la sociedad rusa” y convertirse “en punto de partida del sistema económico al que tiende la sociedad moderna”, cita Sánchez Vázquez a Marx, para concluir “sin pasar por el régimen capitalista”. Pero, esta posibilidad solo se realizaría con la condición de que hubiera una revolución rusa.

Pues bien, este es el Marx que estaría ausente durante las primeras décadas del siglo XX en el continente americano, en detrimento de la versión dominante de la II Internacional, una revisión reformista de las tesis de Marx propugnada por el Partido

Socialdemócrata Alemán. Desde esta lectura, los textos más eurocentristas de Marx y Engels servirían para justificar que los países colonizados o dependientes vieran “su destino sujeto a la lógica implacable de la expansión capitalista que los condena a sacrificarse ante el progreso histórico encarnado por las metrópolis occidentales.” (4) La lucha nacional de los pueblos latinoamericanos no formaba parte de la política reivindicada por la II Internacional, y por extensión, de los autores autóctonos.¹²

En la visión del marxismo clásico que sostenía la II Internacional, las sociedades “atrasadas”, colonias o países dependientes, “solo eran objetos de la historia.” Frente a esta visión, la IC, al abogar por la revolución de “la sociedad de cada país como parte de un proyecto común de revolución mundial”, conseguía introducir en ese proyecto a esas sociedades “atrasadas”, las cuales ya no eran más objetos de la historia sino “sujetos en ella”. Así, al igual que ocurrió en Europa y con el PCE, durante los años veinte del siglo pasado, en América Latina se constituirían “diferentes partidos comunistas como secciones nacionales de la IC”. (1988. 6-7)

Mariátegui, en esta tesitura, depuraría el marxismo cientificista y positivista aprendido en Europa, cuenta Sánchez Vázquez. El leninismo, aunque desembarazaba a los pensadores latinoamericanos del “marxismo del reformismo y, hasta cierto punto, del eurocentrismo”, sin embargo, aún mantenía resquicios de cientificismo en la teoría leninista de la conciencia de clase y de la organización, debido al supuesto de la importación de la conciencia socialista. (1988. 9-10)

A partir de una lectura voluntarista del marxismo, Mariátegui pretende filtrar a Lenin desde Georges Sorel, y en menor medida desde Henri Bergson, con el fin de “‘espiritualizar el marxismo’, que, lejos de reivindicar el saber, exalta la pasión como fuerza de los revolucionarios”. Pero, así como en Lenin, Mariátegui se las ve entre el

¹² Valga de ejemplo, con Sánchez Vázquez, la resonancia reformista, evolucionista y eurocentrista de la social-democracia alemana a partir de la obra *Teoría y práctica de la historia* (1909) de Juan B. Busto, fundador del Partido Socialista Argentino en 1895, y primer traductor en español de *El Capital*, publicado ese mismo año.

cientificismo y el voluntarismo. A pesar de esta ambigüedad, sorelismo o leninismo según Sánchez Vázquez, en Mariátegui habría “una voluntad política de ser leninista que no se cumple en virtud de su sorelismo.” Esto es, con Lenin o sin Lenin Mariátegui se libraría, no solo del científicismo, progresismo y objetivismo del marxismo existente, sino “del principal obstáculo para encarar la realidad nacional: el eurocentrismo.”

Es, por tanto, desde ese marxismo liberado que Mariátegui escribía sus *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. En esa obra, “reivindicar lo indígena es reivindicar la nación”. Mariátegui otorgaba un papel principal al elemento nacional y los campesinos, por lo que se alejaría de la III Internacional, cuyo debate estribaba en el dilema burguesía-proletariado, extendiendo esta diferencia sobre el sujeto del cambio hasta la idea del partido. No obstante, su apertura del marxismo al pensamiento ajeno, como al psicoanálisis, no ayudó a la difusión de su pensamiento. (1988, 11-12)

La revolución cubana, por su parte, no se encajaba en los moldes marxistas establecidos por Moscú para América Latina, ya que no se estaba delante de una revolución socialista en su contenido, ni proletaria por su sujeto. En los años ochenta, Sánchez Vázquez reconocía que “la experiencia revolucionaria de América Latina” generalmente no ha tenido mucho que ver con el marxismo-leninismo. En concreto, la revolución cubana vendría a afirmar tanto “el marxismo que no separa al socialismo de sus raíces democráticas y nacionales (la ideología y la práctica combativa de Martí)”, como el elemento nacional. En relación a este último, los revolucionarios cubanos apelaban constantemente a Martí, “que por supuesto no era marxista”. Esta apelación se explicaría por su función de lo nacional y lo social. (1988, 13) “La Revolución cubana como revolución nacional y social fue un verdadero escándalo teórico y práctico para la ortodoxia marxista-leninista, ya que su encuentro con el marxismo no podía darse dentro de los moldes tradicionales.” (1999. 174)

En sus comienzos, los dirigentes del Partido Socialista Popular, el partido marxista-leninista de la época en Cuba, no estaban presentes en la revolución. Es más, aquellos “la habían condenado por el papel subordinado de la clase obrera en ella y la vía de la lucha armada escogida”. Sánchez Vázquez señala el contraste entre el marxismo expresado a través del Partido Socialista Popular y las concepciones de los dirigentes de la revolución.” A la postre, se extendió el desencuentro entre, por un lado, el marxismo

reconocido en Cuba y el de “los partidos comunistas de América Latina”, y, por otro, el de la Revolución.

Este contexto causó un efecto ambivalente en los marxistas de la época, quienes se comenzaban a cuestionar, primero, cómo era posible que se diera una revolución popular sin la participación activa de la clase –el proletariado- revolucionaria por naturaleza, y segundo, cómo se podía asegurar su carácter revolucionario sin la dirección de la vanguardia por excelencia, esto es, el partido de la clase operaria. Sánchez Vázquez ha reconocido la influencia de la Revolución Cubana en su evolución ideológica marxista, dado que gracias a ella se distanció en relación al marxismo dogmático. Su triunfo no solo ponía en cuestión un modelo universal bajo la dirección del Partido Bolchevique y con el apoyo activo del proletariado, sino que también le daba un carácter heterodoxo que orientará a Sánchez Vázquez en su marxismo crítico.

Pero, el acontecimiento que marcó una ruptura, y no una superación o un distanciamiento, de Sánchez Vázquez con el modelo de socialismo soviético o “socialismo real” fue la invasión de 1968 de Checoslovaquia por parte de las tropas del Pacto de Varsovia para aplastar el intento de realizar un “socialismo de rostro humano”, desburocratizado, en condiciones de libertad y democracia. Esos años, El PCE también comenzaría sus desavenencias con las directrices moscovitas, y su consecuente “distanciamiento del modelo del socialismo real”, en virtud de “los conflictos internos en el Movimiento Comunista”. Antes, los españoles se habían adherido a las órdenes del Kremlin, como en el caso de la invasión de Hungría o la condena del titismo, y, como, en definitiva, había sido hasta entonces en cuanto oficina de la IC primero y del PCUS después. Pero, donde esta relación comenzó a quebrarse fue en la condena que el PCE realizó de la invasión de Checoslovaquia. “‘El socialismo de rostro humano’ preconizado por Dubcek fue bien acogido por la dirección del PCE.”

En la Conferencia de Moscú del 69 se manifestaría el problema que acarrea la propia concepción del Movimiento Comunista: a fin de legitimar su intervención en Praga, los soviéticos pretendían que todos los partidos comunistas la respaldaran. Con este respaldo, se limitaba la soberanía de cada uno de esos partidos, al mismo tiempo

que se imponía “como modelo de funcionamiento internacional lo más parecido al centralismo democrático”. De este modo, se pretendía reforzar “de iure la unidad que hasta ese momento se había dado de facto”. (Andrade, 105)

De ese hecho salió la incómoda pregunta siguiente: ¿cómo podía explicarse que un país que se llamaba socialista invadiera a otro socialista en nombre del socialismo? La respuesta de Sánchez Vázquez, más adelante tras años de estudios, será clara: “la invasión solo podía explicarse porque ese país invasor, la Unión Soviética, no era propiamente socialista”. (2006. 113) Para llegar hasta esa conclusión, citándolo, “era necesario pasar a la crítica de las sociedades del llamado ‘socialismo real’,” crítica que constituirá su “preocupación teórica central en las dos décadas posteriores”, (2013, 34)¹³ en tensión con el ideal del socialismo. Aquí ya aparece la defensa de este trabajo, en cuanto se considera que este rescate se acentúa a partir de 1970, pero que ya estaba implícito en la propia práctica y experiencia de vida.

Es, con Sánchez Vázquez, a partir de los sesenta cuando su obra filosófica quedará ligada “al proceso de crítica y renovación del marxismo” que se abrió desde mediados de la década anterior, y que se intensificaría con el movimiento de lo real, a partir de la invasión de Praga. Así, la teorización de Sánchez Vázquez pasaba por tres fases que él mismo ha caracterizado, “tomando como punto de referencia —para tratar de superarlo— el marxismo oficial que dominaba entonces”.

Primero se confrontó con el marxismo institucionalizado a través de su obra *Las ideas estéticas de Marx*, de 1965. Muy resumidamente, aquí se desarrollaba “la tesis del arte como forma específica de praxis, o trabajo creador, opuesta a la estrecha y unilateral del arte como reflejo, que inspiraba la estética soviética, sedicentemente marxista, del ‘realismo socialista’.” (2013, 41). Como Martínez escribió en el prólogo a la última edición de *Filosofía de la praxis*, Sánchez Vázquez retomaba desde Hegel el lado activo del idealismo, así como su abertura al aspecto creativo del trabajo humano. (2011. 15)

¹³ “...’de lo que se trata es de transformar el mundo’ y para ello necesitamos no sólo elevar la lucha contra el capitalismo y el imperialismo sino también la lucha -con la parte crítica que nos toca- para que el socialismo sea verdaderamente real.” (Ideal socialista y socialismo real)

Después, en una segunda fase, su crítica teórica se extendía a la filosofía en su enfrentamiento al marxismo ontológico, o metafísico materialista del Diamat soviético, “una cosmología universal que tenía respuestas para todo, pero que en realidad no tenía respuestas para nada”.¹⁴ Aquí, Sánchez Vázquez, frente a ese marxismo determinista y positivista, propugnará la concepción del marxismo como filosofía de la praxis. Es decir, entiende “la praxis como actividad material humana transformadora del mundo y del propio hombre. Se trata de una actividad objetiva, real, y al mismo tiempo ideal, subjetiva y consciente. De ahí, la unidad entre teoría y práctica.” (2011. 398) En la segunda parte de *Filosofía de la praxis*, Sánchez Vázquez pretendía esclarecer el tipo de relación que la teoría mantiene con la práctica, así como analizar diferentes niveles de la praxis a fin de poder destacar el tipo de praxis en que cumple más plenamente la auto-emancipación del hombre. (59-60)

Y, finalmente, una tercera fase, “en la que el centro de la reflexión lo constituye la experiencia histórica de la sociedad que, en nombre del marxismo y el socialismo, se ha construido como ‘el socialismo realmente existente’.”¹⁵ Los campos temáticos de estas tres fases se entrecruzan cronológicamente. (La Persistencia del marxismo, 186) Cabe destacar que, gracias a la tercera fase, a la crítica del socialismo real y el capitalismo, con los nuevos acontecimientos, Sánchez Vázquez va inclinándose cada vez más al rescate del valor o ideal del socialismo. Por ello, ese ideal, aun cercano a lo utópico, o confundido con él, movido por cierta pasión de justicia, práctica y teórica, nunca es abandonado por Sánchez Vázquez, pues, la única alternativa a tal ideal de socialismo, antes cuando se contraponía al socialismo real, y hoy, que no existe más el socialismo real, y aunque no sea en nombre del socialismo, según él, es la barbarie. En definitiva, los ideales de justicia y libertad que Sánchez Vázquez defendía no podían quedar totalmente invalidados por la práctica soviética y los desengaños de su vocación partidaria.

¹⁴ Néstor Kohan, en su homenaje a Sánchez Vázquez en la UNAM

¹⁵ El primer texto de este género es «Ideal socialista y socialismo real», de 1981, y el último, «Después del derrumbe», de 1992.

2. CRÍTICA AL ARMAZÓN IDEOLÓGICO-FILOSÓFICO DEL SOCIALISMO REAL

2.1 INFLUENCIAS EN SU FILOSOFÍA DE LA PRAXIS: LA DIALÉCTICA Y EL MATERIALISMO HISTÓRICO DE BUJARIN A STALIN

Las influencias de Sánchez Vázquez en su ruptura con el socialismo real pueden mostrar qué tipo de marxismo ya comienza a propugnar Sánchez Vázquez con su filosofía de la praxis, “el reverso de un marxismo científicista y mecanicista” (2011. 62)

Se ha reconocido, de forma general, el hecho de que “la dialéctica estuvo lejos de los teóricos de la Segunda Internacional,”¹⁶ y, por ende, en los representantes de las dos grandes tendencias generadas desde 1903, los mencheviques y los bolcheviques. Tal vez, Lenin a partir de sus *Cuadernos* se haya puesto al servicio del rescate de la dialéctica, tras el abandono sufrido por las continuas recaídas deterministas del pensamiento de Marx. Curiosamente, para los más cercanos seguidores de Marx, la praxis prácticamente no existió, “ni en el pensamiento ni en la acción”, explica Sánchez Vázquez.

Cuando Marx murió, aquellos importantes “teóricos de la socialdemocracia alemana, (Bernstein, Kautsky, Hilferding), estimulados por el objetivismo de Engels, redujeron su teoría a una ciencia positiva de la economía y la sociedad”, acentuando, pues, su concepción de la historia de un modo determinista. Esta concepción determinista de la historia acabaría disolviendo “el papel de la subjetividad revolucionaria y, por tanto, el concepto mismo de praxis.” (2013. 268)

Ahora, con Celso Frederico, es conveniente recordar que hace un siglo, no se habían publicado aún los *Manuscritos de 1844* o los *Grundrisse* de Marx, entre otros escritos, “y, sus discípulos intentaban “completar” el materialismo histórico con las más dispares teorías”. En ese clima, en 1919, Yevgueni Preobrazhenski y Bujarin escribieron *El ABC del comunismo*, con el intuito de que el proletariado se uniera al bolchevismo. Poco después, en 1921, Bujarin, con el objetivo de presentar didácticamente la esencia del pensamiento de Marx y combatir sus distorsiones, escribió *Teoría del materialismo histórico*, dedicado a los “operarios deseosos de iniciarse en las teorías marxistas”. Este

¹⁶ Celso Frederico, en su artículo “Gramsci crítico de Bukhárin”

manual, decía Fogarasi, venía a colmar una laguna en la literatura marxista. (Aldo Zanardo)

A lo largo de los años veinte, la filosofía soviética quedaría atravesada por el debate entre dos tendencias, los “dialécticos” y los “mecanicistas”, donde, estos últimos oponían una tendencia científicista, donde “la civilización moderna debía aparecer mecánicamente y a consecuencia del nuevo orden social”, y otra tendencia más clásica, de aquellos primeros, insertada “en la corriente de la filosofía tradicional”, en especial la de Spinoza y Hegel.¹⁷ En ese debate, los mecanicistas, con L. I. Akselrod a la cabeza, y con la participación de Bujarin, defendían desde un sesgo positivista que la filosofía del marxismo debía de seguir a las ciencias de la naturaleza, afirmando que la filosofía marxista hallaba su base en una explicación causal de la naturaleza. Por su parte, los dialécticos, encabezados por Abraam Deborin, postulaban que las leyes de la dialéctica podían ser encontradas en la naturaleza. Este último salió victorioso del debate, lo que no le servirá más tarde cuando sea acusado de “ideólogo menchevique”.

El proyecto de rescatar la dialéctica, entretanto, estaba presente en autores, que, desde la revolución de octubre, retornaban a las cuestiones filosóficas para criticar aquellas concepciones reformistas, las cuales, en nombre de la necesidad, no concebían la historia como un proceso de rupturas y sí de tranquila evolución. En este sentido, Bujarin en su Manual buscaba, a través del concepto de equilibrio, la normalización de la sociedad que se estaba construyendo en los primeros años de la revolución. A algunos de los filósofos que criticaron, desde dentro, esta normalización se arrima Sánchez Vázquez, con la intención de recuperar la centralidad de la praxis, según se manifestaba en la obra de Marx, de las “recaídas deterministas”.

En el manual, Bujarin trata una infinidad de temas, en los que contrastaba la doctrina de Marx con las ciencias sociales de la época y, en especial, con la sociología. Bujarin incorpora desde la sociología el concepto de equilibrio, puesto que, según él, la sociedad tendía a un equilibrio análogo al de la adaptación en biología. Stephen Cohen, su biógrafo, apuntaba que, en las penosas condiciones de Rusia tras la Revolución y la

¹⁷ José M. Laso, *Diamat, Diccionario de Filosofía contemporánea*,

guerra civil, la primera tarea de los bolcheviques, según Bujarin, “era rehacer el tejido social del país, ... Promover la integración social era sinónimo de ‘normalizar’ la autoridad soviética y hacerla aceptada por el mayor número posible de sectores de la población...”. (COHEN: 1990, p. 142, citado por Frederico).

Derivada de su concepción de equilibrio, en Bujarin, la previsión “camina junto con el determinismo que persigue las causas generadoras del desarrollo”. El problema aparece cuando estas causas, irremediabilmente, se remiten a una causa anterior, pues, para Antonio Gramsci, explica Frederico, esta causa sería una de las manifestaciones de la “búsqueda de Dios”, ya que “la búsqueda de la causa de las causas, la causa primera,” comprobaría “la concepción metafísica de la materia: la creencia en una causa primera anterior a la historia de los hombres que, en un gesto inaugural, puso el mundo en movimiento y se recogió a la sombra de los orígenes.” (Frederico).

A su vez, la búsqueda de la previsión es un tema que ocupa, además de a Gramsci, a Lukács. Ambos consiguieron vislumbrar que, si la historia se determinara por el sucesivo movimiento de las causas y efectos, como quería Bujarin, “la historia se efectuaría mecánicamente sin conocer rupturas y discontinuidades”. De esta manera, ellos entendieron que, en el manual, “la ley de la causalidad substituye la dialéctica”. A grandes rasgos, se podría decir que el materialismo es la ciencia de las categorías a priori de la materia: “si idealismo es ciencia de las categorías a priori del espíritu, esto es, una forma de abstracción anti-historicista, este ensayo popular (el manual) es idealismo al contrario”. Frente a este positivismo que habla de leyes petrificadas, la dialéctica se refiere a tendencias; así, según Gramsci, la acción política, al explorar las contradicciones sociales, “destruye las leyes de los grandes números” (Frederico, citando a Gramsci: CC 1, 147-8)

El manual, ya según Lukács, es “una tentativa de popularización y sistematización”, cuya posición filosófica es la del “materialismo vulgar, intuitivo.” Lukács veía positiva la reacción del manual “al idealismo de los socialdemócratas, desde Bernstein a Cunow,” pero critica que excluya “el método marxista de todos los elementos que provienen de la filosofía clásica alemana”: en concreto, que excluya la “dialéctica, que es la que hace inteligible el proceso histórico.” (13) En síntesis, según Zanardo, el autor de *Historia y conciencia de clase* acusará a Bujarin de transformar “la dialéctica, que es un método, en una ciencia objetiva y positivista”. Frente al

objetivismo y positivismo del Manual, Zanardo supo ver que Lukács entendía esencial para el marxismo que remitiera “todos los fenómenos de la economía y la sociología a relaciones sociales de los hombres entre sí”.

