

## DE LA PRAXIS INDIVIDUAL A LA VIOLENCIA DE CLASE

NILS CASTRO

Adolfo Sánchez Vázquez y Karel Kosik coincidieron en el XIII Congreso Internacional de Filosofía en México, 1963. De las discusiones y frutos de este encuentro nos dice Sánchez Vázquez en el "Prólogo" de su versión española de la *Dialéctica de lo concreto* de Kosik.<sup>1</sup> Pero no es lo mismo leer la identificación de ambos nombres en el "Prólogo", que verificarla en la lectura de la *Filosofía de la praxis*<sup>2</sup> de Sánchez Vázquez. Se trata, en ambos casos, de desarrollos individuales, pero paralelos, del pensamiento revitalizador del marxismo que se ha intensificado en el curso de los últimos años. En estos autores ello implica la siguiente comunidad de base: toma de partida en la evolución misma del pensamiento de Marx y de sus fuentes, descortezado de dogmatismo; evolución crítica de los nuevos materiales teóricos, y síntesis marxista de instrumentos tales como el estructuralismo;<sup>3</sup> delimitación cuidadosa del marxismo y lo que no lo es, pero que se presenta bajo su nombre a título de lucha contra el dogmatismo.

<sup>1</sup> Karel Kosik, *Dialéctica de lo concreto*. Trad. y pról. de Adolfo Sánchez Vázquez. México, Grijalbo, 1966, p. 10.

<sup>2</sup> A. Sánchez Vázquez, *Filosofía de la praxis*. México, Grijalbo, 1967.

<sup>3</sup> El estructuralismo de Sánchez Vázquez no deja al hombre, sujeto práctico, fuera de la historia, como pasa con las especulaciones abstracto-doctrinarias de moda en Francia. La construcción conceptual que hace Sánchez Vázquez tiene estrechas vinculaciones con el texto de Maurice Godelier "Sistema, estructura y contradicción en *El capital*" (en *Problemas del estructuralismo*. México, Siglo XXI, 1967), pero sin embargo, coincide con los puntos de vista de Roger Garaudy en "Estructuralismo y muerte del hombre" (en revista *Unión*, núm. 2. La Habana, 1968). El trabajo de Godelier parte de formulaciones científicas para ir a parar en la más fatídica *ideología paralizante* de la acción, y les hubiera venido de perlas a los ideólogos de la II Internacional. El ensayo de Garaudy es una denuncia correcta de este tipo de mixtificación teórica.

Esto se desenvuelve en una línea de pensamiento muy personal, que se mantiene creadoramente diferenciada tanto del “historicismo” hegeliano de los sucesores actuales de Gramsci, como del “cientificismo” del grupo encabezado por Althusser.

Sin embargo, la obra de Sánchez Vázquez revela demasiado los orígenes que tiene en una tesis doctoral brillante. Hay, a mi ver, dos cosas que lamentar: por una parte, un propósito excesivo de compendiar todos los tópicos, lo que lleva a incluir materiales de valor y novedad desiguales. Esto aumenta innecesariamente el volumen de un modo que disgrega y oculta las aportaciones originales importantes. Y, por otro lado, lo que me parece más importante: la problemática es analizada sólo en su plano más general y excluye la fecunda especificidad que reviste en el ámbito del Tercer Mundo. Por supuesto, el autor no está obligado —ni mucho menos— a dedicarse al estudio de nuestro ámbito. Pero es un hecho —un hecho perdido, en este caso— que hay mucha más sustancia teórica nueva por obtener de la observación de las variantes de las mismas categorías en Kenya o Nicaragua, que de todas las redestilaciones del pensamiento “europeo”. Es aquí donde hoy actúan estas realidades en que hay, como dice el autor, “una agudización tal de las contradicciones sociales que la sociedad ya no puede ser captada con las anteriores categorías. Los nuevos hechos no encajan en los viejos esquemas conceptuales, y su significación se pierde”,<sup>4</sup> lo cual exige la fundación de nuevos y más ricos desarrollos teóricos. De esta manera, cuando Sánchez Vázquez habla de la renovación del marxismo que se efectúa “de acuerdo a las nuevas realidades” de los últimos años, pareciera tener más presentes las obras publicadas después del XX y el XXII Congreso del PCUS que los sucesos de Argelia, Vietnam y el Caribe. Esto, que podría pasarse por alto en Kosik, se debe reprochar en Sánchez Vázquez.<sup>5</sup>

<sup>4</sup> A. Sánchez Vázquez, *Filosofía de la praxis*, p. 249.

