

## A MODO DE INTRODUCCIÓN

### ADOLFO SÁNCHEZ VÁZQUEZ: FILÓSOFO ESPAÑOL EN MÉXICO, FILÓSOFO MEXICANO EN ESPAÑA\*

*Javier Muguerza*

Para el Departamento de Filosofía Moral y Política —en cuyo nombre hablo— y para la Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación, a la que pertenezco, ha supuesto un gran honor la aceptación por parte del Prof. Adolfo Sánchez Vázquez de esta su investidura como doctor *honoris causa* por nuestra Universidad. No necesito añadir hasta qué punto me siento honrado yo mismo al haber sido designado por mi Departamento para pronunciar la *laudatio* de una figura intelectual como la suya, a la que tanto admiro y quiero, pues me unen a ella lazos de afecto tan estrechos como antiguos. Es ésta la segunda oportunidad en que me cabe en suerte officiar de *laudator* en la casa —la primera lo fue con ocasión de la investidura del Prof. José Ferrater Mora— y no quisiera dejar de subrayar la circunstancia de que ambos doctorandos compartían, además de su condición de ilustres filósofos, la de miembros destacados de esa impresionante embajada de nuestro pensamiento en América que vino a constituir durante más de cinco décadas el exilio filosófico español tras la contienda civil, o incivil como Unamuno prefería con razón calificarla, de 1936-1939.

---

\* El texto que sigue fue leído con ocasión de la investidura de Adolfo Sánchez Vázquez como doctor *honoris causa* por la Universidad Nacional de Educación a Distancia, en un acto académico celebrado en la sede madrileña de esta última el 28 de enero, festividad de santo Tomás de Aquino, de 1993.

Tal coincidencia da por lo pronto idea de nuestra voluntad de asumir y recuperar la herencia de aquel exilio, que supuso en su día una dolorosa mutilación de nuestra cultura en general y, desde luego, de nuestra cultura filosófica. Ciertamente es que los nexos entre la comunidad filosófica exiliada y la del interior de España nunca quedaron totalmente rotos, y a mí siempre me ha parecido de justicia recordar al respecto la muy temprana voz de José Luis Aranguren, mi maestro, que a comienzos de los años cincuenta ya insistía en la necesidad de que las dos comunidades recobraran su perdida unidad por encima o por debajo de sus posibles discrepancias políticas e ideológicas, puesto que por encima o por debajo de dichas discrepancias seguía latiendo en ambas la conciencia de un *logos* común, esto es, de una palabra susceptible —como diría Emilio Lledó— de convertirse en *diálogo* racional. Naturalmente, el llamamiento de Aranguren permaneció desatendido largo tiempo a nivel oficial, sin exceptuar en semejante desatención a la filosofía oficial de la postguerra española, monopolizada, según es bien sabido, por una anacrónica versión neoescolástica de la del Santo patrón cuya festividad conmemoramos hoy y a quien hay, ciertamente, que exculpar de los pecados de sus extemporáneos seguidores de aquella u otras épocas.

Mas, por fortuna, las heridas a que me he estado refiriendo cicatrizaron hace unos cuantos lustros y el exilio se halla definitivamente en trance de ocupar el lugar que le corresponde en la historia de la filosofía —y en la vida espiritual— de un país reconciliado como el nuestro, si bien ello no debería alentar la desmemoria para con los terribles costes personales de cuantos padecieron las consecuencias, generalmente irreparables, del exilio. Pocos de entre ellos han sabido expresar tan bien el drama del exiliado —que nunca deja de serlo, ni en el espacio ni en el tiempo— como el propio Sánchez Vázquez, en ese bello texto que escribiera en 1977 bajo el título de «Fin del exilio y exilio sin fin» y del que no me resisto a citar los párrafos que siguen: «Larga es la tradición del exilio en los pueblos de lengua española... Pero no siempre se alcanza a ver lo que el exilio representa en la vida de un hombre... El desterrado no tiene tierra. Está en vilo sin asentarse en ella. Cortadas sus raíces, no puede arraigarse; prendido del pasado, arrastrado por el futuro, no vive el presente. De ahí la idealización y la nostalgia de lo perdido... La idealización y la nostalgia, sin embargo, no se dan impunemente y cobran un pesado tributo, que pocos exiliados dejan de pagar: la ceguera para lo que les