De forma análoga a Lukács, para Gramsci, la reconstrucción del materialismo histórico suponía entender “la obra de Marx como una obra in progress y no como un sistema cerrado y concluido que pudiese ser sintetizado en un tratado, como pretendía Bujarin, y antes de él, Engels con su *Anti-Duhring* y los trabajos de Plejanov”. En sentido contrario, Gramsci entendía el marxismo como un producto de la historia y de la cultura, y se preguntaba: “¿Es posible escribir un libro elemental, un manual, un ‘ensayo popular’ de una doctrina que está aún en la fase de discusión, de la polémica, de la elaboración?” El hecho es que Gramsci, como respuesta, afirmará “que cualquier tentativa de sistematizar el materialismo histórico está condenada al fracaso” y que el intento de Bujarin resultó “en una mecánica yuxtaposición de elementos desconectados”. (Gramsci citado por Frederico, *Cadernos do cárcere 1*, 142)

De esa manera, la de intentar sistematizar una obra que aún está incompleta o nunca está cerrada, Stalin sistematizaría oficialmente, al estilo de Bujarin, no solo la obra de Marx sino la de Lenin también, en 1938, con su *Materialismo dialéctico y materialismo histórico*. En el capítulo IV de la Historia do PC (b) da URSS, Stalin expone los trazos del materialismo dialéctico y del materialismo histórico, a lo que Lukács, en su crítica, denunciará “la incompatibilidad de este catecismo del ‘marxismo-leninismo’ oficial con el espíritu del pensamiento marxiano.”

Los sistemas cerrados de categorías propuestos tanto por Bujarin como por Stalin en sus respectivas codificaciones, no se acomodarían relajadamente con el historicismo de Marx, ontológicamente más inclinado a la idea de la historicidad del ser y de sus categorías. Lukács denunciaría, en concreto, “la tesis según la cual el materialismo histórico solo sería una extensión y una aplicación de los principios universales del materialismo dialéctico”, porque esta tesis, la aplicación de principios invariables, “no tendría ninguna relación con Marx”, dado el peso que en su pensamiento posee la historicidad. Además, cabe recordar, por ejemplo, con Nicolás Tertulian, que Marx no

empleó nunca la expresión “materialismo dialéctico”, recusándose así a encerrarse en un sistema cerrado de categorías. (Tertulian, 16)

Lukács, en relación al manual de Bujarin, diría que “hace demasiado fácil al marxismo, lo simplifica, manteniendo al mismo tiempo la ilusión de que no se sacrifica de esta forma su sentido más profundo”, y que “(s)u punto de vista es el del materialismo de las ciencias de la naturaleza, ... El primado de la materia sobre el espíritu, afirmado por Bujarin, es una simple inversión de la metafísica espiritualista y ya fue criticado por Marx en las tesis sobre Feuerbach.” (Zanardo, 12) En las *Tesis sobre Feuerbach* de Marx, aparece una teoría de la praxis, como superación crítica del idealismo especulativo y del materialismo refractario a la idea de acción. Según Martínez, en el prólogo a *Filosofía de la praxis*,

la praxis ya aparece en su vertiente ontológica (antropológica) como constituyente esencial del hombre en cuanto mediación entre el hombre como especie, ser genérico, y la naturaleza en cuanto cuerpo inorgánico del hombre; gnoseológica, en cuanto criterio de verdad; y, finalmente, revolucionaria en cuanto medio de transformación de las circunstancias. (2011. 16)

Este breve repaso a la crítica del Manual de Bujarin tenía el objetivo de repasar a los autores que influenciaron a Sánchez Vázquez en su crítica al armazón ideológico y filosófico del socialismo real. Con ellos, y frente a un marxismo ya codificado, determinista y cientificista, parece alejarse de una concepción ortodoxa, del socialismo. A ellos, cabe añadir, entre otros de la época, los nombres de Bertolt Brecht o Ernst Bloch, quienes “denunciaron con vigor las prácticas estalinistas y el socialismo de cuartel”. A diferencia de los que abandonaron el marxismo, estos autores hicieron esa crítica con el “deseo de reforma radical” de las sociedades del socialismo real, de reconstruirlas “sobre bases auténticamente socialistas”. (Tertulian, 1)

Sin enfrentarse exclusivamente al manual de Bujarin, Karl Korsch, en 1923, escribió *Marxismo y filosofía*¹⁸ -cuya primera edición en castellano fue prologada por

¹⁸ Este texto ve la luz en la revista de Leipzig *Archiv für die Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung* que publica asimismo los trabajos de Georg Lukács sobre Moses Hess y Lasalle. 1923
TRABAJO FIN DE MÁSTER: MADRID, 20/09/2022. FACULTAD DE FILOSOFÍA. UNED

Sánchez Vázquez en 1971-, recurriendo a la dialéctica para entender el marxismo como *expresión* de la unidad entre teoría y praxis, como autoconsciencia del proceso histórico. (Frederico) Solo que, como prologa Sánchez Vázquez, “El colapso del vivo y polémico pensamiento marxista de los años 20, su sucesivo envaramiento y, finalmente, su ahogo, sellaron por largo tiempo el destino de la obra de Korsch.”

A Sánchez Vázquez le interesa el joven Korsch, pues el viejo, con los años, llegaría, incluso, a abjurar del marxismo. El joven, al restablecer “la relación interna entre la teoría y la praxis”, buscaba restablecer “la verdadera relación entre el marxismo y la filosofía e, indisolublemente con ello, salvar la dialéctica.” En *Marxismo y Filosofía*, Korsch criticaba a los marxistas ortodoxos de la socialdemocracia, porque mantenían una “relación negativa de marxismo y filosofía”, que, consecuentemente, separaba la teoría y la praxis. Así, esos marxistas ortodoxos de la II Internacional, reducían el marxismo “a una crítica científica”, “una concepción científica-positivista en el terreno de la teoría y una posición reformista, no revolucionaria, en la práctica,” desvinculando, por tanto, la teoría y la praxis.(Korsch, 9)

Un año después de *Marxismo y Filosofía*, Korsch publicó su *Anticrítica*, donde su atención, ahora, se dirigía a los teóricos de la III Internacional, y aquí sí quedaría incluido el manual de Bujarin, como prologa Sánchez Vázquez:

La práctica revolucionaria desarrollada por el marxismo-leninismo, no se encuentra a la misma altura en el plano teórico. El problema de las relaciones entre marxismo y filosofía se plantea ahora no en la forma negativa de la vieja socialdemocracia, ya que el marxismo aparece ahora con un contenido omnicomprendido, dialéctico-materialista, en el que se acentúa deliberadamente el materialismo a expensas de la dialéctica.

es, finalmente, el año en que aparece la obra de Lukács *Historia y conciencia de clase*. Desde entonces, el título de este libro y el de *Marxismo y filosofía*, así como los nombres de sus autores serán asociados por sus críticos más implacables. (*Marxismo y filosofía*, 6) Estas dos obras, continúa Sánchez Vázquez, “responden a preocupaciones comunes: salvar lo que ambos coinciden en considerar como el meollo originario de la doctrina de Marx.” (8)

Luego, Korsch se enfrenta a dos maneras de concebir la relación de la filosofía y la realidad, siendo que ambas coinciden en mantener el dualismo de teoría y praxis. Una, es un marxismo que, desde la socialdemocracia, negaba la filosofía, y la otra, la de la III Internacional, que solo la restablecía a un nivel materialista naturalista. Pero, este enfrentamiento le supondría a Korsch la condena por parte de ambas posiciones: la de Wells, presidente del partido socialdemócrata, y la de Zinóviev, presidente de la III Internacional en su V Congreso Mundial, celebrado en Moscú en 1925.

Zinóviev, además de atacar su libro, condenaba la actitud de Korsch frente a la política exterior soviética, manifestada, “sobre todo en su condena del tratado germano-ruso,” condena que, al año siguiente, conllevaría la exclusión de Korsch del partido en 1926. (Korsch, 6) Estamos ante el final de la época de los debates entre las tendencias, las cuales, aunque ya se hubieran prohibido en 1921, aún formaban parte del horizonte revolucionario ruso. Y, con esa prohibición ya consumada, llega también la escisión entre las masas y el partido y el final de cualquier posibilidad de democracia interna frente al creciente centralismo del partido controlado por el estalinismo.

La doble condena a Korsch también alcanzará a Lukács y a otros pensadores, como Fogarasi. Además, de los ataques recibidos por parte tanto de la II como de la III Internacional, el diario Pravda, en 1924, tacharía a Korsch y Lukács “de revisionistas e idealistas y les recordaba como postulados filosóficos fundamentales del marxismo la teoría del reflejo y la dialéctica de la naturaleza”. Una vez más, la crítica que estos hacían al manual de Bujarin se centraba en la concepción científicista, objetivista, materialista-vulgar del marxismo que el manual defendía.

Con el restablecimiento de las relaciones entre marxismo y filosofía, Korsch se situaría en una oposición irreductible entre su interpretación del marxismo, como unidad indisoluble de teoría y praxis, y “el marxismo científico-positivista o materialista predialéctico que negaba esa unidad”. (10) Sin embargo, Sánchez Vázquez considera que, a pesar de que Korsch es también un teórico de la filosofía de la praxis, se equivocaba al “establecer un nexo inmediato entre teoría y praxis, lo que le impediría “reivindicar la verdadera función de la práctica de la teoría”, y agrega, “la teoría no es sólo lenguaje de la práctica o espejo en el que podemos contemplar su rostro; es

asimismo un indicador en medio de la marea que apunta a tierras inexplorables de la unidad de la teoría y la práctica".

En palabras de Vargas Lozano, "la teoría no es una variante de la práctica y no se reduce a ella como podría sustentar un practicismo". (Vargas 1998, 277. Korsch, 12) Y en las palabras de Sánchez Vázquez, la filosofía de la praxis, en Koch, se entiende como "afirmación del momento decisivo de la práctica de la cual la teoría sería su expresión consciente. Solo que el "nexo entre una y otra no sólo es indisoluble, sino además directo e inmediato". El filósofo andaluz compara este aspecto de la filosofía de Korsch con "la identificación lukacsiana de sujeto y objeto, de la conciencia del proletariado y del movimiento real". Para Lukács, la unidad de teoría y práctica también es indisoluble, como en Korsch, solo que en aquel esa unidad "no se da de un modo inmediato". Sánchez Vázquez ha observado que, en Lukács, la unidad de la práctica y la teoría necesita, según la teoría leninista de la organización, el partido como "elemento mediador".

Es el partido el que ayuda al proletariado a pasar de clase en sí a clase para sí y, de este modo, le permite alcanzar una visión del todo social y actuar de un modo central para transformarlo. Es, pues, el partido el que asegura, con esta mediación, la unidad entre la teoría y la práctica revolucionarias. En vano buscaremos en Korsch la presencia de este elemento mediador; entre la teoría y la praxis la relación es directa; aquélla es la expresión de ésta. (10-11)

Este comentario será ampliado con la crítica que a partir de los setenta, Sánchez Vázquez ejecuta de lo que él llamará teoría de Kautsky-Lenin, la teoría de la conciencia exterior. En añadidura, cabría insistir en que frente a los que abandonan el marxismo y buscaban reconstruir las sociedades del socialismo real restaurando el capitalismo en ellas, hay también los que nunca abandonaron el ideal de socialismo. Sánchez Vázquez sigue esta estela, la de autores como Lukács, quien, según Tertulian, se dedicó "al descubrimiento de un ideal de libertad, de emancipación y de justicia para los regímenes que pretendían servir" a tal ideal. En este trabajo, Sánchez Vázquez recoge esos ideales, aunque ya reconociendo que el socialismo real acabó por no servir a los mismos.

2.2 CIENCIA E IDEOLOGÍA EN LA FILOSOFÍA DE LA PRAXIS

Hay que recordar que la concepción del marxismo como ciencia objetiva y neutra fue predominante durante la II Internacional; se establecía desde las últimas obras de Engels, como *Del socialismo utópico al socialismo científico*, y se acabaría sintetizando en lo que se conoce como materialismo dialéctico, “una fuente central para el pensamiento filosófico de la social-democracia alemana y en una medida más amplia, para el mucho más monolítico marxismo soviético”. (Arato, 1984, p. 86)¹⁹ Para este último, “para la ortodoxia autodenominada ‘marxista-leninista’, el marxismo es decididamente anti-utópico (cuando menos teóricamente) y dogmáticamente cientificista”. (Petruccelli, 31) En líneas generales, el socialismo científico ha sido hegemónico dentro no solo de los partidos comunistas, sino desde los orígenes de la propia socialdemocracia europea.

Este discurso científico habla sobre los hechos, y trata de explicar la realidad a partir de relaciones causales de la misma. Dado el determinismo de estas relaciones causales, “el socialismo advendrá necesariamente, como consecuencia del desarrollo del capitalismo”, como advienen los fenómenos de la naturaleza determinados por sus leyes físicas. Siguiendo a Luis Villoro, en oposición a ese discurso naturalista, obstétrico, definición cuñada por Gerald Cohen, en el que el socialismo ya estaría gestándose dentro del capitalismo, se encuentra otro basado en la indignación moral que en Marx provoca la injusticia y la explotación. Según este segundo, más un discurso ideológico sobre los valores, ante la injusticia Marx “propone una sociedad emancipada, digna del hombre”, a diferencia del discurso científico, el cual “(n)o es un programa ideal sino el efecto de fuerzas sociales en obra”. (Vargas, 1995. 461)

Para Villoro, entre otros, en Marx hay dos discursos entremezclados, pero que no son conciliables entre sí: el discurso científico y el discurso moral. Desde esta incompatibilidad, Villoro ha escrito que en Sánchez Vázquez habría una mudanza en este sentido: primero, defenderá el discurso científico, y después, el moral. De ese modo, se asemejaría más, por ejemplo, a Sorel, quien efectivamente transitó de la concepción cientificista a la moral. Ana Selva Castelo Branco, sobre Sorel, dice que, al principio consideraba al marxismo como una “ciencia centrada sobre el determinismo

¹⁹ Citado por Ana Selva Castelo Blanco

economicista, pero, posteriormente. pasa a considerarlo eminentemente como una doctrina ética." Pero, se piensa en este trabajo, Sánchez Vázquez, en todo caso, se asemejaría más a Karl Kautsky, pero, solo en el hecho de que intentó combinar ambos aspectos, según Castelo. Kautsky, quien no conciliaba a Kant con Marx, a diferencia del filósofo hispano-mexicano, tenía como alternativa "una moralidad compatible con el materialismo a partir del naturalismo de inspiración darwiniana. La base de la moral humana sería así tan natural como una "moral animal", en la línea del Manual de Bujarin y Stalin, ²⁰ materialismo naturalista sancionado, no obstante, por Sánchez Vázquez.

No obstante, parece claro que el pensamiento marxiano de Sánchez Vázquez busca unir esas dos dimensiones; primero, a través de su filosofía de la praxis, la ideológica y la científica, a las que, más tarde, prefiere llamar "emancipatoria y racional"²¹. (2013, 256) Pero, antes, tras romper con el socialismo real, tras la invasión soviética a Praga, en un par de conferencias en 1970 tratará de conjugar la necesidad pretendida desde el socialismo científico con el valor o ideal del socialismo. En relación a estos dos discursos, siempre ha reconocido Sánchez Vázquez, que "... no hay un solo Marx comúnmente aceptado por los marxistas", sino "una pluralidad de marxismos": como ejemplo, un Marx "científico" y otro "ideológico", o el marxismo frío frente al cálido de Bloch. (1987. 300) .

Se suele pensar, como hace Francisco Fernández Buey, que Marx es, en parte, el propio causante de estas y otras ambigüedades en torno a los discursos comentados, visto que las conexiones que ha intentado, en ocasiones, entre la supuesta explicación y predicción de las leyes de los cambios y desarrollos de las formaciones sociales, de las leyes de la economía política, con "el estado, la moral, el derecho, la vida civil, etc.", ya le causaban sus propias dificultades. Esas conexiones no han sido siempre sistemática y

²⁰ En Albinati, 2008 *Cadernos De Ética E Filosofia Política*, 2(13), 17-42

²¹ En "Racionalidad y emancipación en Marx" de 1983; se trata de una ponencia presentada en el simposio internacional "Centenario de la muerte de Marx", Universidad Complutense de Madrid, 1983.

comprensibles, como a Marx siempre le hubiera gustado que sus obras fueran publicadas. (99)

Un texto paradigmático de una obra donde falta la sistematicidad, abriendo la doble lectura de Marx, dada la complejidad de entrelazar una teoría científica de la sociabilidad con una intención moral, la cual afectaría o contaminaría la supuesta asepsia científica de la teoría, y en el que, además, Marx ha llegado a anticipar una sociedad futura, es el que se conoce como *Manuscritos de 1844*, el cual ha sido de vital importancia para Sánchez Vázquez. No menos importantes para este, los años de 1844-45 no solo dejaron estos escritos de Marx, sino también *La ideología alemana* y las *Tesis sobre Feuerbach*.

Desde estos textos, e incluso en toda su obra posterior, Marx y Engels solían emplear el término ideología en tanto conciencia falsa de la realidad. Esta conciencia equivocada de la realidad, según Jacob Gorender, resultaba de “la necesidad de pensar la realidad bajo el enfoque de determinada clase social”.²² A lo largo de la producción de Marx y Engels, el término ideología se elaboraba a través, por ejemplo, de la teoría marxiana del fetichismo de la mercadería, del capital y de otras categorías de la economía burguesa. Ya Engels, al final de su obra, haría autocrítica de cierto unilateralismo de abordaje al afirmar la determinación económica en última instancia.

