

I

EN ESTA CONFERENCIA me propongo exponer —por supuesto en sus rasgos más generales— la concepción filosófica que sustentó desde que la presenté en mi tesis doctoral, “Sobre la praxis”, reelaborada con el título de *Filosofía de la praxis*. Trataré de subrayar lo que la caracteriza y la distingue dentro del marxismo y que, a su vez, distingue y caracteriza a éste concebido como “filosofía de la praxis”. Veremos con este motivo las vicisitudes y circunstancias —personales y públicas, teóricas y prácticas— que me condujeron a esta concepción filosófica y me detendré, finalmente, en su significado y alcance así como en la repercusión que tuvo en ciertos medios al aparecer el libro *Filosofía de la praxis*.

II

Aunque más adelante nos ocuparemos en la cuestión relativa a la naturaleza de esta concepción filosófica, diré por lo pronto que se trata de la filosofía que hace de la praxis, como actividad práctica humana, la categoría central. Y si hace de ella la categoría central es porque

—de acuerdo con la tesis XI de Marx sobre Feuerbach— se considera que la función del filósofo no debe limitarse a entender lo que el mundo es sino a contribuir con su filosofía —como teoría— a transformarlo.

Ciertamente las filosofías en su mayor parte, no todas — sólo se han propuesto entender o dar razón de lo que es el mundo. Tales filosofías, ya sean las idealistas que reducen el mundo a Idea, Razón, Espíritu, etcétera, o las materialistas que lo reducen a la Materia, consideran cumplida su función cuando han encontrado el fundamento o principio último —Idea, Ser, Espíritu o Materia— de todo lo existente.

El paradigma de estas filosofías es el idealismo o racionalismo absoluto hegeliano. Para Hegel todo lo existente, todo lo real —trátese de la naturaleza, la historia, el Estado, la religión, la moral o el arte— es Idea o Espíritu en diferentes fases de su devenir. Como él dice en un aforismo lapidario: “Todo lo real es racional”, seguido de este otro: y “todo lo racional es real”. De lo que se deduce, á la vez, su conservadurismo pues si todo lo que es es racional carece de sentido, de razón, propugnar —por irracional— lo que no es, vale decir: pretender que lo sea. Hegel es, por ello, la antítesis del revolucionario, del inconforme con lo existente y por ello califica de “impaciencia subjetiva” la pretensión revolucionaria de transformar la sociedad.

Ciertamente no todas las filosofías del pasado encajan en este modelo puramente especulativo y por tanto justificativo de lo que es, o sea, del mundo humano existente.

Hay también filosofías que, inconformes con ese mundo, proponen mejorar o salvar al hombre y resca-

tar o afirmar una vida verdaderamente humana del hombre como ser espiritual consciente. En consecuencia esta liberación, salvación o transformación del mundo del hombre se busca en un plano humano interior, subjetivo: el de la acción de, en y por la conciencia. Esta línea de pensamiento es la que, desde Sócrates en la antigüedad, pasando por Kierkegaard —el anti-Hegel como él se llamaba a sí mismo—, llega hasta el personalismo o el existencialismo de nuestro tiempo.

Pues bien, si las filosofías del primer grupo dejan el mundo como está pues ni siquiera se plantean el objetivo de contribuir a transformarlo, las segundas, que sí se lo plantean, no pueden verlo realizado ya que al convertirlo exclusivamente en una tarea interior, subjetiva —al margen de las condiciones reales objetivas, económicas, políticas, sociales, culturales—, dejan también el “mundo como está”.

Esas propuestas y tareas subjetivas se vuelven estériles al traducirse en una actividad impráctica que no afecta a las condiciones reales que tienen también que ser transformadas.

III

A diferencia de estos dos tipos de filosofar que contribuyen a dejar el mundo como está —ya sea porque ni siquiera se plantean transformarlo, o porque resulta estéril su aspiración a cambiar el mundo del hombre por una vía puramente interior, espiritual—, podemos considerar otro tipo de filosofar que no sólo se plantea como prioritaria la necesidad de esa transformación

sino también la de contribuir a ella vinculándose con la actividad práctica o praxis correspondiente.

