

Una conversación con Adolfo Sánchez Vázquez

Carlos Pereda

¿Podría hablarnos un poco de su formación, de lo que significó para usted su breve paso por la Universidad Central de Madrid?

Antes de referirme a ese paso, le diré que cursé el bachillerato en Málaga, España, y lo terminé el mismo año (1931) de la proclamación de la República Española, coincidiendo con el despertar de mi vocación literaria y la atracción primeriza por la activa e intensa vida política de entonces. Como en Málaga no había entonces universidad y mi familia no disponía de los recursos necesarios para estudiar fuera, me inscribí en la Escuela Normal para seguir la carrera de Magisterio conforme a un nuevo y ambicioso plan de la República. Al concluir mis estudios, en 1935, obtuve una licencia con sueldo que me permitió trasladarme a Madrid con el propósito de entrar a la Universidad Central. El ingreso en su Facultad de Filosofía y Letras no era nada fácil, pues había que pasar por la prueba de un durísimo examen ante un tribunal presidido por José Gaos. La Facultad era el orgullo de la política educativa superior de la República, y la influencia de Ortega y Gasset en la búsqueda de las “minorías egregias” le imponía una rigurosa selectividad que convertía el examen de ingreso en una verdadera masacre académica. De los trescientos aspirantes que nos presentamos, sólo logramos pasar unos treinta. Ya dentro de la Facultad, uno podía beneficiarse de cursos excelentes como los de literatura española de Montesinos y los de filosofía de Ortega, Zubiri y García Morente. El marxismo, como era común en las universidades europeas de la época, estaba por completo ausente. E incluso en el curso que seguí con el prominente socialista Julián Besteiro, jamás lo oí pronunciar el nombre de Marx. Sin embargo, desde el punto de vista de mi formación académica, el paso por la Facultad, no obstante su brevedad, fue muy importante para mí. Pero, por otro lado, el contraste entre el aire académico

incontaminado de la Facultad y el hervor político de la calle, no podía ser mayor para quien, como yo, sentía ya una temprana vocación política revolucionaria. El marxismo dominante entonces, reducido a un plano estrictamente político, lo aspiraba fuera de las aulas en un proceso propiamente autodidacta. Así, pues, no todo era para mí la academia. Fuera de ella, estaba no sólo la política militante, sino también una actividad literaria que se manifestaba en una creación poética propia, en mis relaciones con jóvenes poetas de la época: Miguel Hernández, Serrano Plaja, Herrera Petere y en la fundación —con José Enrique Rebolledo— de la revista *Sur*, de “orientación intelectual”. Pero en julio de 1936, apenas terminado el curso en Madrid, me encontré en Málaga con el acontecimiento terrible —la Guerra civil— que cambiaría totalmente el curso de mi vida al hacer de mí un combatiente, lo menos indicado para la reflexión teórica, y especialmente la filosófica, y casi tres años después, y para mi fortuna, un exiliado en México.

Hablemos ahora del destierro, o como quería Gaos, del “transtierro”.

Por lo pronto, el destierro —término que prefiero utilizar por las razones que he expuesto en diversas ocasiones y no el “transtierro de mi maestro Gaos— significó para mí la continuación de mis preocupaciones juveniles. Por un lado, las literarias, al relacionarme con los jóvenes escritores mexicanos de los años cuarentas: Octavio Paz —a quien ya conocía y admiraba desde España y que aquí me invitó a colaborar en su revista *Taller*—, José Revueltas, Efraín Huerta, Fernando Benítez, José Alvarado y, sobre todo, al participar activamente —como redactor fundador— en la revista *Romance*, dirigida por mi amigo y compañero de afanes e ideas, Juan Rejano. Mi actividad política, militante, se despliega particularmente entre los intelectuales exiliados y es muy intensa, pues en aquellos años México se había convertido en el centro político más importante de los republicanos españoles. Mi trato directo con la filosofía, aunque débil, no faltaba por completo, pues no podía prescindir de los principios filosóficos del marxismo oficial que inspiraban la política comunista. Pero, en verdad, mi relación con los filósofos mayores del exilio —Gaos, Xirau, Imaz, Gallegos Rocafull— era más política que filosófica, ya que respondían a la responsabilidad que mi partido me había asignado en los medios intelectuales. Mi incorporación a la vida propiamente filosófica estuvo determinada por la oportunidad que se me brindó de dar clases de filosofía en Morelia, en el famoso Colegio de San Nicolás de Hidalgo. Aunque mis recursos filosóficos eran escasos, tomé mi compromiso docente con tal seriedad y responsabilidad que, en menos de tres años, me encontré con un importante bagaje filosófico tanto por su riqueza temática como por la diversidad de sus enfoques. Pero, justamente en la medida en que se enriquecía ese bagaje, y con él mi espíritu crítico, me daba cuenta,