Cabe puntualizar que, por ejemplo, Los *Manuscritos* solo se editaron en 1932, y siguiendo ya a Fernández Buey, basta resaltar un par de cosas: que “no es una obra acabada”, y la dificultad de establecer en ella un hilo conductor; en realidad, son “tres manuscritos redactados por Marx entre abril y agosto de 1844” que están incompletos y cuya redacción final fue abandonada. (94, 98) Se encuentra, como en otras obras, alrededor de los *Manuscritos* la cuestión estatutaria sobre si la obra de Marx es ciencia o doctrina ética, cuestión que atravesando toda la historia del marxismo continúa vital hasta los días de hoy. Y, se originó la cuestión a pesar de que Marx dijera que no era marxista y se empeñara “en desmentir los cánones de las ortodoxias establecidas”; como afirma Ariel Petruccelli, el marxismo se constituiría “en una doctrina claramente diferenciada de las otras vertientes socialistas” a partir de 1890. (186, 170)

²² En el Prólogo a *A ideología alemã*, XXIII

En 1967, Sánchez Vázquez dedicaba un apartado del capítulo de su *Filosofía de la praxis*, “Praxis espontánea y praxis reflexiva”, al marxismo como ciencia y como ideología. Su autor, recurría a la, ya mencionada, vinculación que Marx y Engels llevaron a cabo, en *La ideología alemana*, “entre las ideas y determinados intereses de clase predominantes en una dada sociedad”. En pocas palabras, Marx y Engels caracterizarían, “las ideas dominantes como ‘expresión ideal’ de las relaciones materiales dominantes. Las ideas expresan una realidad... en la medida en que no solo presuponen su existencia, como corresponden a las necesidades e intereses de los hombres.” (302-03)

Esta tesis fundamental del materialismo histórico supone, “el condicionamiento material de las ideas”, pero, frente a la concepción clásica, señala “su verdadero papel en el desarrollo histórico”. En este sentido, Sánchez Vázquez añadirá un nuevo apartado en su edición de 1980 de *Filosofía de la praxis*, “La sagrada familia”, donde, en el capítulo “La concepción de praxis en Marx”, prosigue el estudio de esta tesis del materialismo histórico, según la cual “la producción material en un periodo determinado permite explicar la acción histórica en la cual las masas populares desempeñan el papel principal”. (2011. 139, 141)

Pero, con la última autocrítica de Engels comentada desde Gorender, de nuevo, “las ideologías se desarrollan con algún grado de autonomía, y, de acuerdo con la materia tradicional específica acumulada, ejercen influencia retroactiva sobre la base económica y condicionan las formas del desarrollo histórico.” En esta línea, Sánchez Vázquez entendía, ya en su primera edición de *Filosofía de la praxis*, que “el papel determinante económico” depende de la producción de relaciones sociales creadas por la sociedad humana y en su historia, y no solo de la producción de un mundo de objetos. “Lo económico es determinante en última instancia”, y última instancia quiere decir que se “tiene presente la existencia de otras realidades o esferas que no son reductibles a lo económico”, “porque las relaciones materiales productivas del hombre con la naturaleza, y las que se establecen como relaciones económicas entre los hombres,

determinan todas las demás. Pero no se trata de un condicionamiento unidimensional – de causa y efecto-, pero, sí, en y por una totalidad”. (2011. 353)

Se suele pensar sobre las ideas que, por ser subjetivas, en tanto expresan intereses de los individuos sociales, limitarían o incluso invalidarían su propio valor cognoscitivo, su verdad. Según el análisis de Sánchez Vázquez, en 1980, “las ideas son, entonces, expresivas sin ser verdaderas”. Pero, eso no quiere decir que las ideas, por ser expresivas, sean descartables para el marxismo. De hecho, para Sánchez Vázquez, el socialismo de Marx y Engels será tanto “expresión de los intereses y necesidades de una clase social... pero al mismo tiempo tiene carácter científico: ...no solo tiene un carácter ideológico (expresivo), como científico”. (141) Ya, se puede observar su posicionamiento en la cuestión estatutaria de si el marxismo es ciencia o ética, ciencia o ideología, ciencia o proyecto político.

En esta cuestión estatutaria, Jean Paul Sartre, que a finales de la década de los sesenta era una figura muy importante en la ascendente acción de clase, enfatizaba el aspecto ideológico del marxismo, olvidando o relegando, afirma Sánchez Vázquez, “a un segundo plano su carácter científico”. Algo parecido habría ocurrido antes en el pensamiento de Gramsci, quien habría concebido la filosofía como “expresión de una sociedad” Pero, así como Sartre, ambos escapaban a la censura de Sánchez Vázquez porque, al menos, supieron relacionar el marxismo con la historia real. Louis Althusser, por su lado, más escorado al marxismo como teoría, que con categorías y conceptos reproduciría idealmente la realidad, reclamó que la “relación de expresión directa” no caracterizaría al marxismo por su conocimiento científico.

Sánchez Vázquez, siguiendo a Marx y Engels, en esta cuestión estatutaria sobre el marxismo, ya inicialmente resume su posición desde la consideración de que, en el marxismo, el carácter ideológico y el carácter científico son inseparables; por eso, no se debiera acentuar o ignorar uno de los dos aspectos en detrimento del otro. Para el filósofo algecireño, no es justo reducir el marxismo “a mera expresión de una situación histórica, de una sociedad o de interés de clase”; sin embargo, tampoco ha de reducirse “a una teoría científica que excluya su expresividad en el sentido que dan a ella Marx y Engels”. Así, cita *La ideología alemana*:

Las ideas dominantes no son más que la expresión ideal de las relaciones materiales dominantes, las propias relaciones materiales dominantes concebidas como ideas; por tanto, las relaciones que hacen de determinada clase la clase dominante son también las que confieren el papel dominante a sus ideas. (2011, 302)

Desde esta relación entre las ideas y las condiciones materiales, Sánchez Vázquez explica que una filosofía puede corresponder a determinados intereses de clase, como en el caso del marxismo, y al mismo tiempo caracterizarse por su función cognoscitiva. De hecho, es precisamente en el materialismo histórico donde el filósofo ve que no se oponen el marxismo como ciencia y el marxismo como ideología, dado que es el interés de clase propio que se recoge en esta última, la ideología, el que abre la perspectiva de su propio conocimiento, esto es, que le permitiría “alcanzar un conocimiento verdadero” de sí misma, como conciencia de clase. Sea como concepto de expresión, caso de la ideología, sea como verdad, caso de la ciencia, si tomadas estas concepciones unilateralmente, dice Sánchez Vázquez, perderían “de vista el verdadero carácter del marxismo –enfaticado con justeza por Lenin- de *ideología científica del proletariado*.”

En consecuencia, como denota la caracterización “ideología científica del proletariado”, el marxismo es al mismo tiempo ciencia e ideología, conocimiento y expresión. Finaliza, el autor en 1967, su apartado señalando que la expresión “socialismo científico” se había cuñado “para marcar su ruptura con el socialismo utópico”; en su visión, el socialismo científico, así, rechaza “toda la utopía, pero no toda la ideología, ya que corresponde a las necesidades e intereses de la lucha del proletariado”. Luego, el marxismo, que es ajeno a la utopía, pero no a la ideología, posee un carácter de clase, la ideología del proletariado, que exige el carácter científico, “pues solo con esta comprensión científica de la realidad podría cumplir su función ideológica”. (2011. 304-05)

Este carácter de clase del marxismo, que corresponde a la ideología del proletariado, a partir de los acontecimientos de finales de los sesenta comenzará a sufrir leves modificaciones en la actualización de Sánchez Vázquez. En concreto, en 1970, en un

par de conferencias tituladas *Del socialismo científico al socialismo utópico*, reconoce que la clase obrera, en 1970, no era ya una clase revolucionaria. (66) Por otro lado, constata que lo que parecía utópico se hizo realidad con las revoluciones sin proletariado industrial urbano como fuerza social básica, algo posible en China con Mao, y las revoluciones socialistas sin partido, como la de Cuba.

Como en algunos casos las posibilidades concretas se realizaron, y en otros fracasaron, para Sánchez Vázquez cabe aludir a la utopía “cuando los conceptos tradicionales no dan cuenta de las mudanzas de los movimientos reales”. Así, la tesis por la cual el proletariado industrial urbano representa el concepto de agente histórico de la revolución cada vez resultaba más invalidada. De hecho, el filósofo andaluz, en 1970, observaba que la clase entera ya se había integrado en el sistema capitalista. Sin embargo, aunque la clase obrera ya no era tan pobre, como antes, la necesidad de su desalienación se le antojaba vital en aquella época. Solo que, en esas condiciones de alienación, de integración al sistema, pedirle a la clase obrera una actitud revolucionaria sería una exigencia utópica. Aun así, él no renunciaría a esa demanda.

Es por ello que, Sánchez Vázquez ya se veía obligado a “buscar el agente histórico revolucionario en otras clases o grupos sociales: campesinos, intelectuales, pequeña burguesía, estudiantes etc”. Solo que, para Marx, la conciencia de clase revolucionaria venía exclusivamente del propio proletariado, por lo que “Hay clase revolucionaria cuando la clase obrera se eleva del en sí al para sí”. Sánchez Vázquez, siguiendo esta tesis de Marx, veía la clase obrera como potencialmente revolucionaria, y aunque otros grupos sociales detonaban conflictos en diferentes países, lo que la clase obrera no hiciera en esos países quedaría sin hacer. Así, Sánchez Vázquez contaba que “el mayo de 1968 dejó claro que no es suficiente para la revolución la acción de los simples detonadores o catalizadores”: “la revolución ha de pasar necesariamente por –como conciencia y acción- la clase obrera”, como mostró el bloqueo de la potencialidad revolucionaria de esa clase detonadora en aquel mayo francés. (2010. 65-67).

A este respecto, Sergio Blanco propone que es solo a mediados de los ochenta cuando Sánchez Vázquez muda su parecer sobre el proletariado como sujeto fuerte de la revolución. (2021) Pero, esto supone olvidar, además de lo recién dicho, uno de las cosas que Sánchez Vázquez había aprendido de la revolución cubana: que la revolución,

en un determinado lugar, es posible sin la clase obrera y sin el partido que expresa la conciencia exterior.

De momento, cabe señalar la posición recién vista según la cual el marxismo, para Sánchez Vázquez es ciencia e ideología del proletariado en cuanto clase revolucionaria. Y que, ya en 1970, en un par de conferencias, pedirle a la clase obrera una actitud revolucionaria es una utopía, dada su alienación. Y, si es una utopía, cabe recordar, es rechazada por el socialismo científico. Este, no obstante, se trata de conjugar con el valor o el ideal del socialismo, en Sánchez Vázquez, ámbitos donde poco más tarde también se incluirá la utopía.

2.3 NOTAS SOBRE LA CONCIENCIA ESPONTÁNEA Y LA CONCIENCIA REFLEXIVA

En su *Filosofía de la praxis*, anterior a esas conferencias de 1970, Sánchez Vázquez ya había colocado el problema práctico revolucionario en el tipo de relación que la praxis mantiene con la conciencia. (296) En concreto, la actividad revolucionaria del proletariado exigiría una elevada conciencia de la praxis, por lo que, no sería casualidad, así lo expresa Sánchez Vázquez, que las discrepancias sobre las vías que transformarían la sociedad, a principios del siglo XX en el seno de la socialdemocracia europea principalmente, se manifestaran “como discrepancias sobre la relación entre lo espontáneo y lo consciente (o reflexivo) en el movimiento revolucionario, y, especialmente, sobre el papel de la conciencia- y de su expresión más alta: la teoría revolucionaria- en el proceso práctico de transformación de la sociedad”. (297) Cabe aclarar que Sánchez Vázquez prefiere el término “reflexivo” antes que “consciente”, pues lo espontáneo no está carente de conciencia.

Aquí, una concepción correcta de las relaciones entre lo espontáneo y lo reflexivo, y de los dos niveles prácticos correspondientes, tiene que enfrentar dos extremos perniciosos por sus consecuencias prácticas: la sobreestimación del elemento espontáneo o del elemento reflexivo, que tiene como contrapartida: en el primer caso, el rebajamiento del papel de la teoría en la práctica revolucionaria y, en el segundo, el

desconocimiento de los elementos espontáneos que surgen en el inicio o durante el proceso práctico revolucionario. (297)

Parece que Sánchez Vázquez ya había respondido, aposta, a la siguiente demanda de Lenin, recogida en *¿Qué hacer?* respecto a la organización del partido, y a renglón seguido tras haber dirigido su crítica a los economicistas, representados en los periódicos partidarios más reformistas, por su carencia de conciencia e iniciativa en las relaciones con el proletariado industrial, donde residía la fuerza del movimiento real de su época:

Sin embargo... R Dielo nos acusa de “subestimar la importancia del elemento objetivo o espontáneo del desarrollo”. Respondemos a esto: si la polémica de Iskra y Zariá no hubiera dado ningún otro resultado que el de llevar a R. Dielo a descubrir ese “desacuerdo general”, ese solo resultado nos proporcionaría una gran satisfacción: ... la relación entre lo consciente y lo espontáneo ofrece un magno interés general y debe ser analizado con todo detalle (*¿Qué Hacer?*, 23)

En efecto, esta relación entre lo espontáneo y lo reflexivo - al segundo término Lenin lo llama consciente-, fue analizada por Sánchez Vázquez en los años sesenta. En su análisis, pudo ver en Marx y su transformación revolucionaria de la sociedad la justa relación entre lo espontáneo y lo reflexivo de la siguiente manera. Los proletarios solo podrían subvertir el orden económico que los aliena mediante una praxis consciente, la cual consistiría en

la necesidad de que el movimiento obrero adquiriera una conciencia de su misión histórica, de sus fines, de la estructura social capitalista y de la ley que la rige, así como de las condiciones y posibilidades objetivas de su emancipación al llegar a determinado desarrollo histórico social.

El proletariado, pues, necesitaría una praxis que se desarrollara “en el marco de una serie de condiciones objetivas dadas y con una elevada conciencia de la referida praxis”, sus límites, fines y posibilidades. Esa praxis, finaliza Sánchez Vázquez, “tiene un aspecto objetivo... como praxis fundamentada y exigida por la historia y por la

sociedad, y un aspecto subjetivo, en la medida en que el proletariado es consciente de esa necesidad histórico-social”. (2011. 297-98)

Entonces, en la tensa relación de esos aspectos subjetivos y objetivos de la praxis, se manifiesta la tensa relación entre la actividad de la conciencia y su realización. Sánchez Vázquez entiende que la praxis es “esencialmente creadora”, ya que, gracias a ella, a la praxis creadora, el hombre logra enfrentarse, creando soluciones, a las nuevas necesidades que siempre están surgiendo en su vida. Eso no significa que, al mismo tiempo, en la vida de las personas no exista la repetición en sus actos, una praxis repetitiva o imitativa. Por ello, la praxis política, artística o productiva se caracterizaría “por ese ritmo alternado de lo creador y lo imitativo, de la innovación y de la reiteración”. Esta relación, cuando referida a las acciones políticas y a las acciones que las motivan, o también a la creación artística o de un objeto útil, supone “la actividad consciente del sujeto sobre una materia dada, que es trabajada o estructurada de acuerdo con el fin o proyecto que la conciencia traza”. (2011. 269)

Sánchez Vázquez, tras haber distinguido entre praxis creativa y praxis imitativa, distingue de nuevo entre “conciencia práctica” y conciencia de la praxis (294-95):

La primera es la conciencia que impregna el proceso práctico, mientras la segunda califica a la conciencia que se sabe a sí misma, que es consciente de esa impregnación, y de que es la ley que rige –como fin– las modalidades del proceso práctico. Así, toda conciencia práctica siempre implica cierta conciencia de la praxis, pero las dos no están en el mismo nivel. (...) La conciencia de la praxis viene a ser la autoconciencia práctica. (295)

De acuerdo con el grado de manifestación de esa autoconciencia práctica, o conciencia de la praxis, Sánchez Vázquez distingue, de nuevo, entre praxis espontánea y praxis reflexiva, llevando en cuenta el grado de conciencia, desde elevada hasta casi nula, que se tiene de la actividad práctica que se está desdoblado. Pero, y esto es importante, no hay una equivalencia entre la conciencia espontánea y una conciencia

mecánica o repetitiva, así como la reflexiva tampoco corresponde, sin más, a una praxis creadora, advierte el filósofo. Es más, la praxis creadora puede ser reflexiva o espontánea. Por otro lado, la praxis reiterativa, a pesar de una floja intervención de la conciencia, no es por ello que se considere espontánea. En este aspecto, la praxis mecánica, repetitiva, se opondría tanto a la actividad práctica creadora como a la espontánea. (296)

Para llevar a lo concreto esta teorización de la conciencia espontánea y la conciencia reflexiva, bastaría comentar que la Rusia de principios del siglo XX veía nacer falto de organización al partido socialdemócrata, mientras este, en Alemania principalmente, no solo ya estaba organizado, sino que, incluso -como se manifestaría con la otorgación al imperio prusiano de los créditos para la I Guerra mundial-, se desligaba ya a finales del XIX de su origen marxista debido a su decantación por las reformas económicas. En este contexto, para Rosa Luxemburgo la espontaneidad de las masas servía de contrapeso, o más que eso, a la burocratización y aburguesamiento de la socialdemocracia alemana; ya para Lenin, la conciencia que el partido exportaría a las masas, también en una tentativa de equilibrio o superación, organizaría la socialdemocracia rusa frente al espontaneismo relacionado con los economicistas.

Según Sánchez Vázquez, en el par de conferencias de 1970 en México tituladas *Del socialismo científico al socialismo utópico*, Lenin siempre creyó en el potencial revolucionario del proletariado de Occidente, “como agente histórico revolucionario, bajo la condición de crear el instrumento orgánico necesario para liberarlo de la influencia reformista, dirigir y organizar su lucha”. Para Lenin, entonces, era esencial el papel del proletariado, solo que ese papel “dependía de una organización política adecuada, como destacamento organizado, consciente y resolutivo de la clase obrera”. (2010. 57) Entonces, afirma el filósofo algecireño, Lenin formulaba su teoría de la conciencia de la clase socialista, y la necesidad de introducirla en la clase obrera a partir del exterior, “contra el utopismo en su forma espontánea”. Tanto en su versión economicista como en la ultraizquierdista, el espontaneismo, que no la praxis espontánea, es siempre una forma de utopía, a la cual Lenin se oponía.

En las dos conferencias de 1970, el filósofo hispano-mexicano encontraría cierto utopismo espontaneista en Rosa Luxemburgo, a pesar de salvarla de la acusación estalinista que vería en ella, equivocadamente, una defensora del espontaneismo. Sánchez Vázquez solo dice que encuentra en Luxemburgo cierto utopismo espontaneista cuando reaccionaba a la burocratización de los partidos social-demócratas y de los sindicatos europeos de su tiempo. Pero, a favor, una vez más, de Luxemburgo, puntualiza que su teoría respondía al oportunismo reformista, de la socialdemocracia alemana, en el movimiento obrero, además de advertir a Lenin contra los peligros de una organización centralizada, como la diseñada en *¿Qué Hacer?* (2010. 58)

También, evidenciaba cierto utopismo organizativo en la teoría leninista de la organización, del cual también participarían Lukács y Trotsky, además del propio Lenin. En la línea de las utopías a las que parece criticar, testimonia que, con el pasar del tiempo, el utopismo organizativo nacido en Lenin quedó desenmascarado por la práctica posterior del partido bolchevique. (58-59) En cuanto el PCE ha sido durante varias décadas una oficina del PCUS, esta práctica en la que Sánchez Vázquez basa su propia crítica estaba íntimamente relacionada con su propia experiencia de vida.

En general, se suele entender “la conciencia socialista... como conciencia exterior de la clase”. Dirá, años más tarde, que “(l)a relación entre conciencia y espontaneidad en la praxis política” ya había dividido a los marxistas “hasta que se impuso la concepción de Lenin”. Sobre la conciencia de clase o socialista, Lenin propugnó que esta no podía ser adquirida por sí misma, ya que “solo puede adquirir una conciencia de sus propios intereses inmediatos”, lo que él llamará de conciencia sindical o tradeunionista. Luego, una instancia exterior, el partido, es requerida para “que introduzca la conciencia de clase obrera desde fuera”. (2006. 91) A finales de los setenta, esta teoría quedará definida como de Kautsky-Lenin, a partir de *Ciencia y Revolución*.

