

La FILOSOFÍA De La PRAXIS

Adolfo Sánchez Vázquez

Procedencia del texto:

Filosofía Política I; Ideas Políticas y movimientos sociales,
Cap. I Edición de Fernando Quesada, Edit. Trotta, 1997. C.S.I.C.

Biblioteca
OMEGALFA

Agradezco a mis colegas y amigos Samuel Arriarán, Bolívar Echevarría, Stefan Gandler, Ana María Rivadeo y Gabriel Vargas Lozano sus sugerencias y observaciones críticas.

I

INTRODUCCIÓN

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

En el presente trabajo nos ocuparemos sucesivamente: 1) de las vicisitudes de la praxis en el marxismo; 2) de los aspectos fundamentales de éste; 3) de las mediaciones en la praxis política, y 4) de la validez y vigencia del marxismo hoy.

II

VICISITUDES DE LA PRAXIS EN EL MARXISMO

Por su carácter praxeológico, el marxismo tiene su acta de nacimiento en las *Tesis de Feuerbach* (1845), de Marx. Desde el mirador de ellas, rastreadremos los antecedentes de la filosofía de la praxis más cercanos y las vicisitudes de su reivindicación y reconstrucción posteriores.

En su *Fenomenología del Espíritu*, Hegel concibe la praxis, en cuanto trabajo humano, como autoproducción del hombre dentro del proceso universal de autoconciencia de lo Absoluto. En su *Lógica*, la praxis es una fase categorial de la Idea en el movimiento hacia su verdad, o sea: es, como Idea práctica, una determinación suya. En suma, como trabajo humano, o Idea práctica, tiene su fundamento y fin en el devenir de lo Absoluto, y, por ello, es teórica, abstracta o espiritual (Sánchez Vázquez, 1980,61-90).

Antes de Marx, en sus *Prolegómenos a la filosofía de la historia*, de 1838, Cieskowsky habla por primera vez de «filosofía de la praxis», entendiendo por ella la que influye, con su verdad, no sólo en el presente de los hombres, sino también en su futuro. E influye no por sí misma, como crítica de lo real, que es lo que cree la izquierda hegeliana, sino trazando fines que la acción debe aplicar.

Moses Hess sostiene igualmente, en *La Triarquía europea*, de 1843, que la tarea de la filosofía consiste en llegar a ser una filosofía de la «acción libre y creadora» de la vida social futura. Pero, tanto en *Cieskowsky* como en Hess, filosofía y acción se hallan en una relación exterior. Esta exterioridad se da también en los primeros escritos de Marx, particularmente en su *Introducción a la Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel*, de 1843, y sólo en los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, y sobre todo en sus *Tesis sobre Feuerbach*, de 1845, pensamiento y acción se consideran en su unidad. La teoría se presenta entonces como aspecto intrínseco de la praxis (Marx, 1959). En los *Manuscritos de 1844*, la praxis productiva o trabajo se concibe como una actividad material consciente, aunque enajenada en la producción capitalista. La transformación de esta praxis enajenada en la verdaderamente humana, libre y creadora, requerirá para Marx un cambio social radical o revolución, a partir de la abolición de la propiedad privada. Este concepto de praxis revolucionaria entraña ya la unidad de interpretación y transformación del mundo, de teoría y práctica, que queda claramente formulada en las *Tesis sobre Feuerbach*.

Como «actividad crítico-práctica», la praxis tiene un aspecto material, objetivo, por lo que no puede reducirse a su lado subjetivo, consciente; a la vez, por este lado consciente no cabe reducirla a su lado material. De donde se infiere que la teoría no es práctica de por sí, ni tampoco como modelo que se aplica, sino que lo es por formar parte del proceso práctico.

Como se reafirma en la definición del trabajo en *El Capital* (Marx, 1964,1, 130-131), la praxis incluye necesariamente su aspecto subjetivo, consciente. Por tanto, la teoría no puede desligarse de la práctica y, menos aún, pretender guiar o modelar el proceso práctico desde fuera.

Así hay que entender, a nuestro juicio, las tantas veces citada e incomprendida tesis XI de Marx: «Los filósofos se han limitado a interpretar el mundo de distintos modos, pero de lo que se trata es de transformarlo» (Marx, 1959, 635). No hay que entenderla como si se postulara el sacrificio de la teoría en el altar de la acción.

La centralidad de la praxis se pone de manifiesto a lo largo de la obra de Marx, aunque a veces empañada por ciertas recaídas deterministas. Pero sus seguidores inmediatos no se atuvieron, ni en el pensamiento ni en la acción, a su visión de la praxis. Y, después de su muerte, los 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, y dieron a su concepción de la historia un acento tan determinista que acabó por disolver el papel de la subjetividad revolucionaria, y, por tanto, el concepto mismo de praxis.

Más tarde, después de la Revolución Rusa de 1917, los elementos cientificistas y positivistas, que ya habían aflorado antes de ella, se integraron en una nueva versión del viejo materialismo filosófico: el «DIA-MAT» soviético, que desterró de su marxismo la categoría de praxis. La reconquista y reconstrucción del marxismo como filosofía de la praxis ha sido un largo y complejo proceso de lucha desigual con la doctrina institucionalizada que mantuvo su dominio incompártido en los paí-

ses del «socialismo real» hasta su derrumbe en 1989. Sin embargo, la validez teórica y práctica de ese marxismo ya era impugnada y rechazada, incluso dentro de esos países y, sobre todo, fuera de ellos, por marxistas cada vez más críticos.

Ahora bien, la reivindicación de la categoría de praxis ya había comenzado en los años veinte con la obra del joven Lukács, *Historia y consciencia de clase* (1969). La praxis se concibe aquí, muy hegelianamente, como el acto revolucionario que realiza la unidad de sujeto y objeto en cuanto que el proletariado conoce y actúa al mismo tiempo.

En *Marxismo y filosofía*, de 1923, Karl Korsch presenta el marxismo como una filosofía revolucionaria que tiene por base la unidad de la «crítica teórica» y del «cambio práctico». La teoría es praxis no sólo porque expresa la lucha de clases, sino también porque revela la posibilidad de otra alternativa (Korsch, 1971).

Años más tarde, en 1933, Herbert Marcuse afirma, con base en la distinción marxiana de los dos reinos, el de la necesidad y el de la libertad, que la praxis en el «reino de la libertad» es «la realización plena de la existencia humana como un fin en sí».

Y en América Latina, Mariátegui, en la década de los veinte, al poner el énfasis en la subjetividad revolucionaria frente a todo positivismo y fatalismo, destaca la función práctica del marxismo, acercándose así a su interpretación como filosofía de la praxis (Mariátegui, 1982).