aunque en un grado insuficiente aún, de las limitaciones de las respuestas del marxismo dominante a las grandes cuestiones filosóficas a las que, en mi docencia - a a p r e n - dizaje me enfrentaba. Así empezó en el exilio moreliano una vida filosófica que ya ronda el medio siglo.

¿Cuándo y cómo se incorpora a nuestra Facultad?

Volví de Morelia a la capital en 1943 y en cuanto pude —dado que mis obligaciones familiares y políticas me dejaban poco tiempo libre— me incorporé a nuestra Facultad para seguir la carrera de Letras Españolas. Con ello no descartaba la filosofía, como lo prueba el que la tesis —“El sentido del tiempo en la poesía de Antonio Machado”— que preparé más tarde y no llegué a terminar, versaba sobre este gran poeta-filósofo. Como tantos estudiantes de hoy en la UNAM, tuve que dejar los estudios para atender las exigencias de la vida cotidiana, y cuando regresé años después —en la década de los cincuentas— no fue para presentar la tesis de la carrera de Letras, sino para seguir la de Filosofía. Dos motivos principales me impulsaron a ello. Uno, la necesidad de esclarecerme y pensar en las grandes cuestiones que, después de la derrota del nazismo y con la extensión de la “guerra fría”, se planteaban a nuestra existencia concreta, y a las que el existencialismo en boga trataba de responder cubriendo los huecos del marxismo ortodoxo. A esta invitación existencialista a lo concreto, respondía en México el Grupo Hyperión con su “filosofía de lo mexicano”. Otro motivo personal para volver a la filosofía, fue la necesidad que yo sentía de enriquecer mi bagaje filosófico al enfrentarme a las grandes cuestiones de nuestro tiempo.

En general, ¿qué podría decirnos de sus aprendizajes entre nosotros?

En primer lugar, que fue mucho lo que aprendí en nuestra Facultad en aquellos años, primero como alumno y después como profesor. Aprendí mucho en los excelentes cursos y seminarios de Gaos, Xirau, Nicol, Zea y Cabrera. Me estimularon bastante las discusiones con el aguerrido y anacrónico grupo de maestros neokantianos. Fuera de las aulas, en Mascarones, tuve ocasión de confrontar mis ideas con las de los inquietos y bien formados “hyperiones”. Ciertamente, en aquellos años el marxismo estaba ausente en nuestra Facultad, con dos notables excepciones: las de Wenceslao Roces y Eli de Gortari, del que fui alumno y ayudante. En suma, la Facultad no sólo me permitió enriquecer el acervo filosófico que yo había acumulado en Morelia, sino que contribuyó también, en sus aulas, en su pasillo y su café, a actualizar y medir con otros mis ideas. Así pues, en la Facultad encontré las condiciones favorables para superar con el tiempo la rigidez y esquematismo del marxismo que inspi-

raba mi práctica política. Y fue justamente mi tesis de doctorado (1966), que elaborada dio lugar a mi libro *Filosofía de la praxis*, la que marcó la ruptura — ya iniciada con mi obra *Las ideas estéticas de Marx*— con la doctrina filosófica del *dia-mat* soviético. Pero, en general, puedo afirmar hoy que toda mi obra filosófica es inseparable de mi docencia en la Facultad. Mis libros fundamentales, además de los que acabo de mencionar: *Ética, Filosofía y economía en el joven Marx*, *Ciencia y revolución. (El marxismo de Althusser)* e *Invitación a la estética*, se han forjado en el laboratorio vivo de mis clases y seminarios. Y a lo que aprendí en ellos de mis propios alumnos debo, en gran parte, mi obra de investigación.

¿Qué materiales ha recogido del pensamiento español en la elaboración de su propio pensamiento?