<sup>5</sup> Algo de orden semejante ocurre, en algunos momentos, al autor en *Las ideas estéticas de Marx* (México, Era, 1965), obra por otra parte muy valiosa. El análisis “Carácter histórico-social de las relaciones entre el artista y el público” (p. 166 y ss.), por ejemplo, recorre ese tópico por Atenas, el Medievo, Florencia y la sociedad burguesa (desarrollada) contemporánea, sin pasar por la Nueva España. El ilustrativo

No obstante, lo anterior no contradice el indudable rigor y consecuencia teórica que el libro tiene, ni el carácter científico de sus puntos de vista en el plano noseológico, ni la naturaleza revolucionaria de las derivaciones políticas que resultan de su teoría de la estructura social y la racionalidad de la historia. Esta exposición es una de las más definitivas y mejor articuladas de que puede disponer un lector en nuestro idioma. Lamento, por esto, que la naturaleza de esta reseña apenas permita tocar de pasada algunos aspectos de la obra, obligando a omisiones inevitables.

El texto consta de una "Introducción", destinada a situar el problema, cómo ha sido abordado a lo largo de la historia de la filosofía, cómo se le concibe en la conciencia común, y cómo lo entienden las vertientes principales del marxismo actual. La praxis fue relegada como problema medular de la filosofía marxista por el reformismo de los teóricos de la II Internacional, y desdibujada como mero tema noseológico en el frío doctrinarismo de los manuales. Al propio tiempo, esta categoría aparece degradada como mera práctica utilitaria en la conciencia corriente, donde la actividad es vista sólo en su forma sórdida, y la teoría —sin la cual la praxis no puede ser ni creadora ni científica— es subestimada y separada de la práctica. La reacción de Gramsci contra el "marxismo perezoso", que hacía de los "factores objetivos" la negación de la actividad revolucionaria, lo condujo a sobrestimar el factor espiritual en la historia real, desvaneciendo el carácter científico del marxismo. Este subjetivismo ha llevado a Althusser a llamar la atención sobre los elementos objetivos y el carácter de *ciencia* del marxismo, incurriendo en cierto olvido de los factores subjetivos de la praxis. Pero el marxismo aún los caracteres de ciencia e ideología, de objetividad e interés de clase, de reconocimiento de la legalidad social y de voluntad de lucha de los individuos en el proceso de hacer saltar las estructuras.

La "Primera parte" es un análisis concienzudo del tratamiento de la categoría de praxis, desde la filosofía clásica alemana hasta las

esquema teórico que resulta de esto es, en consecuencia, inaplicable en las tres cuartas partes de la tierra. Las conclusiones serían más ricas si se hubieran obtenido de la confrontación del *por qué no* y el *por qué sí* de ambos continentes, para *explicar* la causalidad de ambas variantes.

