

Cotidianidad y praxis en Adolfo Sánchez Vázquez*

STEFAN GANDLER

El problema de la cotidianidad y de la conciencia cotidiana no es estudiado en muchos autores marxistas, y menos aún a mediados de los años sesentas del siglo XX, cuando Adolfo Sánchez Vázquez elabora esta temática dentro de su tesis de doctorado, titulada *Sobre la praxis*. Esta tesis será posteriormente la base del libro *Filosofía de la praxis*,¹ al cual nos referimos sobre todo en el presente análisis. Por lo general existía dentro de la teoría y filosofía marxista la concentración en otros aspectos de la vida humana, sea el aspecto económico o de la producción y reproducción, sea el aspecto político y de la lucha revolucionaria, o dicho de otro modo: análisis de la sociedad de clase y su posible superación. El concepto de cotidianidad introduce dos aspectos relativamente nuevos para la discusión marxista de aquel entonces, y más aún dentro de los partidos comunistas y en el mundo de habla hispana. Estos dos aspectos son: por un lado, lo común que pueda existir, a pesar de todas las diferencias radicales, entre la conciencia cotidiana

* Mis agradecimientos a Sofía del Carmen Rodríguez Fernández y Marco Aurelio García Barrios por sus muy valiosas observaciones a la versión preliminar de este texto.

¹ Adolfo Sánchez Vázquez, *Filosofía de la praxis*, 2a. ed., corregida y aumentada, México, Grijalbo, 1980 (col. Teoría y praxis, 55). En relación con los datos bibliográficos de las otras ediciones de la *Filosofía de la praxis* véase: *Filosofía de la praxis*, México, Grijalbo, 1967, 383 pp. (col. Ciencias económicas y sociales) [presentado como tesis de doctorado en Filosofía, con el título *Sobre la praxis*, en 1966 en la UNAM, mimeógrafo, 311 pp. Inédita. Asesor: Eli de Gortari]; 2a. ed., revisada y ampliada en 1972: México, Grijalbo, 1980, 464 pp. (col. Teoría y praxis, 55). Publicada simultáneamente en España: Barcelona, Crítica, 1980, 426 pp. Reedición: México, Siglo XXI, 2003, 528 pp. [con el texto de la segunda edición mexicana, ampliado con un prólogo de Francisco José Martínez, así como un apéndice y un epílogo del autor].

de la clase gobernante, a saber la burguesa, y la clase dominada y explotada, a saber la proletaria. La cotidianidad incluye, más allá de las diferencias de clase, ciertos aspectos que pueden tener en común las mencionadas clases sociales, por ejemplo una concepción autoritaria de la familia, una visión machista de la organización de la convivencia, proyecciones de los propios deseos frustrados y miedos no superados a otros grupos, por ejemplo extranjeros, judíos, gitanos, homosexuales, tendencias nacionalistas y revanchistas con relación a guerras anteriores.

Todos estos aspectos, y algunos más, pueden escaparse de un análisis concentrado en primer lugar en las diferencias entre las clases sociales y su posición en la vida económica y política de un país o del mundo. Sin poner en tela de juicio el resultado del análisis de Marx y Engels, en el sentido de que “en última instancia” la dinámica económica determina las otras dinámicas sociales,² de todos modos, se entiende éste ‘en última distancia’ en otro sentido de lo establecido en aquel entonces entre la mayoría de los pensadores marxistas y políticos de izquierda. Por lo general se suponía que la posición de clase, y aquella dentro del proceso de producción, es tan determinante que los otros aspectos que distinguen a los seres humanos entre ellos en las condiciones reinantes (edad, sexo, género, color de la piel, religión o religión de los padres y abuelos, lengua materna, nacionalidad, cultura dominante y preferencias sexuales, entre otros) eran de tan subordinada importancia que el detenido análisis de las respectivas formas de dominación y explotación ni siquiera valía la pena, antes de que se liberara la humanidad de la forma de reproducción capitalista. Se hablaba de la ‘contradicción principal’ (capital-trabajo) y las contradicciones secundarias (por ejemplo, sexismo, racismo, antisemitismo, chauvinismo nacionalista), en el mejor de los casos algunos aspectos de la explotación y dominación internacional se concibieron como ‘imperialismo’, el que a su vez representaba para Lenin la fase superior del capitalismo.³ Esta definición, después reducida

² Véase Friedrich Engels, “Engels a José Bloch”, 21/22 de septiembre 1890. En Friedrich Engels, *Cartas sobre el materialismo histórico*, Moscú, Progreso, 1980, pp. 8-10, aquí: p. 8.

³ Esto por no mencionar las tendencias homofóbicas dentro de la izquierda: Pasolini fue expulsado del PCI en este contexto.

a una simple frase que se repetía sin mayor entendimiento, captaba por lo menos implícitamente algunos aspectos de la dominación actual que no son directamente reducibles a la mera cuestión económica o, en otras palabras, de la dinámica de la producción de valor.

En las discusiones de los primeros años de la Revolución rusa, sobre la necesidad de superar la represión de las múltiples tradiciones no-rusas dentro de la nueva Unión Soviética en formación, ese problema se entendía como uno a resolver *al mismo tiempo* que aquel de la explotación y de la sociedad de clases en general; eran claros ejemplos prácticos de lo absurdo que es el dogma de ‘la contradicción primaria y las secundarias’, que se estableció poco tiempo después dentro del dogmatismo marxista. El llamado marxismo-leninismo, en muchos aspectos, cayó muy debajo del nivel teórico alcanzado por Lenin (que ya de por sí dejaba mucho que desear), que logró justamente en base de las mencionadas discusiones y acciones políticas durante los primeros años posrevolucionarios.

Al subestimarse —dentro del marxismo oficial, en sus dos vertientes: la de los partidos comunistas y la de los partidos socialdemócratas/ de la izquierda reformista— la importancia de las contradicciones reales e ideológicas que no son directamente reducibles o explicables por las relaciones de producción reinantes, se subestimó al mismo tiempo la posibilidad que el proletariado se parezca en algunos aspectos más a sus contrincantes políticos, a la clase que lo explota, de lo que se pudo imaginar. Es justamente en la *vida cotidiana* y en su respectiva conciencia en donde se puede dar esta similitud. Por ejemplo, un obrero comunista puede estar totalmente convencido de que en su trabajo asalariado en la fábrica es rechazable el autoritarismo, el mando de uno sobre el otro, la dominación y la explotación, pero ese mismo obrero puede, estando en su casa, en su vida familiar, es decir, en su vida cotidiana, estar enteramente convencido que la dominación sobre su mujer y sus hijos es algo *natural, dado eternamente*, es decir, algo más allá de cualquier cuestionamiento o necesidad de ser transformado.⁴ La vida cotidiana es el lugar perfecto de repliegue para la ideología dominante dentro de

⁴ Compárese también las respectivas observaciones de José Revueltas que provocaron finalmente su rompimiento con el PCM. (Véase, por ejemplo: José Revueltas, *Los días terrenales*, México, Stylo, 1949, 307 pp.)

los grupos en rebeldía, incluso dentro de los grupos (efectivamente o potencialmente) revolucionarios.

