

CARLOS KOHN y JESÚS OJEDA

FILOSOFÍA Y REVOLUCIÓN:  
REFLEXIONES A PARTIR DE UNA CRÍTICA  
DE JUAN ÑUÑO A LA TEORÍA MARXISTA<sup>1</sup>

*Resumen:* Si bien la filosofía marxista no fue un tema central de entre los muchos que abordara nuestro maestro Juan Nuño, no cabe duda de que el ‘fantasma del comunismo’ rondó por buena parte de su obra como un *omen* que con frecuencia lo incitó a poner en práctica su temible exorcismo. Tomando como referencia, fundamentalmente, el ensayo titulado «Las corrientes predominantes: Filosofía y Revolución» (1965), hemos encontrado que coincidimos, *grosso modo*, con sus análisis, pero que disentimos en dos aspectos nodales de su crítica. Tal es el cometido del presente artículo. Así, nos proponemos mostrar por qué no compartimos el epíteto de ‘historicista’ que, desde la perspectiva popperiana, Nuño le adjudica a la filosofía de Marx, como si las categorías de totalidad y de dialéctica, utilizadas por el autor de los *Grundrisse*, tuvieran la misma connotación semántica que la que tenían dentro del sistema hegeliano. Aunque tal apreciación resulta válida para la obra de Engels, Plekhanov y Lenin, entre otros marxistas que podríamos llamar ‘economicistas’, sostenemos que Marx y algunos de sus epígonos, opuestos a la interpretación ortodoxa-reduccionista, como Labriola, el joven Lukács y Gramsci, utilizaron las categorías nodales de Marx sólo como herramientas epistemológicas. De igual manera, pensamos que la interpretación que Nuño hace del concepto de revolución es parcial por cuanto no toma en cuenta el sentido global que esta noción tiene dentro de la filosofía marxista *tout court*.

*Palabras clave:* filosofía marxista, historicismo, revolución, Nuño

---

<sup>1</sup> Este artículo es una versión revisada y ampliada de una conferencia presentada en el marco del homenaje a la memoria del insigne filósofo venezolano y profesor de nuestra Facultad, doctor Juan A. Nuño M., celebrado en la Universidad Central de Venezuela, en los días 30 y 31 de enero de 1996.

## FILOSOFÍA Y REVOLUCIÓN: REFLEXIONES A PARTIR DE UNA CRÍTICA DE JUAN NUÑO A LA TEORÍA MARXISTA

*Abstract:* While Marxist philosophy was not a central issue among many to address our teacher Juan Nuño, there is no doubt that the ‘ghost of communism’ was around for much of his work as an *omen* that often prompted him to implement its scary exorcism. Referring basically his essay entitled «The predominant currents: Philosophy and Revolution» (1965), we found that we agree roughly with his analysis, but we disagree on two nodal aspects of his criticism. This is the purpose of this article. Hence, we will try to show why we don’t not share the epithet of ‘historicist’ within Popperian perspective that Nuño ascribes to the philosophy of Marx, as if categories as Totality and Dialectics, used by the author of the *Grundrisse*, had the same semantic connotation that they had within the Hegelian system. Although such an assessment is valid for the work of Engels, Plejanov, Lenin and other Marxists, we might call ‘economicists’, we hold that Marx and some of his followers, opposed to the orthodox-reductionist interpretation, as Labriola, the young G. Lukács and Gramsci, used such epistemological categories only as tools. Similarly, we think that the interpretation of the concept of revolution that Nuño uses is partial because it does not take into account the overall sense that this notion has within Marxist philosophy *tout court*.

*Keywords:* Marxist philosophy, historicism, revolution, Nuño

A pesar de que la filosofía de Marx jamás fue un tema central de entre los muchos que despertaron el interés académico del profesor Juan Nuño; al menos no en un grado equiparable a su denodado esfuerzo por ‘estrujar’ a Platón, Sartre, Wittgenstein, Quine y Borges, por mencionar sólo a algunos de entre los que lograron el mayor usufructo de su agudo ingenio; no cabe la menor duda de que el ‘fantasma del comunismo’ rondó por buena parte de su obra como un *dibuk*<sup>2</sup> que con frecuencia incita a su temible exorcista. Esto se puede apreciar en

<sup>2</sup> Palabra hebrea conocida y utilizada con alguna frecuencia por Nuño, que etimológicamente significa ‘adhesión’ o ‘afición’ y en sentido amplio hace referencia a “un espíritu diabólico o demoníaco que invade el cuerpo de una persona” (Siván, G., Newman, Y., *A-Z. Léxico ilustrado de términos y conceptos*, Jerusalem, Departamento de Educación y Cultura Religiosa para la Diáspora, 1983, p.50).

los diferentes artículos que se encuentran diseminados a lo largo de su producción intelectual. A manera de ejemplo tenemos: *La declinación marxista o distintas formas de despedirse*,<sup>3</sup> *La desintegración del imperio soviético*,<sup>4</sup> *Psicoanálisis y marxismo*,<sup>5</sup> *Teología y revolución*.<sup>6</sup> Ya los títulos nos dan la pista de la orientación del autor. En su mayoría son breves ensayos en donde se cuestiona al marxismo con un áspero espíritu socrático.