El núcleo de esa filosofía está —como vimos— en un breve y riquísimo texto juvenil de Marx, sus tesis sobre Feuerbách, y particularmente la tesis XI, archicitada y con frecuencia mal comprendida. Vale la pena citarla una vez más: “Los filósofos se han limitado hasta ahora a interpretar el mundo; de lo que se trata es de transformarlo.”

Como puede advertirse fácilmente, esta tesis consta de dos partes en las que se distinguen y valoran, respectivamente, dos relaciones del hombre con el mundo: una teórica, interpretativa, y otra transformadora, práctica. De estas dos, la segunda es la prioritaria pues “de lo que se trata es de transformar el mundo”. Con ello no se está presuponiendo en modo alguno que la interpretación —la teoría— sea superflua o innecesaria. Por el contrario, se presupone que para transformar el mundo hay que pensarlo.

Lo que se rechaza en la tesis, refiriéndose explícitamente a los filósofos, es que, hasta ahora, se hayan limitado a pensar el mundo, a interpretarlo de un modo u otro, perdiendo de vista la función práctica o el imperativo de contribuir con su teoría, con su pensamiento, a esa transformación.

De acuerdo con esta tesis, la filosofía de Marx —y en general todo su pensamiento— responde a esta necesidad práctica. De ahí que en el prólogo a *El capital*, su obra cumbre y más teórica —valga la expresión— o más científica, dijera que es el proyectil más demoleedor arrojado a la cabeza de la burguesía.

IV

Ahora bien, esta concepción de la teoría por su función práctica o como praxis, que se halla presente a lo largo de toda la obra de Marx, no es sin embargo la que ha dominado en el marxismo que, por una u otra vía, se remite a él.

Ya el propio Federico Engels, pese a haber estado tan cerca de Marx, decía que "el problema fundamental de la filosofía es el de las relaciones entre el pensamiento y el ser, o entre el espíritu y la materia". O sea, el mismo y viejo problema que había preocupado fundamentalmente a los filósofos criticados por Marx en su tesis XI.

Y los herederos directos del pensamiento de Marx como Kantsky, Hilferding y otros reducían el marxismo a una ciencia positiva sin nexos con la práctica, o a una concepción determinista y objetivista de una historia sujeta a leyes inexorables que no dejaban espacio al despliegue de la voluntad y de la acción humanas.

En los años cincuentas y sesentas del siglo XX, aunque con las excepciones del Lukács de *Historia y conciencia de clase*, de Lenin en sus *Cuadernos filosóficos*, y de Gramsci en los *Cuadernos de la cárcel*, lo que domina como doctrina oficial, ortodoxa, es, en el terreno de la filosofía, el materialismo dialéctico o materialismo ontológico, o más bien metafísico. Instalada en el plano tradicional criticado por Marx en su famosa tesis XI, esta doctrina responde al problema fundamental planteado en el plano ontológico según el cual el principio o fundamento de todo lo existente es la materia en su devenir dialéctico. Ese materialismo dialéctico invierte así el idealismo absoluto dialéctico de Hegel.

V

Fuera de este marxismo institucionalizado como doctrina oficial en la Unión Soviética y seguido acríticamente en los llamados “países socialistas” y en el movimiento comunista mundial, encontramos también —aunque con presencia e influencia no comparables— el empeño de algunos marxistas occidentales —particularmente franceses e italianos— de rescatar las concepciones del hombre y de la historia de Marx así como de reivindicar su humanismo.

También encontramos en los años cincuentas y sesentas al grupo yugoslavo Praxis que pone esta categoría en el centro de su atención y cuyos logros y limitaciones sólo conocí tardíamente.

En dirección opuesta a todos ellos, surge con fuerza en Francia el estructuralismo de Althusser que reduce el marxismo a ciencia y su humanismo a simple ideología. Con su teoricismo, Althusser no sólo da la prioridad a la teoría —o “práctica teórica”— sino que desvincula ésta de la práctica efectiva, real, y particularmente de la política.

VI

Ante este panorama, sentí la necesidad de reivindicar, por un lado, el humanismo de Marx, fundado —sobre todo en sus textos juveniles— en la naturaleza práctica, creadora, del hombre y, por otro lado, de estudiar esta actividad práctica o praxis que lo define esencialmente y que aparece negada históricamente, según

ponen de relieve los *Manuscritos* del 44, en el trabajo enajenado. Ya he subrayado el papel determinante que mi lectura y estudio de esa obra juvenil de Marx desempeñaron, con su afirmación de esta concepción del hombre como ser práctico, creador, en mi obra *Las ideas estéticas de Marx* y, como consecuencia de ella, en mi concepción del arte como trabajo creador.