Es ahí, en la conciencia cotidiana, en donde el machismo, el antisemitismo, el racismo, la xenofobia, la homofobia y el nacionalismo chauvinista y revanchista pueden seguir existiendo sin mayor problema aún dentro de un discurso y una organización que pretende romper con *toda la opresión*. Mientras que la crítica y la conciencia política dejan intacto, por considerarlo de *importancia secundaria*, a la vida y la conciencia cotidiana, las tendencias más represivas pueden subsistir y hasta crecer aún en una situación *revolucionaria*.

En ello reside la importancia del análisis de Adolfo Sánchez Vázquez de la conciencia cotidiana y su crítica de una fe ingenua en ella. Justamente esta fe ingenua fue lo que hizo que la mayor parte de los líderes comunistas y socialdemócratas subestimara las tendencias reaccionarias que existían, ya años antes del ascenso del fascismo y nacionalsocialismo al poder, en muchos de sus seguidores. Incluso su autocritica estaba limitada por la misma ceguera ante las limitaciones epistemológicas y políticas de su propia conciencia ordinaria o cotidiana. Al momento de votar en favor de los créditos de guerra, la socialdemocracia alemana confió ingenuamente en su conciencia cotidiana, incluido su nacionalismo chauvinista y revanchista; al subestimar el peligro del antisemitismo, los comunistas alemanes (como en un muchos otros países) confiaron ingenuamente en su propia conciencia cotidiana y su ingrediente antisemita, que estaba presente en ella desde la Edad Media. Al no volcar la atención política y teórica sobre el problema de la conciencia y la vida cotidiana, todos estos reductos no criticados de la ideología dominante podían seguir existiendo aún dentro de fuertes partidos de izquierda, a pesar de todos los intentos de formar política e ideológicamente a sus miembros.

Sánchez Vázquez, quien ha vivido la derrota de la izquierda europea más de cerca que casi cualquiera de los que hoy en día estamos presentes, fue uno de los primeros, no solamente en el mundo de habla hispana, en retomar la discusión del problema de la cotidianidad. Esta discusión había empezado en círculos muy reducidos en los años veintes del siglo pasado, pero se perdió casi por completo por la destrucción exógena de la teoría marxista desde los movimientos y gobiernos fascistas y nazi

(así como, posteriormente, por el anticomunismo *democrático*), y por la destrucción endógena del marxismo crítico por el estalinismo y los opresivos dogmatismos *de 'izquierda'*.

No es casual que lo logra justamente en los años sesentas. Él mismo lo afirma en varios de sus textos de esta época, que su teoría no sería pensable sin la inspiración de los estudiantes y jóvenes rebeldes de aquellos años (así como la Revolución cubana), que hicieron posible una nueva forma de organizar y de pensar la izquierda y el marxismo.⁵ A pesar de que Sánchez Vázquez no pertenece a la generación del 68 es, sin embargo, uno de los teóricos más destacados del marxismo no dogmático que era la teoría social más importante para ella. Uno de los conceptos centrales para ello, aparte de otros como el fundamental de la praxis, es el de la cotidianidad, de la conciencia y vida cotidiana.⁶

⁵ Véase: “[...] mi *Ética* [...] se vio estimulada en su elaboración por los objetivos, logros y sacrificios de aquel movimiento estudiantil que dio lecciones no sólo de política sino de moral” (A. Sánchez Vázquez, “Vida y filosofía. Post-scriptum político-filosófico a ‘Mi obra filosófica’, 1985”, en *Anthropos. Revista de Documentación Científica de la Cultura*, núm. 52, Barcelona, agosto de 1985, pp. 10-16, aquí: p. 16).

Véase también: “[...] el autor ha tenido la posibilidad de exponer y confrontar algunas de la tesis fundamentales de la presente obra en sus clases de *Estética* de la Universidad Nacional Autónoma de México, así como en cursos y conferencias dictados en las Universidades de Guadalajara y Michoacán. [...] Por último, se expusieron en la nueva Cuba socialista, fecundo crisol de la teoría y la práctica del marxismo donde los problemas estéticos despiertan un vivísimo interés. Todas estas exposiciones y confrontaciones han representado un vigoroso estímulo para el autor” (A. Sánchez Vázquez, “Prólogo” [febrero 1965], en A. Sánchez Vázquez, *Las ideas estéticas de Marx*, México, Era, 1965, 15a. ed., 1989, pp. 9-10, aquí: p. 10).

⁶ No es casual que Adolfo Sánchez Vázquez, años más tarde, reconoce la importancia del movimiento feminista y otros movimientos de la llamada *nueva izquierda* mucho antes que una buena parte de los clásicos teóricos de izquierda de su época. Véase, por ejemplo: “Ciertamente, no se puede ignorar la aportación premarxista (principalmente anarquista) a la imagen de una nueva sociedad y al despertar y movilización de las conciencias en favor de ella, de la misma manera que hoy se tiene que contar con los movimientos sociales (ecologistas, feministas y pacifistas en Occidente y cristianos en América Latina) que si bien no siempre hacen suya la idea del socialismo, y menos aún el marxismo, actúan y luchan objetivamente por su realización” (A. Sánchez Vázquez, “Reexamen de la idea del socialismo”, en A. Sánchez Vázquez, *Escritos de política y filosofía*, Madrid, Ayuso / Fundación de Investigaciones Marxistas, 1987, pp. 163-182, aquí: p. 164).

Enseguida vamos a acercarnos conceptualmente a la respectiva discusión teórica que plantea en el libro que consideramos su obra principal.

En su *Filosofía de la praxis* abre su crítica de la conciencia cotidiana de la praxis, recurriendo al concepto filosófico de ésta: la filosofía que tiene a la praxis por concepto central, por punto de apoyo, es el marxismo. Ahora bien, el concepto filosófico de praxis no se desarrolla por sí solo, sino que se apoya en una larga historia de la humanidad y de sus doctrinas intelectuales (teorías), y no se puede concluir que con la filosofía de Marx ha llegado a su fin. Para llegar a una concepción verídica de la relación entre teoría y praxis es preciso superar el concepto mistificado de praxis del idealismo alemán, en el que siempre se capta la praxis sólo como actividad intelectual del ser humano.