Ciertamente, no es nuestra intención, al menos en esta ocasión, desentrañar la intrincada relación entre Juan Nuño y la ‘cuestión marxista’. Sabemos que en los ‘50 y buena parte de los ‘60 flirteó con la izquierda. Quizás se haya debido a la ‘moda del momento’ como consecuencia de la Revolución cubana (1959) y la Revolución de terciopelo (1968). También pudo haber sido por un genuino interés por los problemas y cambios político-sociales que caracteriza a un izquierdista, tal como lo ha señalado el historiador inglés Eric Hobsbawm.<sup>7</sup> Nosotros pensamos que es más lo primero que lo segundo. Pero lo que nos interesa resaltar es que el desencanto llegó más temprano que tarde y comenzó a criticar no sólo el *aftermath* de las ideas marxistas,<sup>8</sup> es decir, el modelo soviético, sino también a demoler los postulados fundamentales de la propia doctrina, incluso aquellos enunciados por Marx en su así llamada ‘obra de juventud’. Al marxismo se le califica de liquidar las filosofías idealistas, de querer persistir *ad aeternum*, de ser una especie de religión laica, de ser totalitario, de estar en declive.

Conviene aclarar que los teóricos marxistas a los que Nuño hace referencia —Lenin, Plekhanov, ...—

<sup>3</sup> Nuño, J., *Fin de siglo. Ensayos*, México, FCE, 1991, pp. 199-223.

<sup>4</sup> Nuño, J., *La escuela de la sospecha. Nuevos ensayos polémicos*, Caracas, Monte Ávila Editores, 1990, pp. 79-82.

<sup>5</sup> Nuño, J., *La veneración de las astucias. Ensayos polémicos*. Caracas, Monte Ávila Editores, 1990, pp. 57-59.

<sup>6</sup> *Ibidem*, pp. 66-72.

<sup>7</sup> Hobsbawm, E., *Entrevista sobre el siglo XXI*, Barcelona, Editorial Crítica, pp. 115-141.

<sup>8</sup> Es importante señalar que Nuño utiliza el concepto de marxismo en un sentido lato, es decir, como el “conjunto de doctrinas que, desde Marx y Engels a nuestros días, de una u otra forma, se relacionan y tienen algo en común; esto es lo suficientemente amplio como para no caer en precisiones que, a la postre, resultan imprecisas” (Nuño, J., *Sentido de la filosofía contemporánea*, Caracas, EBUC, 1965, p. 229).

...conocieron sólo en parte el marxismo, porque parte de las obras fundamentales de los clásicos del marxismo aún no había sido publicada (fueron publicadas en los años treinta y sólo de una manera formal, como ocurrió con los *Grundrisse*, cuya primera tirada casi se perdió totalmente durante la Segunda Guerra Mundial).<sup>9</sup>

Esto significa que los marxistas ortodoxos tuvieron una visión incompleta de los puntos centrales de la teoría marxista. Este dato es imprescindible tenerlo presente para poder redimensionar la posición del filósofo objeto de esta análisis.

A partir de este *background*, tomamos como base el ensayo del profesor Nuño, publicado bajo el título: «Las corrientes predominantes: Filosofía y Revolución» en su libro: *Sentido de la filosofía contemporánea*, editado en 1965,<sup>10</sup> a fin de contrastar su análisis con nuestros propios puntos de vista sobre el tema que allí se aborda.

De entrada debemos admitir que no pretendemos comentar o reseñar críticamente el mencionado ensayo; antes bien, hemos buscado en él —a manera de guía— aquellos *insights*, siempre tan extraordinarios de Nuño, tan provocativos y estimulantes para el intelecto, con el propósito de cuestionar algunas de nuestras propias premisas básicas sobre el tópico en cuestión. Pues bien, tenemos que conceder —sin que esto signifique una mera adhesión apologética— que el ensayo logra resquebrajar y, por ende, ampliar los moldes tradicionales en que usualmente se insertan la mayoría de las investigaciones que se ocupaban del marxismo.

Concluida la advertencia, pasamos a exponer los dos puntos que nos hemos propuesto abordar en este artículo.

Del profesor Nuño aprendimos que cualquier investigación que tenga como objeto de estudio el análisis de la formación y desarrollo de algún paradigma filosófico o de una concepción político-social, debe necesariamente tener como punto de partida metodológico el examen del contexto (las razones subyacentes o condiciones iniciales para usar el lenguaje de Hempel), y las premisas que sustentan a la teoría en cuestión. No obstante, debemos tener siempre presente que, cualesquiera sean los resultados obtenidos en esta primera fase investigativa, sólo se

<sup>9</sup> Schaff, A., *Humanismo ecuménico*, Madrid, Editorial Trotta, 1993, pp. 51-52.