Si Kautsky establece que el socialismo como ciencia, o la conciencia socialista - esta es una importante diferencia destacada por Sánchez Vázquez que Kautsky parece no apreciar-, no surgen de la lucha de clase del proletariado, no queda otra conclusión

que la necesidad de introducir la conciencia socialista en la clase obrera, tarea que corresponde a los intelectuales burgueses y, después, cuando exista, al partido socialdemócrata: “De modo que la conciencia socialista es algo introducido desde fuera en la lucha de clase del proletariado... es tarea de la social-democracia llevar al proletariado la conciencia de su situación y de su misión”.

La teoría Kautsky-Lenin, defiende el filósofo andaluz, estaría correcta al sustentar que la teoría científica del socialismo no surge directamente de la lucha de clase; pero, eso no quiere decir que esa teoría surja a partir de premisas distintas de la lucha de clase. Kautsky dice, “...el socialismo y la lucha de clases surgen paralelamente y no se deriva uno de otra”, a lo que Lenin añade, “... La doctrina del socialismo surgió de teorías filosóficas, históricas y económicas que fueron elaboradas por representantes instruidos de las clases poseedoras, por los intelectuales.” (2011. 318, 319)

Sin embargo, el socialismo científico, apunta Sánchez Vázquez, no es ciencia al modo de cualquier ciencia positiva, pues su objeto no puede ser separado del sujeto.²³ Más bien, “... es conocimiento de una realidad que se desea transformar en un sentido socialista y, por ese objetivo, la fundamentación científica expresa un punto de vista de clase: el de la clase revolucionaria que aspira a esa transformación”. Si el socialismo es ciencia, expresa un punto de vista de clase, por tanto, subjetivo, ideológico; expresa también cómo surgió ese punto de vista y se desarrolló en relación con la práctica, con la lucha real del proletario, lo cual fue enfatizado por Marx y Engels.

Sánchez Vázquez destaca la ausencia de ese punto de vista de clase, subjetivo, pero que puede compenetrarse dialécticamente con las condiciones objetivas, en esta teoría Kautsky-Lenin. “Al separar sujeto y objeto, concebir la objetividad social como una objetividad natural y eliminar la práctica del proceso de conocimiento que conduce a la teoría científica del socialismo, Kautsky se comportaría como un positivista más”.

²³ Recordar que el método científico hace epojé, pone entre paréntesis, cualquier componente subjetivo del humano que hace ciencia. En busca de la objetividad, racional, no caben los sentimientos, sensaciones, emociones ni nada que ver con la subjetividad del científico

Critica Sánchez Vázquez que Lenin no observó “ese positivismo kautskyano al separar conciencia de clase y práctica, socialismo científico y lucha de clase, y contraponer teoría y movimiento espontáneo”. Luego, si Kautsky afirmaba “el paralelismo del socialismo como ciencia y de la lucha de clases”, Lenin propugnaba “la independencia de la teoría” como “resultado de un proceso teórico interno” Así, cita Sánchez Vázquez a Lenin: “La doctrina teórica de la social-democracia surgió en Rusia... como resultado natural e inevitable del desarrollo del pensamiento entre los intelectuales revolucionarios socialistas.” (2011, 319)

Sánchez Vázquez, pues, ha distinguido conciencia de clase y teoría científica del socialismo; la primera surge en la propia práctica, en la lucha de clases, desarrollada antes de que cualquier teoría científica del socialismo la fecundara. (319) La segunda, entonces, surge como resultado de una actividad específica, teórica, de los que asumen un punto de vista de clase, subjetivo, pero surge en relación con la propia práctica, la lucha de clases, y no paralela (Kautsky) o independientemente de ella (Lenin). Sánchez Vázquez concluye que la conciencia de clase no es exterior a la clase revolucionaria; todo lo contrario, se eleva y se enriquece como resultado de un doble proceso teórico y práctico; de asimilación de la teoría científica del socialismo y del desarrollo de la práctica política, la lucha de clase del proletario. (319-20)

Pues bien, es esta concepción de la organización, la de su propio partido, contra la que Sánchez Vázquez, en las conferencias de 1970, advertía ya, en modo de conclusión, que “como destacamento de la clase que encarna el saber y la verdad lleva en sí el germen de una escisión entre vanguardia y masas.” Huelga decir, una vez más, que su experiencia personal le demostraba con creces la existencia real de esta escisión.²⁴

²⁴ Si antes se ha dicho que Sánchez Vázquez solo impugnaría la teoría leninista del partido a finales de los setenta, parece que a principios de esa década esa impugnación ya se ponía en camino. La primera edición de *Filosofía de la praxis* es de 1967. En 1972 hubo una segunda edición que no sufrió ninguna modificación, aunque ya era necesaria, según Sánchez Vázquez en el prólogo de la misma edición. Solo que, no se llevó a cabo debido a la falta de tiempo para poner al día los cambios producidos por la vorágine de esos tiempos: doble aldabonazo con las manifestaciones de París y la invasión de Praga, la Guerra de Vietnam, el surgimiento del ecologismo, entre otros eventos. Quizás, en 1970, ya se nota parte de esa autocrítica que, en paralelo a la del socialismo real, procura rescatar el ideal del socialismo.

Hay que comentar que no se podría entender a Sánchez Vázquez sin su comprensión praxeológica del marxismo, la unidad práctica y teórica por medio de la praxis revolucionaria. Se interpreta aquí, en ese sentido, que, en Sánchez Vázquez, en aquella época, la experiencia histórica ya le había mostrado que la organización, que sería aquí una cuestión subjetiva, si no es consciente de la posibilidad de una escisión entre ella y las masas, donde se encuentra la práctica realmente objetiva, acaba por burocratizarse. Y, esta falta de conciencia de esa escisión convertiría a la posibilidad real del socialismo, y su lucha por su establecimiento, en una utopía, como le habría ocurrido a Lenin, y a quien acompañarían Lukács y Trotsky.

En su desarrollo a esa conclusión, el utopismo organizativo se manifestaría en Lukács, según Sánchez Vázquez, al considerar el partido como “intérprete consciente de la clase obrera”, y, por ende, como “pura positividad”, el cual encarna la verdad, actuando como “guarda de los intereses de la clase obrera”, y expresándolos en todo momento. Algo similar ocurrió, en el XIII Congreso del PCUS, primer congreso sin Lenin, cuando Trotsky afirmaba: “el partido siempre tiene razón”. Vale la pena extender el comentario original de Trotsky un poco más: “el partido siempre tiene razón porque es el único instrumento que posee la clase obrera para solucionar sus problemas (...). No se puede tener razón más que dentro del propio partido y mediante él porque la historia no ha acuñado aún otro instrumento con que tener razón”. (2010. 59)

Sánchez Vázquez decía, en 1970, que, de forma parecida a Lukács, Trotsky no veía que “la organización por sí sola no garantizaba la verdad ni la revolución y que el partido ni siempre tiene razón y toma, a veces, decisiones injustas.” Por ello, ambos revolucionarios tampoco verían que el partido podía también “burocratizarse, aislarse de las masas, negar la democracia en su propio seno y cometer contra sus propios miembros las mayores aberraciones” (59).

Según él mismo aclaraba en las conferencias, y es importante subrayar, Sánchez Vázquez en su crítica no desestimaba el principio de organización, sino que criticaba a la organización entendida a sí misma como un fin, en lugar de un medio o instrumento, “elemento decisivo en la lucha por el socialismo”. Así, una vez tratada la organización como un fin, una negatividad amenazante sería inherente a ella misma: la amenaza de la burocratización. Y, en la superación de esa amenaza negativa residiría un cierto

utopismo de Lenin, Lukács y Trotsky, pronuncia Sánchez Vázquez en las conferencias de 1970. (2010. 62)

Luego, si en el capítulo anterior, el socialismo científico propugnado, según Sánchez Vázquez, rechazaba la utopía de la actitud revolucionaria de la clase obrera, debido a su alienación, y a pesar de la necesidad vital de desalienar a tal clase, en este capítulo el mismo socialismo científico, habría de rechazar el utopismo organizativo de la teoría leninista del partido, o el utopismo espontaneista, a pesar de la necesidad de la organización y del momento de la conciencia espontánea. A continuación, pues, se pasa al análisis del socialismo científico defendido en las conferencias de 1970, frente a estos y otros utopismos, al que acompaña el rescate del ideal del socialismo a través de la crítica al socialismo real, con el que acaba de romper tras la invasión soviética a Praga.

3. INICIO DEL RESCATE DEL IDEAL DEL SOCIALISMO: LAS CONFERENCIAS DE 1970

Sánchez Vázquez ha sido un autor que constantemente ha estado reconstruyéndose. Aquellas inquietudes y dudas surgidas de su experiencia militante y de los acontecimientos destacados, entre otros, la revolución cubana y la invasión soviética de Praga, le impusieron “la necesidad de reflexionar sobre la naturaleza del socialismo, así como sobre su lugar en el desarrollo histórico”. Desde su ruptura con el socialismo real, reprodujo esa necesidad ya en ese par de conferencias en la UNAM, en 1970, según él mismo ha dicho más tarde, en las que trataba de esclarecer el verdadero carácter científico del socialismo, y se trataba de “rescatar su contenido utópico”. (2006. 113)

Pero, el hecho de que este rescate se produjera en 1970 no es aceptado por algunos autores, quienes piensan, contra el propio Sánchez Vázquez, que ese rescate solo se daría a partir de los ochenta. Hay motivos para ello; se piensa que esas conferencias, por un lado, eran una defensa del socialismo científico, y, por otro, una crítica de las utopías. Y ambas aserciones son correctas, pero solo en parte, porque olvidan que la intención de Sánchez Vázquez en esas conferencias era conjugar la ciencia y el ideal del

socialismo, de forma parecida a como entendía el marxismo como ciencia e ideología. A pesar de la crítica, en las conferencias, a las utopías florecientes a finales de los sesenta, no se puede olvidar que el objetivo de Sánchez Vázquez, entonces, seguía siendo conjugar la necesidad y el valor dentro del socialismo, dos lecturas aparentemente distintas. Al fin y al cabo, no podría ser de otra manera desde su concepción de la praxis como categoría central en Marx.

Además, el posterior abandono del socialismo científico que Sánchez Vázquez lleva a cabo, que no de su racionalidad, no significa que en las conferencias de 1970 hubiera dejado de lado el ideal del socialismo, en lo que significaría un giro o ruptura con su propio pensamiento. El socialismo científico había sido predominante en el marxismo, prácticamente, a lo largo del siglo XX, por lo que no podría ser casualidad que en sus conferencias Sánchez Vázquez, dado el carácter innovador de su *Filosofía de la praxis*, contrapusiera con la ideología ese exceso científicista, al mismo tiempo que criticara las utopías.

Luego, en las conferencias de 1970, permanece aquella intención de conjugar ambos caracteres del marxismo, el científico y el ideológico, en detrimento de la utopía, que en sí es quimérica y fantasiosa. Tras el cúmulo de acontecimientos que llevaron a Sánchez Vázquez, en un progresivo distanciamiento, hasta su propia ruptura con el socialismo real, antepone el socialismo científico a las utopías -que van desde Platón, pasando por el socialismo utópico, y acabando en la que florecían esos años, como la hippie. Pero, también recoge a los utopismos que se han dado desde Marx hasta la construcción del socialismo, como el organizativo, en la teoría Kautsky-Lenin de la vanguardia, o la actitud revolucionaria y la desalienación de la clase obrera. Solo que, la definición del socialismo científico que postula tiene una particularidad respecto al clásico, desde el que se puede mantener una concepción obstétrica del socialismo: sin el valor del socialismo, sin el ideal del socialismo, este nunca nacerá, aunque se dieran las condiciones objetivas y subjetivas.

3.1 LA TESIS III SOBRE FEUERBACH COMO UTOPISMO EDUCATIVO

Véase, pues, en qué consiste el utopismo organizativo que Sánchez Vázquez achaca a Lenin, en las conferencias de 1970. En ellas, decía, Lenin, gracias a los debates con Kautsky y Luxemburgo, y las advertencias de estos a aquel, había conseguido divisar la

amenaza de la burocratización. Para evitarla, pensaba, bastaría con la plena realización de los principios del centralismo democrático: centralización con democracia interna y dirección de las masas con vinculación a ellas. La cuestión es que, defiende el filósofo andaluz, hasta entonces ambos principios siempre habían resultado incompatibles; de hecho, la relación partido-masa, tal como Lenin la deseaba, en poco tiempo dejó de ser posible.²⁵ En virtud de la teoría leninista de la conciencia llevada desde el exterior hasta el proletariado, el partido habría de ser el educador, y el educando serían las masas. Aunque Lenin insistió en aprender con ellas, jamás, entendía, podrían invertirse los papeles. (2010. 59)

Según Sánchez Vázquez, la superación de la escisión entre el partido y las masas, que ha considerado utópica en el centralismo democrático equilibrado con la democracia interna defendido por Lenin y su legado y a la que ha denominado de “utopismo organizativo”, “está dada por quien se resistió a crear una organización centralizada a costas de su democracia interna: Marx.” En concreto, Sánchez Vázquez encuentra la solución en la tercera de las *Tesis sobre Feuerbach*: “el educador necesita, por su vez, ser educado”.

En pocas palabras, para Sánchez Vázquez no solamente se trata de educar a las masas, sino que también el partido ha de aprender con ellas. De ahí que, por un lado, las masas no pueden educarse sin el partido, y por otro, este sin las masas suele deformarse. Sánchez Vázquez entiende que la solución se diseñará cuando la vanguardia tome conciencia de lo fundamental que es “crear las condiciones necesarias para que ella sea siempre educada”, para lo que habría de impulsar “la participación de las masas en la preparación y ejecución de las tareas prácticas, favoreciendo la discusión de los problemas y aceptando la crítica”. (2010. 60-61) En la *Filosofía de la praxis* de 1967, ya había un apartado titulado “La praxis revolucionaria como unidad de la mudanza del hombre y de las circunstancias (Tesis III)”, en el que además de señalar la misma solución, ya que los educadores deben ser educados, niega el dualismo entre unos y

²⁵ Solo añadir que esa sigue siendo la tónica general a día de hoy

otros a favor de la idea de una praxis incesante, continua, en la cual se transforman tanto el objeto como el sujeto en la relación práctica que media entre ellos. (150-152)

Entonces, se podría afirmar que la solución propuesta por Sánchez Vázquez, la Tesis III, no sería una utopía, sino un ideal, pues así se diferenciaría respecto al utopismo organizativo de la teoría leninista del partido, y, por ende, de toda utopía, las cuales cabe recordar, son ajenas al socialismo científico, a diferencia de la ideología, que es consubstancial a él. Ahora bien, la tercera tesis, que las masas eduquen al partido, en principio, se presenta como solución, para que la escisión entre las masas y el partido tienda a su sutura, o para que las masas participen en la elaboración de las tareas prácticas, superando a su vez el utopismo organizativo. Así, supone una nueva superación de la burocratización, que podría llamarse, permítase la licencia, “utopismo educativo”. Porque, y esto es lo más importante, en Sánchez Vázquez, al final de sus conferencias de los setenta, después de haber repasado una serie de utopismos, “la utopía no puede ser abolida total y definitivamente” (2010. 71)

Para completar más este punto, en 1970, Sánchez Vázquez ya entendía que las condiciones dadas en las que los hombres hacen el socialismo deben ser entendidas en tanto las condiciones materiales de la socialización de la producción y “del desarrollo de todas las propiedades del hombre social”. Pero, “es también condición necesaria para que los hombres ... hagan el socialismo la conciencia de que este es algo (no tengamos miedo de llamarlo de ideal) por cuya realización hay que (se debe) luchar.” No es un ideal quimérico, irrealizable, sino realizable, posible, por estar fundado en la realidad.

Se ha solido negar el ideal del socialismo, por ejemplo, a partir de la siguiente cita de Marx y Engels, extraída de *La ideología alemana*:

Para nosotros, el comunismo no es un estado que deba implantarse, un ideal al que haya que sujetar la realidad. Nosotros llamamos comunismo al movimiento real que anula y supera el estado de cosas actual. Las condiciones de ese movimiento transcurren de la premisa actualmente existente.

Solo que, ese ideal, negado en esta cita de Marx y Engels, es el de la utopía que no se sustentaba en un conocimiento de la realidad. A partir de la citación, la superación de

lo existente, entendido como ideal fundado y realizable, requiere un par de premisas, afirma Sánchez Vázquez: una, “la premisa material”, y otra, la que engloba “las condiciones políticas e ideológicas”. “Todas ellas se integran en el movimiento real de supresión y superación de lo existente llamado comunismo”. Por eso, y esta es la particularidad importante en la concepción que Sánchez Vázquez tiene del socialismo científico, “el socialismo solo se realiza si los hombres lo tornan su ideal y luchan por su realización”. El socialismo se realizaría, no deducido de una ley social, ya que “el socialismo no es un puro acontecimiento natural, ... inexorable e inevitable”. Tampoco es, aclara Sánchez Vázquez, “un puro sueño, un mero deseo de justicia o una simple aspiración a la realización de un valor. Es, simultáneamente, una fase necesaria del desarrollo social y una fase considerada más valiosa, o superior, en relación a la fase precedente.” (2010. 38-39)

Este punto es importante, porque -a pesar de reconocerlo como una fase necesaria del desarrollo social, lo cual lo acercaría a la supuesta concepción obstétrica-, si el socialismo fuera meramente “un producto históricamente necesario, inscrito en la contradicción fundamental de la sociedad capitalista actual, la actividad de los hombres sería superflua.” Además, como esta inscripción, en realidad, no existe por sí sola, Sánchez Vázquez reconoce que “la conciencia y la actividad de los hombres son también condiciones necesarias al surgimiento del socialismo”. Al rechazar que el socialismo está inscrito por sí mismo en las entrañas del capitalismo, o en sus contradicciones, y resaltar la importancia de la conciencia y actividad de los hombres, Sánchez Vázquez ya parece diferenciarse de aquellos que defiendan una concepción obstétrica del socialismo, según la cual el socialismo ya estaría gestándose dentro del capitalismo, y aquella actividad humana no pasaría de ser la de una comadrona.

El hecho es que, para Sánchez Vázquez, sin la actividad del individuo, sin sus evaluaciones sobre el socialismo como una fase del desarrollo social que es superior a la precedente, y, por tanto, deseable, no existe ni siquiera la posibilidad del socialismo. Por ello, “La comprensión de su superioridad o valor es un elemento decisivo en la lucha revolucionaria por el socialismo”.

“Los hombres han de estar convencidos de que su actitud es una condición necesaria para su surgimiento, de que luchan por algo valioso con un valor superior al mundo social en que viven. Nadie luchará si no está convencido de que lucha por un objetivo valioso.” (2010. 39)

¿Acaso no luchó él mismo en la guerra civil y dedicó más de quince años en el exilio a la militancia en el PCE, porque él mismo y los que veía que luchaban por la misma causa estaban convencidos de que esta era valiosa? ¿Acaso ese objeto valioso no es, plenamente, rescatado ya en esas conferencias?

De vuelta a la cuestión teórica política, Sánchez Vázquez ha sabido ver en la doble relación entre, por un lado, partido y masa, y por otro, dirección y base, que, o bien se trata de una relación de dominio –del partido sobre las masas, y de la dirección sobre las bases-, o bien “se abre un canal en la participación consciente de las masas y de los militantes, mientras se llega, con la desaparición del Estado, de la política y de los partidos, a la desaparición de ambas relaciones”. Para Sánchez Vázquez, la primera opción es propia de todo partido político burgués, mientras la segunda es la que se espera de un partido marxista revolucionario. (2011. 327-328) Cabría añadir, aunque sea utópica.