Debo reconocer ahora, como ya lo he hecho antes en otros textos, que esa concepción, tal como yo la exponía en mi libro de 1965, tenía ciertas resonancias especulativas, esencialistas, que habría de rectificar más tarde dando paso a una concepción del hombre histórico-social que expondría sobre todo en mi libro *Filosofía y economía en el joven Marx*.

VII

Una vez caracterizado el hombre como ser práctico, creador, o ser de la praxis, y de haber considerado esta naturaleza creadora del arte, se hacía necesario estudiar esta actividad práctica creadora o praxis en sus aspectos esenciales y, a su vez, en sus diversas formas y manifestaciones, entre ellas la que es decisiva para transformar el mundo del hombre: la praxis política.

De ahí que la praxis se convirtiera, poco después de publicar *Las ideas estéticas de Marx*, en mi preocupación teórica central. Y a satisfacerla dediqué la elaboración de la tesis doctoral titulada *Sobre la praxis* que, bajo la dirección o asesoría de mi querido maestro José Gaos, presenté en esta Facultad en 1966, y que,

ya reelaborada, dio lugar al libro *Filosofía de la praxis*, que apareció un año después, en 1967.

Toda la obra está vertebrada en torno a la praxis como principio o categoría filosófica fundamental y su objetivo es precisamente poner de manifiesto ese carácter fundamental de la praxis, que ya lo tenía para Marx y que ha sido ignorado tanto por el marxismo cientifista el cual reduce el pensamiento de aquél a simple teoría científica, como por el marxismo ontológico o metafísico, que gira en torno al problema tradicional del Ser, de lo que el mundo es.

La obra se halla dividida en dos partes. En la primera, titulada "Fuentes filosóficas fundamentales para el estudio de la praxis", que es propiamente su parte histórica, examino las concepciones de la praxis en Hegel, Marx y Feuerbach, a las que se agregó, en la nueva y ampliada edición de 1980, la concepción de la praxis en Lenin.

La segunda parte, titulada "Algunos problemas en torno a la praxis", está dedicada sobre todo a caracterizar lo que es la praxis, a las relaciones entre la teoría y la práctica, a las formas y los niveles específicos de la praxis.

Se aborda asimismo su relación con la razón y su lugar en la historia, a la vez que su expresión como violencia. En la nueva edición de 1980 también se agrega un capítulo sobre "Conciencia de clase, organización y praxis". De los motivos de esta inclusión se hablará más adelante, al referirnos a los cambios que se introducen en esta nueva edición.

VIII

Digamos algunas palabras sobre planteamientos esenciales de una y otra parte.

Dentro de la primera, la histórica, se abordará la concepción de Hegel sobre la praxis como trabajo espiritual en su *Fenomenología del Espíritu* y como idea práctica en su *Lógica*. Hegel es presentado en mi estudio como el filósofo que lleva la práctica —en un sentido espiritualista o idealista— hasta las últimas consecuencias. Lo que invierte Marx en Hegel es, en definitiva, no tanto la primacía del Espíritu al sustituirlo por la Materia, sino la de la actividad ideal, espiritual, al desplazarla con la actividad práctica humana o praxis.

La concepción de la praxis en Feuerbach deja un balance ambivalente. O sea, como una aportación al reducir el Espíritu, y por tanto su actividad, a una dimensión humana, y como retroceso o estancamiento al considerarla sólo, como Hegel, en un plano espiritual —aunque ciertamente antropológico—, el de la conciencia humana ya que en la vida real la ve sólo como una práctica sórdida, sucia, como dice Marx en sus tesis sobre él.

En el capítulo dedicado a la concepción de la praxis en Marx se destaca el papel central que esta categoría ocupa en su pensamiento y, después de analizar sus textos —*Tesis sobre Feuerbach*, *Manifiesto Comunista* y *La ideología alemana*—, se subraya la presencia de la misma a lo largo de toda su obra.