Como superación del “nivel alcanzado por el idealismo alemán”,⁷ el marxismo implica tanto una conciencia de la praxis más desarrollada como un enlace teórico más fuerte con ella. Así pues, hay que superar el idealismo, pero —y esto es lo que nos interesa aquí— ello no significa un regreso al punto de vista inmediato e ingenuo de la conciencia cotidiana. No se trata ni de regresar a un estado prefilosófico ni de un retorno a un “materialismo vulgar o metafísico” —adherido en cierto modo a concepciones del ser humano común y corriente— y que es “anterior a las formas más desarrolladas del idealismo (Kant, Fichte y Hegel)”.⁸ Un concepto filosófico desarrollado de praxis está obligado, desde el punto de vista histórico-filosófico a pasar por y trascender su concepción idealista.⁹

Para superar el idealismo filosófico se necesita, pues, una “teoría filosófica” de más amplio desarrollo y no “una dosis de ‘sentido común’”.¹⁰ Esta teoría, por el contrario, se distingue aún más de la conciencia cotidiana que el idealismo. Pero no es una filosofía cualquiera, sino exactamente la que, basada en su análisis teórico de lo que es la praxis, muestra las condiciones que posibilitan el tránsito de la teoría

⁷ A. Sánchez Vázquez, *Filosofía de la praxis*, loc. cit., p. 21.

⁸ *Idem.*

⁹ *Idem.*

¹⁰ *Ibid.*, pp. 21 y ss.

a la praxis.¹¹ Se ha subestimado la importancia del idealismo en la historia mundial como fundamento teórico de un marxismo que ha roto radicalmente con él, pero se ha visto muy enriquecido por ese mismo idealismo. Esta subestimación es uno de los motivos de que, por diversos lados, se haya podido reducir a dicho marxismo “al viejo materialismo fecundado por la dialéctica, o a un idealismo invertido que hace de él una metafísica materialista”.¹²

En la discusión interna marxista, a Sánchez Vázquez le interesa el “rescate del verdadero sentido de la praxis”, perdido tanto en las “deformaciones hegelianizantes como [en las deformaciones] mecanicistas, cientifistas o neopositivistas del marxismo”.¹³ Pero este rescate no puede hacerse recurriendo a la conciencia cotidiana de la praxis, sino destruyendo incluso la actitud determinada por ésta;¹⁴ es necesario no sólo para alcanzar una desarrollada conceptualización teórico-filosófica de la praxis, sino para impulsar la praxis política cotidiana y elevarla a un nivel más alto, que para Sánchez Vázquez quiere decir: volverla creativa.¹⁵

El filósofo hispano-mexicano, que en otro lugar de la *Filosofía de la praxis* sitúa todavía al proletariado como sujeto por lo menos potencialmente revolucionario¹⁶ (algo que queda modificado en posteriores afirmaciones¹⁷), considera, sin embargo —en oposición a más de un

¹¹ *Ibid.*, p. 22.

¹² *Idem.*

¹³ *Idem.*

¹⁴ *Ibid.*, p. 23. La “destrucción” de la que se habla aquí se refiere de manera prioritaria a la *actitud* del hombre cotidiano. Su conciencia, como dice Sánchez Vázquez más adelante, debe ser “superada” (*idem.* Al respecto, véase la siguiente cita en nuestro texto principal).

¹⁵ *Idem.*

¹⁶ Véase, por ejemplo, *idem.*, “Segunda parte: algunos problemas en torno a la praxis, capítulo IV, Praxis espontánea y praxis reflexiva”, subcapítulo “La misión histórica del proletariado en nuestros días” (pp. 339-342), y subcapítulo: “El marxismo como filosofía del proletariado” (pp. 342 y ss.). También en esos pasajes expone Sánchez Vázquez que, a partir de la situación objetiva de clase del proletariado, no se puede concluir directamente en modo alguno una determinada conciencia de éste, sino que para su desarrollo es imprescindible, entre otras cosas, un esfuerzo teórico.

¹⁷ Por lo menos en lo que concierne el proletariado de los países industriales, se expresa hoy Adolfo Sánchez Vázquez con un creciente escepticismo y sabe de su

autor marxista—, que la conciencia del proletariado, en sí misma, no está en modo alguno más desarrollada que, por ejemplo, la filosofía idealista alemana.

En este sentido, la destrucción de la actitud propia de la conciencia ordinaria es condición indispensable para superar toda conciencia mistificada de la praxis y elevarse a un punto de vista objetivo, científico, sobre la actividad práctica del hombre. Sólo así pueden unirse conscientemente el pensamiento y la acción. Por otra parte, sin trascender el marco de la conciencia ordinaria, no sólo no es posible una verdadera conciencia filosófica de la praxis, sino tampoco elevar a un nivel superior —es decir, creador— la praxis espontánea o reiterativa de cada día. La teoría de la praxis revolucionaria exige la superación del punto de vista natural, inmediato, que adopta la conciencia ordinaria del proletario. De ahí la necesidad —determinada a la vez por razones teóricas y prácticas— de contraponer una recta comprensión de la praxis a la concepción ingenua y espontánea de ella.¹⁸

(Estas frases se dirigen contra la ausencia de teoría en el seno de organizaciones y movimientos de emancipación —ausencia existente no sólo en México y en España—, así como contra diversas petrificaciones del marxismo, por ejemplo, en la forma estalinista,¹⁹ y apuntan

parcial identidad de intereses con las clases dominantes cuando se trata de conservar la relación existente a nivel mundial (por ejemplo, el “conflicto Norte-Sur”).

Véanse al respecto las expresiones de Sánchez Vázquez en el seminario *El Marxismo y la Cuestión del Estado*, semestre de verano de 1989, UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, y su conferencia “La razón amenazada”, dictada en 1984 en la Universidad Autónoma de Puebla (México), en ocasión de haber recibido por parte de esa institución el doctorado *Honoris causa*, publicado en su libro: *Escritos de política y filosofía*, Madrid, Ayuso / Fundación de Investigaciones Marxistas, 1987, pp. 131-136, aquí: p. 135 (primera publicación en: *Dialéctica. Revista de la Escuela de Filosofía y Letras de la Universidad Autónoma de Puebla*, núm. 16, Puebla, 1984, pp. 13-19), en donde afirma que “en nuestros días [...] hay que tomar en cuenta una serie de hechos: [...]. El desplazamiento del antagonismo social fundamental (burguesía-proletariado, según el marxismo clásico) al de imperialismo-Tercer Mundo” (*idem.*).

¹⁸ A. Sánchez Vázquez, *Filosofía de la praxis*, *loc. cit.*, p. 23.