Poco, pues poco era lo que podía ofrecer. En general, el pensamiento español a lo largo de su historia ha sido pobre filosóficamente, y sólo en el primer tercio de este siglo se levantó a gran altura con Unamuno y Ortega y Gasset, quienes por otro lado tenían una visión bastante simplista del marxismo. Los filósofos exiliados, como Gaos, Nicol y García Bacca, apenas si en España se habían asomado a él, pero aquí le prestaron cierta atención, sobre todo a Marx. En cuanto a los partidos políticos —socialista y comunista— que se remitían al marxismo, poco era lo que podía encontrar teóricamente en ellos, pues el empirismo que los dominaba, apenas si dejaba espacio para la teoría. Así, pues, tanto en un caso como en otro, poco era lo que un marxista podía recoger del pensamiento español. Sólo más tarde, ya en la década de los sesentas, cuando entro en contacto con las nuevas generaciones de filósofos —“dialécticos” como Manuel Sacristán, y “analíticos”, como Javier Muguerza— que, en plena clandestinidad, dan nueva vida a la filosofía española, mi propio pensamiento se vio espoleado por su agudo espíritu crítico. Pero, en definitiva, los materiales que recojo durante los años sesentas en la elaboración de un pensamiento propio, proceden —con los antecedentes del joven Lukács y Gramsci— de los marxistas europeos que reaccionan contra el marxismo oficial, así como de los críticos no marxistas, existencialistas y cristianos a los que leo y sopeso con gran atención. Atención que presto también a las reflexiones y críticas —más verbales que escritas— de dos jóvenes filósofos mexicanos, Emilio Uranga y Jorge Portilla, atraídos aunque no seducidos por el marxismo.

¿Qué posibilidades ve usted en la creación de una comunidad filosófica de habla hispana?

No muchas en este momento, aunque es necesario que exista. Pero sólo existirá cuando entre los filósofos de los países de lengua española se dé una

verdadera circulación de ideas y, con ella, un diálogo que no tema el disenso e incluso la confrontación de posiciones filosóficas. La realidad de hoy es otra. Como es sabido, los filósofos mexicanos, peruanos o argentinos —por ejemplo— que están al tanto, e incluso al día, de lo que se hace en Estados Unidos o Europa, ignoran lo que hacen sus colegas de otros países de habla hispana. Aún no nos liberamos de cierto mimetismo (iba a decir colonialismo) filosófico. Así, por ejemplo, no hace mucho, en los años de apogeo del althusserismo en México, no sólo se traducían a todo Althusser y a sus más eminentes discípulos, como Balibar y Macherey, lo que era necesario, sino también a los discípulos de sus discípulos, lo que no lo era tanto, sin que ningún althusseriano mexicano —y los hubo de gran talla como Carlos Pereyra— fuera traducido al francés. Hay, pues, que subrayar la necesidad de crear una comunidad filosófica de habla hispana, abierta, y no para homogeneizar su pensamiento, sino para respetar, conocer y valorar con su diversidad el disenso. Ahora bien, no será fácil crearla, pues para ello hay que vencer obstáculos semejantes a los que se levantan en América Latina en otros campos como los de la economía y la política. Con todo, y sin desconocer las importantes contribuciones, desde hace ya largos años, en un plano más general —el del pensamiento, las artes y la literatura, de la revista *Cuadernos Americanos*, de México, y la Casa de las Américas, de La Habana—, se han alcanzado logros relevantes en los últimos años. Entre ellos, la publicación en marcha de la *Enciclopedia Filosófica Iberoamericana* (Madrid, México, Buenos Aires), los encuentros entre filósofos españoles e hispanoamericanos (dos de ellos hispanomexicanos) y la aparición de la *Revista Internacional de Filosofía* (UNED, Madrid y UAM, México). Logros insuficientes, pero logros al fin.

Usted ha sido el filósofo marxista seguramente más importante de México. ¿En qué sentido considera que la caída de los regímenes del llamado “socialismo real” posee importancia para la teoría marxista?