Lenin pudo ver, por medio de la experiencia histórica del nacimiento de los soviets en 1905 y de su resurgimiento en 1917, que las masas podían superar el propio partido. Sin dejar su rol dirigente, el partido, el educador, “necesitaba ser educado”, según la Tesis III sobre Feuerbach. No obstante, lo que dominó, dentro del movimiento comunista mundial, fue “el principio burgués de la política como separación de dirigentes y dirigidos, de educadores y educandos”. Pero, el principio de que un partido marxista revolucionario no solo debe dirigir, educar y organizar a las masas, como también aprender de ellas, continúa siendo válido, para Sánchez Vázquez, “siempre y cuando las organizaciones de las masas dispongan de la posibilidad de que las aspiraciones de estas, de las masas, puedan ser recogidas por diversos partidos obreros”. (328-29) Sánchez Vázquez, en la edición de 1980 de su *Filosofía de la praxis*, vuelve a sugerir cierta solución o “utopismo educativo” a la escisión entre las masas y el partido, como en las conferencias de 1970.

Y es que, curiosamente, la Tercera Tesis sobre Feuerbach, en definitiva, no dejará de ser menos utópica, venía a afirmar Sánchez Vázquez en 1980, el 15 de agosto en concreto. A la hora de defender la posibilidad del socialismo, en su intervención en la mesa-redonda “Perspectivas de la democracia socialista”, no tenía reparos en reconocer una serie de puntos utópicos que un proceso de democratización abriría, tras la conquista del poder, preparando el camino para una democracia socialista: el “pluralismo político”, educar a los educadores con y por las masas, “la democratización de la vida interna de los partidos”, “autogestión de los trabajadores” y, finalmente, “la extinción del estado”.

“Todos estos elementos utópicos”, entre los que se encuentra la Tesis III sobre Feuerbach, a pesar de lo oscuro que estuvieran los tiempos, concluía Sánchez Vázquez, no impedirían que “el objetivo, la emancipación y la autodeterminación,” que persiguen sea posible, pues las condiciones para realizarlo no eran, ni entonces ni ahora, menos favorables que en los tiempos de Marx o de Lenin. Así, lo que en 1970 era una solución ideal a la escisión masa-partido, debido al utopismo organizativo de la teoría leninista, en 1980 se reconoce como “elemento utópico”.

De igual manera, podría ocurrir con la utopía que pretende la desalineación de la clase obrera. No obstante, solución ideal o utopía, siempre que, fundado en la crítica y el conocimiento, Sánchez Vázquez pide que aquella necesidad, por ejemplo, la de la organización o la desalienación, con el fin de alcanzar la emancipación, sea deseable para que se pueda luchar por el socialismo. Cuando sea posible y realizable, ya sea en 1970, ya sea a partir de la década de los ochenta, porque no queda otra solución frente al capitalismo o la barbarie. (2010. 95-96)

En el primer párrafo del prólogo a *El valor del socialismo*, firmado en mayo de 2000, Sánchez Vázquez, cercano a los noventa años, reivindica “la idea, o proyecto o la utopía socialista... en tiempos de incertezas y retrocesos.” Seguidamente, cierra ese primer párrafo reafirmando “el valor del socialismo” frente a aquellos que lo deformaban invocando su nombre. Destacar que aquí Sánchez Vázquez, en el prólogo a una recopilación de textos que van desde las conferencias de 1970 hasta 1999, otorga un

aire de familia a los términos valor, idea, proyecto, e incluso utopía socialista. El valor disyuntivo de la conjunción “o”, que Sánchez Vázquez coloca entre esos términos, puede expresar la alternativa entre esas opciones; entonces, valor e idea o utopía socialista no reivindicarían la misma cuestión, y basta que se reivindique tan solo una de ellas para que la proposición sea válida. Pero, en este caso, parece que la conjunción coordinante “o” se aplica, más bien, a la equivalencia entre los términos. Aunque no se trata de sinónimos, todos son reivindicados.

Entonces, aquel socialismo científico que no admitía la utopía en *Filosofía de la praxis*, desde un marxismo que era ciencia e ideología, tiene continuidad en las conferencias de 1970, pues Sánchez Vázquez aún mantiene esa definición, pero ya se le antepone otra condición: el que sea deseable por ser valioso. Es, en efecto, solo a partir de los ochenta que va a rever el concepto del socialismo científico, por lo que Sergio Blanco acierta al señalar este aspecto de la obra de Sánchez Vázquez. Véase, por tanto, cómo en las conferencias de 1970 define el socialismo científico, al mismo tiempo que intenta conjugar la necesidad del socialismo con el valor del mismo.

3.2 VALOR Y NECESIDAD ENTRE LA CIENCIA Y LA UTOPIA

Sánchez Vázquez mantiene una coherencia con su teorización inicial, y su intención de unidad práctica y teórica a través de la praxis revolucionaria, intentando conjugar, ahora, la necesidad y el valor. En el par de conferencias de 1970, a pesar de su ruptura con el socialismo real, el socialismo continuaba siendo, para él, “la solución a la contradicción fundamental entre el desarrollo de las fuerzas productivas y la apropiación privada de los medios de producción”. Para ello, la sociedad misma debería apropiarse los medios de producción del capitalismo; pero, el valor del socialismo no consiste solo en funcionar mejor que el capitalismo en el terreno de la producción material; ni tampoco reside, el valor, en producir más. El valor del socialismo radica “en el significado social, humano, de la producción”. La superioridad y la conciencia de esta superioridad se encuentra en que la producción socialista estaría puesta “al servicio de las necesidades de la sociedad como un todo; en ser no producción por la producción, sino producción para el hombre”. (2010. 40)

Sánchez Vázquez defiende, entonces, que “la superioridad de la producción ... crea las condiciones para la superioridad del socialismo, al hacer de los productores los

señores de sus productos”. Su superioridad se habría de manifestar al “permitir el pleno desarrollo del individuo como ser productor y su dominio sobre sus propios productos o creaciones”. Luego, para el filósofo, la superioridad objetiva con la que se presenta el valor del socialismo consiste en su fundamento: “la abolición del antagonismo entre la apropiación privada y la producción social y de la división de clases que deriva de él”. Sin embargo, es decisivo el convencimiento de esa superioridad, de ese valor, desarrollado a partir de condiciones reales que lo hacen posible. (2010.40)

Así, no hay dos socialismos, uno un producto necesario del desarrollo histórico, y otro como puro ideal. El socialismo que es necesario es, a su vez, el ideal, concluye Sánchez Vázquez. Para defender esta posición, afirma que el socialismo es, o será, porque debe ser, y debe ser porque es o será. De esta manera, cree, habrá escapado de la “guillotina de Hume”; es decir, deducir una oración normativa a partir de otra descriptiva o explicativa; esto es, deducir lo que debe ser a partir de lo que es. Según él, escapa de la guillotina porque “el socialismo es históricamente necesario e históricamente deseable”. Entre las condiciones dadas para que el socialismo sea, ya se incluye que los hombres que hacen el socialismo lo tengan por ideal, la convicción de que es valioso y, por tanto, de que debe ser. (2010. 40-41)

Esta argumentación de Sánchez Vázquez, no podría ser menos, ha sido motivo de crítica. Véase, por ejemplo, la de Alejandro Tomasini, pues la transición entre el ser y deber ser “no está lógicamente asegurada”. Sánchez Vázquez no mostraría que descripciones y normas implican relaciones diferentes, pero, quizás, Tomasini no haya considerado que un año antes Sánchez Vázquez sí advertía esa misma crítica en su *Ética*. Otra crítica de Tomasini consiste en que, tampoco estaría clara la conciliación entre la idea de que el socialismo debe ser y el rechazo de la idea utópica acerca de la inevitabilidad del socialismo. Interesa ahora que Tomasini, de las conferencias de 1970, hace una lectura interesante en la que Sánchez Vázquez consideraría utópica la idea de que el socialismo, aunque debe ser, es inevitable. Porque, para el interés de este trabajo,

la utopía de que el socialismo es inevitable, como la organizativa o la desalienación de la clase obrera, no se puede abolir tan fácilmente.²⁶

Sánchez Vázquez tiene un apartado, el séptimo del capítulo 10, dedicado a la guillotina de Hume, en su *Ética*, de 1969, por tanto, anterior a *Del socialismo científico al socialismo utópico*. Allí, si “la norma no puede derivarse de un juicio fáctico”, no significa que la norma cuelgue “en el aire como si no tuviera nada que ver con los hechos.” (236) El tránsito del es al debe ser puede ser ilegítimo lógicamente, pero el reino del deber hunde sus raíces en el mundo del ser, y, sobre todo, no hay un abismo insalvable entre el hecho y el valor o el deber ser. Para Sánchez Vázquez, en definitiva, la dicotomía entre hechos y valores no tiene sentido, pues los valores no existen en sí, sino que lo que existe son “pura y simplemente hechos u objetos valiosos”. (234)

En 1970, en la misma línea, Sánchez Vázquez ha conjugado hecho y valor, donde este último nos impide tratar a los hombres como cosas, recordando el imperativo kantiano, y concibiendo el socialismo como un ideal sin dejar de reconocer su condición de producto de la necesidad histórica (¡pero no un mero sueño ni una ley social!). A su vez, la conjugación de hecho y valor lleva a considerar el socialismo como un producto necesario del desarrollo histórico, aunque no inevitable, sin dejar de ver en él un ideal por realizar. Ya, en la década siguiente, el socialismo no será más un resultado necesario de ese desarrollo histórico y social.

Pero, el abandono de ese postulado “científico” no significa que antes Sánchez Vázquez desestimara el ideal del socialismo, ni que se aferrara consecuentemente a una concepción científicista. Ya se ha pretendido mostrar con sus influencias como rechazaba desde mitad de los sesenta el determinismo positivista y naturalista del marxismo-leninismo; también, se ha presentado lo que debería ser el socialismo desde la praxis como categoría central en Marx. Tampoco, puede considerarse la concepción de que habría un giro o una ruptura en Sánchez Vázquez, consistente primero en el predominio del aspecto científico, y después en el rechazo del marxismo como ciencia a favor de la ética o utopía, vista la necesidad de conjugar el valor y la necesidad del socialismo.

²⁶ Tomasini, A. (2018). Adolfo Sánchez Vázquez, Del socialismo científico al socialismo utópico. *Crítica. Revista Hispanoamericana De Filosofía*, 8(23), 133-136.

Sánchez Vázquez cita a Marx: “la historia no hace nada”; “el que posee y lucha es el hombre, el hombre real y vivo”. Si bien es cierto que Marx, también, dijo que “los hombres hacen su propia historia, aunque en condiciones dadas”. Además de las condiciones materiales, derivadas de la contradicción fundamental entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción, el pasaje al socialismo solo se realizaría si se crearan las condiciones teóricas y prácticas necesarias: “la comprensión, por parte de los hombres, del pasaje al socialismo y su lucha para realizarlo, gracias a la organización que une la conciencia y la lucha”. En definitiva, para Sánchez Vázquez, solamente se llegará al socialismo si los hombres que han comprendido su necesidad histórica, no su inevitabilidad, lo desean y actúan, organizadamente, para realizarlo. Y esto va más allá de cualquier concepción obstétrica que se le pueda achacar.

Ciertamente, en 1970 Sánchez Vázquez critica al utopismo que es mera teoría o especulación, destacando de tal crítica su relación imaginaria con los fines, los medios y el proceso mismo de realización, que entorpece la praxis revolucionaria. A la hora de transformar lo real, la crítica y el abandono de la utopía, tal como acaba de ser expuesta, se convierten en “una necesidad práctica”. (2010. 31-32) En este sentido, los elementos utópicos que persistieron en Lenin, Lukács, Trotsky y la construcción del socialismo entorpecerían, o desvirtuarían, la praxis revolucionaria, y Sánchez Vázquez parece criticarlos.

También es cierto que Sánchez Vázquez no tiene la intención de invertir el opúsculo de Engels²⁷, que no se trataba de transitar del socialismo científico, ya aceptado de forma general en la época, al socialismo utópico. En realidad, por un lado, Sánchez Vázquez critica a las utopías en general, pero, por otro, no deja de rescatar el ideal del socialismo, con el fin de equilibrarlo frente al peso dominante con el que el socialismo científico se había impuesto no solo en la práctica partidaria, sino en la intelectual dentro del marxismo. Y con el paso del tiempo, descartará lo que la experiencia vaya demostrando como falso o muerto en el socialismo científico.

²⁷ Javier Muguerza encuentra toda una declaración de intenciones en el mismo título de la obra. Para Muguerza, Sánchez Vázquez reivindica la ética desde el comienzo de su obra.

En 1970, es cierto, Sánchez Vázquez consideraba legítima la tentativa de Marx y Engels de colocar el socialismo sobre un fundamento científico. Y, también lo es que trata el término utopía de forma peyorativa. Hay que comentar que, a partir de esa consideración, Sergio Blanco, en su ensayo “El marxismo como verdad en la obra tardía de Adolfo Sánchez Vázquez”, ha postulado que en Sánchez Vázquez habría una defensa, en las conferencias de 1970, del socialismo científico, en sintonía con la concepción obstétrica del marxismo, que considera al marxismo casi exclusivamente como ciencia, en detrimento de la ética, o en este caso, de la utopía.

Según la lectura de Blanco, Sánchez Vázquez pone como tarea para los marxistas el “restablecer el carácter científico del marxismo”, lo cual es cierto. Lo que comienza a parecer exagerado es afirmar que, en las conferencias, Sánchez Vázquez hace una defensa del socialismo científico a la moda de la época, es decir, según una visión determinista y teleológica de la historia. La cuestión consiste en que Blanco se salta el siguiente párrafo de las conferencias de 1970, y pasa directamente a un capítulo titulado “Sánchez Vázquez y el marxismo como utopía: 1989 y después” para defender su tesis, según la cual habría un giro normativo y, por tanto, una ruptura, a partir de finales de los ochenta, en el pensamiento y obra de Sánchez Vázquez. A partir de esa ruptura, revisaría sus postulados anteriores sobre el socialismo científico, en concreto el de la concepción obstétrica del socialismo, hasta abandonarlo. Aunque es cierto el abandono, del socialismo científico, que no de la concepción obstétrica, pues esta nunca ha sido defendida por Sánchez Vázquez, en él, más que un giro normativo, a lo sumo, hay una acentuación mayor de ese aspecto normativo del marxismo. (2022)

La concepción obstétrica implicaría, según Blanco, a Sánchez Vázquez en la aceptación del acontecimiento del socialismo como inevitable, y esta afirmación es muy cuestionable. Primero, se obvia su concepción praxeológica y humanista del marxismo, la cual es curioso, es resaltada por Blanco al mismo tiempo que la pierde de vista al subscribir al filósofo hispano mexicano al “mainstream” del marxismo. Este marxismo generalizado, aceptaría la inevitabilidad del socialismo a partir de, principalmente, dos tesis defendidas por el socialismo científico: una, el desarrollo incesante de las fuerzas productivas y la contradicción derivada de estas y sus relaciones de producción. El proletariado, la clase obrera sería el sujeto revolucionario cuya conciencia creciente

implicaría las contradicciones que llevarían, sea de forma rápida con la revolución, sea de forma más paciente y lenta, evolutiva, como Bernstein sugería y hoy se mantiene, gracias a las reformas, al nacimiento del estado socialista, nacimiento asumido incluso por el socialismo real.

Este marxismo, lineal, pacífico y evolutivo no parece compatible con la filosofía de la praxis de Sánchez Vázquez, ni con el rechazo de la utopía que buscara la actitud revolucionaria de una clase obrera alienada e integrada con el capitalismo, tanto en 1970 como hoy en día, si no se dan las condiciones para ello. El propio Sánchez Vázquez, en el párrafo que Blanco se ha saltado, tras “restablecer el carácter científico del socialismo”, concluye que

si la revolución es una praxis creadora y, por tanto, implica siempre una incursión en lo inesperado... es inevitable cierta anticipación imaginativa delante de los límites del conocimiento y de la previsión científica basada en el conocimiento. Lo utópico apunta, entonces, para un posible, irrealizable hoy y tal vez realizable mañana, bajo la condición, sin embargo, de que lo posible tenga algún fundamento en lo real. (2010. 71)

Entonces, para finalizar sus dos conferencias, señala que utópico, más que una pérdida de contacto con la realidad, “es una indicación de un posible que, hoy, todavía no podemos fundamentar ni realizar. La utopía no puede ser abolida...” porque es necesaria; pero, no por ello, ha de confundirse con aquel ideal. De ahí la importancia de la desconfianza del socialismo científico hacia la utopía, pero no por ello hacia la ideología, pues aquí, en este análisis, o reflexión, Sánchez Vázquez no está rescatando el socialismo utópico sino el ideal del socialismo, y no en detrimento del socialismo científico, sino, quizás sí ante un exceso de cientificismo, pero siempre en la conjugación de ciencia e ideal, o ahora, de necesidad y valor, como no podía ser de otro modo, según su comprensión praxeológica del marxismo.

Al final, el mismo Sánchez Vázquez propone renovar diariamente la tarea de conjugar la ciencia y la utopía socialista, “la fundación de la praxis revolucionaria en un conocimiento de lo real, así como la anticipación del futuro a partir de las condiciones reales”. (2010. 71) En definitiva, esta conclusión, en parte, es omitida por Blanco, quien ve, como otros autores, en las conferencias de los setenta tan solamente una defensa del socialismo científico en detrimento de la utopía.

No obstante, la tesis de Blanco es un análisis muy perspicaz e interesante, al resaltar la cuestión obstétrica que, aparentemente, podría estar aún implícita en Sánchez Vázquez, y, sobre todo, al acentuar su posición normativa tras el derrumbe del socialismo real. De hecho, no hay dudas de que el filósofo algecireño ha revisto constante y autocríticamente sus supuestos teóricos y filosóficos, y contra esa concepción obstétrica, implícitamente, se declara al cuestionar tanto el incesante desarrollo de las fuerzas productivas como el papel del sujeto revolucionario, sobre todo, a partir de los ochenta, algo que queda bien recalcado por Blanco; ahora bien, no hay ni un abandono de la ciencia, del aspecto racional del marxismo, ni de la concepción obstétrica, pues esta última nunca ha sido defendida por Sánchez Vázquez, y aquella nunca dejará de pertenecer al marxismo al lado de la ética y la utopía.

Su crítica al socialismo real, en 1981, ya tenía la finalidad de “recuperar el ideal socialista con todo su potencial emancipador y movilizador”. Para Sánchez Vázquez, históricamente se puede explicar el socialismo real históricamente, gracias a “una serie de condiciones que pueden esclarecer su necesidad, pero no su inevitabilidad.” En suma, a principio de los ochenta, para él, el socialismo real ya no constituía “un modelo válido de nueva sociedad”. Impregnado de la realidad de América Latina, el modelo soviético hacía tiempo que no era válido ni en los países capitalistas desarrollados, y, sobre todo, en el “Tercer Mundo”, “si en la lucha –más próxima o más lejana- por el socialismo se tiene presente ante todo su objetivo liberador y no simplemente la eficacia en el incremento de las fuerzas productivas.” (1999, 148)

4. FINAL DE LA CRÍTICA AL SOCIALISMO REAL

4.1 DEMOCRACIA Y SOCIALISMO FRENTE A LA PRAXIS BUROCRÁTICA

Sánchez Vázquez, a finales de los sesenta había iniciado una crítica del socialismo real que durará dos décadas, prácticamente hasta la disolución de la Unión Soviética. Sin embargo, en el Balance incluido en la segunda edición de *Filosofía de la praxis*, y en otras ocasiones, Sánchez Vázquez, contradiciéndose, ha reconocido que solo se dedicaría, con profundidad, a las reflexiones sobre la naturaleza del socialismo real “a lo largo de la década de los ochenta, a partir de un texto de 1981: ideal socialista y socialismo real”.²⁸ Antes, “aún no abordaba de frente el problema de la naturaleza de esas sociedades” (2012. 440).