¹⁹ Es cierto que en el estalinismo había una supuesta producción de teoría, pero se trataba más de legitimar el aparato estatal establecido que de una teoría crítica de la

a lo mismo que buscamos resaltar aquí: por qué Sánchez Vázquez es considerado desde diversos lados como uno de los primeros y más destacados marxistas no dogmáticos de México y de América Latina.²⁰)

Es importante tener presente que el desarrollo de la conciencia filosófica de la praxis, la que debe superar la conciencia cotidiana de ésta, parte precisamente de esa misma conciencia cotidiana²¹ o, como dice Sánchez Vázquez repetidas veces, de la conciencia “del hombre común y corriente”.²² La conciencia cotidiana cree hallarse en enlace directo con el mundo de la praxis y, precisamente a causa de la circunstancia autopostulada de no estar manchada por ninguna reflexión teórica, cree que en la realización de las tareas cotidianas ésa serviría más de estorbo que de ayuda. También en el seno de círculos de orientación marxista está presente a veces semejante hostilidad practicista a la teoría. Cabe observar que esta postura puede estar fundada, aparentemente, en formulaciones de Marx como la siguiente: “[Los hombres] empie-

‘praxis revolucionaria’, de la que se trata aquí según Sánchez Vázquez. Pero, por otro lado, nuestro autor discute ideas comunes en la conciencia cotidiana y en aquella teoría dogmática, por ejemplo, en la crítica del realismo ingenuo.

²⁰ “La obra filosófica de Adolfo Sánchez Vázquez [...] [es] sin duda alguna [...] uno de los pensamientos mayores del marxismo latinoamericano: antidogmático, en reconsideración constante de sus preguntas iniciales, dialogando con los marxismos europeos y abierto a los nuevos problemas de nuestra sociedad” (Cesáreo Morales, “Una reconsideración de Marx: de las condiciones transcendentales de la acción a órdenes colectivos experimentales”, en Juliana González, Carlos Pereyra y Gabriel Vargas Lozano, eds., *Praxis y filosofía. Ensayos en homenaje a Adolfo Sánchez Vázquez*, México, Grijalbo, 1985, pp. 133-156, aquí: p. 133).

“En el prefacio de 1979 a la reedición del ya clásico *Filosofía de la praxis*, Adolfo Sánchez Vázquez insistía en la urgente ‘necesidad de superar el dogmatismo y la esclerosis que durante largos años había mellado el filo crítico y revolucionario del marxismo’. Su propia obra es una contribución de importancia capital para esta tarea, al plantear la centralidad de la praxis revolucionaria en la visión marxista del mundo” (Michael Löwy, “Marxismo y utopía”, en J. González, C. Pereyra y G. Vargas Lozano, eds., *op. cit.*, pp. 387-395, aquí: p. 387.)

Véase, asimismo: K. Nair, prefacio a la traducción al francés de “La philosophie de la praxis comme nouvelle pratique de la philosophie”, en *L’homme et la société*, núms. 43-44, París, 1977, pp. 141-149, aquí: p. 141.

²¹ Véase, por ejemplo, A. Sánchez Vázquez, *Filosofía de la praxis*, *loc. cit.*, p. 23.

²² Véase, por ejemplo, *ibid.*, p. 25.

zan, como todo animal, por comer, beber, etc., luego no ‘están’ en una relación sino que se comportan activamente para apoderarse de ciertas cosas del mundo exterior mediante la acción y con el fin de satisfacer sus necesidades. Luego empiezan por la producción”.²³

Alfred Schmidt, quien más o menos al mismo tiempo que Sánchez Vázquez —pero en el contexto intelectual, histórico y geográfico de la Escuela de Frankfurt— trabaja en una interpretación crítica y no dogmática de la teoría de Marx, observa sobre esas afirmaciones que “no se entienden, sin embargo, en el sentido de una renuncia pragmatista a la teoría”. Schmidt continúa, en referencia a la praxis histórica (que para Sánchez Vázquez constituye el concepto central en Marx): “La praxis histórica, como ya ocurría en Hegel (que en última instancia la determinaba como un modo del saber), es en sí ‘más teórica’ que la teoría. La praxis ya ha producido la mediación de sujeto y objeto, aun antes de que llegue a ser tema de reflexión”.²⁴

En otras palabras, no existe el mundo plenamente *ateórico*. Esa apreciación une a Sánchez Vázquez con Alfred Schmidt. Sin embargo, el primero la fundamenta, en este punto, de dos maneras, sin recurrir —como lo hace Schmidt— a la historia de la filosofía. A la concepción de que la conciencia cotidiana no está manchada por ninguna reflexión teórica, no sólo cabe criticarle que está olvidando los “prejuicios, hábitos, lugares comunes” que influyen en ella, sino además que en ella —quíeralo o no— se sedimentan teorías.²⁵ De igual modo, el ser humano real, que tiene esa conciencia aparentemente no influida por la historia de las ideas, es un ser social, incapaz de sustraerse al entramado histórico en que se encuentra. “Su propia cotidianidad se halla condicionada histórica y socialmente, y lo mismo puede decirse de la visión que tiene de la propia actividad práctica”.²⁶

²³ Karl Marx, *Notas marginales al ‘Tratado de Economía Política’ de Adolph Wagner*, trad. de Félix Blanco, México, Siglo XXI, 1982 (Cuadernos de Pasado y Presente, 97), p. 41.

²⁴ Alfred Schmidt, *El concepto de la naturaleza en Marx*, 4a. ed., trad. de Julia M. T. Ferrari de Prieto y Eduardo Prieto, México, Siglo XXI, 1983 (primera edición: 1983; primera edición en alemán: 1962), p. 223.

²⁵ A. Sánchez Vázquez, *Filosofía de la praxis*, loc. cit., pp. 23 y ss.

²⁶ *Ibid.*, p. 24.

Así pues, el ser humano que quiera ver las cosas sencillamente como son, sin gran interpretación, sin habladurías, sin filosofía y todo ese enredo nebuloso, el que confíe más en las pruebas sólidas que en las aristotélicas, en una palabra, el práctico impenitente, se ve frustrado por Sánchez Vázquez que, a su vez, da siempre tanta importancia a la praxis. El hecho desnudo, lo relevante para nuestro amigo de la ‘práctica’ (que observó hace mucho tiempo que los filósofos son los últimos de quienes se puede esperar algo)²⁷ no lo va a encontrar sin más ni más, dice el filósofo marxista.²⁸