Con base en Marx, se llega a la conclusión de que el marxismo, como filosofía de la praxis, es la conciencia filosófica de ésta, y que por ello ocupa el centro de

su atención. Pero no sólo en cuanto que, como teoría, la tiene como su objeto de estudio sino en su relación con la práctica al insertarse en ésta como parte integrante suya contribuyendo así a la transformación real, efectiva, del mundo. Contribuye en tanto que se traduce en actos prácticos pues las ideas por sí solas, como dice Marx en *La Sagrada Familia*, no cambian nada. Y precisamente por la función práctica que cumple, el marxismo representa una ruptura con la filosofía tradicional que —como dice Marx en su tesis XI— se ha limitado a interpretar el mundo.

Pero aunque la importancia de la praxis en uno y otro sentido —como objeto teórico y como actividad práctica, particularmente la política revolucionaria en la que se integra la teoría— ya había sido señalada por marxistas como Lukács, Lenin y Gramsci, faltaba en el marxismo un estudio sistemático de la praxis, de su naturaleza, relaciones y formas fundamentales. Y esta falta es la que se trata de reparar en la segunda parte del libro.

IX

En ella se estudia, en primer lugar, qué es la praxis como actividad humana transformadora que no puede reducirse a una simple actividad práctica, material, ya que en ella hay una intervención de la conciencia que reflexiona sobre sus vicisitudes y resultados. Es por ello unidad indisoluble de lo subjetivo y de lo objetivo, de lo ideal y lo real. De ahí la necesidad de abordar estas relaciones, la unidad de la teoría y la práctica en la que corresponde a ésta el papel fundamental.

Teniendo presente la diversidad de la materia que se trata de transformar, hay que admitir diversas formas de praxis y entre ellas, como fundamentales, la praxis productiva o trabajo humano, la praxis artística, la praxis científica experimental y la praxis social y dentro de ésta la praxis política con la que, en forma revolucionaria, alcanza su más alta expresión la transformación de la sociedad.

En el libro se examinan también los niveles de la praxis. El primero de éstos tiene que ver con la naturaleza misma de la praxis como actividad transformadora de una materia de la cual surge como resultado un producto. Ahora bien, tomando en cuenta lo que es esencial en ella, su carácter transformador, creador, puede distinguirse una praxis creadora y otra repetitiva o imitativa. Así, por ejemplo, el arte, sobre todo en sus obras maestras, representaría esa praxis creadora, en tanto que en sus manifestaciones academicistas o en la imitación, estaría ausente la creatividad que es propia de la praxis repetitiva o imitativa.

El trabajo en cadena, en serie, es también un ejemplo de praxis repetitiva. En el terreno político-social, la burocratización de los partidos es un ejemplo de ella, en tanto que las grandes revoluciones lo son de una praxis creadora.

Teniendo presente asimismo como criterio la intervención de la conciencia en la actividad práctica, distinguiamos otros dos niveles: uno superior, el de la praxis reflexiva, y otro limitado o inferior, el de la praxis espontánea. Aunque el primero es innegable en la praxis científica y el segundo en la praxis productiva del trabajo en serie, en cadena, la relación entre espontaneidad y

reflexión exige un enfoque que, a mi modo de ver, si bien fue acertado en el libro *Filosofía de la praxis* con respecto al arte, no lo fue, en su primera edición, con relación a la praxis política. En este terreno, sobre todo con referencia a la actividad política revolucionaria, el papel de la conciencia se exponía de acuerdo con la concepción leninista según la cual la conciencia de clase, depositada en el partido, es introducida por éste a la clase obrera sin que se admita la posibilidad de que la clase obrera acceda a ella por sí sola espontáneamente.

En la nueva edición de 1980 de la *Filosofía de la praxis* critico abiertamente esta concepción leninista de la conciencia y del partido como depositario de la verdad y del sentido de la historia. Ciertamente en la primera edición yo compartía la concepción de Lenin, aunque depurada de la interpretación stalinista dominante, en todo lo que se refiere a la praxis política revolucionaria.

Ahora bien, no obstante estos aspectos de la praxis política expuestos en la primera edición que después he rectificado, en la segunda edición se mantiene íntegra la concepción filosófica fundamental en torno a la praxis que se expone en aquella —de la cual he tratado de dar una idea—, y que sigo manteniendo hasta hoy.

X

La obra fue acogida en general favorablemente por los marxistas de la época. De España y Chile me llegó en los años setentas la estimulante noticia de que en plena clandestinidad, e incluso en las cárceles, se habían or-

ganizado círculos de estudio y seminarios en torno a *Filosofía de la praxis*.

