

Opuestos contradictorios

complementarios:

Dos figuras emblemáticas de la filosofía en Venezuela

José Rafael Herrera

(Universidad Central de Venezuela)

Opuestos contradictorios complementarios: dos figuras emblemáticas de la filosofía en Venezuela

José Rafael Herrera
Universidad Central de Venezuela

Resumen: El siguiente artículo desarrolla una reflexión en torno a la evolución del pensamiento filosófico en Venezuela a partir del trabajo de José Rafael Núñez Tenorio, filósofo venezolano de gran impacto en el pensamiento marxista contemporáneo de América Latina. Los vínculos intelectuales entre Núñez Tenorio y Giulio Pagallo revelan cómo la filosofía venezolana avanzó desde las influencias coloniales hasta la formación de una línea de pensamiento propiamente dicha, al subrayar la importancia del historicismo en la formación de una conciencia filosófica. La necesidad de pensar en los temas del presente nos recuerda una vez más que la filosofía ejerce su oficio crítico buscando servir de instrumento al servicio de la realidad que se propone examinar.

Palabras clave: Venezuela, Marxismo, Dialéctica, Filosofía, Ciencia.

Abstract: The following paper elaborates a reflection on Venezuelan philosophical evolution from José Rafael Núñez Tenorio's work, a Venezuelan philosopher and his great impact on contemporary Marxist thought in Latin America. The intellectual bonds between Núñez Tenorio and Giulio Pagallo reveal how Venezuelan Philosophy went through colonial influences up to the creation of a critical thinking of its own, emphasizing Historicism importance in the philosophical consciousness construction. Therefore the necessity of critically thinking about nowadays questions reminds us once more that Philosophy's demanding task serves as a means to questioning and transforming reality.

Keywords: Venezuela, Marxism, Dialectics, Philosophy, Science.

-I-

α) Afirmaba Don Cecilio Acosta que “la obra de un minuto es momento de siglos”. Se trata de una afirmación que describe con pasmosa fidelidad el discurrir filosófico en Venezuela, cuya brevedad cronológica no obsta para su considerable densidad histórica y conceptual. En 1975, el Maestro Giulio F. Pagallo, ocupando el papel de moderador en un célebre foro titulado “Bases y tendencias actuales de la filosofía en Venezuela”, realizado en la Sala “E” de la Biblioteca Central de la UCV, y flanqueado por Federico Riu, Juan Nuño y J.R. Núñez Tenorio, como ponentes, elencó los lineamientos fundamentales que, “desde la perspectiva de una comprensión inmanente y de énfasis histórico-cultural de la reflexión filosófica, conforman “el horizonte más remoto o el más cercano de la labor filosófica en Venezuela”. Tales aspectos –designados por el impecable y diligente moderador como “parámetros”– se corresponden, en su opinión, con “tres sucesivos momentos históricos” de no poca significación y alcance. Dichos momentos son los siguientes: (1.) “el momento de la Colonia”; (2.) “el momento de la efervescencia de nuevas ideas que acompañan nuevas proyecciones de procesos histórico-sociales-políticos”; y (3.), “tal vez, el momento más técnico, posiblemente el más aislado, de la labor filosófica, que es la etapa que cronológicamente se sitúa a partir de los años '50s”¹.

Se trata, además, de tres momentos que tienen, según Pagallo, “desde el punto de vista filosófico y de las posibles incidencias histórico-culturales-sociales y políticas, rasgos y características muy distintas”. En primer lugar, la filosofía que domina en Venezuela y en otras regiones culturales del continente en la época de la Colonia, es una filosofía que recoge y traduce un lenguaje filosófico, por así decirlo, ya coagulado en formas definidas e incluso de incipiente corrupción. Lo que para Europa ya representaba el ocaso de un modelo de pensar es aún, para Latinoamérica, si no el amanecer, cuando menos el *mezzogiorno* del pensamiento. Se trata de un lenguaje y de una cultura filosóficas que tienen, indudablemente, un aspecto positivo: el de recoger la sustancia definida de un ritmo de conceptos abstractos, cabe decir, el reflujó de una estructura sociopolítica que, en otros ámbitos histórico-políticos, como el europeo, aún guardaba algún sentido. Y, sin embargo, aquel modelo filosófico terminará perdiendo, cada vez más, su relación inmediata con el mundo de la realidad social y política, para convertirse en un instrumento de educación, con todos los inconvenientes de un lenguaje, de una racionalidad instrumental que sólo es capaz de reivindicarse a sí misma.

¹ Cfr. *Apuntes Filosóficos*, n.4, UCV, Caracas, 1993, pp 229-67.

El segundo momento halla sus orígenes en la “circulación de las ideas de la Ilustración”. En tal momento –observa Pagallo– no se puede apreciar la misma perfección técnica y formal del lenguaje filosófico correspondiente al momento anterior, “pero (casi para establecer un equilibrio perdido), la filosofía puede expresarse a veces de una manera confusa o, por lo menos, sin tecnicismos: se convierte en una forma limitada a veces, pero una forma de autoconciencia, una forma histórico-cultural-política de carácter progresivo, que abre nuevas perspectivas entre el mundo de las ideas y el mundo de la realidad”².

El tercer momento, como resultará más o menos obvio, es historia reciente: un universo sensible y lleno de afecciones epidérmicas, todavía hoy de difícil apreciación objetiva y de tratamiento imparcial, lo cual lo convierte en un terreno en extremo resbaladizo, precisamente por el hecho de ser aún demasiado próximo como para ser sometido a una evaluación apodíctica o, como diría Spinoza, *sin risa ni llanto*. En todo caso, se trata del despliegue de una *constelación de conceptos* que gira sobre la base del rigor estrictamente especulativo de quien –como afirmara Pagallo– “ha recogido con conciencia historiográfica y crítica aquel pasado perdido que constituye, sin embargo, la primera condición de esta base estructural de la filosofía en Venezuela”. El Maestro Pagallo se refiere a Juan David García Bacca, el gran traductor de la obra completa de Platón y, casi simultáneamente, el gran compilador de la tradición filosófica venezolana. García Bacca fue, en profundidad, pensador antiguo, medievalista, moderno y contemporáneo. Por si fuese poco, fue él quien sumergió a la conciencia venezolana en las profundidades temáticas y problemáticas inherentes a las corrientes de pensamiento características de la cultura filosófica fundamental de las épocas de crisis, y que son premisas ineludibles para todo aquel que pretenda asistir al encuentro con las más fervientes doctrinas del presente: el existencialismo, el positivismo y el marxismo, así como sus respectivas derivaciones actuales, cabe decir, toda posible fortaleza o debilidad del pensamiento contemporáneo.