La tiene y por esta razón: independientemente de como se explique, juzgue o valore esa caída, se trata de una cuestión práctica que no puede dejar de tener consecuencias teóricas. Ciertamente, la teoría marxista —entendida como una interpretación del mundo que intenta contribuir a su transformación— no puede permanecer incontaminada por los efectos del derrumbe del “socialismo real”. Y se ve afectada no sólo en ésta o aquella tesis, sino también en aspectos medulares con los que tienen que ver cuestiones, que hoy se avivan, como las siguientes: 1) su proyecto de emancipación ¿se ha vuelto utópico (en el sentido literal de imposible de realizar), o al tratar de realizarse, se ha convertido inevitablemente en su contrario?; 2) su crítica del capitalismo ¿resulta inoperante, al fracasar la única alternativa que, en nom-

bre del socialismo, se ha dado a él?; 3) ¿puede mantenerse su pretensión científica al no cumplirse una serie de predicciones fundamentales de Marx?, y 4) si a la teoría marxista le es consustancial su vocación práctica, ¿no la invalida su realización o praxis como “socialismo real”? Es innegable que por el hecho mismo de avivar estas cuestiones, que no son nuevas, la caída de los regímenes llamados socialistas tiene importancia para la teoría marxista, ya que ésta no puede rehuirlas. Y aunque al deslindarse de la versión “marxista-leninista” que funcionaba como ideología del “socialismo real”, se reafirme la validez del marxismo en sus aspectos medulares y en determinadas tesis, es un hecho también que hoy por hoy se ve afectado negativamente, tanto en su recepción por sus destinatarios naturales (las clases oprimidas, explotadas o marginadas) como en un punto vital: su capacidad para intervenir en la creación efectiva de una alternativa social al capitalismo que, obviamente, no puede ser un calco de la que ha fracasado históricamente. Ahora bien, si es cierto que la caída del “socialismo real” afecta negativamente, por un periodo que no cabe predecir, a la vigencia del marxismo, ello no anula su validez en los aspectos que constituyen su núcleo vivo, a saber: como proyecto de emancipación, crítica de lo existente, conocimiento de la realidad a transformar y vocación práctica de transformarla. Y sólo si se identifica el marxismo con la ideología “marxista-leninista” del “socialismo real”, puede pasarse del reconocimiento de la pérdida transitoria de su vigencia a decretar, por enésima vez, su invalidez definitiva, o sea: su “muerte”. En suma, la caída del “socialismo real” tiene importancia para la teoría marxista, y no sólo por los efectos negativos que acabamos de mencionar, sino también porque muestra prácticamente lo que dicha teoría no puede avalar: el intento fallido de construir el socialismo desde y por el Estado, a espaldas o en contra de la sociedad, cuando faltan las condiciones necesarias para ello.

Preguntando de manera más general: ¿cuáles considera usted que son los fétiches que hay que descartar en la filosofía de Marx, en particular, y en la tradición marxista en general?

De Marx, y sobre todo de cierta tradición marxista dominante, hay que descartar, en general, lo que nunca fue válido, o lo que habiéndolo sido alguna vez, ha quedado invalidado por el movimiento mismo de lo real. Veamos algunos elementos importantes de su cuerpo teórico —importantes por su peso en la tradición marxista— que deben ser descartados, y que ya antes del derrumbe del “socialismo real” habían sido advertidos y rechazados por un grupo de marxistas críticos. Entre esos elementos, para señalar algunos, están los siguientes: 1) La ley del desarrollo incesante de las fuerzas productivas y de su papel social dominante, ley que —no obstante su pretendida universalidad— es inapli-

cable a las sociedades precapitalistas en las que no rige el principio de acumulación y obtención de beneficios, propio del capitalismo. 2) El reduccionismo de clase que ha impedido prestar la debida atención a los conflictos de otro género: nacionales, étnicos, religiosos, de sexo, etcétera. 3) La concepción lineal, ascensional y eurocéntrica de la historia —de origen hegeliano—, aunque el propio Marx la rectificó al final de su vida. 4) El “desencuentro” con América Latina, producto de esa concepción de la historia. 5) La tesis del proletariado (occidental) como sujeto central y exclusivo de la historia, y 6) La fundamentación del progreso histórico en el desarrollo ilimitado de las fuerzas productivas, tesis incompatible —como hoy puede verse con la claridad que Marx no podía tener— con los imperativos ecológicos en la relación hombre-naturaleza. Y si se trata de lo que Marx difícilmente podía prever, aunque no debía haber escapado a la atención de los marxistas de nuestro tiempo, está la imprevisión —tardíamente reparada por la Escuela de Fráncfort y por Marcuse— respecto de la deformación de la conciencia del proletariado occidental, y con relación a la posibilidad —convertida en realidad por el “marxismo-leninismo”— de ideologizar, adulterar o petrificar el propio pensamiento de Marx.