Por supuesto no faltaron las críticas de los dogmáticos que lanzaban contra *Filosofía de la praxis* los calificativos de idealista, subjetivista, reformista y sobre todo el de “revisiónista”.

Con una pretensión académica se presentó en la República Democrática Alemana una tesis doctoral del profesor cubano José Luis Acanda en la que se criticaba mi concepción de la praxis y sobre todo el haber cuestionado —en la segunda edición de mi obra— la teoría política de Lenin. En contraste con esto, en la Alemania Federal se presentó otra tesis —de Stefan Gandler— en la que se juzgaba favorablemente la aportación de mi concepción de la praxis a la teoría marxista del conocimiento.

Ciertamente no se puede dejar de reconocer que si el pensamiento tiene que ajustarse al movimiento de lo real esto obliga siempre a revisar lo pensado. Y en verdad los planteamientos de mi obra que tienen que ver más directamente con la praxis política emancipatoria necesitan ser ajustados a la realidad surgida después del hundimiento del llamado “socialismo real” y de la globalización avasallante del capitalismo en su fase neoliberal. Pero en lo fundamental, y por las razones que expondré al final de esta conferencia, el marxismo como filosofía de la praxis sigue vigente.

XI

Pero volvamos a mi actividad filosófica que sigue a *Filosofía de la praxis*.

Los intensos debates entre marxistas y fuera del marxismo de los años sesentas y setentas ponían en cuestión la naturaleza misma del pensamiento de Marx a través de una serie de interrogantes: ¿un Marx o dos? ¿Un Marx humanista ideológico o puramente científico? ¿Unidad, continuidad o discontinuidad, ruptura entre los dos Marx? Y en consecuencia, el marxismo ¿es ciencia o ideología?, ¿humanismo práctico o antihumanismo teórico?

En cierto modo en *Filosofía de la praxis* ya se había dado una respuesta a estas cuestiones al sostener la continuidad del pensamiento de Marx teniendo como eje e hilo conductor a la praxis y rechazándose, por tanto, la falsa disyuntiva entre vocación científica y humanista.

La reivindicación del concepto de hombre en Marx y del humanismo marxista a partir de él fue el objetivo principal de mi obra *Filosofía y economía en el joven Marx (Los manuscritos de 1844)*, publicada en 1978, basada en los cursos y seminarios que impartí en esta Facultad en los años sesentas y setentas. En este libro volvía a ocuparme en los *Manuscritos de París*, que por aquellos años se habían convertido en el ojo de un verdadero vendaval teórico de agudas polémicas dentro del marxismo y entre marxistas y no marxistas en torno a los interrogantes antes mencionados. Aunque en aquellos años se publicaron numerosos artículos y ensayos sobre los *Manuscritos de 1844* faltaba un estudio sistemático

de su historia, estructura y significado; de su crítica del capitalismo a partir del concepto de trabajo enajenado; de la falsa y verdadera superación comunista de la enajenación; de la crítica de la dialéctica especulativa de Hegel; de la concepción en el hombre del joven Marx y, finalmente, del estado de la querrela o polémica sobre los *Manuscritos*. En este trabajo abordo estos temas fijando, a la vez, mi propia posición en esa polémica. El núcleo de mi posición estaba en la concepción del hombre en el joven Marx que había descubierto en los *Manuscritos*. O sea, del hombre como ser natural, genérico, y como ser cuya actividad vital es la productiva o trabajo; del hombre como ser universal, libre y total, y, finalmente, como ser histórico y social. Todos estos rasgos se presentan en su unidad y, dado su carácter histórico, no constituyen una esencia especulativa separada de la existencia sino la posibilidad en la existencia misma de que pueda realizarse o no en ella.

De este modo se sale al paso del “antihumanismo” teórico de Althusser quien relega el humanismo del joven Marx al desván de la ideología, en sentido peyorativo, al considerar que dicho humanismo se funda en una concepción especulativa —como la feuerbachiana— del hombre.

Pero, por el contrario, el humanismo de Marx puede ser reivindicado no sólo como una aspiración ideológica sino por estar basado —teóricamente— en una concepción histórico-social del hombre —aunque el joven Marx tenga a veces recaídas especulativas.