obras de la madurez de Marx. Sánchez Vázquez demuestra que la problemática de los *Manuscritos* de 1844 nunca fue abandonada por Marx, sino que sufre una evolución que va desde las concepciones antropológicas heredadas de Feuerbach, hasta la determinación de la filosofía como ciencia de la acción. En este sentido, el autor se opone al punto de vista de Althusser, de acuerdo con el cual hay un “corte epistemológico” —un viraje abrupto— en un punto singular de la historia del Marx joven al Marx maduro, “unilateralidad y esquematismo que supone caracterizar la problemática del primer periodo como una problemática feuerbachiana”.<sup>6</sup> La ruptura, de hecho, se da en la dicotomía *filosofía como interpretación del mundo/filosofía como transformación del mundo*, pero evoluciona en una gradualidad no meramente noseológica —sino también *política*— que culmina en la *filosofía como organización de la Revolución*, que se da en el *Manifiesto comunista*. El paso implica no sólo el desplazamiento teórico de la ideología a la ciencia, sino sobre todo la *praxis*. Cuando el marxismo rompe con la filosofía establecida, se afirma como teoría de la praxis revolucionaria. Esto transformó no sólo la actitud de la filosofía ante la realidad, sino el modo mismo de concebir la realidad, que ya no es entendida como un mundo de objetos acabados —objetos de la contemplación humana—, sino como un mundo de productos de la actividad inteligida del hombre. Es *esto* lo que permite el paso de la filosofía de la conciliación a la filosofía de la transformación.

La “Segunda parte” —la porción principal del libro— es una consecuencia natural de estas premisas, aunque particularmente ocupada de introducir, definir y sistematizar categorías, en minucioso estudio “sincrónico”. El hombre, nos dice el autor, es esencialmente un ser práctico. *Ser práctico* supone la existencia del individuo como condicionada por una red de relaciones sociales que son producto de la propia interactividad de los hombres y se han estructurado a lo largo del tiempo. “La historicidad del hombre sólo se da en cuanto es un ser que produce socialmente y que, en su producción social, produce sus propias relaciones sociales, es decir, se hace a sí mismo. La historia humana no es, en definitiva, sino la historia de la praxis

<sup>6</sup> A. Sánchez Vázquez, *Filosofía de la praxis*, p. 148.

[social] del hombre".<sup>7</sup> La praxis es una actividad realizada por un sujeto —agente— sobre ciertos objetivos, con ciertos instrumentos, de conformidad con cierta masa de conocimientos y comprensión de necesidades y fines humanos. Un fin, o resultado ideal, continúa él, rige esa actividad y es su ley, de modo que el producto aparece dos veces: como proyecto y como resultado efectivo. "Lo objetivo (el producto) es el resultado real de un proceso que tiene su punto de partida en el resultado ideal (fin)".<sup>8</sup> La actividad es una objetivación o proyección de la conciencia, que lleva a cabo la *modulación* del proceso y se materializa en sus consecuencias, independientemente del éxito mayor o menor que se logre en el transcurso. La teoría no sólo responde, pues, a las bases que tiene en una práctica anterior —conexión genética que puede ser muy mediata en un momento dado—, sino que se relaciona también con una práctica futura, que no existe aún, a la que determina. La actividad de la conciencia, por sí sola, no es praxis, sino productora de conocimientos y fines para la praxis; en la praxis aparece como actividad teleológica. Tanto este aspecto ideal como la transformación objetiva de una materia son condiciones necesarias de toda praxis. El producto subsiste a su gestor y se afirma sustantivamente frente a él.<sup>9</sup> De esto se deduce que el hombre —como tal— puede ejercer una actividad puramente teórica, pero que una "práctica" sin intervención de la conciencia no sería una actividad *humana* sino una actividad biológica. La conciencia "común", que se supone ateórica, en realidad se sitúa pasivamente, asimila prejuicios, y, cuando cree lidiar con los objetos en *sí mismos*,

<sup>7</sup> "El concepto de la esencia humana en Marx". Apéndice I de *Filosofía de la praxis*, pp. 331 y ss.

<sup>8</sup> A. Sánchez Vázquez, *Filosofía de la praxis*, p. 199.