rodea. Sus ojos ven y no ven; viendo esto, ven aquello. Y cuanto más avanza el tiempo, cuanto más permanece y dura el exilio, tanto más crece la contradicción entre el ansia de volver y la imposibilidad de saciarla... Mas, pese a todo, no se puede vivir un día y otro, un año y otro, y en ocasiones un decenio y otro, en vilo, en el aire, sin tierra, sin raíz ni centro. (Poco a poco) surgen nuevas raíces, raíces pequeñas y limitadas primero, que se van extendiendo después a lo largo de los hijos nacidos en el exilio, los nuevos amigos y compañeros, los nuevos amores, las penas y las alegrías recién estrenadas, los sueños más recientes y las nuevas esperanzas. Y, de este modo, el presente comienza a cobrar vida, mientras que el pasado se aleja y el futuro pierde un tanto su rostro imperioso. Pero esto, lejos de suavizar la contradicción que desgarrará al exiliado, la acrece más y más. Antes sólo contaba lo perdido allá; ahora hay contar con lo que se tiene aquí. Dramática tabla de contabilidades... Hasta que un día —el día es relativo: puede significar unos años o varias décadas— el exilio se acerca a su fin; desaparecen o comienzan a desaparecer las condiciones que lo engendraron. Para muchos, en algunos casos para la mayoría, esto llega demasiado tarde. Pero para otros aún es tiempo de poner fin al exilio, porque objetivamente se puede volver. Y es entonces cuando la contradicción, el desgarramiento que ha marcado su vida años y años, llega a la exasperación... Se puede volver si se quiere. ¿Pero se puede querer? ¿Otro desgarrón? ¿Otra tierra? Porque aquélla será propiamente otra y no la que fue objeto de nostalgia... Y entonces el exiliado descubre, con estupor primero, con dolor después, con cierta ironía más tarde, en el momento mismo en que objetivamente ha terminado su exilio, que el tiempo no ha pasado en balde y que, tanto si vuelve como si no vuelve, jamás dejará de ser un exiliado». Frente a la idea del «transterrado» de otro exiliado insigne, Sánchez Vázquez lo tiende a ver más bien como un «desterrado» o «aterrado», esto es, sin tierra, pero al final del texto apunta todavía a otra visión posible del exilio: «La contabilidad dramática que (el exiliado) se ve obligado a llevar... podrá llevarla como suma de pérdidas, de desilusiones y desesperanzas, pero también —¿por qué no?— como suma de dos raíces, de dos tierras, de dos esperanzas».

Comoquiera que sea que cada exiliado haya vivido su drama a título personal, es esa última suma de cantidades positivas la que arroja el saldo del exilio en tanto que aventura colectiva. Y, desde el punto de vista de la filosofía que se hace en nuestra lengua,

nada ha contribuido tanto como el exilio filosófico español a acercar entre sí a los filósofos de una y otra orilla del Atlántico. Gracias a la ejemplar labor de nuestros filósofos exiliados, en efecto, se abre en la actualidad ante nosotros la fascinante posibilidad de que la comunidad filosófica española, al fin reunida, se subsuma en una comunidad más amplia, la comunidad filosófica hispánica o iberoamericana.