β) En su ensayo *Vida intelectual de Venezuela*, de 1971, Domingo Miliani dejó constancia de cómo después de que Mariano Picón-Salas fundara la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Central de Venezuela –hoy Facultad de Humanidades y Educación–, entre sus distinguidos profesores “hubo de encontrarse una valiosa aportación de aquellos republicanos doctos y bien dispuestos al magisterio: Eugenio Imaz, Manuel Granell, Juan David García Bacca,

² *Ibíd.*

cuya lección prosigue hasta hoy. Los discípulos dejan pruebas ya de su enorme posibilidad como pensadores o investigadores solventes: Juan Nuño, Ernesto Mayz Vallenilla, Antonio Pasquali, Pedro Duno, J.R. Núñez Tenorio³. En esta, sin duda, valiosa reseña acerca de los inicios del –previamente designado por Pagallo– “tercer momento” del discurrir de la filosofía en Venezuela, curiosamente han quedado por fuera, por lo menos, dos de los más notables e influyentes pensadores que, junto con los ya mencionados, conformaron lo que quizá haya sido el movimiento filosófico más importante de toda la historia venezolana y, además, una referencia ineludible para la filosofía europea y latinoamericana, ya desde principios de los años sesenta hasta principios de los ochenta, es decir, durante casi veinte años.

En el primer caso, la referencia es para Federico Riu, discípulo de Juan David García Bacca y estudiante de Martin Heidegger, uno de los más acuciosos intérpretes del pensamiento de Kant y un brillante interlocutor de las corrientes metafísicas contemporáneas: la fenomenología, el existencialismo y el marxismo heterodoxo. En el segundo, cabe hacer mención del Maestro Giulio F. Pagallo, “viejo medievalista y joven hegeliano”, como él acostumbraba definirse. Formado dentro de la rica tradición del historicismo filosófico italiano que va del Renacimiento hasta Vico, de De Sanctis y Spaventa a Labriola, Croce, Gentile y Gramsci, y de Eugenio Garin a Lorenzo Minio Paluello. La ontología postkantiana y el historicismo filosófico –cuyo centro neurálgico es la filosofía de Hegel– tuvieron en Riu y en Pagallo, respectivamente, sus mayores exponentes. Todo lo cual no resta, sino que más bien suma, a la indiscutible importancia de Alberto Rosales y de Eduardo Vásquez; el primero, uno de los más densos exponentes del pensamiento de Kant y de la metafísica contemporánea. El segundo, un respetable y valioso intérprete del pensamiento de Hegel y del joven Marx. El sólo hecho de haber tenido el privilegio de formarse –de conocer, pero, sobre todo, de aprender a pensar– con todos ellos o junto a ellos, el haberlos leído, el haber podido compartir con ellos –como diría Hölderlin– “el pan y el vino”, el cafecito de las cinco y media, la conversación de pasillo, o el haber asistido a sus magistrales clases o a sus diálogos y conferencias, ha dejado en el *nosotros* –sus discípulos– un inmenso honor y la fuerza de una indescriptible con-formación como herencia filosófica y cultural, muy por encima de los deslizamientos y las diferencias.

γ) Respecto de la metafísica y el positivismo, los cuales histórica, ideológica y culturalmente

³ Cfr. MILIANI, Domingo. *Vida intelectual de Venezuela*, ediciones del Ministerio de Educación, Caracas, 1971, pp 87-8.

hacía tiempo que habían allanado el camino del Espíritu nacional, desde su paso por el primero y el segundo momento ya elencados, la conformación –tardía y paciente– del historicismo filosófico en Venezuela es de mucho más reciente data, por lo que constituye un capítulo especialmente significativo dentro del intenso recorrido de nuestra particular historia filosófica. De hecho, y como advierte Hegel, “la filosofía siempre llega demasiado tarde”. A pesar de que ya desde los ensayos de Cecilio Acosta, Mario Briceño Iragorry y, especialmente, de Mariano Picón Salas se pueden comenzar a sentir, acaso tímidamente, los primeros “latidos del corazón del topo” historicista, no es sino con la presencia en cátedra de Giulio F. Pagallo que tiene sus inicios la forma –*via negationis*– de concebir el sinuoso y laberíntico movimiento del devenir del pensamiento y la realidad.

Con la cada vez más especializada y “técnica” reflexión filosófica, la vieja metafísica colonial –religiosa y conservatista– y la Ilustración, que le diera sustento a la causa de la independencia –ambas cosechadas, no sin esmero, durante largos años–, terminaron adquiriendo mayor densidad reflexiva y, si se quiere, mayor concreción especulativa, al punto de abrir el paso, respectivamente, a dos figuras recíprocamente contradictorias: la ontología existencialista y al positivismo, así como, *a fortiori*, a su vástago no deseado: el marxismo ortodoxo o materialismo “dialéctico”. A decir de Hegel, toda filosofía de la reflexión termina siendo religión. Y fue justamente la confrontación, llevada adelante por el historicismo filosófico y dialéctico respecto de la ontología existencial y el positivismo (en cuyas entrañas, y aunque lo niegue, creció el “materialismo crudo” marxista-leninista), lo que permitió a la conciencia filosófica venezolana ir progresivamente comprendiendo y superando, más allá de las rígidas líneas de demarcación trazadas hasta entonces, el juego de los espejos, la necesidad de traspasar los límites puestos –positium, precisamente– por el mundo de la imagen y por la imagen del mundo, propios de aquellos términos *opuestos contradictorios complementarios*.

No es que su labor de *sorprendimiento* haya concluido, y, a decir verdad, dicha labor difícilmente pueda concluir, porque, desde el punto de vista estrictamente histórico, siempre habrá *abstraktes Verständnis*. Y mientras lo haya, el “sano espíritu de contradicción”, que impulsa de continuo la labor del pensamiento crítico e histórico, seguirá objetando, ejerciendo el oficio dialéctico. “Del cáliz de este reino de los espíritus –de su recuerdo y su calvario– rebosa

para él su infinitud”⁴. Pero, en todo caso, el hecho de que la ontología y el positivismo se hayan visto en la necesidad de, muy a su pesar, reconocerse recíprocamente, de reencontrarse allende las lejanías que cada uno había presupuesto en relación con *su* otro, y, todavía más, el hecho de que el marxismo teórico –especialmente el mejor elaborado y sistemático, a saber, el de J.R. Núñez Tenorio– se haya visto impelido a transitar desde el grosero empirismo hasta el estructuralismo y, de éste, al reencuentro con Hegel y especialmente con *la crítica positiva* diseñada por el joven Marx, es una labor que da cuenta de la importancia de la labor llevada adelante por el historicismo de Pagallo en el ambiente filosófico, cultural e incluso político venezolano. Que “los hechos” de la Venezuela de hoy –presa de la *barbarie ritornata* y sometida a los embates de la que quizá sea la mayor de sus crisis orgánica– no se correspondan con las alturas de la rigurosa *speculatio* filosófica recibida y desplegada, sólo hace pensar, en sentido enfático, en la expresión de Fichte: “¡peor para los hechos!”. Pero, además, impone a la filosofía la necesidad de re-conocerse a sí misma y, por eso mismo, de *seguir pensando*.