¿Un nuevo truco de los filósofos? ¿Será que, como ya nadie se fía en absoluto de ellos o los ignora del todo, ahora envían por delante al colega marxista con el mensaje de que la filosofía ha hecho hasta ahora cualquier cosa menos transformar el mundo, pero que ahora se vuelve a necesitar una teoría filosófica para la efectiva emancipación radical? Hasta ahí nuestra toma de partido por la ‘conciencia común y corriente’ contra las aplastantes explicaciones del filósofo Sánchez Vázquez. Pero, éste sigue sin contestar cómo va a funcionar *en detalle* el tránsito de la conciencia cotidiana a una conciencia crítica, pregunta que se volvió central con la experiencia del nacionalsocialismo y del fascismo, es decir, de la participación colectiva de grandes masas de población en empresas sociales más distantes de las tendencias emancipadoras de lo que jamás pudo imaginarse. Sólo en un pasaje posterior entra Sánchez Vázquez en este problema dejado hasta ahora sin considerar. Habrá de verse, entonces, cómo se sitúa ante las tres recetas de uso corriente

²⁷ Esta interpretación del texto de Sánchez Vázquez ha resultado demasiado optimista. Los filósofos pueden muy bien ‘servir’ de algo al ser humano práctico. Sólo piénsese, por ejemplo, en la estrecha cooperación que existe en la actualidad en varias instituciones de investigación genética con filósofos que revisan directamente la ‘inocuidad ética’ de los más recientes conocimientos técnicos de las ciencias naturales, y una vez expedido ese certificado de no objeción, saben defenderlo (filosóficamente, se entiende) contra críticos insaciables. Aquí, la mejor posibilidad de ilustración la ofrecen los debates en torno a Peter Singer, surgido del movimiento de protección a los animales y un ideador de la selección humana con fundamento científico (no ideológico, como entre los nazis, profundamente odiados por los científicos y, ante todo, los filósofos, según se insiste desde 1945).

²⁸ Véase A. Sánchez Vázquez, *Filosofía de la praxis*, loc. cit.

para la superación de la conciencia cotidiana, que serían: primero, la conciencia cotidiana se vuelve más crítica con la formación y educación; segundo, ‘el Partido siempre tiene la razón’, y tercero, sólo en la lucha puede desarrollarse la conciencia.

A la conciencia cotidiana, con su sospecha de que cuando se habla de ayudar a superarla o incluso de destruirla, es decir, su temor que otra ideología ya se dispone a desfigurar el pensamiento sencillo y natural del ser humano que vive en el mundo de la práctica, Sánchez Vázquez le contesta que la conciencia del ser humano común y corriente “no se enfrenta nunca a un hecho desnudo, sino que integra a éste en una perspectiva ideológica determinada, porque él mismo —con su cotidianidad histórica y socialmente condicionada— se halla en cierta situación histórica y social que engendra esa perspectiva”.²⁹

En este punto de la discusión sobre la conciencia cotidiana, Sánchez Vázquez no explica cómo debe entenderse en detalle el final de la frase citada, por ejemplo, cómo la “situación histórica” actual engendra una determinada “perspectiva ideológica”. Partiendo de Marx, se podrían explicar esas formulaciones en el sentido de que, en las relaciones sociales dadas, se puede facilitar una determinada conciencia ideológica en los seres humanos en la medida en que, en su contradictoriedad, frenan o impiden su conocimiento correcto. Marx lo expone en *El capital*, especialmente en el subcapítulo “El carácter fetichista de la

²⁹ A. Sánchez Vázquez, *Filosofía de la praxis*, loc. cit., Es cierto que el tema de lo cotidiano y de la conciencia cotidiana, según observa Sánchez Vázquez, recibe una atención especial en la “filosofía burguesa contemporánea”, y menciona al respecto a Edmund Husserl, Karl Jaspers, José Ortega y Gasset y Martin Heidegger, pero este tema apenas se considera en la discusión marxista “pese a las sugerencias valiosísimas que pueden hallarse en el propio Marx”.

Por estos motivos son de especial importancia los estudios que, a pesar de todo, existen sobre este tema, entre los que menciona a los siguientes autores: Karel Kosík, György Lukács, Henri Lefèbvre y Agnes Heller (A. Sánchez Vázquez, *Filosofía de la praxis*, loc. cit., p. 24, nota 3).

En otro lugar hace referencia a Antonio Gramsci como autor que ha tratado críticamente el problema de la conciencia cotidiana (*ibid.*, “Segunda parte: algunos problemas en torno a la praxis, capítulo II: Unidad de la teoría y de la práctica”, sección “El punto de vista del ‘sentido común’. El pragmatismo”, pp. 270 y s., nota 2).

mercancía y su secreto”.³⁰ Señala los efectos provocados por el doble carácter del trabajo humano, que a la vez es generador de *valor de uso* (concreto y útil, por parte de “trabajadores privados”³¹), y generador de *valor* (abstracto y mediado socialmente). Este doble carácter del trabajo humano impide o dificulta a los seres humanos ver su segundo aspecto, con lo cual el *valor* no se representa como relación social, sino como algo casi inherente por naturaleza a la mercancía. La falsa conciencia que el ser humano desarrolla aquí no se debe simplemente a un engañoso desarrollo de la teoría, sino a la apariencia objetiva de la mercancía, que ‘oculta automáticamente’ su carácter social.³² Esto, a su vez, conduce necesariamente a errores en las teorías económicas, cuya crítica es objeto de la principal obra de Marx.

Sobre la cuestión del conocimiento cotidiano, que aquí nos ocupa, principalmente en relación con concepciones teóricas y su dependencia de ellas, Sánchez Vázquez concluye que la conciencia cotidiana está influida por ideas que “están en el ambiente” y el ser humano las aspira “como sus miasmas”.³³ La conciencia cotidiana, por consiguiente, no está completamente libre de un “cierto bagaje teórico” en el que arrastra consigo teorías, si bien de manera simplificada y degradada.³⁴

Sánchez Vázquez desarrolla el carácter de la doble dependencia que la conciencia cotidiana tiene tanto de teorías ‘infiltradas’ como de las relaciones sociales reales, a partir de su percepción de dos determinadas formas de praxis creativa: la revolucionaria y la artística.

La actividad individual de un revolucionario no puede ser concebida en general por el ser humano cotidiano en su dimensión social o de clase y, así, tiende a considerarla como “una actividad inútil, ciega o irresponsable que jamás podrá conducir a un cambio efectivo del actual

³⁰ Karl Marx, *El capital. Crítica de la economía política. Libro primero. El proceso de producción de capital*, tomo I, vol. I, trad. de Pedro Scaron, México, Siglo XXI, 1975. Sección primera: “Mercancía y dinero”, capítulo I: “La mercancía”, apartado 4: “El carácter fetichista de la mercancía y su secreto”, pp. 87-102.

³¹ *Ibid.*, p. 88.

³² *Idem.*

³³ A. Sánchez Vázquez, *Filosofía de la praxis, loc. cit.*, p. 24.