El caso de Adolfo Sánchez Vázquez, que completó en México una formación apenas iniciada en España y ha sido luego allí maestro de numerosas generaciones de estudiantes de filosofía, ilustra bien esto que acabo de decir. El estallido de la guerra civil le sorprendió cuando comenzaba a cursar la carrera en la legendaria Facultad de Filosofía de la Universidad Central de Madrid de los años treinta, aquella Facultad que, con Ortega a la cabeza, contaba con profesores de la talla de García Morente, Zubiri o Gaos. Interrumpidos sus estudios, se alistó a los veinte años como combatiente en las filas republicanas y, al terminar la guerra, pasó a Francia, de donde pudo partir para México acogiéndose, como tantos y tantos españoles, a la generosa política de asilo del Presidente Lázaro Cárdenas. A diferencia de otros filósofos exiliados, como su maestro José Gaos, que arribaron a México, si no con su obra hecha, al menos plenamente formados, Sánchez Vázquez tuvo que recomenzar allí sus estudios de filosofía y no lo pudo hacer —por la necesidad de sobrevivir en condiciones nada fáciles— hasta finales de la década de los cuarenta, tras haber obtenido con anterioridad la maestría o licenciatura en Lengua y Literatura españolas por la Universidad Nacional Autónoma de México. Quiere decirse con ello que su formación filosófica sería ya propiamente americana, ubicándole generacionalmente en compañía de los hijos de la vieja guardia del exilio (como Ramon Xirau, hijo del filósofo catalán Joaquim Xirau) o los discípulos mexicanos de aquellos primeros exiliados (como Fernando Salmerón o Alejandro Rossi que, al igual que Sánchez Vázquez, lo fueron de Gaos). En buena parte a causa de la influencia del importante contingente de filósofos incluidos en el exilio mexicano (a los ya citados Gaos o Xirau cabría añadir, entre otros, los nombres de Juan David García Bacca, Eugenio Imaz o Eduardo Nicol), el ambiente filosófico de México se había acabado pareciendo al de la España que Sánchez Vázquez dejó atrás. Por ejemplo, los pensadores más estudiados en su nueva Universidad venían a ser los mismos que se estudiaban en las Universidades de Madrid y Barcelona de la anteguerra (a saber, Husserl,

Scheler, Heidegger y, por supuesto, Ortega, que había contribuido más que nadie a darlos a conocer a todos ellos entre nosotros). Sin embargo, el talante liberal de aquel profesorado, bien distinto del de las Universidades españolas del momento, permitió pronto la penetración de otras corrientes filosóficas en coexistencia —lo que en filosofía quiere decir, y es saludable que así sea, en competición dialéctica— con el pensamiento de inspiración fenomenológica predominante. Así ocurrió, pongamos por caso, con la filosofía analítica, que Sánchez Vázquez llegó a conocer a fondo pero de la que nunca fue un adepto. Y así ocurriría también con el marxismo, al que Sánchez Vázquez había prestado una adhesión juvenil que se sentía ahora comprometido a repensar filosóficamente. Hay que decir que supo hacerlo desde una mente abierta, cuya apertura ni siquiera retrocedió, llegado el caso, ante la heterodoxia, que no es sino el tributo que la libre opinión ha de pagar para no verse emasculada por la ortodoxia de turno.

Adolfo Sánchez Vázquez se tomó siempre muy en serio el lema venerable que el joven Marx gustaba de hacer suyo —*De omnibus dubitandum*, «hay que dudar de todo»—, un lema que tendría que permitir al pensamiento crítico marxista constituirse en pensamiento eminentemente autocrítico, haciendo de este modo bueno el dicho de que la crítica bien entendida, como se dice de la caridad bien entendida, ha de empezar por uno mismo. Algo, a decir verdad, frecuentemente olvidado por el marxismo posterior a Marx, pues escolásticas, por desgracia, las ha habido de todos los pelajes y no tan sólo la tomista de que hablábamos al comienzo. De aquella concepción abierta y autocrítica del marxismo es una muestra ya, aun si todavía insuficiente para su autor, la tesis de licenciatura *Conciencia y realidad de la obra de arte* (1955) —donde se esbozan las que luego serían sonadas críticas de Sánchez Vázquez a la estética del llamado «realismo socialista»— y, sobre todo, su tesis doctoral, *Sobre la praxis* (1966), embrión del libro ulterior *Filosofía de la praxis*, que le reportaría reconocimiento internacional a través de diversas traducciones (es el libro más representativo, y no sólo el más difundido, de Sánchez Vázquez), pero significó, antes que nada, una decisiva contribución a la renovación de la filosofía marxista en lengua española, comenzando por la América hispana: la lectura de aquella tesis ante un tribunal formado por dos profesores del exilio español (los profesores José Gaos y Wenceslao Roces) y tres profesores mexicanos (los profesores Luis Villoro, Eli de Gortari y Ricardo Guerra) representó un