<sup>9</sup> En esto, Sánchez Vázquez se opone al concepto de "práctica teórica" de Althusser. Haría falta una discusión más a fondo a este respecto aunque, en principio, el esquema de argumentación está bien planteado. Lamentablemente, reseñar los puntos de vista de ambos, y hacer algunas acotaciones sobre el tema, ocuparía otras tantas cuartillas. Ésta es una discusión que queda todavía sin agotar, sobre todo si se le ve en algunas aplicaciones concretas: la práctica del filósofo, el trabajo del novelista —que no es, por supuesto, "escribir"—, etcétera. Véase L. Althusser, "Teoría, práctica teórica y lucha ideológica", en *Casa de las Américas*, núm. 34; A. Sánchez Vázquez, *Filosofía de la praxis*, pp. 160-171, y 195.

de hecho opera con los objetos de sus anteojeras ideológicas y por canales preestablecidos que le son impuestos acriticamente. La práctica no produce conocimiento por sí misma, sino que exige un esfuerzo de elaboración teórica de la experiencia. Pero al propio tiempo, la conciencia se adecua a los resultados de la actividad objetiva a lo largo del proceso práctico, y atempera y modifica sus fines durante el mismo, de conformidad con la naturaleza de su objeto.

El carácter de distintos papeles que la conciencia puede tener en el proceso práctico permite aquí a Sánchez Vázquez diferenciar dos posiciones de categorías: *praxis creadora/praxis imitativa* y *praxis reflexiva/praxis espontánea*. La primera oposición resulta de que la búsqueda de mejores soluciones conduce al hombre a introducir procesos innovadores, cuyos éxitos luego repite y estereotipa hasta tanto encuentra caminos aún superiores. La creación implica una unidad especialmente estrecha de los factores objetivos y subjetivos; modificar y enriquecer el proyecto según los obstáculos y perspectivas imprevistos que el objeto presenta durante el proceso; imprevisibilidad del proceso y sus resultados; y carácter único e irrepetible del producto, que resulta de una ley interna, engendrada durante el proceso, que es identificable sólo en el resultado. Así —añado por mi cuenta—, cuando se pinta un cuadro, hay una interpenetración de las formas y colores (objetividad) con las intenciones y sensibilidad (lo subjetivo), en la cual lo que se va logrando en la tela (proceso objetivo) reacciona sobre el sujeto y la cambia continuamente el proyecto. El fin, vago en principio, se particulariza en la ejecución, el cuadro también se hace a sí mismo. El cuadro (producto) no es la simple repetición en materias de lo previamente establecido en la conciencia, es irreductible al proyecto inicial, es imprevisible en su forma acabada (Fidel: “hemos hecho una Revolución más grande que nosotros mismos”). Resulta del proceso de su propia ejecución (ley interna) y, terminado, se le puede explicar, justificar teóricamente, pero esto es imposible antes o durante el proceso práctico. Otro tanto se puede decir de una Revolución. En la *praxis imitativa* o reiterativa, en cambio, el proceso se limita a reproducir en el objeto la ley externa y predeterminada que es el proyecto ideal; el papel de la conciencia es rígido y la acción se reduce al trasteo conforme al plan. En la política, se trata del dogmatismo y el burocratismo; en el arte,

de la retórica y el academicismo. Ya no se inventa: ni el producto, *ni el modo de hacer*.

Toda la praxis implica una *conciencia práctica*, que es la que dirige la ejecución del proceso en su transcurso, sea en la conservación o en la modificación del proyecto. No teoriza, sino resuelve las vicisitudes operativas. En cambio, *conciencia de la praxis* es la conciencia vuelta sobre sí misma y sobre la actividad material en que se plasma. La praxis espontánea y la praxis reflexiva, continúa el autor, resultan del grado de manifestación de esta conciencia de la praxis, del grado conciencia de la praxis, del grado de conciencia que se tiene de la actividad práctica que se está desplegando, baja o nula en el primer caso, elevada en el segundo. Una praxis espontánea no es una praxis inconsciente —cosa que no hay—, sino una praxis poco consciente de sí misma como tal, y que puede ser ya creadora, ya reiterativa. La praxis creadora puede ser tanto reflexiva como espontánea, y se opone a la praxis repetitiva. Así, la praxis espontánea del proletariado se subordina a los intereses y fines inmediatos, se teje ilusiones y organiza actividades que van contra su propio ser de clase, mientras que la praxis reflexiva del proletariado (conciencia de clase, filosofía marxista) entraña un conocimiento de la estructura de la sociedad, del carácter de las clases y el Estado, del sentido y nivel del movimiento histórico, etcétera, y es capaz de sacrificar las migajas inmediatas por el poder mediato.<sup>10</sup>