<sup>10</sup> Véase, Nuño, J., *Sentido de la filosofía*, *cit.*, pp. 199-212.

habrá argumentado sobre uno de los aspectos que conforman la teoría investigada. A esta proposición necesaria pero no suficiente, debe agregársele otra que sugiere que ningún movimiento político-social es la expresión perfecta de la doctrina que lo sustenta, tal como ésta viene siendo formulada en los escritos de los ‘padres fundadores’.

Es por esta razón que no compartimos con el profesor Nuño su obsesión por atribuir *in toto* los vicios y malformaciones del estalinismo o la desintegración del imperio soviético a los postulados de la teoría marxista. Además, no todos los ‘socialismos reales’ fueron o son monstruosos, baste recordar tan solo al Kibutz o al modelo sueco.

Por otra parte, hay que concederle a Nuño —aunque, por cierto, ésta fue también la posición esgrimida por el propio Marx— que los postulados de cualquier teoría tampoco son compartimientos estancos y autónomos, sino que además de influir en el desarrollo de los movimientos que los aúpan, absorben las incidencias generadas por las praxis de los mismos.

Si estas premisas son correctas, el problema que confronta el filósofo de la historia no consiste tanto en comparar la ‘esencia’ de una idea particular con su ‘existencia’ práctica en términos de movimiento social. El primer interrogante que debe formular y atender es más bien otro, a saber: ¿cómo, y como resultado de qué factores, la teoría en su primera versión dio pie para la conformación de proyectos socio-políticos diferentes, e incluso, frecuentemente, hasta hostiles entre sí como acontecerá en el caso que estamos analizando; o dicho de otra manera: ¿cuáles fueron las ambigüedades y tendencias conflictivas impugnadas, por las diferentes corrientes interpretativas, a la teoría misma, que dieron lugar a su desenvolvimiento en la forma como ésta se ha desplegado?<sup>11</sup>

Para realizar un estudio sistemático y comprehensivo de los alcances de la filosofía marxista, sería necesario, entonces, partir en dos direcciones simultáneas y complementarias:

1. Contextualizar la formulación y evolución de la teoría en la ‘totalidad concreta’ de la cual forma parte; es decir, en los mar-

---

<sup>11</sup> Una formulación similar puede verse en Goldman, L., *Investigaciones dialécticas*, Caracas, Instituto de Estudios Políticos de la UCV, 1962, pp. 39 y sigs.

cos sociales y culturales que la condicionan; o para decirlo con Gramsci en su 'bloque histórico' específico; a saber, la moral burguesa del siglo XIX, el entorno filosófico posthegeliano, el desarrollo del movimiento socialista anterior a 1848, etc. Esto no significa, por otra parte, que el pensamiento de Marx y sus herederos sea un simple 'reflejo' de estas condiciones económicas, políticas y sociales, sino que el mismo no puede explicarse en su génesis y comprenderse en su contenido sin este análisis socio-histórico.

2. No separar artificialmente, en el análisis del contenido de los diferentes escritos marxistas que son la fuente del objeto de estudio, los juicios de hechos de los juicios de valor; los elementos descriptivos de los normativos.<sup>12</sup> En toda teoría política estos enunciados se articulan en una síntesis de «múltiples determinaciones» (*Grundrisse*).

### I. Crítica a la crítica del historicismo

A tenor de lo dicho se entenderá el porqué no compartimos la crítica del profesor Nuño a la filosofía de Marx en cuanto la califica de «historicista», entendiéndolo por tal, en sentido popperiano,

...un punto de vista sobre las ciencias sociales que supone que la *predicción histórica* es el fin principal de ésta, y que supone que este fin es alcanzable por medio del descubrimiento de los «ritmos» o los «modelos», de las «leyes» o las «tendencias» que yacen bajo la evolución de la historia.<sup>13</sup>

¿Cuáles serían las implicaciones de aceptarse este argumento? En primer lugar, el marxismo sería considerado como una religión laica a la que hay que admitir como un dogma, ya que es capaz de «profetizar», de anticipar el futuro con un margen de error nulo. En segundo térmi-

<sup>12</sup> Véase, Nuño, J., *Sentido de la filosofía...*, cit., pp. 187 y sigs.