¿Y cuáles considera usted que son los materiales teórico-prácticos que hay que retener más allá del ideal de crítica social compartido por varias tendencias, incluso algunos completamente opuestos al marxismo?

A mi modo de ver esos materiales son ante todo los que constituyen el núcleo vital del marxismo, a saber: 1) la crítica de lo existente; 2) el proyecto emancipatorio de transformación de la realidad criticada; 3) el conocimiento de la realidad a transformar, así como de las posibilidades, medios y sujetos de esa transformación, y 4) su vocación práctica de transformar la realidad, de acuerdo con su proyecto y con base en la crítica y el conocimiento de ella. El marxismo no se reduce a ninguno de ellos, pues bastaría la inexistencia o desnaturalización de uno sólo para que —como demuestra la experiencia histórica— dejara de ser propiamente tal. Naturalmente, la vitalidad de esos aspectos requiere introducir en ellos los cambios que exige el movimiento de lo real. Así, por ejemplo, su proyecto de emancipación debe tomar en cuenta actualmente, en las relaciones hombre-naturaleza, los imperativos ecológicos, y, por tanto, los límites o modalidades que esos imperativos imponen al desarrollo de las fuerzas productivas. Por lo que se refiere a la crítica y al conocimiento de la realidad, y, en particular, del capitalismo existente, se mantienen las tesis marxianas acerca de la expansión mundial de la producción capitalista, la mercantilización creciente de todos los productos de la actividad humana y la concentración cada vez mayor de la riqueza con la

consiguiente depauperización de amplios sectores sociales, condenados al desempleo, así como de los pueblos del hasta hace poco llamado Tercer Mundo. La mercantilización y el consumismo crecientes, a su vez, no hacen más que reafirmar la validez de la teoría marxiana de la enajenación, ya que su alcance se extiende en una sociedad como la actual en la que la situación del hombre como cosa, medio o mercancía abarca todas las esferas de su existencia. Por otro lado, aunque las contradicciones de carácter nacional, étnico, religioso, de sexo y otras no pueden reducirse a las de clase, estas últimas —como en tiempos de Marx— conservan hoy día su importancia. En suma, pese al fracaso del “socialismo real”, y no obstante los cambios notables que se han dado desde que Marx escribió *El capital*, la experiencia histórica demuestra que el sistema capitalista sigue siendo incapaz de resolver los graves problemas que crea por su propia naturaleza: desempleo masivo, desigualdad social creciente no sólo entre sectores sociales, sino también entre países, deshumanización o cosificación de la existencia humana, desastres ecológicos, etcétera. Por esta razón fundamental: la imposibilidad de que el capitalismo resuelva los graves problemas que afectan a dos tercios de la humanidad, e incluso —con las amenazas a la supervivencia del género humano—, a la humanidad entera, hay que retener los materiales teóricos, prácticos del marxismo que propugnan o fundamentan el socialismo como una alternativa social necesaria, deseable y posible, aunque no inevitable, al capitalismo.

Incluso muchos que consideran que Marx es el teórico social más importante del siglo XIX, un pensador que permanece decisivo para comprender y cambiar nuestra sociedad, tienden a indicar en Marx dos carencias: en su pensamiento, se afirma, no hay sistemáticamente un lugar para la moral ni para la democracia, e incluso la política en general se reduce a “mera acción instrumental” para usar el vocabulario de Habermas. ¿Comparte usted, en alguna medida al menos, estas críticas?

Veamos cada una de esas “carencias”, que indudablemente de existir afectarían negativamente al marxismo en sus aspectos medulares. La primera consistiría, según se afirma, en que “no hay lugar para la moral” en el pensamiento de Marx. Ciertamente, si este pensamiento se interpreta como un determinismo riguroso —y no han faltado incluso marxistas que así lo han hecho a partir de algunos pasajes del propio Marx— no habría lugar para el comportamiento libre y responsable, aunque condicionado histórica y socialmente, que llamamos moral. A semejante interpretación determinista, se contraponen la idea marxista de que la historia la hacen los hombres, aunque en condiciones dadas; se impone también —no sólo en sus escritos de juventud, sino incluso en *El capital*— sus juicios contra el capitalismo y, finalmente, su apelación constante a luchar por