La praxis es la esfera de la efectividad, “en la esfera de la praxis, las intenciones no plasmadas —por buenas que sean— no cuentan”.<sup>11</sup> La praxis reflexiva tiene el propósito de asegurar que el fin o intención del sujeto se plasme en el producto tal y como él lo necesita. Se opone, pues, a la praxis inintencional (ciega) cuyos resultados no fueron queridos. En la sociedad se entrecruzan las prácticas inten-

<sup>10</sup> La distinción de estos cuatro “niveles de la praxis” es enriquecedora del pensamiento de Sánchez Vázquez. Así, la relación un tanto abstracta que se establece entre arte y trabajo en el ensayo “Las ideas de Marx sobre la fuente y naturaleza de lo estético” (en *Las ideas estéticas de Marx*, pp. 48-95), puede aparecer ahora como entre el arte y la modalidad creadora del trabajo. En general, los puntos de vista expuestos en aquel libro se modificarán y profundizarán en diversas direcciones, teniendo en cuenta las categorías expuestas en la nueva obra.

<sup>11</sup> A. Sánchez Vázquez, *Filosofía de la praxis*, p. 258.

cionales de los individuos y, oponiéndose y condicionándose mutuamente, originan productos colectivos que no estuvieron en ninguna voluntad ni imaginación. “¿Qué es la sociedad, cualquiera que sea su forma? El producto de la acción recíproca de los hombres”,<sup>12</sup> escribió Marx. No obstante, esos productos sociales inintencionales están sujetos a cierta legalidad, pues las acciones individuales están condicionadas por los límites y sentido que les imprime su contexto social: “Los hombres [...] —continuó Marx más adelante— producen las relaciones sociales con arreglo a su producción material [...]”,<sup>13</sup> y precisó: “Estas relaciones materiales no son sino las formas necesarias bajo las cuales se realiza su actividad material e individual”.<sup>14</sup> Así, la historia —que es historia de las relaciones sociales producidas por los hombres— está sujeta a cierta racionalidad objetiva que reside en la propia estructura social cambiante. La formación económico-social es una abstracción que se obtiene por esfuerzo conceptual, yendo más allá de la turbamulta de datos de la superficie, para aprehender el *sistema* de las sociedades y el entretejido de continuidad y discontinuidad que hace la historia. Es una estructura de estructuras.

La racionalidad (legalidad) de la historia no se da en un elemento ni en una estructura particular del sistema, sino en el conjunto de las interrelaciones, en el todo orgánico. Esto impide que lo determinante se vea en un aspecto particular, como lo económico, lo político, lo religioso, etcétera. Pero esto no impide que lo económico ejerza un papel central dado el lugar que la producción ocupa en la sociedad y la historia, no sólo como producción de bienes útiles, sino en cuanto que —por su carácter social— es también producción de relaciones sociales y premisa necesaria de todo tipo de producción. Ahora bien, “si lo económico se abstrae de la totalidad, su realidad es tan precaria como la de cualquier otro elemento con el que se haga la misma

<sup>12</sup> Carta de Marx a P. V. Annikov, 28 de diciembre de 1846, en Carlos Marx, *Obras escogidas*. Moscú, 1951, t. II, p. 415. Citado en A. Sánchez Vázquez, *Filosofía de la praxis*, p. 265.

<sup>13</sup> C. Marx, *op. cit.*, p. 419. Citado en A. Sánchez Vázquez, *Filosofía de la praxis*, p. 265.