<sup>13</sup> Popper, K., *La miseria del historicismo*, Madrid, Taurus Ediciones, 2008, p. 17. Para el historiador E. H. Carr, Popper convierte el concepto de historicismo en un cajón de sastre en el que reúne las más diversas y contradictorias opiniones. Pero lo grave es que confunde determinismo, necesidad con previsión cuando ésta última es la forma casi natural en que los hombres se empeñan por comprender y adaptarse al mundo.

no, se le calificaría como una teoría «holística», de carácter ontológico, esto es, total, omniexplicativa, omniabarcante. Como dice Juan Nuño: “nada escapa a su capacidad explicativa; ni siquiera la negativa a aceptar esta tremenda capacidad [...] explica igualmente el éxito o el fracaso de una huelga; el aumento de la delincuencia o su momentánea disminución” y todo dialécticamente. El marxismo, por lo tanto, no es científico porque sus explicaciones no se pueden refutar. Tiene una respuesta para todo. La consecuencia sería el fracaso de la teoría. Popper (Nuño) argumenta:

...la “razón del fracaso de Marx como profeta reside enteramente del historicismo como tal, en el simple hecho de que aun cuando observemos lo que hoy parece ser una inclinación histórica, no podemos saber si mañana habrá de tener o no la misma apariencia.<sup>14</sup>

Pareciera que Nuño no se percató de que el uso de las categorías de totalidad y dialéctica, por parte de los fundadores del marxismo, no poseyeron la misma connotación semántica que la que tuvieron dentro del sistema hegeliano. Pensamos, sin embargo, que tal apreciación es, ciertamente, válida para la obra de Plekhanov, Lenin y otros acólitos del *Dia Mat*, que podríamos llamar mecanicistas o economicistas y por qué no vulgarizadores. Ya en una carta de Engels dirigida a J. Bloch, fechada en Londres el 21 de septiembre de 1870, el mentor de Marx advertía lo erróneo que era reducir el análisis histórico-social a uno de sus aspectos: el económico. Veamos esto en sus propias palabras:

...Marx y yo tenemos en parte la culpa de que los jóvenes escritores atribuyan a veces al aspecto económico mayor importancia que la debida. Tuvimos que subrayar este principio fundamental frente a nuestros adversarios, quienes lo negaban, y no siempre tuvimos tiempo, lugar ni oportunidad de hacer justicia a los demás elementos que participan en la interacción. Pero cuando se trata de presentar un trozo de la historia, esto es, de una aplicación práctica, el problema es diferente y no hay error posible. Sin embargo, desgraciadamente sucede demasiado a menudo que la gente cree haber comprendido perfectamente una teoría y cree poder aplicarla sin más desde el momento en que ha asimilado sus principios fundamentales, y aun éstos no siempre correctamente. Y no puedo librar

<sup>14</sup> Popper, K., *La sociedad abierta y sus enemigos*, Barcelona, Ediciones Paidós Ibérica, 1981, p. 365.

de este reproche a muchos de los más recientes “marxistas”, porque también de este lado han salido las basuras más asombrosas.<sup>15</sup>

Consideramos que Marx y algunos de sus epígonos italianos como Antonio Labriola, quien fuera un «marxista estricto» (en palabras de Engels), pero «abierto» (Gramsci), al que podemos añadir otros como Georg Lukács y Karl Korsch, no utilizaron las categorías de totalidad y dialéctica como un supuesto sustrato ontológico al cual se puede reducir toda la doctrina, sino como categorías metodológicas (recuérdese el famoso ensayo de *Historia y conciencia de clase*, en el cual el autor define la ortodoxia del marxismo como la capacidad de mantenerse fiel al método), a partir de las cuales el filósofo puede analizar una situación histórico-concreta «con todas sus ricas y complejas determinaciones»; es decir, no ‘todas’, sino las más significativas. Por ello, no es casual que ya Benedetto Croce, hace exactamente un siglo, en un momento en que se encontraba bastante cercano al marxismo, le reprochara a Marx que *Das Kapital* no fuera otra cosa que el «análisis de la sociedad capitalista de su tiempo» y que careciera del «enfoque universalista al cual debe tender toda filosofía».

En efecto, difícilmente un estudioso desinteresado puede encontrar en la obra de Marx un intento de construir una ontología del desarrollo histórico a lo Hegel. No hay, por ejemplo, entre sus escritos, tratado alguno en el que el autor se proponga construir un sistema al que se pueda reducir una teoría de la revolución o del Estado o de la sociedad comunista. Los conceptos: modos de producción; relación dialéctica: «estructura-sobreestructura» e incluso, el de lucha de clases<sup>16</sup> no son más que categorías epistemológicas.

Por otro lado, cuando intenta aplicar la categoría metodológica de la totalidad, la cual asume que: teoría y praxis; estructura y superestructura; pensamiento y contextos histórico-sociales no están separados en

<sup>15</sup> Marx, C., Engels, F., *Correspondencia*, Buenos Aires, Editorial Cartago, 1973, p. 381.