XII

Dentro de este marco polémico, y con respecto a la problemática de los “dos Marx”, el joven “ideológico” y el maduro “científico”, así como sobre la oposición entre ciencia e ideología y las relaciones entre teoría y práctica, publiqué, en 1978, el libro *Ciencia y revolución (El marxismo de Althusser)*. El althusserismo gozaba por entonces de un importante reconocimiento en los medios académicos y brillantes discípulos míos se consideraban althusserianos.

En mi libro sometía a crítica la teoría de la ideología de Althusser y su oposición —con base en ella— entre ciencia e ideología, así como su tesis del “corte epistemológico” o de la ruptura entre los “dos Marx”. Pero mi atención se concentraba sobre todo en el concepto de “práctica teórica” el cual, debido a la prioridad que le asignaba Althusser, conducía al teoricismos con la exclusión consiguiente del papel determinante de la práctica real y en particular de la práctica política.

Finalmente, en el libro se reafirmaba la categoría filosófica de praxis como unidad de la teoría y la práctica frente a la concepción althusseriana de “la filosofía como nueva práctica (teórica) de la filosofía”.

Por último, cuando ya tenía redactado el libro, Althusser publicó unos artículos en *Le Monde* en los que criticaba la apropiación de la teoría por los dirigentes del partido comunista francés así como su organización verticalista y centralista. En un “Anexo” a mi libro *Ciencia y revolución* yo saludaba favorablemente esas críticas pero le exhortaba a sacar de ellas las consecuencias teóricas que debían conducirlo a superar su teoricismos.

Dejando a un lado, por falta de tiempo, mis contribuciones filosóficas en ensayos diversos recogidos en el libro *Filosofía y circunstancias* (1977), expondré, finalmente, lo que para mí sigue siendo el marxismo como filosofía de la praxis.

XIII

En mi ensayo de 1977 "Marxismo y praxis", he llegado a la conclusión de que el marxismo es la unidad de cuatro aspectos esenciales que integran una totalidad indisoluble.

El marxismo es, en primer lugar, una crítica de lo existente, de la realidad presente, capitalista. Como toda crítica, ésta se hace, presuponiéndolos, desde ciertos valores —igualdad, justicia social, libertad, dignidad humana— que aparecen negados o limitados en esa realidad.

En segundo lugar, el marxismo es un proyecto de emancipación o aspiración a construir una nueva sociedad en la que se realicen esos valores irrealizables o degradados en la sociedad presente. Este proyecto es el de una nueva sociedad: socialista en su fase inferior y comunista en su fase superior.

El marxismo es, en tercer lugar, conocimiento de la realidad que se trata de transformar pues su proyecto de emancipación no sólo expresa una aspiración o un deseo de transformación sino la voluntad de realizarlo y esto exige un conocimiento de lo que se pretende transformar. Para poder cambiar el mundo hay que pensarlo.

Y, en cuarto lugar, el marxismo por su voluntad de transformación — “de lo que se trata es de transformar el mundo” —, se vincula necesariamente con la práctica adecuada para realizar su proyecto. Todos estos aspectos se hallan en unidad indisoluble pero su aspecto práctico es determinante en esa totalidad.

Ciertamente la crítica de la realidad presente exige su transformación o crítica práctica; su proyecto de emancipación sólo tiene sentido si, con la práctica adecuada, puede realizarse o se realiza efectivamente. Y el conocimiento de la realidad es necesario no como un fin en sí sino como elemento indispensable para la práctica adecuada en la transformación de esa realidad.

Sin desconocer la actual situación desfavorable, incluso adversa, para el marxismo después del derrumbe del “socialismo real” y del descrédito del socialismo y del marxismo, falsamente asociados con ese sistema que usurpó el verdadero socialismo y con ese pseudomarxismo que lo justificó e inspiró, cabe preguntarse, sin dejarse arrastrar por la vocinglería de sus últimos “enterradores”: ¿sigue vigente el marxismo?

A esta pregunta respondo con esta previa fundamental: ¿siguen siendo válidas las razones para combatir un sistema de explotación y opresión como es el capitalismo? Y asimismo respondo con estas otras preguntas relacionadas con los cuatro aspectos del marxismo antes señalados:

1) ¿Sigue siendo necesaria la crítica de un sistema económico-social que no ha hecho más que agravar los males sociales originarios que dieron lugar a la crítica del mismo?