Después del largo periodo (años 30-50) en que la categoría de praxis desaparece casi por completo del horizonte marxista, vuelve al primer plano con el Sartre de la *Crítica de la Razón dialéctica* (Sartre, 1960) y sobre todo con el grupo de filósofos yugoslavos (Petrovic, Marcovic, Vranicki, Stojanovic y otros) que publican en Zagreb la revista *Praxis* (1964-1973). Para ellos, el hombre es el ser de la praxis y ésta, como actividad libre y creadora, se contrapone a la praxis inauténtica, propia del hombre en su autoenajenación (Petrovic, 1967).

En los años 60 afloran también otras posiciones que, si bien rechazan el *Dia-Mat* soviético, no siempre reivindican la praxis.

Así sucede con la corriente althusseriana que, al tratar de rescatar la científicidad del marxismo, atribuye a la práctica teórica una autonomía y autosuficiencia tales que llevan a divorciar la teoría de la práctica política real (Althusser, 1967; Sánchez Vázquez, 1978).

En la reivindicación de la praxis cumplen un papel importante los marxistas italianos a raíz de su descubrimiento, en los años 40 y 50, de las aportaciones inéditas de Gramsci. En el pensamiento gramsciano, y particularmente en su oposición al mecanicismo y al objetivismo, representados ejemplarmente por el *Manual*, de Bujarin, de 1921 (Bujarin, 1924), los marxistas italianos descubren una rica veta que explotan fecundamente, enriqueciendo en algunos casos la visión del marxismo como filosofía de la praxis (Cassano, 1973).

Finalmente, desde los años 60, la atención a la praxis marca también la importante obra de Kosík, *Dialéctica de lo concreto* (Kosík, 1967), y en mayor o menor grado la obra de marxistas como Lefebvre, Goldmann, Lowy, Desanti, Sacristán, Meszaros, Sánchez Vázquez, Tosel y otros.

III.

EL MARXISMO COMO FILOSOFÍA DE LA PRAXIS

La introducción de la praxis como categoría central no sólo significa reflexionar sobre un nuevo objeto, sino fijar asimismo el lugar de la teoría en el proceso práctico de transformación de lo real (Sánchez Vázquez, 1987). Pero, a su vez, determina la naturaleza y función de los distintos aspectos del marxismo: como crítica, proyecto de emancipación, conocimiento y vinculación con la práctica. Estos aspectos se integran en la totalidad a la que se remiten necesariamente. Sin perderla de vista, detengámonos en cada uno de ellos.

1. *El marxismo como crítica*

El marxismo es en primer lugar una crítica de lo existente (Marx, 1964, 1, xxiv), que apunta a un triple blanco: *a)* la realidad capitalista; *b)* las ideas (falsa conciencia o ideología) con las que se pretende mistificar y justificar esa realidad; *c)* los proyectos o programas que sólo persiguen reformarla. La crítica presupone, pues, cierta relación con la realidad presente que exige ser transformada. Se trata, por tanto, de una relación en la que ésta es problematizada o negada. Así, pues, aunque la crítica marxista tiene por base la explicación de los males sociales del capitalismo, fustiga estos males y condena el sistema -la realidad económica y social- en que se dan. Pero esta desvalorización que acompaña a su crítica, entraña a la vez como contrapartida la opción por ciertos valores recortados, ignorados o negados en esa realidad. Por este componente valorativo, la crítica de la realidad capitalista empuja a otro aspecto esencial del marxismo que examinamos a continuación.

2. *El marxismo como proyecto de emancipación*

El marxismo no es sólo una crítica del capitalismo, sino a la vez el proyecto de una sociedad emancipada en la que se aspira a realizar los valores degradados o irrealizables en la realidad criticada. Hay, pues, una relación entre crítica y proyecto que, ya antes de Marx, los socialistas utópicos habían puesto de manifiesto. Ciertamente, a su aguda crítica -fundamentalmente moral- de los males de la sociedad presente, corresponde un cuadro prolijo y fantástico de la sociedad futura en la que esos males serán abolidos.

Ahora bien, lo que distingue, en Marx, esa relación de la que se da en las críticas y utopías sociales de Owen, Fourier y Cabet, es su pretensión de apoyar unas y otras en el conocimiento de la realidad, así como la parquedad con que diseñan los rasgos de la nueva sociedad (Sánchez Vázquez, 1975, 38-58). Sin embargo, queda claro que para Marx se trata de una sociedad en la que los hombres dominan sus condiciones de existencia: con una fase superior o «reino de la libertad» -sin clases, Estado ni

relaciones mercantiles y con una distribución de los bienes «conforme a las necesidades» de los individuos- y una fase inferior, o de transición, en la que dicha distribución se hace «conforme al trabajo» que aporta cada quien (Marx, 1974). Ahora bien, por la opción valorativa que representa, el proyecto de una sociedad emancipada, es deseable para quienes sufren los males de un sistema de dominación y explotación. Pero, asimismo, es necesario, en el sentido de que responde a necesidades radicales no sólo particulares de las clases explotadas sino universales humanas. De ahí la renovada y dramática actualidad del dilema de Rosa Luxemburgo, «socialismo o barbarie». No basta, sin embargo, que el proyecto socialista de emancipación sea hoy más necesario que nunca. Para la filosofía de la praxis, no es sólo la idea o el ideal que responde a necesidades radicales, sino una posibilidad entre otras -incluso la no emancipatoria de una nueva barbarie- por cuya realización los hombres deben pugnar.

Pero ¿esa posibilidad puede convertirse en realidad? A esta cuestión, o sea: a la de si el socialismo es factible o viable, se han dado algunas respuestas negativas, recurriendo a diversos tipos de argumentos que podemos reducir a dos. El primero, de corte antropológico-filosófico, se expone en estos términos: el socialismo es una utopía absoluta y, por tanto, irrealizable. Y lo es por contraponerse a la «naturaleza humana», definida por una serie de rasgos esenciales e inmutables, entre los cuales destaca el egoísmo, diametralmente opuesto al intento solidario socialista. Este argumento presupone una naturaleza humana invariable, al margen de la historia y la sociedad, de la que formaría parte esencialmente el comportamiento egoísta del hombre.

El segundo argumento, de tipo histórico-empírico, se formula así: el socialismo, no obstante su bondad y deseabilidad, es inviable ya que, como demuestra la experiencia histórica, al tratar de realizarse, fracasa inevitablemente toda vez que se convierte en un nuevo sistema de dominación.

A nuestro modo de ver, uno y otro argumento no pueden sostenerse. El primero, porque sin ignorar que el egoísmo se da, a

lo largo de la historia real, en las relaciones humanas de sociedades diversas, sólo adquiere ese carácter dominante o esencial en la sociedad moderna burguesa. El segundo tampoco se sostiene porque, si bien hay que reconocer -como lo han reconocido hace ya tiempo los marxistas críticos- que el proyecto socialista no se realizó en las sociedades del «socialismo real», de esto no cabe concluir la imposibilidad de su realización, cualesquiera que fueran las condiciones y mediaciones de ella. Semejante conclusión significaría la generalización ilegítima de un resultado histórico concreto.