³⁴ *Idem.*

estado de cosas”.³⁵ Pero ese desdén hacia la actividad práctica transformadora en el terreno de las relaciones sociales encaja, sin suturas, en una atmósfera general pesimista que se caracteriza por el hecho de que en ella el rasgo activo, social y transformador del ser humano³⁶ es subestimado.³⁷ Esa misma actitud es defendida abiertamente en el terreno filosófico-teórico por Schopenhauer en su “filosofía pesimista e irracionalista”, que “se da la mano con las filosofías que en nuestros días niegan el progreso histórico-social y privan de sentido a la historia y, en consecuencia, a la acción humana”.³⁸

Aquí, la crítica de la conciencia cotidiana delinea su perfil. Para Sánchez Vázquez no se trata de anteponer a la conciencia cotidiana la filosófica como superiormente desarrollada y más verídica *per se*, sino que más bien muestra las líneas de enlace entre una orientación ampliamente difundida de la primera e influyentes tendencias de la segunda. La conciencia cotidiana no debe, pues, trasladarse mediante un mecanismo teórico-pedagógico a un plano filosófico y por lo tanto racional, sino que un análisis crítico debe destapar las contradicciones en el pensamiento dominante de todo tipo (cotidiano y teórico). Pero, para ello, es imprescindible un fundamento determinado, otra base teórica que conciba al ser humano como ser social, histórico y activo.³⁹

Ésta es una de las cuestiones a las que debe su relevancia la teoría marxista del conocimiento. Pero aquí queremos regresar a la investigación más precisa de la conciencia cotidiana. El hecho de que esté

³⁵ *Ibid.*, p. 25.

³⁶ “[...] el hombre como ser social, activo y transformador...” (*idem.*). Tal determinación antropológica no se la deja quitar Sánchez Vázquez.

³⁷ Esa subestimación de la actividad práctica transformadora vuelve a aparecer en determinadas orientaciones del marxismo.

³⁸ *Idem.*

³⁹ Pero ¿por qué no se orienta consecuentemente la conciencia cotidiana según *esta* conciencia filosófica? ¿Por qué no se deja infiltrar por ésta, en lugar de serlo tan a menudo por la antes citada? ¿Es Schopenhauer sencillamente más astuto que Marx, tiene mejores “relaciones públicas”? ¿O por qué el hombre de Tréveris, desde su entierro en el cementerio de Highgate el 17 de marzo de 1883, vuelve a morir una y otra vez y en los últimos tiempos cada vez con mayor frecuencia y mayor ruido? (¿Qué diría, pues, Lázaro, uno de los pocos que según la tradición murieron *dos veces*, sobre este inmoderado competidor?)

infiltrada de ideas teóricas, recogidas inconscientemente por ella, no significa en modo alguno que el entendimiento cotidiano adopte una actitud teórica ante la praxis. Para ello, le falta la relación consciente de la conciencia hacia su objeto.⁴⁰ El ser humano común y corriente, que se percibe a sí mismo como “hombre práctico; [...] quien vive y actúa prácticamente”,⁴¹ tiene desde luego una relación consciente con sus acciones —no las puede ejecutar sin reflexionar—, pero al mismo tiempo “la conciencia no destaca o separa la práctica como su objeto propio, para darse ante ella en estado teórico”.⁴² Por esta circunstancia se explica que la conciencia cotidiana no desarrolle una teoría de la praxis (ni pueda desarrollarla, como habrá de demostrarse).⁴³

La crítica de Sánchez Vázquez a la conciencia cotidiana de la praxis ha discutido, pues, mediante el contraste con la praxis revolucionaria, dos problemas: en primer lugar, su determinación concreta, a saber, su *pesimismo* inmanente, que no concibe al ser humano en toda su transcendencia como sujeto de la historia y, en segundo lugar, su concepción general, que ha determinado como *ateórica* y que, ante la ausencia del momento reflexivo, “no puede nutrir una verdadera praxis revolucionaria”.⁴⁴ Continúa su crítica con base en otras tres determinaciones concretas de la conciencia cotidiana de la praxis: su inherente “realismo ingenuo”, su “objetivismo” y su “utilitarismo”.⁴⁵

Realismo ingenuo, en tanto que la conciencia cotidiana supone que las cosas “son conocidas en sí, al margen de toda actividad humana”, siendo importante que al hablar de actividad humana, Sánchez Vázquez se refiere evidentemente al acto del conocimiento.⁴⁶

⁴⁰ *Idem.*

⁴¹ *Ibid.*, p. 26.

⁴² *Ibid.*, p. 25.

⁴³ *Idem.*

⁴⁴ *Ibid.*, p. 26.

⁴⁵ *Idem.*

⁴⁶ *Ibid.* Respecto del concepto de realismo ingenuo, al igual que más adelante, cuando Sánchez Vázquez agilizará y explicará una y otra vez su análisis mediante el ejemplo del arte como praxis humana, cabe recordar su estrecha relación con las discusiones sobre estética.

El *objetivismo* marca la conciencia cotidiana, en tanto que esa conciencia, a través de la presunción de que las cosas son conocidas por sí mismas, implica adicionalmente que también su importancia, su sentido, su significación, vienen dadas al ser humano casi por naturaleza. “[...] es decir, [el hombre común y corriente] ignora que por el hecho de significar, de tener una significación práctica, los actos y objetos prácticos sólo existen *por* el hombre y *para* él. El mundo práctico es —para la conciencia ordinaria— un mundo de cosas y significaciones en sí”.⁴⁷

Sánchez Vázquez habla aquí, sobre todo, de aquel aspecto del sujeto cognoscente que es subestimado por la conciencia cotidiana: es decir, el sujeto *activo* que reconoce las cosas y les adjudica significados. Pero, igualmente, parece estar contenido de manera velada el otro lado del sujeto, que también es productor de esas cosas, ya presente, implícitamente, en la ‘crítica del pesimismo’. A favor de esta interpretación más amplia, habla una formulación en la frase final de la ‘crítica al objetivismo’ en la introducción de *Filosofía de la praxis*: “este objetivismo, en virtud del cual el objeto práctico queda separado del sujeto, ya que no se ve su lado humano, subjetivo”.⁴⁸

Aparte de ese objetivismo, que según hemos visto forma parte del realismo ingenuo, nuestro autor también critica a la conciencia cotidiana de la praxis su *utilitarismo*, del que tampoco está consciente y que implica “la reducción de lo práctico a una sola dimensión, la de lo práctico-utilitario. Práctico es el acto u objeto que reporta una utilidad material, una ventaja, un beneficio; impráctico es lo que carece de esa utilidad directa e inmediata”.⁴⁹