hito en los anales de la Universidad Nacional Autónoma y yo mismo he oído recordarla, al cabo de los años, como la de más larga duración y más encarnizada discusión que tuvo lugar en ella (en la España de aquellas fechas, resulta ocioso apostillarlo, ni tan siquiera habría podido ser presentada a trámite). En tanto que marxista consecuente, para quien la teoría y la praxis son en última instancia inextricables, la actitud antidogmática adoptada por Sánchez Vázquez en el plano teórico tenía naturalmente su contrapartida en el plano de las tomas de posición políticas. No hay que olvidar que en el famoso XX Congreso del Partido Comunista de la entonces Unión Soviética, en 1956, habían salido a la luz pública los crímenes del estalinismo y que los años siguientes fueron poniendo progresivamente en evidencia la miseria del *socialismo real*, que Sánchez Vázquez fue un adelantado en denunciar como bastante más «real» que «socialista»; pero la constatación de esos hechos no le hizo, ni tenía por qué hacerle, desmayar en la denuncia del *capitalismo real*, contra el que a lo largo de las décadas de los cincuenta y los sesenta se desencadenaban una serie de revueltas, desde la revuelta anticolonista en varias partes del mundo —incluida, claro está, Latinoamérica— hasta la revuelta estudiantil americana y europea que culminaría en el 68 y tuvo en México el trágico trasunto de la masacre de la Plaza de Tlatelolco.

Sin perder en ningún momento de vista a España, Adolfo Sánchez Vázquez vivió todos esos acontecimientos, ilusionantes o funestos, desde su inmersión en la realidad de la América Latina. Y, como confirmación de la antes aludida simbiosis de teoría y praxis, su marxismo teórico se instalaría asimismo en una óptica acusadamente latinoamericana. Cuando, por mencionar un botón de muestra, trata en sus escritos de aducir un ejemplo de lo que sería para él una recepción creativa del marxismo, el ejemplo aducido es el del peruano Mariátegui; cuando ha de echar mano de alguna ilustración acerca de qué entiende por potencialidades revolucionarias del marxismo, las ilustraciones que cita son las revoluciones, exitosas o fracasadas, de los pueblos hispánicos; e incluso su lectura o relectura de los clásicos está hecha con frecuencia desde aquella circunstancia, como cuando rastrea la huella de Rousseau en el independentismo mexicano o se pregunta por qué Marx entendió tan mal a la América de raíz indígena, arrojándola desdeñosamente al cajón de sastre hegeliano de los «pueblos sin historia», de todo lo cual es exponente su brillante ensayo *Rousseau en México* (1970), así como diversos otros textos que delatan una

preocupación americanista de la que se hace eco el sociólogo Pablo González Casanova en su contribución al volumen de homenaje que, bajo el título de *Praxis y filosofía*, se le dedicó en 1985 con motivo de su septuagésimo cumpleaños. Pienso que los marxistas españoles, si es que aún quedan, y también quienes no lo somos, podrían, podríamos, extraer un gran provecho de esa sensibilidad americana de Sánchez Vázquez. Y no es de extrañar, aunque sí de celebrar, que en el anterior volumen colectivo apareciera un grupo de filósofos españoles (en el que me encontraba en compañía de Manuel Sacristán o Xavier Rubert de Ventós) entremezclado con sus discípulos mexicanos (como, para citar tan sólo a los editores del volumen, Juliana González, Carlos Pereyra y Gabriel Vargas Lozano), amén de los maestros ya mentados Villoro o Roces y una nutrida colección de pensadores marxistas (por descontado, disidentes) de diferentes nacionalidades, entre los que figuraban algunos tan significados como István Mészáros, Gajo Petrovic o Michael Löwy. Un volumen colectivo de homenaje, éste que estoy trayendo a colación, cuya composición ayudaría no poco a delinear el perfil hispano-americano-universal del pensamiento de Adolfo Sánchez Vázquez.