Así, pues, sólo 1) elevando un modo histórico de ser hombre a la condición de «naturaleza humana», abstracta e inmutable, o 2) decretando que determinada experiencia histórica es inevitable y la única posible -lo que entrañaría presuponer una concepción determinista-fatalista de la historia- se puede proclamar la imposibilidad de una alternativa social que se rija por los principios de autodeterminación, igualdad, justicia y solidaridad, cualquiera que sea el nombre que se le dé. Ahora bien, la cuestión de si el socialismo es factible o viable, involucra otros dos aspectos del marxismo que aún nos toca abordar.

3. El marxismo como conocimiento

Lo que distingue al marxismo de otras doctrinas que critican la sociedad presente y proyectan otra, nueva, no es sólo su espíritu crítico y su voluntad de emancipación, sino su contenido científico en el análisis del capitalismo.

No obstante que los importantes cambios que el capitalismo ha experimentado en las últimas décadas de nuestro siglo han obligado a abandonar o rectificar --en ciertos puntos que indicaremos más adelante- el pensamiento de Marx, se mantienen en pie sus tesis y previsiones acerca de la expansión y mercantilización crecientes de la producción, la concentración cada vez mayor de la riqueza, la progresiva limitación de la competencia y la correspondiente eliminación de la mediana y pequeña empresa, la transformación de la ciencia en fuerza productiva, y otras no menos relevantes que han respondido posi-

tivamente a la exigencia científica de ser contrastadas con la realidad. Ahora bien, en cuanto que la realidad en movimiento contiene no sólo lo que es efectivamente, sino también lo que potencialmente germina en ella, el conocimiento descubre en lo realmente existente un campo de posibilidades.

A ese campo pertenecen la posibilidad de la desaparición del capitalismo, así como la de otra alternativa social. Y, asimismo, como ya hemos apuntado, la de una nueva barbarie. Por su contenido científico, el marxismo trata de fundamentar racionalmente las dos primeras, y de orientar la práctica necesaria para convertirlas en realidad. Es, por ello, la unidad de un conocimiento práctico y de una práctica consciente.

Ciertamente, hay que pensar el mundo para poder transformarlo. Pero, esto no significa en modo alguno que baste conocerlo para garantizar su transformación. Ésta no es una cuestión simplemente teórica, sino práctica. Y justamente porque la praxis en la que se unen ambos aspectos --cuando es auténtica es creadora, libre e innovadora, y no simple aplicación de un modelo prestablecido--, su destino es en gran parte incierto e imprevisible, y ningún conocimiento puede prever --y menos garantizar-- su resultado final. Confundir aquí posibilidad y realidad significa ignorar la naturaleza misma de la historia humana, y, en definitiva, negar la praxis creadora que convierte lo posible en real (Sánchez Vázquez, 1980, 303-306). Pero, si el conocimiento no garantiza la transformación de lo real, esto no significa que, en el proceso práctico, podamos prescindir de él. Por el contrario, es indispensable justamente por la función práctica que cumple dentro de ese proceso que no es inevitable ni se halla predeterminado. Ciertamente, en la medida en que se conoce la realidad a transformar, las posibilidades de transformación inscritas en ella, así como el sujeto, los medios y las vías necesarios y adecuados para esa transformación; es decir, en la medida en que se introduce cierto grado de racionalidad en el proceso práctico, el sujeto de éste no actúa como un naufrago en un mar de incertidumbres, sino como el marino que, brújula en mano, pone proa en ese mar al puerto al que anhela llegar. Y si el conocimiento náutico no garantiza que su arribo a

él sea inevitable, sí garantiza que, al trazar fundamentalmente la ruta a seguir, su acción no sea una simple aventura.

De manera análoga, aunque el conocimiento que brinda el marxismo no garantiza la realización de su proyecto de emancipación, sí permite descubrir su posibilidad y que la práctica necesaria para realizarlo, al servirse de dicho conocimiento, no se convierta en una empresa irracional, pura utopía o simple aventura.

4. El marxismo en su relación con la práctica

Los tres aspectos ya señalados del marxismo se articulan con su aspecto práctico. Su crítica de la realidad capitalista inspira su crítica en acto. Su proyecto tiene la vocación práctica de transformarse en realidad. El conocimiento de lo real, indispensable para esa transformación, sirve asimismo a ciertos fines o valores, sin que sacrifique a éstos su contenido de verdad. Así, pues, estos tres aspectos remiten necesariamente a la práctica, la cual a su vez sólo será la adecuada si se nutre de ellos. Lo que quiere decir también que no cualquier relación entre esos aspectos permite la práctica adecuada. Pueden recordarse, con este motivo, prácticas políticas que, en un sentido socialista, han resultado no sólo inadecuadas, sino indeseables por haber dejado en el camino a uno u otro de los aspectos mencionados. Tales han sido, por ejemplo:

1) la reformista de la socialdemocracia clásica (no nos referimos a la actual que, al integrarse como gestor suyo en el capitalismo, ha renunciado al objetivo socialista);

2) la «marxista-leninista», que en los países del Este europeo negó realmente ese objetivo, aunque se presentara como socialista y que, fuera de ellos, supeditó los fines verdaderamente emancipatorios a los del Partido y el Estado soviéticos;

y 3) la lucha armada de los movimientos guerrilleros latinoamericanos de signo mesiánico o foquista, que en los años 60 y 70 desplegaban el más extremo voluntarismo. En todos estos ejemplos históricos, la lectura que se hace de la realidad y de

las posibilidades que encuentran en ella, no permite fundamentar racionalmente la práctica adecuada a la consecución del objetivo socialista que se proclama. Y el resultado del proceso práctico, en cada uno de los tres casos, ha sido respectivamente:

1) apuntalar un capitalismo liberal, «más civilizado», que tolera incluso el «Estado de bienestar» que hoy se desvanece ante la ofensiva neoliberal de desempleo creciente, precariedad del empleo y recorte a las prestaciones sociales;

2) construir una sociedad poscapitalista, no socialista, que por sus rasgos esenciales -propiedad estatal absoluta, Estado totalitario y Partido único- constituye un nuevo sistema de dominación y explotación;

y 3) exterminar las guerrillas y, con la represión generalizada, cerrar las opciones de las fuerzas sociales más amplias interesadas en arrancar espacios democráticos al poder dictatorial o autoritario.

En ninguno de los ejemplos históricos mencionados, sus resultados han correspondido a los fines socialistas. Ciertamente, para alcanzarlos era indispensable -como hemos señalado- una interpretación racional de la realidad, que difícilmente podría encontrarse en los ejemplos anteriores. Y era necesario asimismo recurrir, con vista a los fines, a los medios adecuados. Fácilmente puede advertirse que los medios, en cada caso, resultaron ineficaces para la consecución de los fines que se buscaban. Pero no se trata sólo de la eficacia o ineficacia de los medios, sino también de su relación con los valores que vertebran el proyecto socialista.