<sup>16</sup> Baste señalar que, por ejemplo, en el *18 Brumario*, Marx jamás intenta reducir los sucesos relativos al proceso de la Revolución de 1848 en Francia a la lucha entre dos clases; más bien reseña la situación de las diversas clases; grupos políticos e incluso, la relevancia de los diversos protagonistas de la misma. Además, en ningún momento se persigue simplificar la explicación a su supuesta base económica.



compartimientos herméticos; congelados en abstracciones dicotómicas, sino que (reconociendo su autonomía relativa) están interrelacionados dialécticamente unos a otros, esto no implica, puesto que ello sería absurdo, querer aprehender toda la realidad, sino captarla como fenómeno en sus manifestaciones más significativas.

No podría ser éste, por razones obvias, el momento adecuado para desarrollar, de una manera exhaustiva, los requerimientos que plantea tan ambiciosa metodología. La presente disertación tendrá como objetivo, sugerir a grandes rasgos, tratando de emular al profesor Nuño, algunos señalamientos, algunas conclusiones, productos de una reflexión circunstancial; a sabiendas de que siempre serán tentativos, que no buscan otra cosa que incitar a la imaginación y que, por sobre todo, aspiran plantear nuevas perspectivas a la investigación.

## II. *El significado de la revolución*

De acuerdo con Juan Nuño, la filosofía marxista se condensa en tres aspectos principales, a saber: el ámbito económico que permite transparentar la dinámica de la enajenación, aquella en la que el obrero mantiene una relación de alienación, de extrañeza con su producto de trabajo y su propia actividad laboral; la historia que, como actividad humana, explica como cada generación ha explotado “los materiales, las fuerzas productivas transmitidas por las procedentes”<sup>17</sup> y, finalmente, la revolución. Así, el marxismo es una doctrina revolucionaria porque busca transformar, voltear, poner de pie a la filosofía tradicional a través de una praxis política radical. En otros términos, la tarea de la revolución es invertir el carácter abstracto e ideológico del *status* filosófico para convertirlo en una *conditio sine qua non* de la liberación de la condición humana de un proceso creciente de explotación o enajenación.

Ahora bien, según Nuño esta teoría de la revolución no es viable porque no da cuenta de lo que en la realidad sucede. La teoría, la filosofía, “no ha dirigido nunca a la práctica; la ha explicado, *una vez que ésta ha tenido lugar*”<sup>18</sup>. No existe un *a priori*, un conocimiento previo a una situación. No es posible anticipar lo que sucederá. Los

<sup>17</sup> Bekerman, G., *Vocabulario básico del marxismo*, Barcelona, Editorial Crítica, 1983, p. 120.

<sup>18</sup> Nuño, J., *Sentido de la filosofía...*, *cit.*, p. 210.

acontecimientos son únicos e irrepetibles. La consecuencia de esto es que toda experiencia revolucionaria, al estilo marxista es, en “buena medida, irracional”.<sup>19</sup> La pasión, la emocionalidad desbordada es lo que la caracteriza. Esta posición, aunque válida, no logra explicar todas las facetas de un proceso revolucionario. Para los fundadores del marxismo, una revolución es un fenómeno complejo que, en sentido metafórico, representa «la locomotora de la historia»; es una fuerza capaz de producir cambios radicales en una sociedad; es la expresión de una ruptura con todo lo que supone explotación, vejamen, enajenación.

Por tal motivo no es de extrañar que Engels en su necrología, ante la tumba de su amigo, caracterizó a Marx de la siguiente manera: «Antes que ninguna otra cosa era un revolucionario». Esta afirmación representa, en cierto modo, un atinado boceto de Marx, tanto en cuanto a hombre de acción como a pensador. Porque como teórico, Marx fue, por sobre todo, un teórico de la revolución. Esta idea fue, sin lugar a dudas, la clave de la estructura teórica de su filosofía. El ‘marxismo’, tal como él lo formuló con la ayuda de Engels, constituye una teoría y un programa de la revolución. Pese a que —como señalé antes— Marx nunca se ocupó de escribir una obra que sistematizara su concepción sobre el tema.

En efecto, la idea de revolución permea prácticamente todo lo que Marx escribió. Es el eje teórico de sus primeros escritos filosóficos (la praxis). Es el *leitmotiv* de sus grandes ensayos políticos acerca de eventos como las revoluciones de 1848, la comuna de París, etc. y de sus polémicas con otros líderes de movimientos afines rivales como Bakunin y Lassalle. Y, no sería descabellado sugerir que su obra más importante: *El capital*, junto con sus demás escritos, por decirlo así, ‘económicos’, es en esencia una ‘economía política’ de la revolución; un estudio que indaga las condiciones de autodestrucción revolucionaria del modo de producción capitalista. Por tanto, en un sentido básico, la revolución fue el tema guía del pensamiento de Marx, y una presentación acerca de la teoría marxiana de la revolución —en forma global— no sería otra cosa que una exposición del propio marxismo como sistema teórico. De esto se sigue el que la