Aquí, Sánchez Vázquez hace un giro interesante cuando relaciona este aspecto de la conciencia del ser humano cotidiano con la realidad económica en la que vive, así como las respectivas teorías económicas. Si bien no señala a éstas como fundamento material inmediato de esa conciencia, de todos modos indica que ese estado de conciencia “coincide [...] con el de la producción capitalista”, así como con el de los economistas anteriores y las teorías económicas, como por ejemplo la

⁴⁷ *Idem.*

⁴⁸ *Idem.*

⁴⁹ *Idem.*

economía política clásica.⁵⁰ La concepción utilitarista del concepto de praxis en la conciencia cotidiana está en relación discreta pero segura ante el modo de producción capitalista en el que predomina la ley del valor. Lo que en otros autores sería concebido como clara *dependencia*, lo describe Sánchez Vázquez con la *simultaneidad*, de la cual hace ampliamente uso argumentativo en diversos textos (si bien es cierto que la construcción de la simultaneidad, hasta donde sabemos, se usa en español más que en alemán, idioma en el cual la construcción *causal* reclama insaciable y celosamente su derecho): “Para la conciencia ordinaria, lo práctico es lo productivo, y lo productivo, a su vez, desde el ángulo de dicha producción capitalista, es lo que produce un nuevo valor o plusvalía”.⁵¹

La crítica de Sánchez Vázquez a la conciencia cotidiana de la praxis considera, resumiendo lo expuesto hasta ahora, los siguientes aspectos que hemos destacado en la búsqueda de la concepción general de la conciencia cotidiana y su determinación concreta: una concepción *ateórica*, así como su determinación concreta como pesimista, ingenuamente realista, objetivista y utilitarista.

Ahora bien, toca introducir otro elemento del análisis de Sánchez Vázquez que se refiere al problema del *politicismo práctico* y del *apoliticismo práctico*. La ‘conciencia práctica cotidiana (u ordinaria)’ es criticada por el autor no sólo a causa de su insuficiente trascendencia para una transformación radical, emancipadora, revolucionaria de las relaciones sociales existentes —tal como se ha señalado hasta ahora—, sino porque, en determinados casos, estabiliza, además, *directamente* esas relaciones. A la crítica a su carácter no emancipador pasivo se agrega la crítica al activo. Este segundo aspecto lo capta Sánchez Vázquez simultáneamente con los conceptos “politicismo ‘práctico’” y “apoliticismo por razones ‘prácticas’”.⁵² Ambos pueden verse favorecidos por determinados comportamientos de los grupos en el poder.

El politicismo práctico parte de una aparente integración del ser humano ordinario en la vida política, “pero a condición de que se

⁵⁰ *Idem.*

⁵¹ *Idem.*

⁵² *Ibid.*, p. 27.

interese exclusivamente por los aspectos ‘prácticos’ de ella, o sea, la política como carrera”.⁵³ En cambio, para quienes se quedan fuera de esa integración, la política reducida a este contenido práctico adquiere, como es comprensible, un significado negativo. A los que, aun así, quieran intervenir políticamente, les resulta imposible ver más allá de este politicismo ‘práctico’ otra dimensión de la política que no sea la del “romanticismo, idealismo o utopismo”.⁵⁴

El apoliticismo práctico, al igual que el politicismo práctico, se nutre del intento “de satisfacer las aspiraciones ‘prácticas’ del hombre común y corriente”, lo cual puede llevar a la despolitización.⁵⁵ En este punto, Sánchez Vázquez no formula con exactitud cómo se genera esa despolitización. Pero cabe concluir que tiene en mente, por un lado, los citados efectos secundarios del politicismo práctico y, por el otro, el fenómeno de que mediante pequeñas ‘concesiones’ aparentes o reales se puede despertar la impresión de que promete más éxitos estarse quieto y esperar una paulatina mejoría de la situación por un proceso automático o por la actividad de otros, como se lee en el siguiente pasaje del texto: “Pero el intento de satisfacer las aspiraciones ‘prácticas’ del hombre común y corriente adopta también otra forma alimentada desde el poder y encaminada a destruir el más leve despertar de una clara conciencia política manteniendo al hombre común y corriente en el más absoluto apoliticismo”.⁵⁶

La posición de la conciencia cotidiana frente a la *práctica artística*, es también tema de análisis por parte de Sánchez Vázquez, pero sólo respecto a su dependencia de las relaciones (sociales) reales y no, como hemos visto en relación con la praxis revolucionaria, por la dependencia de teorías ‘infiltradas’. La praxis artística es percibida por la conciencia cotidiana marcada por el utilitarismo como “improductiva o impráctica por excelencia”, puesto que desde el ángulo del interés personal inmediato no produce más que goce estético (así como la praxis revolucionaria sólo produce “hambre, miseria y persecuciones”).

⁵³ *Idem.*

⁵⁴ *Idem.*

⁵⁵ *Idem.*

⁵⁶ *Idem.*

Por lo tanto, como esta forma de praxis no produce nada ‘sólido’, directamente aprovechable, para el hombre común y corriente es una “actividad parasitaria”.⁵⁷

Para concluir, observa Sánchez Vázquez, en su crítica a la conciencia cotidiana de la praxis, en la introducción a *Filosofía de la praxis*⁵⁸ que la imagen bosquejada ahí del ser humano ordinario y de su cotidianidad, es la de un ser humano histórico cuya cotidianidad no puede separarse de una determinada “estructura social”.⁵⁹ Lo que la cotidianidad de hoy representa no es, pues, la quintaesencia de la historia del ser humano ni el fin de los tiempos. El aburrimiento de lo cotidiano —podría seguirse aquí a Adolfo Sánchez Vázquez—, tan fácil de confundir con la eternidad, no está por sí mismo asegurado contra la decadencia o la destrucción.

Resumiendo: la praxis humana, cuyas formas menciona al final de la mencionada introducción como “el trabajo, el arte, la política, la medicina, la educación, etcétera”⁶⁰ y, también en otro lugar, como “la experimentación como praxis científica”,⁶¹ no es captada por la con-

⁵⁷ *Ibid.*, pp. 27 y ss.

⁵⁸ *Ibid.*, pp. 19-58. Título de la introducción: “De la conciencia ordinaria a la conciencia filosófica de la praxis”.

⁵⁹ *Ibid.*, pp. 28 y ss.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 29.

⁶¹ *Ibid.*, “Segunda parte: Algunos problemas en torno a la praxis, Primer capítulo: Qué es la praxis”, subcapítulo: “Formas de praxis”, pp. 253-260, aquí: pp. 257 y ss.