Los medios eficaces o ineficaces en un sentido instrumental, pueden ser deseables o indeseables en un sentido valorativo (y ahora tenemos presente los valores del socialismo). Y, en verdad, las estrategias mencionadas resultaron no sólo ineficaces desde el punto de vista instrumental, sino indeseables por su alto costo humano, no sólo político, sino social y moral. Ciertamente fueron indeseables, y en consecuencia reprobables, en cada caso:

- 1) al contribuir a mantener la explotación del hombre por el hombre y la degradación de las relaciones humanas;
- 2) al apelar al terror masivo del que fueron víctimas millones de seres humanos inocentes, incluidos los más fieles a la causa del socialismo;
- y 3) al recurrir a una violencia que, si bien se justifica política y moralmente contra el poder despótico o autoritario que cierra todo resquicio legal, pacífico, no se justifica cuando se trata de alcanzar una forma de relación (socialista) entre los hombres, por su propia naturaleza democrática, tiene que asentarse en el más amplio consenso social, y no en la coerción de una minoría armada. En todos estos casos, los medios a que se recurre entran en contradicción con los fines y valores socialistas que se proclaman.

Las distinciones anteriores -entre práctica adecuada e inadecuada y entre práctica deseable e indeseable- en el tránsito al (o realización del) socialismo, pasan por el tipo de relación que mantienen con la práctica política los aspectos antes señalados. Si se elimina o desnaturaliza cualquiera de ellos, la práctica perderá su carácter socialista. Así, por ejemplo, al excluir la crítica de lo existente, reducir el conocimiento a pura ideología o proclamar retóricamente los fines emancipatorios, el marxismo acrítico, ideologizado o retórico que así se comporta, sólo puede vincularse a una práctica política determinada: la que obstruye y finalmente cierra el camino --como lo cerró en los países del Este europeo- al verdadero socialismo.

En verdad, el «marxismo-leninismo» no dejó de cumplir en esos países una función práctica: la de inspirar y justificar el «socialismo realmente existente». Pero, por otro lado, si del marxismo se cortan sus nexos con la práctica, se le reduce a una teoría más, cualquiera que sea el valor de verdad que le reconozca la Academia, y no puede negarse que en los años 60 ese reconocimiento era alto en los medios académicos de Europa y América Latina. Es lo que sucedió con los representantes de la Escuela de Francfort (Horkheimer, Adorno, aunque no tanto Marcuse y Lówenthal), que ante los fracasos de la práctica revolu-

cionaria en Alemania renuncian a la práctica política real, y se refugian en la teoría. Y es lo que sucede asimismo con el marxismo anglosajón, que potencia el análisis crítico, o con la corriente althusseriana, que, al proclamar la autonomía y autosuficiencia de la práctica teórica reduce la práctica real a una aplicación de ella. En todos estos casos, se desvanece la verdadera función práctica del marxismo y, por tanto, el lugar que corresponde a la teoría como el aspecto subjetivo, consciente, de la praxis.

Ahora bien, para el marxismo como filosofía de la praxis, sus diferentes aspectos -como proyecto, crítica y conocimiento- sólo encuentran su razón de ser no sólo en su unidad, sino en su vinculación con la práctica.

IV.

LAS MEDIACIONES DE LA PRAXIS POLÍTICA

Si fijamos ahora la atención en la praxis política para ver cómo se vinculan en ella sus lados subjetivo y objetivo, consciente y real, veremos que se unen a través del puente que tiende, desde unas condiciones necesarias, una serie de mediaciones sin las cuales el proyecto socialista no podría realizarse. El modo de entender esas condiciones y mediaciones, así como su alcance y articulación, han dado lugar en el marxismo a esquemas diferentes, entre los cuales nos interesa destacar, para re-examinarlos, dos fundamentales: el clásico, de Marx y Engels, y el leninista, o stalinista después de la muerte de Lenin.

Veamos, primero, el esquema marxista clásico. En él encontramos diferentes niveles:

1) la realidad objetiva de una formación social-el capitalismo-- en la que entran en contradicción el desarrollo de las fuerzas productivas y las relaciones de producción que frenan ese desarrollo, contradicción que «abre una era de revolución social» (Marx, 1980).

2) La conciencia de ese conflicto básico y de la necesidad de cambio social que Marx identifica con la conciencia de clase del proletariado.

3) La organización política de esa clase a través de diferentes partidos obreros.

Y 4) la acción a que se ve impulsado irrevocablemente el proletariado, acción que puede discurrir por vías diferentes: la revolucionaria y violenta que Marx privilegia, y la gradual y pacífica por la que Engels se inclina en los últimos años de su vida. En este esquema destaca la confianza en que el proletariado, dada su posición objetiva en el sistema, pueda elevarse por sí mismo, en el curso de su propia praxis, a su conciencia de clase, y en que, al agudizarse las contradicciones básicas del capitalismo, se vea empujado a actuar revolucionariamente. Ahora bien, la historia real no ha confirmado esa doble confianza en la elevación del proletariado a su conciencia de clase y en su actuación revolucionaria conforme a ella.

Veamos ahora el esquema leninista. Lenin corrige a Marx al sostener que la clase obrera por sí misma --es decir, en el curso de su propia praxis- no puede elevarse al nivel de su conciencia de clase y actuar revolucionariamente. Necesita una instancia exterior a ella para poder rebasar los límites que la ideología burguesa impone a su conciencia y a su acción. Esa instancia es el Partido como destacamento de vanguardia que, por poseer el privilegio epistemológico de encarnar la verdad y conocer el sentido de la historia, introduce la conciencia socialista en la clase obrera, a la que organiza y dirige en sus luchas (Lenin, 1981).

El verdadero sujeto histórico no es, pues, la clase -como pensaba Marx- sino el Partido. Esta teoría leninista, de origen kautskyano, criticada desde el primer momento por Plejánov, Trotsky y Rosa Luxemburgo, se convierte en la concepción del Partido de la III Internacional. Y, en su versión stalinista, el protagonismo del Partido pasa a su Comité Central y, finalmente, a un solo hombre, el Secretario General, cumpliéndose así un sombrío vaticinio del joven Trotsky.

Contrastando las concepciones marxiana y leninista de las mediaciones políticas con la rica y compleja experiencia histórica, y reexaminando una y otra con base en las lecciones de esta experiencia, podemos llegar a las siguientes conclusiones:

1) las contradicciones sociales del sistema no se reducen a la que Marx consideraba fundamental, entre burguesía y proletariado industrial.