-II-

α) La prestigiosa Escuela de Filosofía de la UCV contó con un plantel profesoral extraordinario: Juan Nuño, Federico Riu, Giulio F. Pagallo, Eduardo Vásquez, Antonio Pasqualli, Pedro Duno, Ernesto Batistella, Ezra Heymann, León Rozitchner, José Jara García, Ludovico Silva y, por supuesto, José Rafael Núñez Tenorio⁵. Ellos tendieron puentes necesarios –y, precisamente por ello, siempre problemáticos– con la realidad. Con ellos, él para *nosotros* aprendió a pensar y a *aprehender*, desde las más variadas e incluso divergentes perspectivas conceptuales o hermenéuticas, el propio tiempo.

El nombre de Núñez Tenorio representa, precisamente, un ejemplo concreto de semejante vínculo entre la vida y las formas, o si se quiere, entre la praxis político-social y la filosofía. Incluso, podría decirse, que hasta con mayor énfasis que el resto de los pensadores venezolanos antes citados. En primer lugar, porque Núñez Tenorio fue, al igual que todos ellos, un ucevista integral; pero, además de ser un filósofo crítico de primera línea, fue, al mismo tiempo, un político revolucionario de vanguardia. A lo largo de toda su producción intelectual (apreciable en

⁴ HEGEL, G.W.F. *Fenomenología del Espíritu*, FCE, México, 1978, p 473.

⁵ Muestra evidente de esta línea de compromiso de la filosofía con su tiempo ha sido la gran Revista filosófico-cultural que la *intelligenz* de aquel período histórico tuvo la virtud de publicar, y cuyo título es, en tal sentido, lo suficientemente evidente: se trata de la *Crítica contemporánea*, una Revista que, tal vez, contenga la mejor expresión de la calidad y agudeza ensayística de nuestros maestros de siempre.

su extensa bibliografía, compuesta por unos cincuenta y dos títulos, así como por un sinfín de ensayos, artículos y contribuciones científicas), es posible confirmar en él la compenetración presente entre la racionalidad filosófica y la realidad social y política. De igual modo, a lo largo de su intensa biografía, otra vez, se pone en evidencia el compromiso del filósofo con sus ideas y con la praxis social de su época.

Núñez Tenorio fue Doctor en filosofía y Profesor Titular de la UCV. Fue, junto a Pedro Duno y Silvio Orta, entre otros, el principal ideólogo y uno de los principales dirigentes del Movimiento por la Renovación Universitaria de 1969; cofundador de la Asociación de Profesores de la UCV y de la Asociación Para la Investigación Universitaria (APIU); Jefe del Departamento de Filosofía de la Praxis, Director de la Escuela de Filosofía, Coordinador de la Maestría en Filosofía de la Historia, representante profesoral ante el Consejo de la Facultad de Humanidades y Educación, candidato a Decano y Coordinador de Investigación de la misma Facultad. Dirigió una línea de investigación del Doctorado en Filosofía y era miembro integrante de su Comité Doctoral. Fue, además, profesor en las Escuelas de Psicología, Historia, Economía, Sociología, Trabajo Social, Bibliotecología y Biología; dictó cursos en la Facultad de Ciencias, fue Profesor invitado en varias Universidades Nacionales e Internacionales. En la UCV, llegó a dictar treinta y dos horas semanales de clases, en diferentes seminarios, cursos y lecturas de texto, siempre motivados por una inagotable pasión por la docencia, la investigación y la extensión universitarias.

Su vida política fue igualmente extensa e intensa. Se enfrentó abiertamente contra la Dictadura de Marcos Pérez Jiménez y contra los gobiernos de Acción Democrática –Rómulo Betancourt, Raúl Leoni, Carlos Andrés Pérez, Jaime Lusinschi– y de Copei –Rafael Caldera y Luís Herrera Campíns. Fue Secretario General Juvenil del Partido Comunista de Venezuela, al cual renunció en 1965. Presidió en Budapest la Asociación Mundial de Jóvenes Revolucionarios. Fue perseguido y encarcelado durante siete años. Como preso político, padeció los rigores de la tortura. Fue fundador de dos partidos: Nueva Alternativa y Movimiento Quinta República, partido en el cual ocupó la Dirección de Alianzas Estratégicas e Ideológicas y al cual dedicó sus esfuerzos en la lucha electoral, antes de que lo sorprendiera la muerte.

Núñez Tenorio fue un pensador hiperquinético e hipercrítico, disidente por naturaleza, diseñador y constructor profesional de mundos y utopías, promotor de la inteligencia y del

análisis objetivo de las circunstancias; optimista incorregible, hombre de una sola palabra, generoso, amplio, tolerante y, muchas veces, ingenuo. Hoy es reconocido como una autoridad académica en el mundo entero. Injustamente acusado de “dogmático” por la muy dogmática y mecanicista Marta Harnecker, su itinerario intelectual se divide en tres períodos, momentos o aspectos, fundamentales, los cuales a la vez se hallan en estrecha sintonía con tres procesos políticos e ideológicos puntuales, dentro de los cuales Núñez ocupó –siempre– una posición protagónica. Tales períodos pueden ser denominados de la siguiente manera: 1.) El período propiamente materialista, propio de las grandes convicciones marxistas-leninistas; 2.) El período científico-estructuralista, derivado de su continuo intercambio con Louis Althusser, propio de la revisión contemporánea del marxismo y del reacomodo de las fuerzas socialistas, después del fracaso del voluntarismo revolucionario de los años sesenta; 3.) El período de una nueva, *inmerwieder*, revisión de los fundamentos del marxismo, esta vez, partiendo de las fuentes originales, y particularmente del estudio del joven Marx. Se trata de un período que coincide con el cambio sustantivo de la política mundial, en el que el marxismo, después de la llamada “Perestroika”, del derrumbamiento del modelo soviético y de la caída del muro de Berlín, dirige sus esfuerzos hacia la construcción del socialismo por la vía democrática, “pacífica, constitucional y electoral”, adaptando las viejas formas de lucha al modelo de Estado democrático-liberal, característico de la sociedad occidental contemporánea, pero con una marcada tendencia –típico de la izquierda clásica– hacia la justicia social, tal y como los viejos socialistas “revisionistas” –llamados también “socialdemócratas”–, alemanes, ingleses, franceses, italianos y españoles de finales del siglo XIX y comienzos del siglo XX, tan duramente criticados por Lenin y, más tarde, por Stalin, lo proponían. Durante este último período, en efecto, Núñez abandona el materialismo característico del primero de sus períodos y, en una considerable proporción, el científicismo-estructuralista del segundo, a fin de iniciar una nueva etapa de su pensamiento, de corte realista, histórico y crítico, y en la cual los anteriores estudios, siempre basados en la economía política, ceden sus intereses ante temas y problemas propios del desarrollo filosófico-político.