La pregunta sobre si el experimento científico constituye una forma de praxis es controvertida en la literatura. Mientras que Engels ve la única demostración posible de la causalidad inherente a la naturaleza “en la actividad humana, en el experimento, en el trabajo” (Friedrich Engels, *Dialektik der Natur*, Berlín, 1955, p. 244. Versión en español: Friedrich Engels, *Dialéctica de la naturaleza*, trad. de Wenceslao Roces, México, Grijalbo, 1961, 348 pp.), las cosas son al revés —según subraya Alfred Schmidt— en Lévi-Strauss y en general en la etnología estructural: “Del materialismo dialéctico [...] se distingue la etnología estructural, en tanto que (a semejanza de Lukács en su primera época) pone en duda el carácter de praxis objetiva del saber experimental de las ciencias naturales” (Alfred Schmidt, “Der strukturalistische Angriff auf die Geschichte”, en A. Schmidt, ed., *Beiträge zur marxistischen Erkenntnistheorie*, Fránckfort del Main, Suhrkamp, 1969, pp. 194-267, aquí: pp. 254 y ss.).

Alfred Schmidt explica esta manera de Lévi-Strauss de ver el experimento con su “feuerbachismo”: “Lévi-Strauss recae en el feuerbachismo cuando aísla la categoría de

ciencia cotidiana en toda su “dimensión antropológica, gnoseológica y social”.⁶² Este abandono de aquellas tres dimensiones de la praxis, coincide con su apreciación como actividad “utilitaria”, “autosuficiente (con respecto a la teoría)” e “individual”.⁶³

Es decir, el error del ‘sentido común’ al observar la praxis se puede formular diciendo que de ningún modo es capaz de concebirla en su “totalidad como praxis histórica y social” que se expresa en diversas formas, algunas ya mencionadas, y en las “actividades de los individuos o grupos humanos, a la vez que en sus diferentes productos”.⁶⁴ Este extenso significado de la praxis en su totalidad es objeto de una conciencia que “históricamente se ha ido elevando a través de un largo proceso que es la historia misma del pensamiento humano, condicionado por la historia entera del hombre como ser activo y práctico, desde una conciencia ingenua o empírica de la praxis hasta la conciencia filosófica de ella que capta su verdad —una verdad jamás absoluta— con el marxismo”.⁶⁵

Pero esta conciencia filosófica desarrollada (de la praxis) no se conquista en nuestra época como algo inmanente a la teoría ni con base

la legalidad [regularidad] de las cosas de aquello que la producción social (por modesta que sea) emprende en cada caso con esas cosas” (*ibid.*, p. 254).

También Merleau-Ponty pone en duda el carácter de praxis del experimento y “afirma que experimentar es sólo un modo de conocimiento en la que también descansa la industria. La interpretación de Merleau-Ponty tiene lagunas, en tanto que, para determinar el concepto de praxis de Marx, sólo recurre a las Tesis sobre Feuerbach” (A. Schmidt, “Praxis”, en Hermann Krings, Hans Michael Baumgartner y Christoph Wild, eds., *Handbuch Philosophischer Grundbegriffe. Studienausgabe*, tomo 4, Munich, Kösel, 1973 pp. 1107-1138, aquí: p. 1137, nota 205. Schmidt se refiere aquí a: Maurice Merleau-Ponty, *Die Abenteuer der Dialektik*, trad. de A. Schmidt y Herbert Schmitt, Fráncfort del Main, Suhrkamp, 1968, p. 60).

⁶² A. Sánchez Vázquez, *Filosofía de la praxis*, *loc. cit.*, p. 29. La dimensión gnoseológica de la praxis, ya mencionada aquí por Sánchez Vázquez, es un punto central de la investigación en torno a su obra en nuestro estudio sobre Adolfo Sánchez Vázquez (véase: Stefan Gandler, *Marxismo crítico en México. Adolfo Sánchez Vázquez y Bolívar Echeverría*, México, FCE / UNAM, FFL / Universidad Autónoma de Querétaro, 2006, 444 pp.

⁶³ A. Sánchez Vázquez, *Filosofía de la praxis*, *loc. cit.*

⁶⁴ *Ibid.*, pp. 29 y ss.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 30.

en una genialidad especial, sino que puede alcanzarse en el proceso histórico sólo cuando la propia praxis humana haga necesario y posible este paso del conocimiento; *necesario*, porque en este punto histórico real el ser humano “ya no puede seguir actuando y transformando creadoramente —es decir, revolucionariamente— el mundo —como realidad humana y social—, sin cobrar una verdadera conciencia de la praxis”, y *posible*, “cuando ya han madurado a lo largo de la historia de las ideas las premisas teóricas necesarias”.⁶⁶ Por consiguiente, para seguir desarrollando el concepto de praxis se necesita recurrir críticamente tanto a la historia real como a la de las ideas y seguir la huella de la praxis humana y de su concepto en esta historia de la humanidad captada en esa doble forma.

A la conciencia cotidiana, atendida sólo a sus propias fuerzas, desde luego se le exige demasiado para la superación de su “concepción espontánea e irreflexiva de la práctica” si se tiene en cuenta la necesidad de ese doble recurso a los propios cimientos históricos e intelectuales sepultados.⁶⁷ Pero el teórico y filósofo Sánchez Vázquez no consigna esto con malicia para, satisfecho consigo mismo y con su disciplina, sentarse a cavilar feliz en la conciencia filosófica elevada sobre la conciencia cotidiana, no manchada por ésta y de la cual conviene alejarse; más bien pretende —así lo entendemos— romper el desamparo de la ‘conciencia ordinaria’ e intervenir él mismo en el desarrollo de una “verdadera concepción —filosófica— de la praxis”,⁶⁸ como desarrollo de urgente necesidad en la historia real. Para ello, Sánchez Vázquez intenta exponer la dependencia recíproca entre los dos desarrollos históricos mencionados en los subcapítulos “Bosquejo histórico de la conciencia filosófica de la praxis”⁶⁹ y “Hacia la reivindicación plena de la praxis”,⁷⁰ en la introducción a *Filosofía de la praxis*, donde expone la relación de dependencia viéndola sobre todo como una en la cual

⁶⁶ *Idem.*

⁶⁷ *Idem.*

⁶⁸ *Idem.*

⁶⁹ *Ibid.*, pp. 30-45.

⁷⁰ *Ibid.*, pp. 45-52.

el concepto depende del estado de desarrollo real y material de las respectivas formas históricas de sociedad y de praxis.

El mismo impulso, de aportar desde las concepciones filosóficas más elaboradas elementos para el desarrollo de una reflexión de alto nivel de los problemas de nuestro tiempo, ha sido y sigue siendo lo que ha guiado toda la producción filosófica de don Adolfo Sánchez Vázquez desde su *Filosofía de la praxis*. Sus aportaciones siguen siendo esto: una crítica, tajante y solidaria a la vez, de las ideas y realidades que crean la conciencia y la vida cotidiana de nuestra sociedad.