el socialismo, lo que carecería de sentido si la férrea necesidad de las leyes históricas condujera inexorablemente a él. Por otro lado, la moral está en el proyecto mismo de emancipación, ya que no puede prescindir de valores como la justicia, la igualdad, la fraternidad, la solidaridad, que le dan una dimensión moral. Y la apelación misma a luchar, a transformar el mundo de que habla Marx en su Tesis XI sobre Feuerbach, no es sino un imperativo moral. Incluso en otro texto de juventud Marx proclama explícitamente “el imperativo categórico de derrocar todas las condiciones en que el hombre es humillado, esclavizado, abandonado y despreciado”. Marx no niega, pues, su espacio a la moral, sino al “moralismo”, o sea a la pretensión de transformar el mundo por una vía puramente interior. Y justamente a la moral de este “moralismo” la llama “la impotencia en acción”. Para transformar el mundo, se hace necesaria la acción consciente y organizada; es decir, la política. Ahora bien, el comportamiento político de los millones de revolucionarios que, inspirados por el marxismo, han sacrificado no sólo su relativo bienestar cotidiano, sino incluso —en muchos casos— su libertad y su vida, no podría explicarse sin su aspiración a realizar un proyecto, meta o ideal que entraña valores morales y que impregna sus actos de una dimensión moral. Hay, pues, en el Marx humanista un lugar necesario para lo moral, como también lo hay —y necesariamente— para la democracia, pues el socialismo de inspiración marxiana no es sino la democracia radical y real, más allá de los límites que le impone, por su propia naturaleza, el capitalismo. Ciertamente, el “socialismo real”, con su régimen de partido único y Estado omnipotente, no sólo excluyó esta democracia consustancial con el régimen socialista, sino toda forma de ella. En cuanto a la reducción de la política a “mera acción instrumental”, que separa la moral de la política y sólo rinde tributo a la eficacia, si bien es cierto que esa fue la característica de la política aplicada en las llamadas sociedades “socialistas”, y dominante en el movimiento comunista mundial, no es atribuible al socialismo humanista de inspiración marxiana. Para este último, no obstante el papel decisivo que le asigna, la política no puede desinvolucrarse del proyecto emancipatorio al que sirve y, por tanto, de sus valores humanistas, y, en consecuencia, no puede volverse —en nombre de la eficacia o del “realismo”— contra los fines y valores que necesitan de ella para realizarse.

Entre los aportes básicos que usted realizó a la teoría marxista se encuentra, sin duda, su polémica, por un lado, con la metafísica del dia-mat del “marxismo oficial” de los partidos comunistas de orientación soviética y, por otro, su crítica no menos severa del marxismo de Althusser, que tanto entusiasmo causó entre nosotros. Si no me equivoco, en ambos “frentes” de ataque que juega un papel fundamental su concepto de praxis

—su “*filosofía de la praxis*”. Hábleme un poco de ello.

Ciertamente, fue la concepción del marxismo como filosofía de la praxis, cuyos orígenes rastreeé en el joven Marx, particularmente en el de los *Manuscritos* de 1844 y que asumí abiertamente en mi tesis doctoral, lo que me llevó a enfrentarme tanto al *dia-mat* soviético en los años sesentas, como a la nueva versión científica y positivista del marxismo de Althusser, a la crítica del cual dediqué en los años setentas una obra entera. El ontologismo universal del *dia-mat* constituiría una ideologización del marxismo que acabó por desnaturalizarlo, al convertirlo en la justificación de una práctica política acorde con los intereses del partido y del Estado en la ex Unión Soviética. Con la reivindicación de la praxis como eje categorial frente a su metafísica materialista y a la proyección determinista y teleológica de ésta, tanto en su concepción de la sociedad como en su filosofía de la historia, se reivindicaba a su vez, la vocación práctica del marxismo, rotundamente afirmada por Marx: “de lo que se trata es de transformar el mundo”. Con este enfoque praxeológico me enfrenté asimismo a la versión cientifista y estructuralista del marxismo que disfrutaba de cierto auge en nuestros medios académicos. Aunque el empeño de Althusser de rescatar el lado científico del marxismo no dejaba de ser saludable, acabó por enviar al limbo de la ideología todo el contenido humanista de su proyecto de emancipación. Por otro lado, su teoricismo —del que nunca logró zafarse— desvinculaba la teoría como praxis autosuficiente de la praxis real, política. En suma, la concepción de la praxis que adopté —como actividad teórico-práctica, subjetiva y objetiva a la vez—, permitía restablecer los aspectos medulares del marxismo —como proyecto de emancipación, crítica, conocimiento y vocación práctica— que el *dia-mat* soviético, con su ideologización, desnaturalizaba. Por otra parte, permitía mantener, en su unidad teórico-práctica, lo que el marxismo de Althusser, con su teoricismo y cientifismo, desvinculaba. En pocas palabras, se podía entender el marxismo como creemos que lo entendía Marx: como interpretación e intervención teórica en la transformación efectiva del mundo.