Se trata de una nueva lectura de los textos juveniles de Marx y Engels que terminó en la búsqueda de la justificación de la vigencia contemporánea de aquel realismo dialéctico e histórico, cabalmente expuesto por los fundadores del marxismo, toda vez que aún sigue existiendo, en primera –que no en última– instancia, el *modo de producción* y la *formación social*

del capitalismo, aunque con nuevas y más sofisticadas relaciones productivas, y, en segunda instancia, la enajenante separación del sujeto y del objeto, precisamente, propiciada por dicho modo de producción y por dicha formación social.

A) Los fundamentos de la *Introducción a la filosofía marxista*

En efecto, la *Introducción a la filosofía marxista* fue editada en 1975, por la Facultad de Ciencias Económicas y Sociales de la UCV, aunque, en realidad, resume, como el propio autor lo indica, “un curso de filosofía marxista realizado en la Escuela *Luis Emiro Arrieta*, a lo largo del año escolar 1966”⁶; en todo caso, el texto fue reelaborado por Núñez en prisión, en el antiguo cuartel “San Carlos” de Caracas, durante el año 1968.

Conviene no perder de vista el hecho de que el ensayo en cuestión es el resultado, por un lado, de una época de convicciones perentorias, guiadas por un espíritu teológico, en la cual el movimiento socialista internacional, adherido oficialmente a la ortodoxia soviética, se hallaba plenamente convencido de que, “más temprano que tarde”, la gran revolución proletaria estaba “a la vuelta de la esquina”, y que, antes de “lo que canta un gallo”⁷, veríamos “pasar frente a nuestras moradas al cadáver de la burguesía”. Por otro lado, y como consecuencia directa de lo anterior, el joven Núñez Tenorio se dedica a la promoción y divulgación, entre los “cuadros” medios del partido, de la “nueva concepción del mundo y de la historia”, inclusive al fragor de la lucha armada. En una expresión, se trataba de la formación académica al servicio de la lucha de clases, en un momento “histórico” en el que todo hacía pensar que el triunfo del socialismo en América Latina era “una cuestión de tiempo”.

Así, pues, en este ensayo, Núñez sintetiza lo que, hasta entonces, tipificaba su interpretación “cientificista” –en realidad, *ortodoxa*, por decir lo menos– del marxismo, es decir, una concepción del mundo de corte materialista y, en consecuencia, abiertamente opuesta al idealismo filosófico, en la que “lo material determina a lo ideal”, dada la “objetividad de la existencia de la materia” y, por ende, inclinada a una interpretación del conocimiento como mero *reflejo* de aquella. Esta es, sin duda, una tendencia que se encuentra en abierta sintonía con lo que podría catalogarse como la doctrina materialista “dialéctica”, promovida por el así llamado marxismo soviético. Esta ortodoxia surgió antes de la instauración del Estado socialista, y recoge,

⁶ NÚÑEZ TENORIO, J.R. *Introducción a la filosofía marxista*, FACES-UCV, Caracas, 1975, p 7.

⁷ No por casualidad, el Partido Comunista de Venezuela (PCV) eligió la figura del “gallo rojo” como su emblema.

en buena medida, los trabajos del último Engels, particularmente el *Anti-Dühring* y la *Dialéctica de la Naturaleza*, para no mencionar el ensayo sobre *Feuerbach* y los trabajos sobre *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*. Se trata, además, de una interpretación que proviene en línea directa del socialismo ruso de finales del siglo XIX, del cual, sin duda, son herederos los trabajos de V. I. Lenin, particularmente sus *Tres fuentes y tres partes integrantes del marxismo* y su *Materialismo y empiriocriticismo*. En los términos formulados por las “leyes” de la “dialéctica científica”: si la burguesía es idealista, necesariamente, el proletariado tiene que ser materialista. Si el proletariado es *cuantitativamente* superior a la burguesía, el materialismo tiene que ser *cualitativamente* superior al idealismo.

A la luz de tales postulados, y siguiendo a Lenin, Núñez considera que la filosofía se divide en dos grandes campos, a saber:

Los que afirman el carácter primario del espíritu frente a la naturaleza, y que por tanto admiten, en última instancia, bajo una u otra forma, la creación del mundo (y en muchos filósofos, por ejemplo, en Hegel...), forman el campo del idealismo. Los otros, los que reputan la naturaleza como lo primario, figuran en las diversas escuelas del materialismo⁸.

Partiendo de semejante presupuesto, Núñez puntualiza las etapas constitutivas y los aportes históricos hechos por la doctrina materialista. La concepción materialista del mundo surge, pues, en oposición al idealismo, en primera instancia, gracias a la labor de Heráclito, Demócrito, Aristóteles y Epicuro. Según Núñez:

Esta concepción deja sentada la primacía del ser sobre el pensar, de la naturaleza sobre el espíritu, de la ciencia sobre la religión. El filo principal de esta concepción materialista del mundo se dirige no sólo contra el idealismo objetivo de un Platón o un Agustín, sino, sobre todo, contra las tesis y prácticas religiosas que anteponen un ser sobrenatural al mundo de las cosas, transformando el universo en una criatura de Dios⁹.

Pero ¿cuáles son las características constitutivas de este “materialismo gnoseológico marxista”, interpretado por Núñez como elemento distintivo clave frente al “idealismo burgués”? En primer lugar, dicho materialismo parte del enfoque ontológico y lo considera indispensable para todo tipo de conocimiento:

La tesis gnoseológica materialista no es sino un tercer principio del conjunto de la teoría materialista dialéctica como concepción del mundo. Justamente, a partir de ella, desarrolla sus dos ideas centrales sobre el problema del conocimiento. Pero, además, y, en segundo

⁸ ENGELS, F. *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*, cit. por J.R. Núñez Tenorio, *Op. Cit.*, pp 13-4.

⁹ *Op. cit.*, p 23.

lugar, el conocimiento es el reflejo activo del objeto en la conciencia del sujeto. En esto, la teoría materialista-dialéctica del conocimiento supera el pasivismo de la teoría aristotélico-tomista del conocimiento, tomando como positiva la idea kantiana de un sujeto activo en el proceso cognoscitivo; pero, al mismo tiempo, no cae en el idealismo kantiano y mantiene la vieja idea fundamental aristotélico-tomista del conocimiento como determinado por el objeto y no por el sujeto. Rechaza por completo la noción kantiana de un mundo caótico, de un espacio y un tiempo a priori-subjetivo-trascendentales, de unas categorías aprióricas, etc. El orden de las categorías es el reflejo del mundo material. El espacio y el tiempo son formas objetivas de existencia de la materia. Finalmente, y, en tercer lugar, sostiene la posibilidad del conocimiento opuesto a toda tesis agnóstica acerca de la existencia de un incognoscible. Lo desconocido hoy llegará a ser conocido en el futuro. Lo que hoy es desconocido no lo será mañana. En el futuro habrá otros desconocidos distintos a los actuales. En este sentido, la infinitud e inagotabilidad de la materia están por encima de la capacidad finita del conocimiento del hombre con todo y su carácter colectivo e histórico. Se afianza en el optimismo cognoscitivo. Reafirma la posibilidad del conocimiento filosófico general, mientras la filosofía sea, precisamente, una filosofía científica¹⁰.