Centrándonos a continuación, aun cuando sea brevísimamente, en este último, la obra filosófica de Sánchez Vázquez se deja articular en torno a dos grandes líneas maestras: la reflexión en el ámbito de la estética, por un lado; y la reflexión en el ámbito de la filosofía política, por el otro. Al primero de dichos ámbitos pertenecen, entre otros, los libros *Las ideas estéticas de Marx* (1965), *Ensayos sobre arte y marxismo* (1983) y *sobre arte y revolución* (1985) o su recentísima *Invitación a la estética* (1992), además de su bien conocida antología en dos volúmenes *Estética y marxismo* (1970), en cuya Introducción, lo mismo que en el resto de los textos enumerados, se defiende apasionadamente la autonomía de la creación artística tanto frente a la mercantilización de la obra de arte cuanto frente a la supeditación del artista a cualquier normativismo estético dictado por razones ideológicas. En el ámbito de la filosofía política se inscriben, de nuevo entre otros, libros como *Del socialismo científico al socialismo utópico* (1975), cuyo título, que invierte otro celeberrimo debido a Engels, lo dice todo; *Ciencia y revolución* (1978), que encierra una crítica, sumamente actual en su momento, al marxismo teoreticista de Althusser; *Filosofía y economía en el joven Marx* (1982), una reivindicación del carácter filosófico de la obra de Marx al hilo de sus *Manuscritos*

de 1844; *Sobre filosofía y marxismo*, colección de trabajos aparecida en 1983, y la serie de *Ensayos marxistas sobre filosofía e ideología* (1983), *sobre historia y política* (1985) o *sobre política y filosofía* (1987). Pero el gozne sobre el que giran ambas líneas de reflexión —la estética y la filosófico-política—, o el pilar en el que descansa la totalidad de las obras que acabamos de registrar, es la ya familiar para nosotros *Filosofía de la praxis* de 1967, objeto de revisión en la edición de 1980 y la única a la que, dada la limitación de mi tiempo, voy a referirme en dos palabras, tratando de poner de relieve la médula ética de la misma y en general del pensamiento de Adolfo Sánchez Vázquez, quien por cierto publicó en 1969 un divulgado manual de *Ética*, objeto de diversas reediciones.

La denominación del marxismo como una «filosofía de la praxis» tuvo, según es bien sabido, un origen azaroso. Sin duda con buena fortuna, Gramsci lo llamó así para que sus escritos pudieran eludir la censura de la cárcel en la que el régimen fascista de Mussolini le mantuvo encerrado una docena de años y en la que finalmente murió. Pero antes y después de Gramsci, y con independencia de su concepción del marxismo, toda una pléyade de pensadores marxistas de este siglo —que congrega, digámoslo de pasada, lo mejor del marxismo filosófico de todos los tiempos— se dejaría agrupar bajo ese rótulo de *filósofos de la praxis*: el primer Luckács, Korsch, Bloch, incluso un cierto Sartre y algunos representantes de las Escuelas de Francfort o Budapest, más los filósofos que, así Marcovic, fundaron en su día la revista *Praxis*, editada con posterioridad en el mundo anglosajón como *Praxis International* tras de su prohibición en la antigua Yugoslavia. Como pensador, Sánchez Vázquez se integra en ese *phylum*. Pero, por lo que atañe a su libro, reconoce de entrada con lucidez que lo que da en llamar «filosofía de la praxis» merecería en rigor el nombre de «filosofía de la *poiesis*». Para Sánchez Vázquez —que, entre paréntesis, se dedicó de joven a la poesía antes que a la filosofía merced al estímulo de los poetas de su Málaga natal, como Emilio Prados por ejemplo— la *praxis* no se reduce a la acción que, como la acción moral, tenía según Aristóteles un fin en sí misma, sino que es entendida, al menos en principio, como una *acción productiva* y, por ende, poética en sentido aristotélico. Y es así como Sánchez Vázquez puede hablar en su obra de una fundamental continuidad entre distintos órdenes de praxis o acciones productivas, como el trabajo creativamente concebido, la creación artística o la creatividad de la praxis propiamente política, esto es, aquella acti-