¿A quiénes se ha sentido más ligado teóricamente en todos estos años mexicanos?

Quisiera entender esta expresión suya —“ligado teóricamente”— refiriéndola, más que a la comunidad de ideas en la relación con otros, a los efectos teóricos que produce esa relación, y entre ellos, en primer lugar, la elevación de la conciencia de la duda o problematicidad de las respuestas o soluciones. En este sentido, puedo decir que estuve “ligado teóricamente” con mi maestro —allá y aquí— José Gaos. También lo estuve en los años cincuentas con dos jóvenes filósofos mexicanos que ya he nombrado: Emilio Uranga y Jorge Portilla. Podría ampliar la lista incluyendo a brillantes alumnos míos —después

colegas— de los años sesentas, de los que, a título de ejemplo, sólo doy los nombres de dos, lamentablemente fallecidos: Juan Garzón y Carlos Pereyra. Finalmente, esta “ligazón teórica”, con el significado que le hemos dado, la he mantenido en nuestra Facultad, a lo largo de cuatro décadas, con gran parte de los miembros de mis seminarios, a los que mucho debo por haber puesto a prueba y enriquecido, con sus críticas y discusiones, mis propias ideas.

¿Qué opina usted de la filosofía en México y de quienes la practican?

Creo que, desde el punto de vista académico, y tomando en cuenta los problemas fundamentales que se abordan en el panorama filosófico universal, así como las corrientes dominantes en él, se trata de una filosofía que, en general, está al día, aunque —como ya dije antes— no tan al día por lo que toca a la filosofía que se hace en América Latina. Sin embargo, se echa de menos en términos generales —y esto se advierte también en ese panorama universal— una mayor atención a los problemas que en nuestra época plantean las relaciones entre los hombres en cuanto a la necesidad de una vida más digna y buena. La crítica del presente así como la orientación racional en el diseño de una nueva utopía, se vuelven hoy tareas imperiosas para la filosofía, y tanto más en América Latina dados los enormes obstáculos que se levantan en la búsqueda de una vida más digna y justa para sus pueblos. Por otra parte, satisfacer esta doble necesidad —de crítica y orientación— corresponde a una función tradicional de la filosofía, y de modo particular, del pensamiento latinoamericano, que no puede reducirse por tanto a la tarea —legítima, por supuesto— de analizar conceptos y expresiones lingüísticas. En cuanto a los que practican la filosofía —sin ignorar la parte de ellos a la que son aplicables o inaplicables las observaciones anteriores—, hay que decir que sus frutos teóricos más granados no sólo pueden figurar entre los más logrados del conjunto de países de lengua hispana sino que merecen estar al lado de los que encontramos en países que se atribuyen, en este campo como en otros, la hegemonía. A título de ejemplo de los logros del quehacer filosófico en México citaré solamente algunas obras publicadas recientemente: *El pensamiento moderno*, de Luis Villoro; *El marxismo y la nación*, de Ana María Rivadeo; *Razón e incertidumbre*, de Carlos Pereda; *Después del derrumbe*, de Gabriel Vargas Lozano, y *Las ilusiones de la modernidad*, de Bolívar Echeverría.

¿Qué consejo daría a los más jóvenes en medio de tantas novelorías que llegan y rápidamente desaparecen?

Les aconsejaría, en primer lugar, que trataran de distinguir entre esas

“novelerías” —como usted las llama acertadamente— y las auténticas novedades filosóficas impuestas por la necesidad de esclarecer los cambios reales y de orientarse en aquellos que afectan a nuestras vidas. Y, en segundo lugar, les aconsejaría que, al enfrentarse a las novedades filosóficas, no por ello dejen de volver la mirada a los grandes filósofos del pasado, pues en ellos encontrarán el espíritu crítico, antidogmático, abierto, propio del buen filósofo, que les ayudará a distinguir la paja y el grano, o sea, la “novelería” y la auténtica novedad.