<sup>14</sup> C. Marx, *op. cit.*, pp. 415-416. Citado en A. Sánchez Vázquez, *Filosofía de la praxis*, p. 268.



operación. Lo económico es determinante en última instancia; la expresión “última instancia” tiene presente la existencia de otras realidades o estructuras que no son reductibles a lo económico —de ahí la autonomía relativa de su desenvolvimiento—, aunque se hallen condicionadas por él”.<sup>15</sup> Pero no se trata de un condicionamiento unidimensional —de causa y efecto—, sino *en y por* una estructura. Por esto, aunque lo económico se explique a sí mismo “en última instancia”, lo económico debe también explicarse por lo no-económico (lo político, lo ideológico, etcétera), ya que es un elemento fundamental subordinado a una totalidad.

En este sentido, Sánchez Vázquez desarrolla de un modo personal el punto de vista de Karel Kosik, que parte de diferenciar entre la “ideología” del *factor* económico, y la categoría científica de *estructura* económica. “El monismo materialista” —dice Kosik— “no concibe la sociedad como una serie o conglomerado de factores, unos de los cuales son causa y otros efecto”, sino que “concibe *la realidad como un todo constituido y formado por la estructura económica*, es decir, por el conjunto de las relaciones sociales que los hombres contraen en la *producción* y en su relación con los *medios de producción*”,<sup>16</sup> ya que “el todo social (la formación económico-social) es formado y constituido por la estructura económica. La estructura económica crea la unidad y la conexión de todas las esferas de la vida social”.<sup>17</sup> Esto es, constituye el “cemento” que correlaciona los diferentes aspectos del todo social, desempeñando un papel muy semejante —paralelo, tal vez— al que Althusser atribuye a la ideología.<sup>18</sup> De este modo, se cumplen las palabras de Marx, según las cuales la estructura económica de una sociedad explica por qué [en un periodo dado] domina en ella una estructura no propiamente económica,<sup>19</sup> y según las cuales “los hombres que producen las relaciones sociales con arreglo a su produc-

<sup>15</sup> A. Sánchez Vázquez, *Filosofía de la praxis*, p. 278.

<sup>16</sup> K. Kosik, *op. cit.*, p. 131.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 130.

<sup>18</sup> Véase L. Althusser, “Teoría, práctica teórica y lucha ideológica”.

<sup>19</sup> C. Marx, *El capital*. Trad. de Wenceslao Roces. 3a. ed. México, FCE, 1964. Se hace alusión al pasaje en A. Sánchez Vázquez, *Filosofía de la praxis*, p. 279.

ción material, crean también las *ideas*, las *categorías*, es decir, las expresiones ideales, abstractas de esas mismas relaciones”.<sup>20</sup>

Los hombres son los sujetos de la praxis histórica, y las leyes (racionalidad) de la sociedad y sus cambios, son las de la acción humana. Los hombres crean su historia al interactuar conjuntamente. Es la estructura social la que determina la solución de las contradicciones de los fines y resultados de los individuos, fundiéndolas en un producto inintencional, aunque provisto de una racionalidad histórica. Los grupos y clases sociales pueden tener una mayor o menor conciencia de sus intereses en la estructura y, así, imprimir o no un carácter reflexivo a su praxis colectiva. Para que la conciencia de clase determine una praxis social intencional, debe hacer trascender los intereses personales, inmediatos, de los miembros del grupo. Aun sí, la conciencia y los intereses no pueden impulsar una actividad divergente de las leyes de la estructura, con lo que se opondrían los fines y los resultados, y los productos serían inintencionales.