2) El arco de la explotación y dominación abarca no sólo la forma clasista que corresponde a la contradicción básica entre capital y trabajo (que hoy se extiende a todo el trabajo asalariado), sino también a las de carácter étnico, nacional, sexista, generacional, etc., así como a las que se dan entre las potencias hegemónicas del sistema capitalista mundial y los países explotados por ellas.

3) Dada la pluralidad de clases y fuerzas sociales que sufren los males del sistema, el sujeto del proceso de emancipación no es único, central y exclusivo, sino plural.

4) La relación entre la posición objetiva de las diversas fuerzas y clases sociales que constituyen el sujeto potencial del cambio, y su nivel de conciencia, organización y acción con vistas a él, es contingente y no forzosa.

Y 5) aunque dado el potencial subversivo que genera su situación objetiva, dichas fuerzas y clases pueden elevarse por sí mismas a cierto nivel de conciencia y acción, no puede descartarse la necesidad de la teoría y la organización políticas para que, en el proceso práctico, alcancen un nivel más alto su acción consciente.

Por lo que toca a la revisión leninista de la concepción marxiana, al sustituir el protagonismo histórico de la clase por el del Partido, su premisa hay que buscarla en la teoría de Lenin de la doble conciencia de la clase obrera: «tradeunionista» y «socialista». Mientras la primera se da espontáneamente en la clase obrera, la segunda ---conciencia del interés propio, fundamental, de clase- no pueden adquirirla los obreros por sí mismos. De ahí la necesidad del Partido que, desde fuera, la

introduzca en la clase obrera (Lenin, 1981). La experiencia histórica desmiente esta separación tajante entre las «dos conciencias», y demuestra asimismo que, al atribuirse el privilegio epistemológico de poseer la verdad, el Partido excluye la relación democrática con otras fuerzas políticas y con toda la sociedad, y acaba por excluirlas en su propio seno. Por otra parte, si el Partido no es un fin en sí, sino un medio o instrumento en la realización del proyecto socialista en condiciones históricas determinadas, no puede aceptarse -como no la aceptó Marx- la tesis de un modelo universal y único del Partido, y menos aún dentro del pluralismo político y social de una sociedad verdaderamente democrática (Sánchez Vázquez, 1980, 356-378).

En el esquema leninista, y sobre todo en la versión de él canonizada por Stalin, la democracia queda excluida: *a)* de la vía de acceso al poder, ya que se absolutiza la estrategia de la violencia; *b)* del sujeto del cambio revolucionario --el Partido--, tanto en sus relaciones con otras fuerzas políticas y organizaciones sociales, como en sus relaciones internas; *e)* del modelo de sociedad socialista, ya que en ella se imponen, de hecho y de derecho, el Estado omnipotente y el Partido único a la voluntad de sus miembros.

A partir de las aportaciones de Marx, pero más allá de él, así como de las -tardíamente conocidas- de Gramsci, y tomando en cuenta la experiencia histórica de las sociedades pseudo-socialistas de los países del Este europeo y del movimiento comunista fuera de ellos, el marxismo como filosofía de la praxis rescata la unidad de socialismo y democracia en los tres planos antes mencionados. Rescatarla significa admitir respectivamente:

a) que no se trata de tomar el poder, sino de alcanzarlo como fruto de la hegemonía de las fuerzas políticas y sociales (o «bloque histórico», según Gramsci) interesadas y comprometidas con el cambio; de la obtención del consenso social o, en términos gramscianos, de la lucha política y la «reforma intelectual y moral- que hay que librar ya antes de alcanzarlo (Gramsci, 1970);

b) que el sujeto plural del cambio a una sociedad verdaderamente democrática como la socialista, sólo puede serlo si él mismo practica la democracia en sus relaciones externas e internas;

y c) que el proyecto de sociedad socialista incluye necesariamente la democracia, pero una democracia que lejos de limitarse a su forma política, se extiende a todas las esferas de la vida social.

Finalmente, hay que insistir una vez más en que, aun dándose las condiciones y mediaciones necesarias para la realización del proyecto socialista, el socialismo no es inevitable, ya que su realidad no se halla garantizada por las *leyes* de la historia ni por la necesidad y posibilidad de que se alcance, ni tampoco por los valores de justicia, igualdad y libertad que lo hacen deseable. Pero si esto es así, frente al error, la incertidumbre o el fracaso posibles, hay que introducir la mayor racionalidad en la práctica, sometiendo para ello los resultados obtenidos a un examen y a una crítica constantes, sin que este examen y esta crítica sean privilegio de un individuo, un partido o una clase social.

V.

MARXISMO Y PRAXIS

¿Cuál es la situación del marxismo, o de los marxismos, hoy? ¿Qué validez y vigencia se le puede reconocer? He ahí dos cuestiones que no pueden ser superadas, pero tampoco confundidas. Ciertamente, no son nuevas, pero en nuestros días cobran un nuevo sesgo, inquietante para unos y definitivo para otros, que sentencian que su lugar está -de acuerdo con su mayor o menor indulgencia- en el arcón o en el basurero de la historia.

Pero cualquiera que sea la respuesta que se dé a estas cuestiones, los marxistas no pueden ni deben eludir el criterio de verdad que Marx elevó al primer plano: el de la práctica. Pues

bien, recurramos a él para determinar qué es lo que prueba la práctica histórica que invocan los que decretan la muerte -«ahora sí»- del marxismo. Se trata del «socialismo real» que se ha derrumbado en los países del Este europeo, y que un buen número de marxistas críticos -y algunos, como Rosa Luxemburgo, casi desde sus comienzos (1918)- rechazaron sin necesidad de esperar a su derrumbe. Aunque nuestras apreciaciones críticas sobre el proyecto, sus resultados y el marxismo que les inspiró y justificó no son nuevas (Sánchez Vázquez, 1971; 1981; 1985; 1990; 1992), vale la pena resumirlas y reafirmarlas, aunque sea esquemáticamente. Y ellas son: 1) la práctica política que sigue a la toma del poder en noviembre de 1917, estaba impulsada por un proyecto de emancipación social que se remitía a Marx y Engels y que los dirigentes bolcheviques aspiraban a realizar, desde el poder conquistado, no obstante las condiciones históricas y sociales adversas para ello. 2) El resultado de ese proceso práctico-histórico -la sociedad que se construyó-, medido con el parámetro marxiano que se invocaba, fue un sistema peculiar, ni capitalista ni socialista, de economía totalmente centralizada, Estado omnipotente y Partido único, que excluía toda libertad y democracia. En suma: un nuevo sistema de dominación y explotación, aunque durante cierto tiempo permitió modernizar industrialmente el país y alcanzar logros sociales importantes. 3) El proyecto marxista clásico que originariamente se invocaba, acabó por perder, en la práctica, todo contenido emancipatorio. 4) Para justificar el sistema que era la negación misma del socialismo, surgió la necesidad de otro «marxismo»: el marxismo ideologizado --convertido en doctrina oficial del Partido y del Estado- es el que se autodenominaba «marxismo-leninismo». Y 5) este «marxismo», como parte indisoluble del sistema conocido como «socialismo real», no podía dejar de compartir el destino final -el derrumbe- de dicho sistema. Ha muerto con él, y como él, bien muerto está.