Salvando estas pequeñas discrepancias, en este apartado, entonces, se continúa esta crítica que Sánchez Vázquez ya tiene perfilada a comienzo de los ochenta, al Estado y sus relaciones de propiedad, desde Marx y para el socialismo real. A esa crítica, no se le quita ni, por un lado, el aspecto científico del marxismo, aunque este va siendo rectificado, como no podría ser de otra manera, pues está basada en el conocimiento de la realidad, y según demuestre la experiencia lo que es válido y lo que no es de la obra de Marx; ni, por otro, el ideal del socialismo, o proyecto, que permearán con más intensidad sus tres últimas décadas. La crítica y conocimiento serán inseparable del ideal de socialismo emancipatorio y democrático que Sánchez Vázquez reivindica.

En *Ciencia y revolución*, Sánchez Vázquez dice que el centralismo democrático, según la concepción clásica leninista, “significaba el predominio del centralismo sobre la democracia para asegurar en las circunstancias ‘rusas’ la unidad de acción”. Ya, “(e)n la versión burocrático-stalinista, que no se resigna a perecer, ese predominio se convierte en dominio absoluto para asegurar, ante todo, la unidad del partido”. De esta manera, el centralismo garantizaría la unidad del partido, “mientras que la democracia

²⁸ Y, en este mismo texto, él mismo, ha llegado a decir algo diferente, en el sentido de que las reflexiones sobre la naturaleza del socialismo sí habían comenzado en 1970, con sus conferencias en México tituladas *Del socialismo científico al socialismo utópico*.

interna más allá de los límites impuestos por el propio centralismo entrañaría su destrucción.” (201)

En la edición de 1980 de *Filosofía de la praxis*, en su revisión a Lenin, su autor ya tiene claro que la centralización supondrá a la larga “la subordinación de la base a la dirección, lo que afecta a la democracia interna.” Para que esta se dé, la información y la discusión no debe ser limitada: “El principio de amplia democracia implicaba dos condiciones concretas: una publicidad total, y la elección para todos los cargos”. Solo que, estas dos condiciones no se daban a comienzos del siglo XX, por lo que Lenin acabaría incorporando el predominio de la centralización sobre la democracia interna con la consecuente “limitación de la participación directa de los militantes en las grandes decisiones”. (2011. 184)

Antes, en el apartado “La praxis burocrática” de su primera edición de *Filosofía de la praxis* de ese año, había buscado la praxis mecánica, existente en la vida social, en los dominios donde se da “el divorcio total entre la forma y el contenido”. Desde aquí, ha concluido que la formalización de la práctica es la principal característica del burocratismo. Esto es, la forma de un proceso se aplica mecánicamente a un nuevo proceso, como una ley a priori extraña a su contenido, pero que se repite hasta el infinito. En la práctica burocratizada los actos prácticos se revisten de esta forma existente, “como un producto ideal acabado”.

Sánchez Vázquez se refiere al hablar de práctica burocratizada, “a un tipo de praxis social-estatal, política, cultural, educativa, etc., ejercida de un modo burocrático”. Si bien es verdad, que, en 1967 Sánchez Vázquez se refiere más con esa praxis burocratizada a los estados nación capitalistas, y pone el ejemplo de EEUU, también es cierto que no deja de señalar que, ya para Marx y Engels, existía siempre la posibilidad de que un Estado socialista vea su naturaleza deformada por una práctica burocratizada.

Entonces, “en la práctica burocrática, el contenido es sacrificado a la forma, lo real a lo ideal”. Y, aquí ya afirmaba Sánchez Vázquez que Lenin era consciente de los nexos entre burocratismo y la actividad deformada del Estado proletario, por lo que, después de la Revolución de Octubre sustentaría la necesidad de luchar contra la praxis burocratizada. (2011, 279) Advertido de los peligros del burocratismo, el principio de la

democratización de la vida social era capital para combatir las deformaciones burocráticas del Estado. Lenin, en la lucha contra el burocratismo, “atribuía un gran papel a la incorporación de las masas populares en la dirección del Estado” y, en esta línea, propuso medidas para que estas masas participaran del control del aparato estatal desde abajo. Luego, finaliza Sánchez Vázquez, este control popular era fundamental para “extirpar la burocratización de los órganos del gobierno”. (ref. 9. 280)

En la lectura que saca de Marx, y, por extensión, en el marxismo revolucionario que Sánchez Vázquez siempre defenderá, no se puede dissociar democracia y socialismo. En el aspecto teórico-político y filosófico-ideológico de la obra de Sánchez Vázquez, la crítica al socialismo real está siempre tensionada por el ideal, o proyecto, de socialismo, indisociable de la democracia, que Sánchez Vázquez saca de Marx.

Hay que indicar ya la importancia de otra Tesis, la XI, sobre Feuerbach en el pensamiento de Sánchez Vázquez: “Los filósofos se han limitado hasta ahora a interpretar el mundo; de lo que se trata es de transformarlo”. Dos partes que no son excluyentes: interpretar (modo de relación teórico con el mundo) y transformar el mundo (modo de relación práctico con el mundo) (2007b, 301) En este sentido, ha parafraseado su propia tesis XI sobre la democracia: “Los filósofos de la democracia se han limitado a interpretarla de diversas maneras; la tarea, ahora, es conquistarla y ejercerla real, efectivamente” (2010, 136)

A pesar del esfuerzo de Marx por escapar de la utopía, al querer transformar el mundo, que ha de conquistar y ejercer la democracia, ya ha de residir un punto de ideal:

Cierto es que el esfuerzo teórico fundamental se detiene en la descripción del mecanismo presente del modo de producción capitalista en el que se incuban las posibilidades objetivas de esa sociedad futura y no –como los socialistas utópicos- en la descripción de ella. Sin embargo, esto no significa que Marx no haya tratado de caracterizar en más de una ocasión la sociedad nueva que para él constituye la alternativa al capitalismo, (2013. 287)

Sánchez Vázquez toma el ideal socialista basado en la crítica y el conocimiento de la realidad directamente de Marx. En 1983, en *Marx y el socialismo real*, señala los rasgos que Marx extrajo “de la realidad misma dada efectivamente en la Comuna de París”: “la autodestrucción del Estado, la democracia real y la autogestión social.” Estos, por tanto, son rasgos de la realidad, del movimiento de lo real, y no son, como se podría pensar, rasgos de un modelo ideal. (1999. 159) Luego, los rasgos de la nueva sociedad socialista que Sánchez Vázquez deduce, de los pocos textos de Marx donde este la ha prefigurado, son los siguientes:

- 1) La propiedad social, colectiva (no estatal), sobre los medios de producción, lo que no excluye otras formas de propiedad (personal, autogestiva, cooperativa, comunal, municipal, etcétera);
- 2) El Estado bajo el control de la sociedad y no al margen de (o sobre) ella;
- 3) Democracia real, efectiva, no solo en el terreno político sino en todas las esferas de la vida social, y
- 4) Distribución de los bienes producidos conforme al principio de justicia (“a cada quien según su trabajo”) (2006. 115)

Resalta Sánchez Vázquez, en “Un reexamen de la idea de socialismo”, en 1985, entre esos rasgos fundamentales de la nueva sociedad diseñada por Marx y Engels, “el carácter emancipatorio de la visión marxiana de la sociedad futura”. Además de la propiedad social recaer en manos de los trabajadores, “no puede ocurrir una democratización profunda si el Estado se encuentra en manos de la burocracia”. (2010. 104)

Desgraciadamente, “(e)l proceso emergente bajo las condiciones objetivas que favorecían la burocratización”, dice Sánchez Vázquez, se impuso en el partido y en el Estado, llevando a la negación de la democracia, incluso de aquella ya limitada por las exigencias mismas de la situación. Lo importante, aquí, es que el centralismo y el verticalismo, “dos principios dominantes en el partido”, se extenderían a, prácticamente, toda la sociedad, prolongándose más allá de Stalin. Por ello que, claramente, dirá el filósofo hispano-mexicano, “(l)a democracia socialista, como control de los productores libres sobre sus condiciones de existencia y de sus productos, no existió ni existe realmente, salvo en los años fugaces en que los soviets tuvieron vida real”. (2010. 93)

Esos rasgos del socialismo, como periodo de transición del capitalismo al comunismo, según la *Crítica al programa de Gotha*, muestran la idea que Marx habría legado sobre “una nueva sociedad o fase inferior de la sociedad comunista que ha de surgir necesaria –pero no inevitablemente- sobre la base de las posibilidades engendradas por el capitalismo desarrollado.” Este socialismo, de nuevo, decía Sánchez Vázquez en 1970, es más un producto histórico que “un socialismo ideal, puro o incontaminado”; a lo que cabe añadir, que tampoco es un socialismo deducido de una ley causal o de una concepción obstétrica del marxismo -como piensan Blanco y Villoro. En 1970, Sánchez Vázquez ya había pronunciado, cabe repetir, que “el socialismo no es un puro acontecimiento natural, ... inexorable e inevitable”. (2010. 39)

“Marx es antes que nada un teórico de una realidad presente, y no un visionario del futuro”, comenta Sánchez Vázquez en 1985. “Si la sociedad futura, emancipada, se realiza, será porque está dada su posibilidad, porque están dadas las condiciones que la engendran (expansión capitalista, desenvolvimiento impetuoso de las fuerzas productivas...)” Luego, el socialismo sigue siendo la alternativa a las contradicciones del capitalismo, pero, “esto no significa... que la realización de la posibilidad socialista sea consecuencia inevitable de las contradicciones del capitalismo”. Así, lo que Marx descubrió fue “una posibilidad real, que además es realizable”. (2010. 106)

Para Sánchez Vázquez, en 1985, ya está claro que “no hay un nexo inexorable entre el capitalismo y el socialismo”. Pero, de forma similar a 1970, la realización del socialismo “requiere un factor subjetivo que no está inscrito en la realidad económica y social capitalista: que los hombres asuman conscientemente esa posibilidad real, valiosa y deseable, y actúen para hacerla realidad”. “El socialismo es posible y realizable, aunque no es inevitable, ya que depende de las condiciones subjetivas (conciencia, organización y acción de los hombres). (108)

Para Sánchez Vázquez, tanto antes como después, no valdría la pena reivindicar el socialismo, en el caso de que lo posible se redujera a lo real, o sea, si todo el socialismo posible se identificase con el “socialismo real”, como pretenden los ideólogos capitalistas. Pero, tampoco valdría la pena si se piensa que el socialismo es inevitable.

Aquí, pocos años más tarde, la derrota del proyecto socialista en la URSS ya demostraría que el socialismo no era inevitable. Tampoco se garantiza su llegada, insistiendo, si se pretende inscrita en leyes históricas. “La realización del socialismo como alternativa necesaria no puede ser garantizada científicamente”, afirma el filósofo hispano-mexicano. Luego, muestra la falacia del “socialismo científico”, apunta ya Sánchez Vázquez en 1997, con la que el marxismo se equivocó al considerar que ya en el siglo XIX el capitalismo había alcanzado un límite intraspasable (Marx) o que a inicios del siglo XX ya era un capitalismo “agonizante” (Lenin). (2010. 168)

En su segunda intervención, en el encuentro Internacional de la revista Vuelta, en 1997, Sánchez Vázquez se quejaba de que todos los participantes parecían estar de acuerdo a la hora de entender el “socialismo real” como el sistema burocrático, despótico, que surge del proceso histórico abierto con la Revolución Rusa de 1917, consolidado durante la década de los treinta en la Unión Soviética. Solo que, “las causas de su fracaso histórico no se expusieron en el Encuentro”, reclama Sánchez, quien, a su vez, defiende que el “socialismo real” llegó a su fin como alternativa al capitalismo, pero que esta alternativa no era socialista.

Entonces, cabe ya sentenciar si el “socialismo real” era realmente socialismo. Porque, “la tendencia dominante en el Encuentro consistió en equiparar el “socialismo real” con todo socialismo irreal o posible.” Señala Sánchez Vázquez esta coincidencia en tal identificación tanto por parte de los ideólogos soviéticos del marxismo-leninismo, que afirmaban que no había más socialismo que el realmente existente, como por parte de los ideólogos del capitalismo. (143-44)

El fracaso del “socialismo real”, entonces, se presentaba como fracaso del socialismo en un modo determinista o fatalista. Se establece, así, “que el destino del “socialismo real” es el de todo el socialismo posible y, por tanto, este es rechazado como una alternativa deseable del capitalismo.” (145) No obstante, el socialismo como alternativa necesaria y deseable en relación al capitalismo, cuyos males ponen en peligro la supervivencia misma de la humanidad, sufrió las consecuencias del fracaso del “socialismo real”, pues la imagen del socialismo fue afectada negativamente, hasta el punto de dejar de ser un objetivo estratégico visible.

Este es el paradojo que plantea Sánchez Vázquez: cuando la alternativa socialista se hace más necesaria, no está al orden del día. Y esto se debe, en gran medida, a los que construyeron un sistema despótico en nombre del socialismo, y aquí Sánchez Vázquez no excluye su apoyo y corresponsabilidad en tal construcción, a pesar de su crítica al “socialismo real”. (2010. 146)

En lugar del ideal socialista emancipatorio, prosigue el filósofo, lo que está a la orden del día es la democracia; sin embargo, es de justicia recordar “que lo que hay de democracia en el capitalismo fue una conquista alcanzada por la presión de las luchas populares.” Al reconocer sus límites, Sánchez Vázquez no se colocaba más allá de la democracia, ni tampoco la negaba; solo, no aceptaba que la democracia fuera un bien exclusivo del capitalismo. De hecho, decía, “la democracia pertenece, por su propia esencia, al verdadero socialismo.” Es más, resultaría una contradicción pensar la exigencia de un socialismo autoritario, del tipo del “socialismo real”, ya que “el socialismo es democrático”. (147) El filósofo hispano-mexicano no niega la democracia formal, “pues la negación y no su superación conduce, como demostró el “socialismo real”, a la negación de toda democracia”. Esta fue una advertencia de Rosa Luxemburgo, en el momento en que se diluía la Asamblea Constituyente por los bolcheviques y se transfería todo el poder a los soviets al comienzo de la revolución rusa.

En el Encuentro, pues, la mayoría de los participantes pretendían enterrar al marxismo, a lo que Sánchez Vázquez respondería diciendo que “el marxismo vive”, y, una vez más, no la ideología del “socialismo real”, pero un proyecto de transformación de los hombres en la dirección libertadora. (148)

El marxismo vive, pero no como un proyecto mesiánico sino como proyecto que lleva en cuenta la realidad, que tiene en el conocimiento y en la crítica de lo existente su fundamento racional. También, el marxismo vive como una teoría que pretende contribuir para la transformación de lo real. Aquí reside la función práctica del marxismo como teoría.

A final de cuentas, como él mismo dijo en 2004, en una entrevista en Cuba, en Contracorriente,

Estamos pagando muy caro el hundimiento del socialismo real. No solamente se ha hundido el marxismo que justificaba a esa sociedad, sino que ha contaminado al marxismo en su conjunto. Estamos pagando las consecuencias, pues todos los que deseamos un verdadero socialismo y un marxismo auténtico y renovador, no pueden dejar de reconocer el descrédito de la idea de socialismo después del hundimiento del socialismo real y un declive del marxismo, justamente en el momento en que el socialismo es más necesario, y una teoría como el marxismo que inspire al socialismo es más necesaria.

4.2 ELEMENTOS UTÓPICOS EN LA CONSTRUCCIÓN DEL SOCIALISMO

Cabe finalizar, este trabajo, con las explicaciones de las causas con las que el socialismo real se aleja del ideal propuesto de socialismo que Sánchez Vázquez saca de sus lecturas de Marx. Por ello, hay que volver a las dos conferencias de los setenta, porque, además de la teoría leninista de partido, Sánchez Vázquez también señalaba elementos utópicos en la construcción del socialismo que la Unión Soviética llevaría a cabo. De hecho, el utopismo organizativo que pretende superar la burocratización del partido se inserta en uno más general: “el de la pureza o positividad plena de la revolución”. Aun reconociendo las marcas de lo viejo, que según Marx persistirían en la fase inferior de la nueva sociedad comunista, la pureza de la revolución total y definitiva excluiría “por completo otras revoluciones posibles”. Ante esta utopía, Sánchez Vázquez opone que “no hay un fin de la historia”, es decir, “(l)a creación de un nuevo orden es una tarea infinita para la humanidad”. (2010. 62-63)

Otro elemento utópico del cual el socialismo, en su tentativa de construcción de esa nueva sociedad, no consiguió desembarazarse fue “la pretensión del XXII Congreso del PCUS de construir las bases materiales del comunismo, cuando la producción, aún en la fase inferior, no alcanzara el significado social que ya debería haber adquirido en el socialismo.” Cabe aclarar este punto, a partir de la claridad con que Sánchez Vázquez lo hiciera a partir de los ochenta.

En esa década, Sánchez Vázquez ya tenía claro que la transición hacia el socialismo se había estancado prácticamente desde el inicio de la Revolución rusa. A la hora de contrastar el socialismo marxiano con la historia real, analizaba no solo la revolución rusa de 1917, sino también su posterior destino, para concluir que la posibilidad de iniciar una transición del capitalismo al comunismo, pensada para los países capitalistas desarrollados, en las condiciones históricas concretas en que se desarrollaba la joven República de los Soviets, resultaba imposible para el Marx de *Crítica al programa de Gotha*. (2010.108)

Marx no podía prever que la posibilidad que emergía en la Rusia zarista, donde el capitalismo estaba poco desarrollado, era la de construir el socialismo en otro tipo de transición: la transición a la transición, que no es al comunismo sino al socialismo. Como vio Lenin, la posibilidad abierta por la revolución era la de construir el socialismo, ya que quedaba descartada la posibilidad de la transición en términos marxistas clásicos. (2010. 109) Pero, en realidad, para seguir el modelo clásico o adaptarse a las drásticas condiciones de la Rusia ya a comienzo de la década de los veinte, lo que había que introducir antes era el capitalismo, lo que también fue visto por Lenin con la implantación de la NEP, pero que, como por ejemplo, ha dicho Francisco J. Martínez, se encargó de llevarlo a cabo Stalin.²⁹

En el marxismo clásico, la condición necesaria para el socialismo, para iniciar el periodo de transición, es la conquista del poder por la clase obrera y la abolición de la propiedad privada de los medios de producción. Solo que Marx y Engels incluían, además, como condición necesaria previa, que el capitalismo hubiera llegado a su madurez, a su límite histórico y, por tanto, que el Estado burgués hubiera realizado una serie de tareas económicas y culturales acorde a esa madurez del capitalismo. Pero, la experiencia histórica comprobó que, aunque el capitalismo podía ser derrotado y que la clase obrera podía tomar el poder, las condiciones específicas en que esa derrota y conquista ocurrieron no permitirían iniciar la transición del capitalismo al socialismo. El

²⁹ Congreso Marx contemporáneo, Universidad de Zaragoza, 2018.)

nuevo Estado que aquí surgió tuvo como tareas fundamentales, a la hora de romper políticamente con el sistema en el orden económico, social y cultural, aquellas tareas que ya deberían haber sido preparadas por el Estado burgués. Consecuentemente, la industrialización del país a marcha forzada fue una tarea prioritaria en la Rusia soviética. (2010. 91-92)

El caso es que, ni siquiera la transición iniciada hacia el socialismo, la transición a la transición, no solo no había llegado a su término, decía Sánchez Vázquez en 1980, sino que ese proceso continuaba estancado, “una vez que no actúan las fuerzas sociales reales, que podrían romper ese estancamiento”. En resumen,

La transformación de la propiedad social en propiedad estatal, de la dictadura del proletariado en dictadura de un partido único, bien como la existencia del “Estado de todo el pueblo” como Estado separado y opuesto al pueblo, muestran claramente el estancamiento del proceso de transición al socialismo.”