La función de esa conciencia de clase es *forzar la mano de la historia*, operando activamente sobre el cauce de su legalidad. Pero esta conciencia, que es una conciencia reflexiva teórica, exige la elaboración de todo un legado cultural. “Lo cierto es que el marxismo no sólo responde a determinadas circunstancias históricas e intereses de clase, sino que forma parte, como teoría, de una historia que tiene también su propia lógica, y que, por la virtud, muestra cierta autonomía”.<sup>21</sup>

Era necesario aunar la filosofía anterior y la crisis social presente y, así, “[...] un sector de la burguesía [esto es, la clase que en la situación dada tuvo acceso al legado cultural] se pasa al proletariado, particularmente ese sector de los ideólogos burgueses que se han elevado hasta la comprensión del conjunto del movimiento histórico”.<sup>22</sup>

Los intelectuales aparecen ligados a la burguesía porque ésta posee, también, el dominio espiritual de la sociedad, pero le venden su peculiar fuerza de trabajo —son explotados— y no pertenecen a sus

<sup>20</sup> Carta de Marx a P. V. Annikov, 28 de diciembre de 1846. Citado en A. Sánchez Vázquez, *Filosofía de la praxis*, p. 265.

<sup>21</sup> A. Sánchez Vázquez, *Filosofía de la praxis*, p. 248.

<sup>22</sup> C. Marx, *Manifiesto comunista*, en *Obras escogidas*, t. 1, p. 31.

filas orgánicamente. “Pero el intelectual lo es esencialmente por el ejercicio de su pensamiento, por la afirmación de su poder crítico y de dar razón de las cosas, aunque este poder sólo lo ejerza adecuadamente en relación con la praxis real” y, “[...] en ciertas circunstancias, cuando la vinculación de la clase dominante se convierte en un freno para el ejercicio de su poder crítico, racional, se ve empujado a romper con la clase dominante para salvar su propia condición intelectual”<sup>23</sup>

Es más: “el intelectual de origen social burgués, al unirse al proletariado, y romper así con sus orígenes de clase, no deja de ser intelectual, y, en muchos casos, con la ruptura de sus vínculos con la clase dominante, no hace sino afirmar, o desplegar en condiciones más favorables, su propia condición espiritual”.<sup>24</sup>

Aunque las líneas anteriores no agotan la problemática actual de los intelectuales —ése no es su objeto—, tocan, sin embargo, un ángulo medular. Hay que añadir a Sánchez Vázquez, sin embargo, que el viraje de clase expresado no se gesta en el terreno de la teoría, aunque en ella se cumple. Hay un imperativo ético, de la sensibilidad humana, que conduce a muchos intelectuales a las filas del pueblo, y luego encuentra su razón teórica. Este factor ético divide a los intelectuales en dos vertientes, porque al propio tiempo permanecen aquellos asalariados cuya tarea es apuntalar al régimen —o desviar, o retrasar, la acción de masas— desde la esfera ideológica, bajo distintos rubros, incluso (se da el caso) el de la teoría marxista. Como es sabido, la clase dominante emplea una intelectualidad en hacerse de un consenso social favorable, en construir *las teorías paralizadoras de la práctica*. La perforación de esta barrera teórica es uno de los momentos duros de la crisis del intelectual que se pasa al proletariado. Éste es un lado de las cosas que el libro no toca. Hay más. Las doctrinas vigentes en un lugar como Nicaragua, o Kenya, manejarán un aparato teórico cuyas categorías fueron abstraídas de la realidad francesa o estadounidense.

¿Cómo es la crisis de la conciencia que se produce al pensar el mundo centroamericano, o negro, con los instrumentos del positi-

<sup>23</sup> A. Sánchez Vázquez, *Filosofía de la praxis*, p. 251.

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 249.

vismo o del pragmatismo? ¿Qué praxis coherente resultará de sus interpretaciones? No se trata sólo de los intelectuales formados en las instituciones de la burguesía, sino de formaciones constituidas según el modelo europeo o norteamericano. O, por otro lado, pensar, por ejemplo, la Revolución nicaragüense, o la paquistaná, con categorías que expresan la masa obrera industrial de las fábricas de Putílov, y se quiere aplicar a los cholos minifundistas. Se sabe que casi toda universidad latinoamericana está más cerca de Europa que de los mestizos; es tanto como “ayudar” al astigmático a ver su mundo proporcionándole espejuelos para miope.