Ahora bien, si el proyecto socialista no se ha realizado aún en ninguna parte del mundo, y si la «ideología marxista-leninista» contribuyó a bloquear su realización, el marxismo que se orien-

ta hacia este objetivo no tiene por qué compartir el destino del que, con el «socialismo real», ha llegado a su fin. Ciertamente, sólo podría compartir ese destino si se pudiera: 1) negar su aspecto emancipatorio, o 2) demostrar que lo sucedido realmente ya estaba idealmente en el marxismo originario que retóricamente se invoca. Pero, como ya hemos señalado, 1) no se puede negar el contenido emancipatorio del proyecto marxiano, cualesquiera que sean sus limitaciones o carencias, y 2) de la idea y proyecto que Marx aspiraba a realizar, no cabe deducir lógicamente, necesariamente, el «socialismo real». Ello significaría derivar muy hegelianamente lo real de lo ideal, pasando por alto las condiciones y mediaciones necesarias. Con lo anterior, no se trata de salvar al marxismo ignorando que algo tiene que ver Marx con la práctica histórica que se despliega en su nombre. Pero tampoco puede ignorarse que, en ella, no se daban las condiciones históricas y sociales que él consideraba necesarias para el socialismo, y cuya ausencia los bolcheviques trataron de suplir con la estatalización integral de la sociedad y con la «dictadura del proletariado», no en el sentido marxiano, sino en el de dictadura, en sentido habitual, del Partido único.

Estos métodos de construcción del socialismo no podían estar en Marx, como tampoco lo más opuesto a su proyecto de emancipación: el terror masivo, o sea, el *Gulag*. Lo que prueba prácticamente el pseudo-socialismo que se ha derrumbado es, junto a la negación del contenido emancipatorio del proyecto socialista, la necesidad de tener presente, en su realización, ciertas tesis fundamentales: 1) que --como dijo Marx-- «los hombres hacen la historia en condiciones dadas». Y que, por lo tanto, el voluntarismo extremo no puede hacerla sin ellas, es decir, no puede forzar la mano de la historia. Y 2) que siendo el socialismo una alternativa social necesaria, deseable y posible, y aun dándose las condiciones necesarias, no siempre es viable y, mucho menos, inevitable.

Por todo lo anterior puede comprenderse por qué el intento fracasado de construir el socialismo, cuando no se daban las condiciones necesarias, sólo podría producir el engendro histórico que Kautsky agudamente advirtió, y que el marxismo que

lo justificaba sólo podía hacerlo negándose a sí mismo como crítica, conocimiento y proyecto de emancipación; es decir, afirmándose como pura ideología de la burocracia del Estado y del Partido, Pero esto no prueba la imposibilidad del socialismo ni quebranta la necesidad de una teoría como la marxista, cuando hoy -como en tiempos de Marx- «de lo que se trata es de transformar el mundo». Ciertamente, no cualquier marxismo sirve a esa transformación, sino aquel que contiene en su unidad los aspectos fundamentales ya señalados.

No sirven por ello el marxismo ideologizado, soviético, ni el humanismo abstracto, antropológico o existencial que se mece en el limbo de la utopía, Ni tampoco el teorista de corte althusseriano o analítico. En cada uno de ellos se sacrifica alguno de sus aspectos -como crítica, proyecto o conocimiento- y en todos se pierde de vista la práctica política adecuada para alcanzar el objetivo socialista. En consecuencia la validez del marxismo no puede desvincularse de la validez de esos aspectos, considerados en su unidad. Veamos, pues, en qué consiste su validez actual después de tomar el pulso a cada aspecto por separado.

1. El marxismo como crítica

¿Cómo se podría negar que la realidad presente, en su cortejo de violencia, desigualdades, paro masivo, destrucción de la naturaleza, marginación de grupos sociales y pueblos enteros, cosificación de la existencia etc., exige una severa crítica? Y ¿cómo podría ignorarse que su flecha ha de apuntar al corazón del sistema en el que esos males sociales se incuban y florecen necesariamente?

La crítica de Marx al capitalismo, no obstante los cambios operados en él, sigue siendo válida, ya que sus tendencias básicas a la expansión ilimitada de la producción, así como la mercantilización generalizada para asegurar la acumulación creciente de beneficios no ha hecho más que reproducirse y extenderse a escala mundial. Cierto es también que la crítica marxista debe apuntar, asimismo, como apunta la de Sweezy, Baran, Mandel y

otros, a aspectos del capitalismo que no se daban en tiempos de Marx, o que él apenas atisbaba. Pero todo esto, lejos de debilitar o refutar la necesidad de la crítica de lo existente, exige profundizarla y extenderla. Y de lo existente forma parte igualmente todo lo que se ha hecho invocando infundadamente el nombre del socialismo y del marxismo, razón por la cual debe ser objeto también de una crítica que los marxistas no siempre hemos practicado.

2. El marxismo como proyecto de emancipación

Se trata de un proyecto que, por sus valores, se contrapone al sistema capitalista que, por su propia estructura, los desconoce, limita o degrada.

Este proyecto, que no se reduce a su anti-capitalismo, sigue siendo válido, pero a condición de que sea redefinido para ponerlo a la altura de nuestro tiempo. Y su redefinición exige abandonar o enriquecer algunos de sus elementos. Así, por ejemplo, se ha de enriquecer su contenido democrático -muchas veces olvidado o desvirtuado-, acentuando la necesidad de la participación consciente de la mayoría de la sociedad, tanto en la praxis política que ha de conducir a un nuevo sistema social, como -ya en él- en la toma y el control de las decisiones en todas las esferas de la vida social. Esta democracia radical -indisociable del socialismo-, permitirá disolver los viejos dilemas de Estado o sociedad civil, planificación o mercado, individuo o comunidad. Y entre los elementos nuevos que hay que introducir en el proyecto socialista, está una nueva visión de las relaciones entre el hombre y la naturaleza, en la que ésta deje de ser lo que ha sido desde la modernidad: objeto de dominio del hombre como «amo y señor» de sus materiales y reservas de energía. Todo esto obliga a revisar la tesis marxista clásica de la contradicción capitalista entre el desarrollo de las fuerzas productivas y las relaciones de producción. Ciertamente, el capitalismo ha demostrado -frente a esa tesis- su capacidad para desarrollar incesantemente la producción, pero no se trata sólo de esto. Se trata de que el desarrollo incesante de las fuerzas

productivas en nuestra época, cualquiera que sea su signo -capitalista o socialista- entra en contradicción con los imperativos ecológicos. Por lo cual, unas nuevas relaciones (socialistas) de producción se hacen necesarias, no ya para incrementar ese desarrollo, sino justamente para ponerle los límites que la economía del lucro y del mercado generalizado no le puede poner. Finalmente, el proyecto socialista clásico tiene que ser reconsiderado también extendiendo su contenido emancipatorio, ya que éste ha de tener no sólo el carácter particular que corresponde a la explotación clasista de los trabajadores, sino también el correspondiente a las formas de dominación que sufren otros sectores sociales, e incluso el universal humano que le impone la necesidad de hacer frente a la amenaza que cierto uso de la ciencia, la técnica y la producción -en perverso maridaje- ciernen sobre la supervivencia misma de la humanidad.