2) ¿Sigue siendo necesario y deseable un proyecto de emancipación, una alternativa al capitalismo cuando éste amenaza no sólo los intereses de las clases más explotadas y sojuzgadas sino los de toda la humanidad?

3) ¿Sigue siendo necesario el marxismo como conocimiento cuando la realidad por transformar, con sus nuevos problemas, lo requiere aún más imperiosamente para poder transformarse?

Por último, 4) ¿sigue siendo necesario el marxismo vinculado a la práctica cuando el proyecto de una nueva sociedad ha de ser no sólo un sueño sino una realidad mediante la actividad práctica adecuada?

A mi juicio —controvertible por supuesto—, si el marxismo se concibe como una unidad de los cuatro aspectos señalados, sin excluir ninguno de ellos, o sea, como “filosofía de la praxis”, no sólo sigue vigente sino que su vigencia es aún mayor hoy y es más necesario que nunca.

BIBLIOGRAFÍA

ACANDA González, Jorge Luis, *Analyse einiger Versuche, die marxistisch-leninistische Philosophie als Praxis-Philosophie zu konzipieren, unter besonderer Berücksichtigung des Werkes von Adolfo Sánchez Vázquez*. Leipzig, 1988. Tesis Universidad Karl Marx.

ALTHUSSER, Louis, *La revolución teórica de Marx*. México, Siglo XXI, 1967.

———, *Lire le Capital*. París, Maspero, 1965 (trad. esp. completa: *Leer El capital*. La Habana, 1966).

- _____, *Posiciones (1964-1975)*. México, Grijalbo, 1977.
(Col. Teoría y Praxis.)
- GRAMSCI, Antonio, *Cuadernos de la cárcel*. México, Era / Universidad Autónoma de Puebla, 2001.
- GANDLER, Stefan, *Adolfo Sánchez Vázquez und Bolívar Echeverría. Zur zeitgenössischen Sozialphilosophie in Mexiko*. Frankfurt del Meno, 1992. Tesis Universidad Johann Wolfgang Goethe.
- HEGEL, G. W. F., *Fenomenología del espíritu*. México, Fondo de Cultura Económica, 1966.
- _____, *Ciencia de la lógica*. Buenos Aires, Solar / Hachette, 2ª ed. 1968.
- LENIN, Vladimir Illich, *Cuadernos filosóficos*. Buenos Aires, Estudio, 1963.
- LUKÁCS, Georg, *Historia y conciencia de clase*. México, Grijalbo, 1967.
- MARX, Karl, *Manuscritos: economía y filosofía*. Madrid, Alianza, 1968.
- _____, y F. Engels, *La ideología alemana*. Montevideo, EPU, 1959.
- _____, y F. Engels, *La Sagrada Familia y otros escritos filosóficos de la primera época*. México, Grijalbo, 1976.
- _____, *El capital, Siglo XXI*, México, 2000.
- _____, y F. Engels "Manifiesto del Partido Comunista", en *Obras escogidas de Marx y Engels en tres tomos*, II. Moscú, Progreso, 1966.
- _____, "Tesis sobre Feuerbach", en C. Marx y F. Engels, *Obras escogidas en tres tomos, I*. Moscú, Progreso, 1955.
- _____, *Cuadernos de París (Notas de lectura de 1844)* (estudio previo de A. Sánchez Vázquez y trad. de Bolívar Echeverría). México, Era, 1972.

SÁNCHEZ VÁZQUEZ, Adolfo, *Filosofía de la praxis*. México, Grijalbo, 1967 (2ª ed., revisada y ampliada: México, Grijalbo, 1980; 3ª ed., ampliada: México, Siglo XXI, 2003).

———, *Filosofía y economía en el joven Marx (Los manuscritos de 1844)*. México, Grijalbo, 1978 (2ª ed., revisada y ampliada: *El joven Marx. Los manuscritos de 1844*. México, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM; Ediciones La Jornada / Itaca, 2003).

———, *Ciencia y revolución (El marxismo de Althusser)*. Madrid, Alianza, 1978 (2ª ed.: México, Grijalbo, 1983).

———, *Filosofía y circunstancias*. Barcelona, Anthropos, Ed. del Hombre, 1977.