En síntesis, una muy “revolucionaria” e “innovadora” doctrina materialista, más cercana al iluminismo o al positivismo franceses –cuya poderosa influencia sobre la formación filosófica, cultural y política de Venezuela es, como se sabe, indiscutible– que, al idealismo alemán, del cual el propio Federico Engels, en nombre del proletariado alemán, reclamaba, para la nueva filosofía de la historia, ser auténticos “herederos”. Tan revolucionaria se presenta la nueva doctrina “científica”, que concibe la objetividad como algo que siempre ha estado y estará ahí, quieto, *puesto*: un auténtico *qué positivo*. Un *positium* que coincide de plano con la religión judeocristiana, dado que, como lo advirtió de Gramsci¹¹, tal y como rezan las Escrituras, la naturaleza –es decir, el mundo, la materia– ya existía antes de la aparición de Adán sobre la faz del Paraíso. Como puede verse, el muy “revolucionario” y “científico” punto de vista materialista tiene su fundamento nada menos que en la fe religiosa. De ahí su insospechada cercanía con lo que Núñez califica como “*el pasivismo aristotélico-tomista*”.

Pero, además de “revolucionaria”, esta doctrina es presentada como “innovadora”. Tan innovadora que se sustenta, nada menos que, en Heráclito, Demócrito, Aristóteles y Epicuro, a quienes, por cierto, se coloca, sin mayores distinciones entre sí, en línea directa con el pensamiento de Marx. Ciertamente, será el último Núñez Tenorio –es decir, el Núñez del más tardío de sus períodos, y quizá el más sólido y maduro de su producción intelectual–, quien se encargará de autorefuturar semejantes imprecisiones, llevadas de la mano por la vulgata ideológica soviética de la época, con la cual –conviene recordarlo– o se estaba de acuerdo o se era un

¹⁰ *Op. cit.*, pp 37-8.

¹¹ GRAMSCI, A. *Il Materialismo storico e la filosofia di B. Croce*, Einaudi, Torino, 1974, pp 138-145.

despreciable “revisionista” y un “traidor”. De hecho, el Núñez Tenorio del último período se dedicó al estudio detenido de las *Categorías Fundamentales* del marxismo, a la luz de la reconstrucción hermenéutica de los textos juveniles de Marx, en los que pudo observar cómo, para Marx, autor de la *Diferencia entre la filosofía de la naturaleza, según Demócrito y según Epicuro*, no sólo Demócrito viene a ser sorprendido como el portador de un materialismo pedestre, dogmático, reaccionario, sino que, precisamente, Epicuro se diferencia de éste desde el momento en el cual su concepción del átomo se halla determinada por la autoconciencia, como elemento fundante de la voluntad libre, frente a la caída rectilínea del átomo propuesta por el viejo Demócrito¹².

Por otra parte, ¿cómo podrían los antiguos concebir la primacía del sujeto por encima del objeto? O, en otros términos, ¿cómo podrían los griegos no ser objetivistas, cuando, históricamente, la idea de sujeto, en cuanto tal, y de su determinación sobre la objetividad, es una conquista del Renacimiento, que encuentra, primero con Maquiavelo y Descartes, la conciencia de su punto de partida y, más tarde, con Kant, la autoconciencia y el sistema de su arquitectónica trascendental?

¿Cómo, pues?, si, según postula como premisa la muy “revolucionaria e innovadora” doctrina “materialista dialéctica”, sólo se puede concebir lo desconocido de hoy como lo conocido de mañana, no se detiene en advertir que los griegos nada sabían de subjetividad, porque para ellos la subjetividad era, en efecto, un incognoscible; y que sólo “el futuro”, cabe decir, el mundo moderno, estaría en capacidad histórica y objetiva de descubrir y, aún hoy, sigue descubriendo.

En tal sentido, convendría preguntarse: ¿qué pensaría entonces un Demócrito acerca de la realidad virtual? O, ¿qué pensaría un Federico Engels de la posible, esto es, objetiva, aunque nada material –¡pero sí muy concreta!– existencia de una *Matrix*, tipificante de las relaciones sociales de producción del presente? ¿Acaso no es cierto que la sociedad actual se sustenta sobre una realidad que es, en verdad, el programa de un programa, la automatización de una automatización, por cierto, en extremo ideal? Y, en consecuencia: ¿no es verdad que la actual

¹² Para un conocimiento más detenido de la tesis doctoral de Marx, Cfr.: José Rafael Herrera, Marx y la ironía. Una aproximación a los fundamentos teóricos de la crítica marxista, en: Karl Marx, *Diferencia entre la filosofía de la naturaleza según Demócrito y según Epicuro*, trad. por: J.D. García Bacca, Dirección de Cultura-UCV, Caracas, 1997(2), pp I-XXX. V. también: K. Marx-F. Engels, *Categorías fundamentales: I (1836-1844)*, Introducción, traducción y notas de J.R. Núñez Tenorio, EBUCV, Caracas, 1991, pp 115-37.

realidad objetiva ha devenido *idea*, que la *sustancia* se ha reconocido a sí misma como *sujeto*? En suma: ¿Poseen mayor realidad y objetividad una piedra, un paisaje natural o el espacio y el tiempo “objetivos” de Núñez, que el espacio y el tiempo cuántico que recién comenzamos a re-crear?

Son estas preguntas las que conviene tomar en consideración, a la hora de explicarse, por ejemplo, el rotundo fracaso que tuvo la “guerra de guerrillas” durante los años en los cuales el autor, pacientemente, iba reelaborando los cursos dictados en la Escuela *Luis Emiro Arrieta*, a fin de transformarlos en esta influyente *Introducción a la filosofía marxista*.