3. El marxismo como conocimiento

No basta que el proyecto socialista sea necesario y deseable, sino que ha de ser también viable. De ahí -como hemos subrayado- la exigencia de fundamentar racionalmente que el socialismo, posible en determinadas condiciones y con las mediaciones necesarias, sea realizable. Ahora bien, en este terreno, el marxismo como todo conocimiento ha de ser contrastado con la realidad, y admitir que algunas tesis o predicciones de Marx no han resistido con el tiempo la prueba de la práctica, su contraste con lo real. Y entre esas tesis y predicciones estarían las siguientes:

1) la ley universal del desarrollo incesante de las fuerzas productivas, ya que si bien rige cabalmente en el capitalismo, no es aplicable a otras sociedades en las que no imperaba el principio de la acumulación creciente e ilimitada de los beneficios; y ello sin contar con que el desarrollo capitalista de las fuerzas productivas en nuestro tiempo entra en contradicción --como ya hemos señalado- con imperativos ecológicos.

2) La concepción lineal y ascensional de la historia, impregnada de eurocentrismo, aunque el propio Marx la rectificó, al final de

su vida, en su correspondencia con los populares rusos, al rechazar «toda filosofía universal y transhistórica de la historia».

3) La idea -ya mencionada del proletariado como sujeto central y exclusivo del cambio social.

4) El reduccionismo de clase que estrecha el campo de las relaciones de explotación y dominación.

5) La subestimación de la capacidad del capitalismo para sobrevivir a sus propias crisis.

6) La predicción de la desaparición de las clases medias ante el antagonismo fundamental de la burguesía y el proletariado.

7) El olvido de las previsiones del joven Marx (en los *Manuscritos de 1844*) sobre la posibilidad de un «comunismo despótico» como el que se dio efectivamente con el «socialismo real», y, por último, y en relación con lo anterior,

8) la imprevisión de Marx de que su propio pensamiento fuera ideologizado, aunque quizás algo atisbó al declarar irónicamente que él no era «marxista».

Con respecto a su vocación científica, el marxismo está obligado, como todo conocimiento, a abandonar las tesis que han caducado o que no han podido ser confirmadas. Está obligado igualmente a reconocer sus limitaciones y carencias; por ejemplo, las que han sido señaladas en su teoría política con respecto al poder burgués o a un Estado socialista. Y ha de asumir asimismo la obligación de mantener, introduciendo las modificaciones necesarias, las tesis que han sido verificadas satisfactoriamente.

Y todo ello, no simplemente por exigencias teóricas, sino porque sólo así, ajustándose al movimiento de lo real, el marxismo podrá cumplir --como conocimiento-- la función práctica de contribuir a lo que para él es prioritario: transformar el mundo.

4. *El lado práctico del marxismo, hoy*

La vigencia del marxismo no puede considerarse sólo en relación con los aspectos mencionados, ya que --como hemos ve-

nido insistiendo- se justifica sobre todo por la actividad práctica transformadora, o praxis, del mundo existente en dirección a ese mundo inexistente aún, que llamamos socialismo. No puede negarse, en verdad, la influencia real que, históricamente, ha ejercido el marxismo al elevar la conciencia de las clases trabajadoras, así como al organizar y dirigir sus luchas para alcanzar, aun dentro del capitalismo, mejores condiciones de vida. Tampoco podría negarse que --como hemos visto- cierto uso del marxismo ha tenido consecuencias desastrosas para la realización del proyecto socialista.

Pero, cualquiera que sea el alcance que se reconozca a sus relaciones entre teoría y práctica, es indudable que el marxismo --como pretendía Marx- no sólo ha sido interpretación del mundo, y que la historia real, como proceso de su transformación, desde hace 150 años, no habría sido la misma sin él. No puede ignorarse, ciertamente, que una parte importante de ella la han hecho millones de hombres y mujeres, poniendo en el tablero su libertad o su vida, inspirados por el marxismo. Pues bien ¿cuál es hoy su situación al doblar el cabo de ese siglo y medio de experiencia histórica, atendiendo a ese aspecto esencial suyo que es la relación con la práctica?

Aunque anteriormente hemos señalado la validez --con todas las rectificaciones necesarias- del marxismo como crítica, proyecto de emancipación y conocimiento, no podemos dejar de reconocer que, en la actualidad, justamente por el adelgazamiento --casi mortal- de sus vínculos con la práctica, su vigencia se encuentra en una grave crisis. El derrumbe del «socialismo real» ha afectado profundamente su credibilidad en un punto vital: su potencial práctico emancipatorio.

Aunque su proyecto sigue siendo válido, pues hoy es más necesario que nunca, no se puede dejar de reconocer que palidece su vigencia.

Ciertamente, al quedarse en el aire, como idea que no encuentra las condiciones y mediaciones necesarias para tomar tierra, el proyecto se ha vuelto intempestivo y mortecino en un mar de sinceros desencantos y turbias abjuraciones y mistifica-

ciones. Unas veces se condena el proyecto mismo, al identificar el socialismo con el «socialismo real», al hacerle cargar necesariamente con los males de éste; otras veces -al parecer con más indulgencia para no perder la condición “socialista”- se admite la bondad del socialismo como proyecto o idea, pero no en la práctica.

Ahora bien, si el socialismo es forzosamente perverso -en idea o en su realización- no queda otra alternativa social que la del capitalismo realmente existente. Pues bien, por injusta, falsa o infundada que nos parezca esta conclusión, es la que hoy martillean, con efectos impresionantes, los poderosos medios de comunicación, y no sólo ellos, sino una parte de la izquierda, especialmente la hasta hace poco más dogmática y autoritaria.

Ciertamente, la estrella polar -incluso para la vieja y nueva izquierda- no es hoy el socialismo, sino la democracia, tardíamente reivindicada por ella. Pero, al reivindicarla, sacrifica en su altar el socialismo. Olvida así que sólo el socialismo, si es consecuentemente democrático, puede superar los límites que la desigualdad económica y social impone tanto a las reglas universales de la democracia como a su extensión a todas las esferas de la vida social. En este sentido, si bien es cierto que no hay socialismo sin democracia, también lo es que no hay democracia consecuente sin socialismo.