vidad que se endereza —de acuerdo con la undécima *Tesis sobre Feuerbach* de Marx— a la transformación de la realidad social. Esa capacidad transformadora, y hasta *demiúrgica*, fue el don robado a la divinidad por Prometeo, a quien por algo Marx hubo de reservar un lugar preeminente en su santoral particular. Y no es tampoco sorprendente que el pensamiento filosófico de determinados cultivadores de la filosofía de la praxis haya podido alguna vez ser caracterizado como un *marxismo prometeico*. Ahora bien, semejante prometeísmo se ha visto asociado en ocasiones a una indeseable filosofía escatológica de la historia —a la que, dicho sea en su honor, Sánchez Vázquez nunca ha rendido pleitesía—, *filosofía escatológica de la historia* que toma en préstamo de Hegel el socorrido tema del «fin de la historia», tema que en Marx, que al fin y al cabo no era Fukuyama, se nos presenta como el del verdadero «comienzo de la historia» tras la cancelación revolucionaria de la prehistoria, o sea, tras la consumación de la Revolución total a la que en dicha tradición se bautizó, esta vez con pésima fortuna, «la realización de la filosofía». En las versiones más declaradamente metafísicas, y hasta teológicas, del marxismo prometeico, el papel de Prometeo ha podido ser comparado al de la Serpiente de la Biblia, viniéndose a cifrar en la promesa supuestamente «humanista» del «seréis como Dios», *eritis sicut Deus*: una promesa destinada a alimentar la esperanza de que la historia, concebida como una antropoteogonía, sirva al hombre de escenario para su plena autorrealización, que es en lo que, en resumidas cuentas, habría de consistir la realización de la filosofía. El fracaso de ese grandioso proyecto de realización de la filosofía, que el marxismo —o un cierto marxismo, para ser más exactos— se consideró antaño llamado a acometer, lo ha compendiado un antiguo marxista, el filósofo polaco Leszek Kolakowski, en una frase que para algunos es aún piedra de escándalo: «Prometeo despertóse de su sueño de poder tan ignominiosamente como Gregor Samsa lo hizo en el relato de Kafka *La metamorfosis*», a saber, convertido en mísero escarabajo. Si digo que la frase sólo escandaliza ya a algunos, es porque soy consciente de que el grueso de los otrora adherentes al proyecto han trocado hoy en día sus pasados ardores revolucionarios por sentimientos moderadamente reformistas, cuando no inmoderadamente conformistas. Pero no entiendo bien por qué el abandono de un proyecto con toda probabilidad descabellado les tendría, y nos tendría, que arrojar en los brazos del «todo vale» o en los del menos cínico, pero no menos resignado,

«nada vale» la pena en lo tocante a la transformación del mundo en que vivimos.

Los hombres harán bien perseverando en el intento de «transformar el mundo» cuando el mundo es un mundo, como el nuestro, vivido como injusto, y sería de desear que los fracasos no les quiten las ganas de seguirlo intentando una vez y otra. Quizás en estos tiempos se sepa que eso tiene poco que ver con la realización de ninguna filosofía, y la comprobación de que así es nos debería servir a los filósofos como oportuna cura de modestia, mas no tendría que condenarnos a la cesantía. Tal y como un Adolfo Sánchez Vázquez teoriza la filosofía, y la práctica, la filosofía podría continuar suministrando las armas de la crítica precisas para llevar a cabo aquella tarea. Como podría continuar estimulando la esperanza en un mundo mejor o más justo que el que nos haya tocado en suerte vivir en nuestros días. Pero esa esperanza, se me ocurre, no sería ya esperanza «prometeica», sino, para expresarlo de algún modo, «epimeteica».