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 211.

idea revolucionaria marxista tiene tantas dimensiones en su significado como las que tiene el propio marxismo. En suma, para Marx, la revolución es un fenómeno social, económico, tecnológico, ético y político. Incluso es, en cierta forma, un fenómeno natural porque deviene la salida ineluctable para la abolición de la alienación, que se produce por el modo en que el hombre se apropia del mundo de los objetos materiales, el cual es descrito por Marx en sus primeros textos como «la naturaleza producida por la historia».<sup>20</sup>

Sin embargo, ninguno de estos aspectos de la teoría de la revolución de Marx son objetos centrales del referido ensayo del profesor Nuño que origina esta ponencia. Es más, me atrevería a opinar que es muy probable que nuestro autor estaría más propenso a aceptar la descripción que en una oportunidad hiciera Bakunin de Marx: «El viejo cascarrabias que despóticamente ejerce su papel de secretario de la I Internacional despachando desde su cuartel en el Museo Británico», que la de Engels citada supra.

En apariencia la única relevancia positiva que nuestro autor encuentra en la teoría de Marx es: “(...) su empeño por derrocar (...) la vieja estructura del edificio filosófico (...) El marxismo (...) habla (...) del desenlace o término de la filosofía clásica y aun de la superación misma de la filosofía en cuanto tal”.<sup>21</sup>

De allí la extraña analogía que percibe Nuño entre el marxismo y el empirismo lógico, el cual —cito a Nuño— «ataca a fondo la parte del edificio filosófico considerada como metafísica».<sup>22</sup> Siendo éste, precisamente, el sentido que hay que adjudicarle a la segunda glosa sobre Feuerbach en la que Marx plantea: «La cuestión de si cabe en el pensamiento humano una verdad objetiva no es una cuestión teórica, sino práctica».<sup>23</sup>

Pues bien, este significativo aspecto de la Revolución marxista —colocado por ello en un pedestal, nada más y nada menos que por Juan Nuño— es, tal vez, el más descuidado por los exégetas.

<sup>20</sup> Véase, Marx, C., “Manuscritos económico-filosóficos”, en C. Marx-F. Engels: *Categorías fundamentales*, Vol. I, Caracas, UCV, 1991, pp. 490-509.

<sup>21</sup> Nuño, J., *Sentido de la filosofía...*, *cit.*, p. 203.

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 202.

<sup>23</sup> Marx, C., *Escritos de Juventud*, Caracas, Instituto de Estudios Políticos de la UCV, 1965, p. 334.

En efecto, mucho antes que el Círculo de Viena y que Nietzsche, no fue otro sino Marx quien acuñara el, ahora famoso, slogan: “*Todo sólido se desvanece en el aire*”.

Obviamente, la intención de Marx —y Nuño estaba consciente de ello— no fue la de reemplazar los grandes sistemas de la filosofía moderna por metarrelatos trivializantes como un ‘posmo...’ cualquiera, sino tal como lo afirma Engels en su *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*: el objetivo de Marx fue “poner fin a la filosofía en el campo de la historia, (...) ya no se trata de sacar de la cabeza las concatenaciones de las ‘cosas’, sino de descubrirlas en los mismos hechos”,<sup>24</sup> a lo cual agrega Nuño: “Es evidente que con tales descubrimientos empíricos se alude a la ciencia”.<sup>25</sup> Así lo entendió, también, el filósofo marxista italiano Antonio Labriola cuando afirmaba, en 1897, que:

La perfecta identificación de la filosofía, o sea, del pensamiento críticamente consciente, con la materia de lo sabido, es decir, la completa eliminación de la diferencia tradicional entre ciencia y filosofía, es una tendencia de nuestro tiempo, tendencia que las más de las veces sigue siendo, empero, un simple *desideratum* (...) Si la expresión [«filosofía científica»] puede tener un contraste práctico de evidencia probatoria, está precisamente en el materialismo histórico (...) en (...) los escritos de Marx. Aquí la filosofía está de tal modo en la cosa misma, y en ella y con ella refundida, que el lector de esos escritos experimenta el efecto de que el filosofar no es sino función misma del proceder científico.<sup>26</sup>

Y, más adelante, afirma Labriola, Popper *avant la lettre*:

(...) pero como la ciencia [empírica] está en continuo devenir y se multiplica tanto en la materia como en los grados, diferenciando al mismo tiempo a los ingenios que cultivan cada una de sus ramas, y por otra parte se (...) acumula (...) bajo el nombre de filosofía la suma de los conocimientos metódicos y formales; así la oposición entre ciencia y filosofía se mantiene y se mantendrá como término y momento siempre provisional, para indicar pre-

<sup>24</sup> Engels, F., L. Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana, en Marx, C., y Engels, F., *Obras escogidas*: Tomo II, Moscú, Edit. Progreso, 1966, p. 402.