Ahora bien, este socialismo hoy por hoy no es factible. Aunque existe el sujeto plural, explotado u oprimido, que debe asumirlo, falta que lo asuma efectivamente como proyecto irrenunciable de emancipación y faltan las condiciones y mediaciones indispensables para su realización. No puede aceptarse, sin embargo, que esta postración temporal del cumplimiento de viejas esperanzas sea insuperable. O, dicho en otros términos: que haya que conciliarse con un capitalismo que pondría «fin» a la historia (Fukuyama, 1992) y admitir, por tanto, que el socialismo es inviable.

Si se llegara a esta conclusión y, por ende, a la renuncia a realizar su proyecto de emancipación, ¿qué quedaría del marxismo? o ¿qué marxismo sobreviviría? Tal vez el que interesa a

la Academia por su valor teórico, o el que retiene la «bondad» de su proyecto, pero sin caer en la tentación de pretender realizarlo; o quizás subsistiría el que se complace en la crítica del capitalismo, siempre que no lime sus aristas más ásperas.

En todos estos casos, el marxismo -cierto marxismo- se salvaría del naufragio al que lo ha arrojado la práctica, justamente porque la práctica se ha vuelto para él innecesaria o inviable. Es decir: se salvaría el marxismo como interpretación para perderse a sí mismo en la transformación del mundo.

Pero si la historia no tiene fin y el capitalismo es, en definitiva, un capítulo de ella, y si, por otro lado, el socialismo aunque no esté a la vista sigue siendo necesario también lo es cierto marxismo para que esa alternativa social, deseable y posible -aunque no inevitable- pueda darse realmente. Y ese marxismo, de resistencia en tiempos sombríos, será el que mantenga la unidad de sus aspectos crítico, emancipatorio y cognoscitivo, sin desdibujar, en la espesa niebla de nuestros días, su vinculación con la práctica. ■

Procedencia del texto: *Filosofía Política, I; Ideas Políticas y movimientos sociales, Cap. I* Edición de Fernando Quesada, Edit. Trotta, 1997. C.S.I.C.



BIBLIOGRAFÍA

- Althusser, L. (1967), *La revolución teórica de Marx*, Siglo XXI, Madrid.
- Bernstein, R. (1979), *Praxis y acción*, Alianza, Madrid.
- Bujarin, N. (1974), *Teoría del materialismo histórico*, Siglo XXI, Madrid.
- Cassano (1973), *Marxismo e filosofía in Italia (1958-1971)*, De Donato, Bari.
- Fernández Buey, F. (1993), *Discursos para insumisos discretos*, Libertarias, Madrid.
- Fukuyama, F. (1992), *El fin de la historia y el último hombre*, Planeta, Barcelona.
- Gandler, S. (1991), *Praxis und Erkenntnis im Werk Adolfo Sánchez Vázquez*, Tesis doctoral, Goethe-Universität, Berlin.
- Gramsci, A. (1970), *Antología*, M. Sacristán (selección, traducción y notas), Siglo XXI, Madrid.
- Habermas, J. (1963), *Theorie und Praxis*, Luchterhand, Berlin (v.e.: *Teoría y Praxis*, Tecnos, Madrid, 1987).
- Korsch, K. (1971), *Marxismo y filosofía*, Era, México.
- Kosík, K. (1967), *Dialéctica de lo concreto*, Grijalbo, México.
- Lenin, V. I. (1981), *¿Qué hacer?* (1902), en Id., *Obras escogidas I*, Progreso, Moscú.
- Lukács, G. (1969), *Historia y conciencia de clase*, Grijalbo, México.
- Mariátegui, J. C. (1982), *Defensa del marxismo*, en Id., *Obras I*, Casa de las Américas, La Habana.
- Marx, K. (1959), *Tesis sobre Feuerbach*, en C. Marx y F. Engels, *La ideología alemana*, Pueblos Unidos, Montevideo.
- Marx, K. (1962), *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, en C. Marx y F. Engels, *Escritos económicos varios*, Grijalbo, México.
- Marx, K. (1964), *El Capital*, 3 vols., W. Roces (trad.), Fondo de Cultura Económica, México.
- Marx, K. (1974), *Crítica del Programa de Gotha*, en C. Marx y F. Engels, *Obras escogidas I*, Progreso, Moscú.
- Marx, K. (1980), *Contribución a la crítica de la Economía Política*, Siglo XXI, México.

- Muguerza, J. (1990), *Desde la perplejidad*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Muñoz, J. (1978), *Lecturas de filosofía contemporánea*, Materiales, Barcelona.
- Paramio, L. (1989), *Tras el diluvio*, Siglo XXI, Madrid.
- Roemer, J. (1989), *El marxismo: una perspectiva analítica*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Sacristán, M. (1983), *Sobre Marx y marxismo. Panfletos y materiales I*, Icaria, Barcelona.
- Sánchez Vázquez, A. (1975), *Del socialismo científico al socialismo utópico*, Era, México.
- Sánchez Vázquez, A. (1978a), *Filosofía y economía en el joven Marx (Los Manuscritos de 1844)*, Grijalbo, México.
- Sánchez Vázquez, A. (1978b), *Ciencia y revolución. El marxismo de Althusser*, Alianza, Madrid.
- Sánchez Vázquez, A. (1985), *Ensayos marxistas sobre historia y política*, Océano, México.
- Sánchez Vázquez, A. (1987), *Escritos de política y filosofía*, Ayuso-HM, Madrid.
- Sánchez Vázquez, A. (1991), «¿De qué socialismo hablamos?»: *Sistema 101*.
- Sánchez Vázquez, A. (1992), «Después del derrumbe: estar o no a la izquierda»: *Sistema 108*, 57-67.
- Sartre, J.-P. (1960), *Critique de la raison dialectique*, Gallimard, Paris.
- Schaff, A. (1991), «¿Qué ha muerto y qué sigue vivo en el marxismo?»: *El socialismo del futuro 4*.
- Sher, G. S. (ed.) (1978), *Marxist Humanism and Praxis*, Prometheus New York.
- Tucker, R. (1972), *Philosophy and Myth in Karl Marx*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Vargas Lozano, G. (1984), *Marx y su crítica de la filosofía*, UAM, Ixtapala.
- Vargas Machuca, R. (1992), «Ética y marxismo», en V. Camps, O. Guariglia y F. Salmerón (eds.), *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía 2*, Trotta-CSIC, Madrid.
- Vilar, G. (1979), *Raó i marxisme*, Ediciones 62, Barcelona.
- VV.AA. (1982), *Storia del marxismo IV: Il marxismo oggi*, Einaudi, Torino.
- VV.AA. (1992), «El marxismo contemporáneo»: *Iztapalapa 28*.