Es decir, en los intelectuales del Tercer Mundo se presenta una problemática peculiar, que añade complejidades especiales al proceso. Pero —y vuelvo al hilo de la exposición de Sánchez Vázquez— la tarea encaminada hacia la conciencia de clase no termina en los intelectuales. Según la conocida expresión de Lenin, esta conciencia debe ser “introducida desde fuera” en el proletariado,<sup>25</sup> puesto que “[...] no puede hablarse de una ideología independiente, elaborada por las mismas masas obreras en el curso de su movimiento” y “el desarrollo *espontáneo* del movimiento obrero marcha precisamente hacia su subordinación a la ideología burguesa”.<sup>26</sup> Esta “introducción” es ya algo que se hace en el camino de *organizar* la Revolución, preparando las fuerzas sociales correspondientes. Esta tarea no puede ya tener por base a los intelectuales burgueses, ni les atañe particularmente. Es tarea de una vanguardia promovida del seno del propio proletariado, en la que se aúnan “la comprensión teórica del proceso” y la actividad revolucionaria que provee las “condiciones objetivas de la emancipación” (las cuales, naturalmente, no se presentan por sí solas). Esta vanguardia, que se ocupa ya de no teorizar acerca de la emancipación, sino de establecer líneas de acción política y *hacer* la revolución, constituye el partido, el “intelectual colectivo”, según la expresión de Gramsci.

<sup>25</sup> V. I. Lenin, *¿Qué hacer?*, en *Obras completas*. Buenos Aires, Cartago, 1959, p. 382. Citado en A. Sánchez Vázquez, *Filosofía de la praxis*, p. 239.

<sup>26</sup> V. I. Lenin, en *ibid.*, pp. 391-392. Citado en A. Sánchez Vázquez, *Filosofía de la praxis*, pp. 239-240.

Consecuente con los desarrollos anteriores, Sánchez Vázquez dedica el último capítulo a la filosofía de la violencia. Toda praxis implica destruir las formas de un objeto, vencer su resistencia y transformarlo. La violencia hace posible convertir en realidad las posibilidades insitas en el objeto, reconociendo su legalidad y operando como le corresponde. Violencia no es la fuerza en general, sino un *uso* humano de la fuerza conforme a un fin. En la praxis productiva, el objeto presenta una resistencia natural, pero no opone una contraviolencia, la violencia actúa sólo del lado del sujeto. Aquí, una última discrepancia con Sánchez Vázquez: en el trabajo artístico, la violencia del artista sobre sus materiales de trabajo es la que menos nos afecta. Hay también un empleo de la fuerza sobre las conciencias. En este caso, es la que el artista ejerce sobre las costumbres y las concepciones hechas, sobre los “modos de ver” establecidos, en su permanente esfuerzo por rehacer la conciencia del hombre. En la praxis social, en cambio, vuelve Sánchez Vázquez, unos hombres enfrentan y se resisten deliberadamente a otros y, aunque se quiere actuar no sobre los individuos sino sobre las estructuras, es preciso el uso de la fuerza sobre aquellos que sostienen esas estructuras. La estructura practica una violencia “callada”, permanente, vinculada al carácter explotador y enajenante de las relaciones (hambre, desempleo, abuso, etcétera), y el Estado, la violencia potencial, la preserva. El concepto de revolución no se reduce a la aplicación de la violencia revolucionaria, pero ésta es una condición suya: una praxis social verdadera se plegará al hecho de que el mundo de hoy es de este modo, y que la no-violencia no puede anular la violencia establecida. En toda no-violencia, el sujeto se impone un límite unilateral, se decreta impotente y se sanciona como víctima. Las formas directamente visibles de la violencia (opresión colonial, abuso político) resultan de una esencia común que es una violencia más profunda: la explotación del hombre por el hombre. La cancelación definitiva de la violencia sobre los hombres exige, necesariamente, la práctica de la violencia revolucionaria, destinada a la destrucción de esa esencia. La revolución es la violencia que se niega a sí misma.