Epimeteo, como se sabe, era el hermano desvalido de Prometeo, pero no amaba menos que éste a la humanidad. De hecho, según cuenta una mitología ligeramente misógina, la amó tanto que se entregó a la humana, demasiado humana, seducción de la belleza, aceptando ese regalo envenenado de los dioses que fue Pandora, la primera mujer, cuya curiosidad la llevó a abrir la caja de su nombre que guardaba los bienes y los males de este mundo. Los primeros, los bienes, volaron a los cielos y los segundos, los males, se esparcieron aquí abajo, hasta que Epimeteo, asustado, acertó a reaccionar siquiera tardíamente y consiguió cerrar la tapadera de la caja... en la que no quedaba más que la *esperanza*. No la esperanza en la definitiva instauración del bien y la justicia o en la erradicación definitiva del mal y la injusticia, que eso sería la prometeica realización de la filosofía. Sino la esperanza más humilde de que siempre nos será dado luchar en pro de lo que creamos bueno y justo o, cuando menos, en contra de lo que creamos malo e injusto, pero a sabiendas de que lo más probable es que esa lucha no tenga nunca fin y que nada ni nadie, ni por supuesto la filosofía ni los filósofos, nos puedan asegurar que la vayamos a ganar.

En mi opinión, el marxismo de Adolfo Sánchez Vázquez ha sido siempre bastante más *epimeteico* que prometeico. Y eso permite desvelar la entraña *ética* de su «filosofía de la praxis», haciendo de ella una auténtica filosofía de la *praxis* y no, o no sólo, de la

*poiesis*. Pues esa forma de praxis que es la *acción moral*, a diferencia en esto de la acción productiva, nunca se mide por el éxito y no tiene tampoco, en consecuencia, por qué arredrarse ante el fracaso, aunque obviamente esté obligada a tomar nota de los fracasos y a evitar que los errores que los originaron se repitan.

El marxismo de Adolfo Sánchez Vázquez, que se deja encuadrar dentro de lo que entre nosotros ha llamado Aranguren «el marxismo como moral», es a la postre fiel, por encima de toda otra fidelidad, a lo que el propio Marx denominó su *imperativo categórico* —no menos categórico que el de Kant—, el imperativo, a saber, de «derrocar todas las situaciones en las que el hombre es un ser humillado, esclavizado, abandonado y convertido en algo despreciable». Y es ese imperativo, en cuyo cumplimiento se ha forjado su personalidad de luchador infatigable, el que preside como de costumbre los afanes teóricos y prácticos de Adolfo Sánchez Vázquez, según lo testimonian estas palabras con que concluye su *postscriptum* a la autobiografía filosófica recogida en el número monográfico que le dedicó hace unos años la revista *Anthropos* (número 52, 1985): «Muchas verdades se han venido a tierra, ciertos objetivos no han resistido el contraste con la realidad y algunas esperanzas se han desvanecido. Y, sin embargo, hoy estoy más convencido que nunca de que nuestros ideales —vinculados con esas verdades y con esos objetivos y esperanzas— siguen siendo una alternativa necesaria, deseable y posible... para quienes luchan por transformar un mundo en el que se genera, hoy como ayer, no sólo la explotación y la opresión de los hombres y los pueblos, sino también un riesgo mortal para la supervivencia de la humanidad. Y aunque en el camino para transformar ese mundo presente hay retrocesos, obstáculos y sufrimientos que en nuestros años juveniles no sospechábamos, nuestra meta sigue siendo ese *otro mundo* que, desde nuestra juventud, hemos anhelado».

Al proponer al Profesor Adolfo Sánchez Vázquez para este doctorado *honoris causa*, no sólo hemos querido honrarnos honrando a un gran maestro, sino que —como se desprende del texto que les acabo de leer— lo que hemos hecho es, ante todo, honrar a un hombre honrado.