<sup>25</sup> Nuño, J., *Sentido de la filosofía...*, *cit.*, p. 205.

<sup>26</sup> Labriola, A., “Discorrendo di Socialismo e Filosofia” en *Scritti di Filosofici e Politici*. Vol. II, Torino, Edit. Einaudi, 1976, pp. 714-715.

cisamente que la ciencia está en continuo devenir y que en este devenir entra en no pequeña parte la autocrítica.<sup>27</sup>

Y, concluye Labriola, con una crítica al marxismo dogmático asaz similar a la del filósofo venezolano: “Viceversa, algunos vulgarizadores del marxismo [para Nuño todos] han despojado a esta doctrina de la filosofía que le es inmanente para reducirla a un simple aperçu del variar de las condiciones históricas por el variar de las condiciones económicas”.<sup>28</sup>

En suma —y, por supuesto, Juan Nuño lo deja sentado, muy claramente, en su ensayo— no se trata en Marx, como tampoco en el empirismo lógico, de la «abolición de la filosofía como tal» sino como bien lo dice Nuño; «de cambiar el curso de la actividad filosófica aportando para ello soluciones radicales».<sup>29</sup>

El propio Nuño matiza el planteamiento de Marx de la siguiente manera:

(...) la ‘filosofía’ [en minúscula y entre comillas] que condiciona a la revolución no es la misma que la Filosofía [ahora con mayúscula] que surge de esa revolución. La primera es una ideología determinante del antagonismo social, el cual se traduce en un proceso revolucionario, mientras que la segunda es el postulado ideal de una teoría universal adaptada a la conciencia de una humanidad desenajada de sus relaciones materiales.

Y, finalmente, enuncia Nuño:

(...) en el marxismo, toda filosofía es *Nachtdenken* (...) su carácter vespéral, de pensamiento tardío, reconstructivo, viene marcado por la imposición de una praxis doblemente triunfante: en tanto acción suprimidora de las ideologías previas; en tanto revolución engendradora de nueva ideología, así sea ésta la definitiva (...) [la del] rango teórico absoluto.<sup>30</sup>

En ningún caso pudo Marx haber pensado en la completa desaparición de toda ocupación teórica por parte del hombre, ya que sin ella éste no puede procurar alcanzar un saber totalizador y criticar la

---

<sup>27</sup> *Ibidem*

<sup>28</sup> *Ibidem*

<sup>29</sup> Nuño, J., *Sentido de la filosofía...*, cit., p. 202.

<sup>30</sup> *Ibid.*, pp. 208-209.

realidad existente en nombre de una realidad posible. Esto contradiría sus intenciones humanistas. En realidad, se trata de la abolición de la forma peculiar que adopta cada filosofía, *ora* como *zeitgeist*; es decir, en términos de Marx, como: «la expresión ideal de las relaciones materiales dominantes, concebidas como ideas, es decir, la expresión ideal de las relaciones que hacen de una determinada clase la clase dominante, las ideas de su dominación»,<sup>31</sup> *ora* como una esfera teórica especial aislada de la conciencia social, como objeto de una profesión determinada —la del pensador puro, que apenas tiene relación con la praxis social. Ese filósofo sería para Marx un ser alienado, pues se ocupa de abstracciones desprovistas de todo contenido concreto del cual se derivaron inicialmente sus ideas. Al no ocuparse de los problemas de las praxis (sean estas de naturaleza económica, política, cultural o científica), las soluciones aportadas por esa filosofía extrañada son seudosoluciones pues, argumenta Marx: «Las contradicciones de la vida real se resuelven sólo en la cabeza del filósofo, pero no en la vida real». Es este aspecto crítico de la filosofía de Marx el que rescata nuestro autor, al menos en ese ensayo, aunque, por supuesto, para señalar posteriormente sus muchas limitaciones.

Con Marx, y con Juan Nuño, creemos que el pensamiento filosófico —atendiendo siempre a su carácter provisorio— debe apropiarse cada vez más de la ciencia, el arte, la política y otras esferas propias de la actividad social, por una parte, como fuente inagotable de material táctico, de experiencias concretas, de problemas irresueltos que estimulan la reflexión y, por la otra, como ámbito de aplicación de sus propias conclusiones parciales y perfectibles. En esto radica la tarea revolucionaria de la filosofía propuesta por Marx, la cual fue, lamentablemente, abandonada por sus epígonos más exitosos.