Para Sánchez Vázquez, por tanto, no se podía considerar socialista la sociedad que surgió en ese proceso de transición a la transición. (2010. 109-110) Además de las condiciones objetivas arriba mentadas, a la hora de engendrar la posibilidad, y la efectucción, de esta falsa sociedad socialista, Sánchez Vázquez recoge, también, algunos factores subjetivos,

“tales como la eliminación del pluralismo político y de las tendencias en el seno del partido único, la represión a toda crítica y a la liquidación de las diversas corrientes opositoras (anarquistas, izquierda bolchevique, “Oposición Operaria”) que se proponían democratizar el proceso revolucionario y, consecuentemente, poner fin al autoritarismo, al centralismo y al burocratismo, que ya desarrollados, constituirán más tarde la médula del “socialismo real”

Si bien, a pesar de que en 1921 se prohibieran las tendencias, dadas unas condiciones extremas en Rusia tras las guerras que venía afrontando – Diego Crenzel ha

resumido esta crisis general³⁰-, los debates entre las tendencias continuaron existiendo hasta 1926, aproximadamente. En realidad, durante las primeras décadas del siglo XX, repletas de cambios constantes, el régimen interno, primero del Partido Obrero Socialdemócrata ruso hasta su disolución en 1917, y desde 1912 durante los primeros años del PCUS, tuvo un “hilo unificador” en “la existencia de debate y de discusión interna. Ello se manifiesta especialmente durante los congresos partidarios, y llegan a su máxima expresión en los mismos en la formación de tendencias y fracciones.”, según defiende Crenzel. De hecho, Lenin no solo había tolerado las tendencias y fracciones, sino que eran propias, en la teoría y práctica, del partido revolucionario ruso, desde su creación hasta 1921.

Marx y Engels habían mostrado la necesidad de la organización política para poder impulsar la praxis revolucionaria. Sin embargo, a lo largo de la obra de Marx no existía una teoría del partido, la cual sí es obra de Lenin. A diferencia de Marx, para Lenin “el partido es una palanca fundamental para potenciar el factor subjetivo, para que la clase se eleve a un alto grado de conciencia, organización y acción.” (2011. 320)

El modelo leninista de partido se caracteriza por lo siguiente: 1) es un destacamento consciente de clase que, al mismo tiempo, encarna su

³⁰ Al respecto, en “Porqué Lenin prohibió las fracciones internas en el partido comunista ruso”, escribe Crenzel que

“La desmovilización de varios millones de soldados que retornaban tras la guerra civil, las rebeliones campesinas en Siberia y en Tambov -esta última llegó a levantar un ejército de 40.000 campesinos contra el poder soviético-, las huelgas obreras de enero de 1921 en Moscú y la paralización obrera de Petrogrado en febrero del mismo año. No olvidaremos mencionar el duro invierno que encontró a los habitantes de la desolada Petrogrado sin calefacción y con una dieta alimenticia de unos 400 gramos de pan negro por día, y el hambre que levantó la cabeza especialmente en las zonas del Volga medio, y que sólo en ese año afectó a cinco millones de personas, quienes en algunos casos llegaron incluso al canibalismo”.

conciencia de clase distinguiéndose orgánicamente de ella: 2) los revolucionarios profesionales se consagran por entero a la revolución; 3) el “proletariado no dispone de otra arma, además de la organización”, y el partido representa el máximo de organización posible; 4) la vida interna del partido se rige por el principio del centralismo democrático y por la disciplina, consciente, más rigurosa; 5) el partido introduce la conciencia de clase en las masas y las dirige en su lucha. (321)

A pesar de que el partido bolchevique había desempeñado un papel decisivo en la preparación y los primeros años de la revolución

al elevar y extender la conciencia de clase del proletariado; al dirigirlo... a la toma del poder; al vincularse estrechamente a las masas, dirigiéndolas con decisión y sabiduría, pero, al mismo tiempo, aprendiendo de ellas (III Tesis sobre Feuerbach) e incluso reconociendo –en los soviets- su capacidad creadora, y, finalmente, al saber conjugar el centralismo con el máximo de democracia interna, (322)

comenzaron a debilitarse los principios organizativos del contacto con las masas y la democracia interna: el aislamiento del partido no contactaba con las masas y el centralismo iba en detrimento de la democracia interna. “Después de la muerte de Lenin, ambos procesos se desenvuelven completándose mutuamente cada vez más.”, explica Sánchez Vázquez en su *Filosofía de la praxis*. (322)

Esos desvaríos y deformaciones del modelo leninista de partido fueron protestados (Trotsky, Kollontay, etc.), pero, Sánchez Vázquez enfatiza, a pesar de esas protestas, la teoría leninista permanecería intangible. Stalin fue quien impulsó los procesos señalados de “la separación de las masas y la burocratización-monolitización del partido”, remitiéndose “a la autoridad teórica y política de Lenin”. En 1924, en “Sobre los fundamentos del leninismo”, dice Sánchez Vázquez que, “mal fallecerá Lenin y procediendo ya al embalsamamiento de sus ideas que él mismo llamó de ‘leninismo’, Stalin caracterizaría el partido, casi literalmente en los términos de Lenin.” Solo que, Stalin reforzaría su monolitismo introduciendo dos nuevas características: una, la incompatibilidad del partido con la existencia de fracciones, invocándose una unidad de

voluntad del partido; y otra, la depuración de los elementos oportunistas, con vistas al fortalecimiento del partido. (2011. 322-23)

En 1926, Stalin escribió *En torno de las cuestiones del leninismo*, donde se consagraba teóricamente en la teoría lo que se daba en la práctica; a saber, la legitimación del trato de las masas como puro objeto. Las organizaciones de clase (sindicatos, soviets, cooperativas, unión de juventudes) eran necesarias para aplicar la voluntad del partido, función a la que Stalin llamará de “correas de transmisión”. Además, “en la versión staliniana de la teoría y de la práctica leninista del partido”, el centralismo excluía cualquier vestigio de democracia, “la disciplina consciente se vuelve una disciplina de cuartel y entre el partido y las masas solo caben las relaciones de mando y subordinación.” (323)

En una intervención en el “Taller Cultura y revolución” en Cuba, en enero de 1999, conmemorando los cuarenta años de la revolución cubana, Sánchez Vázquez insistió en que el marxismo debía tener ciertas características indispensables para distinguirlo de otras formaciones sociales, a pesar de que el mismo socialismo tenga que ser variado y plural como las circunstancias y condiciones en las que surge. Estas características se buscan en las relaciones de producción, directamente de la obra de Marx: alcanzar en lo económico, la propiedad social (colectiva) de los medios de producción, y en lo político, el Estado bajo el control de la sociedad. Pues bien, este es el núcleo que fue negado por el “socialismo real”, y su crítica ha sido una de las tareas filosóficas de Sánchez Vázquez, concluyendo: que en todos los países del llamado “campo socialista”, la propiedad estatal de los medios de producción era absoluta, que el Estado omnipotente se fundía con un partido único, y que el rígido control de la vida intelectual y cultural tenía como consecuencia la exclusión de las libertades de expresión, crítica y creación. (2010. 176-77)

CONCLUSIÓN: HACIA UN HUMANISMO SOCIALISTA Y ECOLÓGICO

Sánchez Vázquez se ha ido acercando cada vez más a un discurso más normativo del socialismo, principalmente, con su mayor reivindicación del ideal socialista: la conjugación entre la necesidad y el valor, entre la ciencia y la ideología; si en los setenta, no había que tener miedo de usar la palabra ideal, desde finales de los ochentas, con el derrumbe de la Unión Soviética como colofón, tampoco se podía tener miedo ya de usar la palabra Utopía. Su crítica al socialismo real quedó perfilada antes de ese derrumbe, desarrollando sus reflexiones sobre la naturaleza de aquella sociedad, o aquellas sociedades, que se decían llamar socialista y de cuyos dogmas el filósofo hispano-mexicano venía alejándose desde los cincuenta.

Ya en el siglo XXI, Sánchez Vázquez mantendrá la misma postura que en su *Ética* de 1968: la ética es una ciencia teórica, “le interesa la moral, ya sea para entender, interpretar o explicar la moral histórica o social realmente existente, ya sea para postular y justificar una moral que, no dándose efectivamente, se considera que debiera darse”. Solo que, en su *Ética* de 1968, la moral se presentaba “en el marxismo como conocimiento, o con vocación científica, ...como objeto de reflexión de su ética en un sentido explicativo, o sea: como teoría de este comportamiento específico –individual y colectivo– que se da histórica y socialmente. ...” (2007b) Décadas más tarde, la moral ya no será sólo un objeto a explicar, para el marxismo,

sino también en un sentido normativo como moral (socialista) de una nueva sociedad, justificando su necesidad, deseabilidad y posibilidad, tras la crítica de la moral dominante bajo el capitalismo. Hay, pues, lugar en el marxismo tanto para una ética que trate de explicar la moral realmente existente, como para una ética normativa que postule una nueva moral, necesaria, deseable y posible cuando se den las bases económicas y sociales necesarias para construir la nueva sociedad en la que esa moral ha de prevalecer (2007b. 305)

Ahora bien, esta moral sirve solo para un marxismo no científicista, determinista u objetivista; la moral cabe en el marxismo como filosofía de la praxis, constituidos por la “crítica de lo existente”, un “proyecto alternativo de emancipación”, el “conocimiento

de la realidad y vocación práctica, en su unidad indisoluble y articulados en torno a su eje central: la práctica transformadora; pues una vez más, como dice Marx, ‘de lo que se trata es de transformar al mundo’” (2007b. 306) Es en la filosofía de la praxis donde Sánchez Vázquez mantiene la misma postura sobre la ética en el marxismo tanto en los sesenta como en el siglo XXI.

Entonces, se entiende la moral, por un lado, “como objeto de reflexión o conocimiento”, y, por otro, “como conjunto de valores o normas a los que se considera que debieran ajustarse las relaciones, en sociedad, entre los individuos, o de los individuos con determinados grupos sociales o con la comunidad”. Desde este doble sentido, “las relaciones entre la moral factual y la moral ideal se presentan con un carácter problemático, pues incluso algunos marxistas, o no, sostienen que esas relaciones, al ser consideradas teórica y prácticamente, son más bien de divorcio que de buen avenimiento”. (2007b. 298)

De hecho, Sánchez Vázquez reconoce que las relaciones del marxismo con la ética y la moral suelen ser problemáticas;

sobre todo, cuando, en esas relaciones, la moral se entiende en un sentido normativo: como la moral que impregna la crítica del capitalismo, el proyecto de nueva sociedad socialista-comunista y, finalmente, el comportamiento práctico, revolucionario, para convertir ese proyecto en realidad, tanto en la fase previa para destruir el viejo sistema social como al construir otro nuevo. (2007b. 299)

Si su marxismo se va reformulando cada vez más hacia un discurso normativo, propio de la política y la moral, cabe la cuestión de si hay un giro en Sánchez Vázquez. Para Sergio Blanco, hay incluso una ruptura, entre un primer y un tardío Sánchez Vázquez. El primero, subsumía la utopía bajo el socialismo científico, y el tardío, le da la vuelta a la relación. En esta línea, Villoro decía que Sánchez Vázquez calificaba de “ideal moral” al socialismo, y con ello rechazaría que fuera “un resultado necesario en una cadena causal”. Pero, es difícil encontrar esta acepción en el primer Sánchez

Vázquez. Para Villoro, Sánchez Vázquez abriría “una vía teórica opuesta al cientificismo”, pero esto no sería a partir de los ochenta, si no desde el comienzo de su teorización allá por los años sesenta. (Vargas, 1995. 463)

Aquí, en este trabajo se mantiene que, en Sánchez Vázquez, quizás como en la historia misma, hay rupturas dentro de una continuidad, o una continuidad llena de rupturas. Después del derrumbe de la Unión Soviética, se ha querido entender con el mismo el fin del socialismo, el cual, a su vez, conllevaría el fin de la utopía. Sánchez Vázquez ha entendido que más que el fin del socialismo, lo que existe es el fin de un intento particular de realizar históricamente el socialismo. Más fiel al espíritu de Marx que a la letra, la filosofía política sería una guía de acción para la izquierda, revalorando la utopía. Esta revalorización se da frente al discurso dominante, tras la caída de la URSS, consistente en que el marxismo estaba muerto.

Para Samuel Arriarán, hay una continuidad más que una ruptura, aun compartiendo que ese cambio de perspectivas se da después del derrumbe de la URSS. Antes, cuando las utopías campaban a sus anchas durante finales de los sesenta, con sus respectivos fracasos políticos debidos al voluntarismo extremo, Sánchez Vázquez recuperaría la racionalidad científica. Después del derrumbe, según Arriarán, el ambiente quedaría cargado por un racionalismo cientificista puramente instrumental, por lo que habría la necesidad de recuperar la utopía.

A la siguiente pregunta, hecha en 2004, “¿Cómo valora la filosofía de la praxis en el contexto actual?”, Sánchez Vázquez respondía que “los revolucionarios están obligados a reivindicar la razón, porque solo pueden concebir un proyecto de emancipación que esté fundado racionalmente, basado en una apreciación y conocimiento de la realidad.” Parece cierto, como afirmaba en 2015 Ariel Petruccelli, que actualmente no habría muchos “marxistas (por lo menos en el campo académico)” pensando “en términos de ‘socialismo científico’.” (17) Pero, el actual descrédito del mismo no significa una vuelta al socialismo utópico sin “re-pensar con calma y profundidad los problemas de la ética y la utopía, sin abandonar por ello los de la ciencia.” En un intento de conjugar la ciencia y utopía, en su obra Petruccelli nos recuerda a Sánchez Vázquez, cuando pide que “el socialismo de nuestro tiempo debería mantener un compromiso múltiple con la

reflexión ética, la imaginación utópica, la rigurosidad científica y la responsabilidad política”. (23)

Si Sánchez Vázquez ha recuperado la utopía, ya lo hacía mucho antes del derrumbe de la URSS, y no precisamente frente a un exceso racionalista. Arriarán piensa que, antes, Sánchez Vázquez defendía el aspecto científico frente a las utopías, pero si es cierto que estas proliferaban durante los sesenta y setenta, no lo es menos la predominancia del socialismo científico de forma general. De igual modo, si después del derrumbe Sánchez Vázquez defendía la utopía no es porque el socialismo científico predominara, si no, porque el mismo ideal del socialismo estaba cuestionado, mientras algunos de sus postulados científico perdían validez.

Si ha habido una acentuación del aspecto científico o utópico, en algún momento y en otro, ha sido siempre en la tentativa de conjugar ambos aspectos, en la teoría y práctica, como en 1970 hiciera con la necesidad y el valor. Arriarán, no obstante, acierta al proclamar que estos cambios de acentos muestran el antidogmatismo de Sánchez Vázquez, su flexibilidad y su “siempre estar atento a los cambios de la realidad”. En este sentido, Blanco, Villoro, y Martínez, principalmente, estarán de acuerdo con Arriarán. “Más que una ruptura, hay pues una continuidad y una coherencia en esa filosofía política, ya que ha destacado (antes y después del derrumbe del “socialismo real”) la necesidad de una práctica política con una verdadera orientación de izquierda.

También, Francisco J. Martínez, en su texto “Autocrítica de la razón utópica”, ha encontrado en Sánchez Vázquez una tentativa de superar la utopía, a través de la denuncia de su propio carácter ilusorio. Solo que, a pesar de que la utopía es necesaria históricamente, Martínez solo parece reconocer que el filósofo hispano-mexicano la encuentra ineludible, pero no señala que Sánchez Vázquez ya intentaba conjugar ciencia y utopía en 1970. No obstante, no la utopía que es irrealizable, pero sí una que está fundada en lo real, aunque entonces se llamara ideal, quizás para no confundir el contenido de sus conferencias.

Es más, los términos “ideal” y “utopía” pueden ser cercanos, en tanto tienen varios puntos en común: ambos exigen la mejora de la sociedad, transformarla, pero en el ideal socialista de Marx, las propuestas dirigidas a la transformación de la sociedad son realizables, mientras que las utópicas son impracticables. Vale la pena citar a Martínez, porque, aun con diferencias, se asemeja a la utopía socialista rescatada por Sánchez Vázquez:

Si las características de la utopía son un enfoque totalizador, una búsqueda de orden y un modelo de sociedad perfecta, hay que decir que el marxismo no es una utopía, porque no se refiere a la totalidad de las relaciones humanas sino sólo a las económicas y sociales, no busca un orden definitivo y no tiene un modelo de sociedad perfecta ya que considera el comunismo no como un estado definido o un ideal a realizar sino como el proceso de transformación que parte de la situación dada corrigiendo la opresión política y la explotación económica que la caracterizan. El marxismo tampoco es un movimiento apocalíptico porque no aspira a edificar el Paraíso en la tierra, bajo la forma de un reino de la virtud que elimine completamente y de una vez por todas el mal y el pecado a través de un cambio repentino y total de la condición humana, sino sólo a acabar con la explotación económica que supone el trabajo asalariado y la dominación política que se desprende de dicha explotación económica. (Francisco J. Martínez, Autocrítica de la razón utópica)

La principal diferencia es que Sánchez Vázquez sí aceptaría que el marxismo es un ideal a realizar, pero, como pensamiento crítico, igualmente buscaría más la sociedad justa que la felicidad de los hombres. Si para Martínez sería “una crítica del presente, lejos, por tanto, de perpetuarlo o convertirse en un manual definitivo y cerrado sobre cómo debe funcionar la sociedad comunista”, para Sánchez Vázquez si hay la posibilidad de una moral marxista en sentido normativo, aun sin especificarla más allá de lo comentado párrafos arriba.