En cuanto a Kant se refiere, conviene señalar que la concepción del sujeto que la *Crítica de la razón pura* sustenta tiene su mayor significado no por el agnosticismo que Núñez le imputa, sino por el hecho de haber sido portadora de aquel –como diría Engels, a propósito de las *Tesis ad Feuerbach*– “germen genial” que no tardará en desarrollarse –con las filosofías de Fichte, Schelling, Hegel y Marx– y del cual el propio Kant no tenía plena consciencia. Ese “germen genial” se nutre de la comprensión del hecho según el cual, si la conciencia consta de intuiciones y de conceptos, y si las intuiciones, en cuanto que sensibles, reposan sobre afecciones, y los conceptos sobre funciones, entonces, de ello resulta que el objeto no puede ser *dado* –esto es, ser un *qué positivo*– sino que debe *hacerse*, por lo que *tiene* que ser el resultado –como más tarde dirá el propio Marx– de la *actividad sensitiva humana* (*sinnlich menschliche tätigkeit*), interpretada *como praxis*, es decir, *subjetivamente*¹³. En una expresión, es imposible que exista objeto sin sujeto.

En efecto, todo conocimiento comporta, necesariamente, dos términos, a saber: quien conoce y la cosa conocida. Porque si la cosa no es conocida por nadie, simplemente, la cosa no es conocida y, por tanto, no hay conocimiento. De manera que, si el sujeto que conoce no tiene nada que conocer, obviamente, no puede conocer nada. Entonces, el conocimiento no sería tal. Por lo tanto, todo conocimiento es el resultado de la compenetración de un sujeto que conoce y de un objeto que es conocido, o, simplemente, de un sujeto y un objeto en inescindible relación. El sujeto es sujeto porque tiene un objeto que conocer. El objeto es objeto porque es aprehendido por el sujeto que lo conoce. Por eso mismo, sujeto y objeto son términos correlativos, es decir,

¹³ Cfr. MARX, K. *Tesis sobre Feuerbach*, en Apéndice a: José Rafael Herrera, *Génesis y estructura de la filosofía de Hegel*, Cuadernos de Praxis, No. 2, Escuela de Filosofía de la UCV, Caracas, 2004, p 41. Traducción del alemán del autor.

son términos en necesaria relación recíproca, que hacen posible el acto de conocer y que siempre aparecen en cada acto de conocimiento, pues ellos son sus elementos necesarios y determinantes. No hay, en consecuencia, la supremacía del sujeto sobre el objeto o viceversa. Ambos términos son constitutivos e indispensables para el conocimiento. Sólo una concepción cognoscitiva prekantiana (el subjetivismo o el objetivismo, el uno empirista, el otro metafísico, el uno espiritualista, el otro materialista) podría seguir sustentando el criterio según el cual el sujeto está por encima del objeto o el objeto por encima del sujeto. Tal es, según declara el propio Marx, *el defecto capital de todo materialismo del pasado, comprendido el de Feuerbach*¹⁴. Pero incluso, ya antes de esa conocida afirmación crítica del materialismo de Feuerbach, el joven Marx lo había advertido, en 1845, durante su período más “antihegeliano”, en la *Crítica de la filosofía del Derecho Público de Hegel*: “El espiritualismo abstracto es materialismo abstracto, el materialismo abstracto es espiritualismo abstracto de la materia”¹⁵.

Más interesante todavía es el hecho de que sea el propio Núñez Tenorio quien, treinta años más tarde, en su *Vigencia contemporánea del marxismo*¹⁶, sostenga lo siguiente:

Si examinamos la importancia que hoy tiene el marxismo, tenemos que verlo tanto en plan teórico como en plan práctico. Pienso que sigue teniendo plena vigencia. Ha existido una distorsión, digamos, una “mala digestión” de Marx. Todo ello a través de lo que siempre hemos criticado al socialismo real, especialmente, la visión stalinista de un cientismo muy ingenuo, mezclado con ideas superficiales del hegelismo (en cuanto a la historia) y pensamientos elementales del tomismo-aristotélico (en cuanto a la ciencia)... El primer principio, entonces, de la filosofía marxista, no es tanto que la materia determina a la idea; no. Eso está superado. El mismo Marx criticó semejante conseja. La clave es diferenciar claramente entre lo ontológico y lo gnoseológico; entre la teoría y la práctica; entre ciencia e ideología... Partir de esa diversidad..., es estar armados para examinar la división real que existe en el mundo capitalista entre teoría y práctica y combatir por un universo donde se fusione el ser y el pensamiento¹⁷.

Como puede verse, a pesar de que a Núñez parece costarle reconocer que, durante su primer período, asumió con ferviente convicción una posición abiertamente materialista (“lo que siempre hemos criticado al socialismo real”), se trata de un gran esfuerzo autocrítico de sus propias posiciones, siempre acompañado de la constante inquietud por estar a tono con los procesos sociales, políticos y culturales de su tiempo, reflexionando sobre ellos, superándose a sí

¹⁴ Cfr. *Op. cit.*, p 41.

¹⁵ MARX, K. F. ENGELS, *Obras Fundamentales*, vol. I., F.C.E., México, 1982, p 400. He aquí, por cierto, el centro nervioso, el *punctum dolens*, de la contribución del historicismo filosófico, hecha por Pagallo en Venezuela.

¹⁶ Cfr.: NÚÑEZ TENORIO, J.R. *Vigencia contemporánea del marxismo*, CDCH-UCV, Caracas, 1998, pp 256.

¹⁷ *Op. Cit.*, pp 20-21 y 44-5, respectivamente.

mismo, siempre con la sencillez y humildad que le eran características.

Por eso, el inquieto pensador Núñez Tenorio no permaneció preso en los esquemas característicos de la “indigesta” Escuela materialista soviética, sino que sus investigaciones fueron progresivamente madurando, hasta concentrarse en una interpretación del marxismo de corte más reflexivo, más crítico, mediado, durante su segundo período, con base en las investigaciones en torno a la contribución, en clave científica, del pensamiento de Marx, y particularmente partiendo del estudio de la crítica de la economía política como fundamento de una nueva ciencia –*la ciencia de la economía política del capitalismo*–, de una nueva concepción de la historia –el “materialismo histórico”– y de una nueva concepción del mundo –“el materialismo dialéctico”.

Así, culminada la época de las grandes convicciones materialistas y de las expectativas revolucionarias de los años cincuenta y sesenta, Núñez, durante los años setenta y ochenta, se dedica a la recomposición de la “teoría” y del “método” marxistas. Y esto lo hace sobre la base de la revisión y rectificación de los viejos esquemas, los postulados y las presuposiciones materialistas que condujeron a la derrota militar y política del movimiento socialista en toda América Latina.

B) Segundo periodo: *el problema del método*

El segundo período, o momento del pensamiento marxista de Núñez Tenorio, se haya indisolublemente relacionado con la discusión de las propuestas de corte metodológico-estructuralista de factura althusseriana, las cuales caracterizaron al marxismo a partir de los años setenta. Como es sabido, las propuestas de Althusser –más cercanas a Descartes y a Kant que a Vico y a Hegel– tuvieron gran influencia dentro del espectro político revolucionario de los movimientos de izquierda latinoamericanos¹⁸.