Es, sobre todo, a este abandono y a las experiencias políticas desalentadoras del socialismo real que compartimos la exasperación de nuestro entrañable profesor Juan Nuño frente al marxismo. No obstante, a 17 años de su desaparición física pero no espiritual, el marxismo en vez de celebrar un nuevo aniversario de su declive, se encuentra, más bien, en plena vitalidad. De su fuente han surgido muchos y nuevos frutos. Pensadores promisorios, audaces y origina-

<sup>31</sup> Marx, C., *Escritos de Juventud...*, cit., p. 297.

les han salido a la palestra para reactualizar, remozar una teoría que insignes intelectuales consideran pasada de moda y, sobre todo, superada por el liberalismo (Fukuyama *dixit*). Así tenemos a M. Hardt y A. Negri con un trabajo en conjunto acerca de la multitud e imperio. Se trata de unas identidades colectivas que, por múltiples modos de lucha, enfrentan a una poderosa forma de gobierno “que no admite algo fuera respecto de sí mismo”<sup>32</sup> y que tiene colonizada las diferentes áreas de la existencia humana. Desde este nuevo enfoque los autores tratan de entender y dar respuesta al mundo actual globalizado y sostienen la posibilidad del fin del imperio y el surgimiento de una soberanía sin centro.

En otra línea de investigación encontramos a Chantal Mouffe que ha cuestionado las debilidades, los atolladeros, las paradojas de la democracia liberal—individualismo exacerbado, universalismo, despolitización, negación de la pasión en la política—a la luz de un nuevo proyecto: la democracia radical. Pierre Rosanvallon es otro al que le han preocupado los problemas de la democracia formal. Piensa que el ideal de este modelo político es posible llevarlo adelante «mediante una organización de la desconfianza»<sup>33</sup>, vale decir, con una «contrademocracia» en donde los poderes indirectos, diseminados en el cuerpo social se organicen frente a las instituciones y los procesos democráticos constituidos.

El otro posmarxista del que hay que hablar por sus aportes significativos es, sin duda, Alain Badiou. Este pensador francés ha insistido en la necesidad de que la *philosophie* se transforme en un instrumento esencial de las prácticas políticas. Entre las diferentes tareas que debe cumplir la filosofía tenemos: (1) “iluminar las elecciones fundamentales del pensamiento”, (2) “iluminar la distancia entre el pensamiento y el poder, la distancia entre el Estado y las verdades. Medir esa distancia. Saber si podemos franquearla o no” y, por último, (3) “iluminar el valor de la excepción. El valor del acontecimiento. El valor de la ruptura. Y esto, contra la continuidad de la vida, contra el

<sup>32</sup> Negri, A., *Diálogo sobre la globalización, la multitud y la experiencia argentina*, Buenos Aires, Editorial Paidós, 2003, p. 45.

<sup>33</sup> Rosanvallon, P. *La contrademocracia. La política en la era de la desconfianza*, Buenos Aires, Ediciones Manantial, 2007, p. 24.

conservadurismo social”.<sup>34</sup> Retoma de esta manera la línea marxista del intelectual orgánico planteada por Gramsci y otros autores.

Finalmente, uno de los autores de este ensayo: Jesús Ojeda (posición no compartida por el otro autor: Carlos Kohn), considera interesante incluir en este análisis a Slavoj Žižek, filósofo cuyo proyecto teórico se caracteriza por fusionar la visión crítica del marxismo —de aparato ideológico, dialéctica, fetichismo de la mercancía, enajenación— y el psicoanálisis lacaniano con sus categorías centrales: punto de acolchado (*le point de capiton*), objeto sublime, plus-de goce, fantasma, imaginario-simbólico, entre otros. Hegel, Marx, Althusser y Lacan son los autores que le han influido y motivado para incursionar en el tema de cómo la ideología opera en la subjetividad; para cuestionar el liberalismo tolerante y multicultural por despolitizar la economía; para rescatar la tradición de una teología revolucionaria para

...iniciar un proyecto político que socave la totalidad del orden mundial global liberal-capitalista, y, aún más, un proyecto que se afirme, sin avergonzarse, como un proyecto que actúa en nombre de la verdad, que interviene en la situación global actual desde el punto de vista de su verdad reprimida. Lo que el cristianismo hizo respecto del Imperio Romano, aquella política «multiculturalista» global, es lo que nosotros deberíamos hacer con respecto al Imperio actual.<sup>35</sup>

Frente a la mayor parte de estas prometedoras propuestas teóricas pensamos que, en este siglo XXI, a la filosofía marxista, como crítica y como praxis, aún le queda un largo trecho por recorrer. Decimos esto porque estamos en una época globalizada, multicultural, cargada de muchas tensiones, de latentes riesgos, que requiere —para su comprensión y transformación— de teorías osadas, esto es, de un soporte filosófico y metodológico adecuado a este nivel de complejidad.

Instituto de Filosofía  
Universidad Central de Venezuela

<sup>34</sup> Badiou, A. *Filosofía del presente*, Caracas, Monte Ávila Editores, 2009, pp. XI-XII  
<sup>35</sup> Žižek, S., *Amor sin piedad. Hacia una política de la verdad*, Madrid, Editorial Síntesis, 2004, pp. 11-12.