Se adopta en este trabajo, más bien, la posición de Ana María Rivadeo, para quien, en Sánchez Vázquez, la realidad del socialismo es “una tensión: si por una parte resulta irreductible a lo dado empíricamente en el llamado socialismo real, tampoco consiste, por la otra, en alguna abstracción ideal exterior a la empiria”. De esta manera, “La realidad del socialismo reside, más bien, en esa tensión en la que lo que es despunta siempre lo que aún no es, exponiendo la densidad y perentoriedad de esa ausencia.” De nuevo, vale la pena la cita de Rivadeo, en “Adolfo Sánchez Vázquez o de la pasión por la justicia”:

... la utopía de la justicia como pasión de la inteligencia y la voluntad parece condensar en Sánchez Vázquez el núcleo de su teorización en torno a la praxis y a la articulación entre política y moral. Será que esa utopía de la Diké sea para este hombre su modo de ser fiel a sí mismo. Acaso la manera más profunda del ser humano mismo de serse fiel, en cuanto contribuye a la medida común de lo humano. O la del exiliado –que Sánchez Vázquez siempre fue-, como fidelidad a aquello por lo que un día se fue arrojado al exilio, o a la humanidad. Ahí donde no el dónde, ni el cuándo, sino el cómo –ser fiel- es lo decisivo.

Si todo empezó con una pasión de justicia, carente de teoría, la teoría le condujo de vuelta a la práctica, pues al fin y al cabo es esa misma pasión de justicia, y no una teoría de la revolución, como dice Luis Villoro, lo que mueve a una persona, como millones han hecho, a dar su propia vida para mejorar su sociedad.

.... hay una urgencia: reivindicar para el socialismo su carácter de programa moral. Después de todo, lo que hizo que tantos hombres entregaran su vida por ese ideal no fue un cálculo interesado sino la indignación por la injusticia y la esperanza de un mundo fraterno. La idea de socialismo renacerá como una propuesta fundamentalmente moral (Vargas, 1998)

Por otro lado, sin dejar tan de lado la teoría, ni mucho menos, entre los aspectos sobrepasados del marxismo, señalados por Sánchez Vázquez, en 1990, en “La razón de ser y la necesidad del socialismo”, caben resaltar un par de ellos: uno, su confianza en el potencial revolucionario del proletariado, que subestima el de otras clases o sectores de la sociedad; otro, la sobreestimación del aspecto positivo del desenvolvimiento de las fuerzas productivas.³¹ (2010, 149) Este último aspecto no debiera servir de excusa, como hace Habermas, para pensar que Marx cayó en el productivismo.

Aquí, Blanco, a partir de G. Cohen revisa “las tendencias que tradicionalmente el marxismo consideró obraban a favor de la igualdad”, entre las que se encuentran los dos aspectos sobrepasados del marxismo señalados por Sánchez Vázquez: “el desarrollo irrefrenable de las fuerzas productivas y el ascenso indetenible de la clase trabajadora. Así, un crecimiento de las fuerzas productivas permitiría que ‘corran a chorro lleno los manantiales de la riqueza colectiva’, las necesidades de todos serán plenamente satisfechas.” (2021)³²

En la primera fase de la nueva sociedad trazada por Marx en su *Crítica del Programa de Gotha*, regía el derecho “igual” de a cada cual según su trabajo. Ya, en la fase superior, la comunista, el principio de distribución, desigual, se rige “conforme a las necesidades de cada individuo”. Sánchez Vázquez ha reconocido, con Marx, que para aplicar tal principio era necesario “un enorme desarrollo de las fuerzas productivas, pues solo así se puede asegurar la satisfacción de esas necesidades”. Pero, el desarrollo sin límites hace tiempo que ha entrado “en contradicción con el imperativo ecológico de no destruir la base natural de la existencia humana.” Es por ello, que Sánchez Vázquez va a considerar utópico el principio de justicia distributiva postulado por Marx, y lo va a contraponer a un imperativo moral. Así, este principio junto a otros, como la extinción del Estado, han de ser tomado con “cautela”. (1999. 267)

³¹ Para Sánchez Vázquez, los otros aspectos superados del marxismo son: su filosofía de la historia; su racionalidad universal y teleológica tomada de Hegel; o su reduccionismo de clase al no reconocer la importancia de otras formas de dominación nacional, sexual, racial...

³² Ver también “El derecho en la transición al socialismo”, en *El valor del socialismo*.

Sánchez Vázquez no hace de la igualdad ni de la desigualdad un absoluto, dado que la relación de ambas con la justicia o la injusticia no se disponen siempre ordenadamente en un único sentido. Sin embargo, dadas las condiciones actuales del mundo donde las desigualdades crecen, junto con la pobreza, la explotación y la marginación, “la prioridad la tiene el imperativo igualitario de reducir, mientras no puedan ser abolidas, tantas y tantas desigualdades injustas.” (1999. 94-95)

En 1994, en *Reflexiones -¿intempestivas?- sobre la igualdad y la desigualdad*³³, tiene claro que aquella concepción marxiana de la desigualdad contiene un elemento utópico, pues “la superación del contexto de escasez por un desarrollo creciente e ilimitado de las fuerzas productivas, se revela como una condición imposible, ya que – como hoy puede verse con la claridad que Marx no podía ver- ese desarrollo entra en contradicción con los imperativos ecológicos”. (1999. 93-94)

Antes, en la Conclusión de su *Filosofía de la Praxis*, Sánchez Vázquez nos aclararía, en parte, su postura delante de los límites del crecimiento:

En la sociedad actual, la expansión ilimitada y desordenada de las fuerzas productivas, congruentes con el mecanismo explorador del capitalismo, ha convertido la transformación de la naturaleza en su verdadera destrucción (amenaza al equilibrio climatológico...) La defensa de los recursos naturales y del medio ambiente por los ecologistas está, por tanto, justificada hoy. Pero no se trata de la naturaleza en sí, pero, sí, de la relación que, mediante la praxis material productiva, el hombre mantiene con ella. (2011, 401)

Blanco defiende que durante

la mayor parte del siglo XX, la lectura predominante en el marxismo (que hasta mediados de la década de 1980 Adolfo Sánchez Vázquez asume)

³³ Conferencia dictada el 28 de octubre de 1994 en el Coloquio “Los valores humanos en México”, organizado por la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM y el Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

concede la sociedad comunista como una sociedad que, a partir de un colosal crecimiento de las fuerzas productivas, posibilite una situación de plena abundancia, donde no existen límites para el desarrollo de las necesidades y capacidades humanas.

Desde este trabajo se piensa que esta tesis de Blanco es un poco exagerada, pues, de entrada, Sánchez Vázquez, como se ha intentado demostrar, difícilmente puede encasillarse en “la lectura predominante en el marxismo”. Como ya se ha intentado mostrar, no consideraba el socialismo como inevitable, pues, además de las condiciones objetivas y subjetivas que han de combinarse ha de ser deseado; ninguna ley de la naturaleza suele depender de la subjetividad humana. Pero, ya se ha visto que el marxismo revolucionario de Sánchez Vázquez no es una mera ciencia que excluye el factor subjetivo de su análisis. Es más, la importancia del factor subjetivo ha sido siempre reivindicada frente al marxismo dominante, pero no desde un practicismo, como el de Korsch, sino desde la praxis como mediadora entre el objeto y el sujeto.

Es raro que, además, creyera en la “situación de plena abundancia”, o felicidad, que los socialistas esperan sin dudas sobre su advenimiento. Sánchez Vázquez siempre ha estado atento a su tiempo, por lo que sería extraño que las crisis energéticas, sobre todo, la del petróleo, y toda la crítica ecologista, pasaran por alto en su pensamiento durante toda la década de los setenta. Quizás, Sánchez Vázquez no ha insistido en los límites físicos del crecimiento económico, y sí más en una cuestión moral, la ecológica, hacia una sociedad más justa.

Sobre el marxismo ecológico, este se ha reivindicado desde hace tiempo por nombres como, entre otros, los de J. Bellamy Foster o Manuel Sacristán. De este último, Sánchez Vázquez cuenta que planteaba “en toda su dimensión la crisis de civilización a que ha llevado el capitalismo a toda la humanidad al acentuar la destructividad de las fuerzas productivas.” Sacristán, según Sánchez Vázquez, no separa “la problemática social y la problemática ecológica”, demostrando “que en Marx y Engels existe ya la preocupación por esa destructividad y que el marxismo bien entendido ha de hacer suyas las reivindicaciones esenciales ecologistas”. (1997. 357)

Si se han rescatado, aquí, aquellos dos aspectos obsoletos del marxismo es para destacar la importancia que tiene el ecologismo entre los sectores que, usualmente, han sido ninguneados por el marxismo clásico, y para manifestar el papel del ecologismo socialista que ha de jugar en la sociedad, a partir del límite que el desarrollo de las fuerzas productivas encuentra con la biosfera.

De hecho, Sánchez Vázquez ha abogado por “una izquierda viva, desembarazada de los dogmas”, que se abriría a los valores que provienen de los movimientos sociales actuales, de nuevo, como los ecologistas, feministas, pacifistas, o de defensa de los derechos humanos, tradicionalmente ignorados o menospreciados en la izquierda. “Actualmente no se puede hablar de una izquierda viva, propia de nuestro tiempo, si ella no hace suyos los valores fundamentales reivindicados fuera de ella y, en consecuencia, si ella no se alía a las fuerzas políticas y sociales que los pusieron en primer plano.” (1997 b. 183) (También, ha demandado lo mismo, por ejemplo, en “Sobre el socialismo, la izquierda y la moral”.)

Quizás se está introduciendo el tema ambiental y el, cada vez menos incesante desarrollo de las fuerzas productivas en la política de izquierda gubernamental, asunto llevado en consideración, indirectamente, por Sánchez Vázquez:

Hombre y naturaleza constituyen hoy, más que nunca, dos términos de una relación indisoluble; no se puede salvar uno sin salvar el otro. El dominio del hombre sobre la naturaleza (el desarrollo de las fuerzas productivas) tiene que ejercerse contando con las barreras naturales, sin intentar saltárselas. Las consecuencias ecológicas de la praxis material productiva que hoy se dan están vinculadas a las exigencias de una producción orientada a la obtención de plusvalía. Siendo así, para resolver los problemas ecológicos no basta abolir las relaciones sociales de producción en la cuales vigora esa orientación, pues el “fetichismo productivista” puede reaparecer bajo los imperativos burocráticos estatales. (401)

Para Sánchez Vázquez, solo la producción para el hombre, el control consciente y social de la producción por los propios productores libremente asociados, una utopía socialista, puede garantizar que la transformación de la naturaleza no degenera en su destrucción y ponga fin a la amenaza de un desastre ecológico (2011. 402) En este sentido, cabría mencionar que Julio Anguita, quien ha reconocido que Sánchez Vázquez era influyente en su pensamiento tardío, escribió un libro en 2013 llamado “Contra la ceguera, cuyo subtítulo es “Cuarenta años de lucha por la utopía”, y en el que se puede leer que “(e)l político que no tenga utopías no tiene estímulos.” En resumen, Anguita ya no pedía un Estado socialista, sino, modestamente, “que la utopía sea la plena realización de los derechos humanos para más de 7000 millones de habitantes que tiene el planeta.” Como él ha concluido, el hombre que repetía “programa, programa, programa”, más que en las nubes, tocaba “mucho el suelo”. (82)

No ha encontrado la utopía acomodo fácilmente dentro del PCE. José María Laso Prieto cuenta sobre la revista *Nuestra Bandera*, como su director, “Manuel Monereo, propuso que el nuevo nombre de la revista comunista fuese el de *Utopías-Nuestra Bandera*”. A este añadido, sin embargo, además del propio Laso, se opondrían varios miembros del Consejo de dirección de la Revista, y hubo quien, como Rafael Plá, “dimitió como protesta de tal Consejo y se dio de baja de su suscripción”. Por su parte, Laso se opuso, junto a otros, “también al cambio de denominación por considerar que con ello abandonamos el sólido principio del materialismo histórico irrenunciable en el marxismo.” Para estos, quienes añadían el término “utopía” a la revista, “por su eclecticismo y agnosticismo”, constituirían “un materialismo vergonzante, en el mismo sentido que Federico Engels calificaba de ateos vergonzantes a los agnósticos. (Laso, 2002)

Parece que, sin tocar la utopía, al menos desde los estatutos del PCE, este partido se define como “*un partido revolucionario, internacionalista y solidario, feminista, ecologista, republicano, antifascista, federalista y laico*”. También, la Candidatura alternativa del XXI congreso del PCE (enmienda a la totalidad), sobre la crisis climática, en el punto 6, se recuerdan las palabras, aunque sea indirectamente, de Sánchez Vázquez

La anarquía de la producción y la inexistencia de una planificación eficiente de los recursos naturales impide que el sistema garantice el acceso de la Humanidad a bienes esenciales, y evidencia que en la cuestión ecológica solo cabe o el Socialismo, o la barbarie y el colapso.

Recientemente, algunas voces importantes dentro de la izquierda parecen hacerse eco de la necesaria relación entre el ecologismo y el socialismo. Sin ir más lejos, y por ejemplo, el actual ministro de consumo en España, Alberto Garzón, de Izquierda Unida, la coalición donde se encuadra el PCE, ha publicado un artículo titulado “Los límites del crecimiento: ecosocialismo o barbarie”, que es toda una declaración de intenciones, en torno a los cincuenta años de la publicación de los límites del crecimiento. Sánchez Vázquez ya demandaba, para finalizar, en su *Ética y política*, publicada en 2007, que el humanismo exigía una nueva relación entre los hombres y entre estos con la naturaleza. “Ha de ser, por tanto, no solo social –más exactamente socialista-, sino también... ecologista.” (1997. 357) .

BIBLIOGRAFÍA

- ABELLÁN, José Luis (1998). *El exilio filosófico en América: los transterrados de 1939*, México D.F: Fondo de Cultura Económica.
- ALBINATI, A.S.C.B. (2008). *Cadernos De Ética E Filosofia Política*, 2(13), 17-42 Recuperado de <https://www.revistas.usp.br/cefp/article/view/83381>
- ANDRADE, Juan (2012, 2015) *El PCE y el PSOE en (la) transición*. Madrid: Siglo XXI. Edición digital
- ANGUITA, Julio (2013) *Contra la ceguera*. Esfera de los libros. Digital
- ARRIARÁN, Samuel (2014) Fragmento de *El pensamiento de Adolfo Sánchez Vázquez*. México D. F: FCE [Biblioteca-Sánchez Vázquez \(biblioteca-samuel.blogspot.com\)](http://biblioteca-sanchez-vazquez.blogspot.com)

- BLANCO GONZALIA, Sergio (2021) *Ensayos de reformulación del proyecto comunista en la obra tardía de Sánchez Vázquez*, Revista Palimpsesto Vol. 11 N° 18 (enero-junio): 1-18
- (2022) *El marxismo como verdad en la obra tardía de Adolfo Sánchez Vázquez*, México: POLIS, vol. 18, núm. 1, p.p. 37-60, ISSN: 1870-2333
 - CRENZEL, Diego (1997) *¿Por qué Lenin prohibió las fracciones internas en el partido comunista ruso?* En Revista Razón y Revolución, nº 3 (publicado el 01/03/1997)
 - ERICE, Francisco, (2021) *Un siglo de comunismo en España I: Historia de una lucha*, Madrid: Akal
 - FERNÁNDEZ BUEY, Francisco (2009) *MARX (sin ismos)* Barcelona: El viejo Topo.
 - FREDERICO, CELSO *Gramsci crítico de Bujarin* [Marxismo e sociologia – Gramsci crítico de Bukhárin - A TERRA É REDONDA \(aterraeredonda.com.br\)](https://www.terraeredonda.com.br)
 - KOHAN, Néctor (2015) Ponencia, *Homenaje a Adolfo Sánchez Vázquez*, UNAM.
 - KORSCH, Karl (1971) *Marxismo y Filosofía*, México D. F: Ediciones Era
 - LASO, Jose M. (1976) *Diamat, Diccionario de Filosofía contemporánea*, Salamanca: Ediciones Sígueme
- (2002) *¿Retorno al socialismo utópico?* El Catoblepas, revista crítica del presente, N°8

- LENIN, V. I. (1981) *¿Qué Hacer? en Obras Completas T.VI*, Moscú: Editorial Progreso.
- MARX, Karl Y ENGELS, Friedrich (2008) *A ideologia alemã*. São Paulo: Martins Fontes
- MARTÍNEZ, Francisco J. (2011) *Autocrítica de la razón utópica. Por un marxismo de la contingencia*. $\otimes\sqrt{\mu\omicron\nu}$. Revista Internacional de Filosofía, Suplemento 4, 297-304 ISSN: 1130-0507
- MORÁN, Gregorio (1986) *Miseria y grandeza del Partido Comunista de España*, Barcelona: Planeta.
- PETRUCCELLI, Ariel (2015) *Ciencia y utopía*, Buenos Aires: Ediciones Herramienta.
- QUESADA, Fernando (Editor, 2008) *Ciudad y ciudadanía: Senderos contemporáneos de la filosofía política*. Madrid: Editorial Trotta.
- RIVADEO, Ana María (2009) “Adolfo Sánchez Vázquez o de la pasión por la justicia” <http://biblioteca-samuel.blogspot.com/2009/05/ana-maria-rivadeo.html>
- SÁNCHEZ VÁZQUEZ, Adolfo (1978) *Ética*, México D.F: Edición Crítica, Grupo Editorial Grijalbo.
- (1983) *Ciencia y revolución*, México D. F: Editorial Grijalbo.
- (1988) *El Marxismo en América Latina*, Conferencia publicada en *Dialéctica*, nº 19.
- (1997) *Filosofía y circunstancias*, Rubí (Barcelona): Anthropos.
- (1997b) (Respuesta de Sánchez Vázquez a Fernando Mayolo López para la revista *Proceso*. Abril de 1997)
- (1998) *Filosofía, praxis y socialismo*. Buenos Aires: Tesis 11 Grupo Editor.
- (1999) *Entre la realidad y la utopía*, México D.F: Fondo de cultura económica.

- (2006) *Una trayectoria intelectual comprometida*, México D.F. Facultad de Filosofía y Letras, UNAM Ciudad Universitaria.
- (2007) *Ética y política*, México D. F: FCE, UNAM, FF y I, 2007
- (2007b) *Ética y Marxismo*. En *A teoria marxista hoje. Problemas e perspectivas*. Buenos Aires: CLACSO.
- (2010) *O valor do socialismo*, São Paulo: Expressão popular.
- (2011) *Filosofia da práxis*. São Paulo: Expressão Popular.
- (2013) *A Tiempo y destiempo*, ed. Electrónica, México D. F. Fondo de Cultura Económica.
 - TERTULIAN, Nicolás, (2007) *Lukács e o stalinismo*. En *Materialismo Histórico y Teoría Crítica: Génesis y desarrollo del pensamiento crítico*. En Revista On-line de Educação e Ciências Humanas, N° 7, Año IV, Noviembre ISSN 1981-061X
 - TOMASINI, Alessandro *Adolfo Sánchez Vázquez, Del socialismo científico al socialismo utópico*. Crítica Revista Hispano-americana de Filosofía.
 - VARGAS LOZANO, Gabriel (editor, 1995) *En torno a la obra de Adolfo Sánchez Vázquez (Filosofía, Ética, Estética y Política)*, México D. F: Facultad de Filosofía y letras, UNAM.
- (1996) “La persistencia del marxismo (Entrevista con Adolfo Sánchez Vázquez)”, RIFP
 - ZANARDO, Aldo (1958) Prólogo a *Teoría del materialismo histórico*, de N. Bujarin. Córdoba (Argentina): Ediciones de pasado y presente