¹⁸ *No sin razón, comenta Freddy Téllez, en su ensayo “En defensa del marxismo”, lo siguiente: Ahora bien, ¿por qué Althusser? Ante todo por la influencia que ha ejercido (y ejerce) en algunos sectores de la intelectualidad de izquierda latinoamericana. En relación con otras interpretaciones del marxismo (por ejemplo, los trabajos actuales de Marcuse, o un poco más allá, la Escuela de Frankfurt con Adorno y Horkheimer), las posiciones de Althusser se han visto rodeadas de cierta atracción, ya sea por su adhesión a un cierto militante poco usual entre los intelectuales, ya sea por razones internas a sus investigaciones, tales como el nivel epistemológico, su coherencia en los criterios con los cuales abarca la obra de Marx (y que posibilita rellenar esa serie de lagunas de información de nuestra intelectualidad), o (y sobre todo) por sus exigencias de “rigurosidad” y su llamado al regreso a un “verdadero” Marx despojado de sus “desviaciones” hegelianas, feuerbachianas y de toda serie de aditamentos “ideológicos” que cubrían su portentosa frente de teórico. Texto interesante el de Téllez, escrito, justamente, entre*

Aunque los ensayos escritos por Núñez, durante este segundo período de su recorrido teórico, quizás sean los más numerosos de su producción intelectual, el texto que lo resume y tipifica –de hecho, lo sintetiza, incluso a pesar de lo que el propio Núñez pudiese considerar al respecto– lleva por título *El método de la economía política*¹⁹.

En este ensayo, Núñez enumera los tres “supuestos filosóficos” en los que se apoya su argumentación, relativa al significado y a la importancia que ha tenido el marxismo para la cultura contemporánea. El primero de estos supuestos es el *teórico filosófico*, relativo a las relaciones entre la ciencia, la filosofía y el método en la historia y en la teoría de las ciencias, cuyo propósito implícito consiste en criticar los radicalismos voluntaristas y teoreticistas en el interior del marxismo, a fin de centrar la balanza en el “justo medio” y superar las desviaciones, especialmente en lo relativo a *la discusión sobre la teoría y la praxis y en torno a la ciencia y la ideología, fundamentos indispensables a toda teoría del método*²⁰. En una expresión, cara a Núñez, el marxismo no puede ser concebido ni como una filosofía de la historia (historicismo) ni como una ciencia social (cientificismo), sino como una *ciencia filosófica* –en tanto que materialismo histórico– y, a la vez, como una *filosofía científica* –en tanto que materialismo dialéctico.

El segundo “supuesto” es, dice Núñez, *histórico-filosófico*, el cual intenta presentar *un enfoque sistemático e histórico de la historia del problema del conocimiento histórico (sic)*. Su objetivo consiste, pues, en reconstruir, desde el punto de vista del marxismo que Núñez mantuvo durante aquellos años, *la historia de las ciencias, la filosofía y el método científico*²¹, hasta el surgimiento del materialismo histórico y de la consecuente polémica que este mantiene con el idealismo histórico en el interior del mundo contemporáneo.

El tercer “supuesto” es el *histórico científico*, dado que *todo lo anterior se apoya en las tesis fundamentales del materialismo histórico*. En otros términos, Núñez concibe el

1970 y 1976, por lo que se presenta como un testimonio en acto de este segundo período, que ahora estudiamos, y, precisamente por ello, porque permite reconstruir los elementos característicos de la cultura filosófica marxista durante aquellos años. Cfr.: Freddy Téllez, *De la Praxis*, Biblioteca filosófica de la Universidad de Colombia, Bogotá, 1985, pp 85-117.

¹⁹ Cfr. NÚÑEZ TENORIO, J.R. *Problemas del método de la economía política*, Panapo, Caracas, 1985, pp 221 y ss. Se puede decir que el texto en cuestión sintetiza los argumentos que Núñez Tenorio sostuviera, por lo menos, tanto en su tesis doctoral, *Teoría y método de la economía política marxista* (EBUCV, Caracas, 1976) como en el más popular de todos sus ensayos, *la Introducción a la ciencia* (Panapo, Caracas, 1985, duodécima edición).

²⁰ *Op. cit.*, p 11.

²¹ *Ibíd.*

materialismo histórico como la *historia y teoría de las relaciones dialécticas e históricas entre la teoría y la praxis en la historia*²².

El marxismo, en consecuencia, es interpretado por Núñez, durante este segundo período o etapa de su itinerario intelectual, como una teoría científica y como un método igualmente científico; teoría y método que dan fundamento a una filosofía, también de factura científica, pero que está todavía por construirse. Se trata de un período de inclinación profundamente epistemológico, gnosceologista, cuya motivación se encuentra en la necesidad de hacer explícita la convicción según la cual, si el marxismo tiene bases científicas, entonces la lucha por la conquista del socialismo sigue teniendo plena justificación, más allá de las derrotas circunstanciales que el movimiento revolucionario pudiera tener. El problema está, pues, en la necesidad de precisar ese carácter científico y divulgarlo entre las grandes mayorías, para que se entienda, de una buena vez, que si el marxismo es una teoría y un método –esto es, una epistemología– con bases científicas, entonces, queda demostrado –*more geométrico*– la irrefutable convicción de que es infalible y seguro, es decir, está garantizado, *a pesar de los hechos*. Tal es el propósito de este ensayo de Núñez Tenorio. Y es que, en verdad, como el mismo Núñez afirma: *todo esto queda mejor articulado a partir de la tesis de que el objeto de la nueva teoría es la revolución*²³.

Es esta “tesis” la que permite sorprender el interés de Núñez por atribuirle al marxismo un lugar protagónico dentro de la historia del conocimiento científico: *lo mismo que en el pasado había hecho Aristóteles al crear la lógica formal y Galileo al forjar la cinemática, el marxismo construyó una nueva ciencia... Este es su aporte epistémico-metodológico esencial*²⁴. Este planteamiento está en sintonía con la tesis althusseriana de “los nuevos continentes”, según la cual el “continente de la ciencia matemática” fue descubierto por los clásicos griegos (Pitágoras, Aristóteles); el “continente de la ciencia física”, por los modernos (Galileo, Newton); y, finalmente, “el continente de la ciencia de la historia” fue descubierto por los fundadores del materialismo histórico (Marx, Engels).

Pero, además, y en tal sentido, a diferencia de los esquemas tradicionales de desarrollo del conocimiento, el marxismo aparece como un momento científico innovador:

²² *Op. cit.*, p 12.

²³ *Cfr., Op. cit.*, p 38.

²⁴ *Op. cit.*, p 36.

El método científico (y filosófico) de conocimiento: el método dialéctico-histórico (y la dialéctica materialista)...no emerge de una generalización teórica y abstracta, sino que adquiere sus títulos de mayoría de edad sobre la base de su fructificación histórico-práctica: la producción de conocimientos científicos... Hegel redujo la dialéctica a una abstracción metodológica, todavía en el plano infracientífico, filosófico, especulativo; en tanto que Marx la transformó en la práctica de un método científico que dio sus frutos: el materialismo histórico y la economía política del capitalismo... Incluso, independientemente de que Marx no elabora un tratado de dialéctica, o teoriza reiteradamente acerca de ella, en la práctica la puso a andar. La sometió a prueba y construyó ciencia²⁵.

De este modo, el estudio de la economía política del capitalismo (*EPK*) y de sus contradicciones internas (el modo de producción capitalista –fuerzas productivas y relaciones sociales de producción capitalistas– y la formación social capitalista –estructura económica y superestructura jurídico-política e ideológica del capitalismo) le permite a Marx construir una ciencia y un método muy particulares, específicos del funcionamiento de la sociedad capitalista. Pero la verificación de esa ciencia y de ese método específicos, le permite, a la vez, construir una ciencia y un método más generales, más filosóficos: la ciencia filosófica del materialismo histórico (modos de producción en general, formaciones sociales en general) y el respectivo método dialéctico-histórico. A su vez, la verificación de la ciencia marxista específica y de la ciencia marxista de la historia le permite echar las bases para una *filosofía científica* y para la creación de su método respectivo, a saber: el materialismo dialéctico y el *método de la dialéctica materialista*, centrados en el estudio crítico de la relación dialéctica entre el ser social y la conciencia social y en el que, como lo impone el carácter materialista de la doctrina, *siempre* el ser social determina a la conciencia social. Tarea que, como dice Núñez, aún está por construirse.

El influjo de la filosofía medieval sobre la elaborada reflexión hecha por Núñez se transubstancia, primero, bajo la forma de la defensa del objetivismo aristotélico-tomista frente al subjetivismo kantiano –interpretado como un voluntarismo–, enfatizando, particularmente, la prioridad de la doctrina materialista, es decir, poniendo a la materia –concebida como el *ser*–, por encima de la conciencia del sujeto, tal como lo impone *el misterio de la creación establecido por la doctrina religiosa*²⁶. Pero, en segundo lugar, y de nuevo salta a la vista la formación medievalista

²⁵ *Ibíd.*

²⁶ Apunta Gramsci en los *Quaderni del carcere*: “El gran público “cree” que el mundo externo es objetivamente real, pero aquí, precisamente, nace la cuestión: ¿cuál es el origen de esta “creencia” y qué valor crítico tiene “objetivamente”? Esta creencia, en efecto, tiene un origen religioso, aunque quien participe de ella sea indiferente ante la religión. Porque todas las religiones han enseñado que el mundo, la naturaleza, el universo, ha sido creado por dios antes de la creación del hombre, y que, en consecuencia, el hombre se ha encontrado con el mundo ya hecho, catalogado y definido de una vez y para siempre, lo que ha devenido una creencia férrea para el sentido común, y vive con la misma solidez tanto en quienes aceptan o en quienes rechazan el sentimiento religioso”. Cfr.

de Núñez, esta vez al atribuirle al marxismo un riguroso carácter científico indiscutible, infalible y –al decir de Lenin– “todopoderoso”²⁷, que recuerda, más que a los *criterios falsacionistas* del científicismo contemporáneo, a las *verdades reveladas*, postuladas por la vieja escolástica, respecto de la cual la proposición de un método universal e igualmente infalible –que, por lo demás, presupone la imperiosa necesidad de distinguir entre el conocimiento y la realidad, o entre la conciencia y el ser–, no es, por cierto, extraña.

Es, al decir de Hegel, *la preocupación* frente al hecho de que *este temor a errar no sea ya el error mismo*²⁸. Como ciencia *filosófica* y como filosofía *científica*, el marxismo *presupone que el conocimiento, que al estar fuera de lo absoluto está también fuera de la verdad, es sin embargo verdadero, hipótesis con la que lo que se llama temor a errar se da a conocer más bien como temor a la verdad*²⁹. A pesar de ello, para Núñez, el marxismo no puede equivocarse, pues ello implicaría su pérdida de credibilidad en la muy dogmática –y, por cierto, nada histórica– *creencia* –esto es, en la *presuposición*– en la ineludible, objetivamente inevitable y perentoria, instauración de la sociedad socialista en el mundo. Por eso, resulta necesario, para nuestro autor, acorazar al marxismo, a lo largo de este recorrido que va de lo particular y específico a lo general y universal, con una armadura “científica”, para enclaustrarlo en el santuario de un conocimiento seguro, cierto, inmarcesible, porque:

El que no cabe en el cielo de los cielos
Se encierra en el claustro de María³⁰.

Para Hegel, en cambio, este tipo de criterios, propios de una concepción filosófica intelectualista y reflexiva, tiene que terminar abrazando la fe religiosa:

Por eso mismo, la filosofía tiene que terminar con la religión, ya que –en este contexto– la filosofía es un pensar, lo que equivale a decir que lleva en sí una doble oposición: tanto oposición entre pensar y no pensar como la que existe entre lo pensante y lo pensado. Esta filosofía tiene que señalar la finitud en todo lo finito y exigir que éste se complete, se perfeccione por intermedio de la razón. Tiene que descubrir sobre todo las ilusiones que se

Antonio Gramsci, *cit.*, Einaudi, Torino, 1975, pp. 1449, 1595 y 1786. Más adelante, a propósito de Ludovico Silva, se volverá a insistir en esta importante cita de Gramsci para la cabal comprensión del llamado “materialismo dialéctico”.

²⁷ Dice Lenin en sus *Tres fuentes y tres partes integrantes del marxismo*: “La doctrina de Marx es todopoderosa porque es exacta”. *Cfr.*: *cit.*, Grijalbo, México, 1970, p 24.

²⁸ HEGEL, G.W.F. *Fenomenología del Espíritu*, “Introducción”, FCE, México, 1978, p 52.

²⁹ *Ibíd.*

³⁰ HEGEL, G.W.F. *Fragmento de sistema de 1800*, en: *Escritos de Juventud*, FCE, México, 1978, p 403.

originan en su propia finitud y poner lo verdaderamente infinito fuera de su ámbito³¹.

Se trata de una posición, en suma, característica de la ortodoxia marxista, pero, en esta oportunidad, revestida con los ropajes de una científicidad epistemologicista o científicista, que presupone el criterio según el cual:

Lo verdadero consiste en una proposición que es un resultado fijo o que es sabida de un modo inmediato. A preguntas tales como cuándo nació Julio César, cuántas toesas tiene un estadio, etc., hay que dar una respuesta neta, del mismo modo que es una verdad determinada que el cuadrado de la hipotenusa es igual a la suma de los cuadrados de los otros dos lados del triángulo rectángulo. Pero la naturaleza de esta llamada verdad difiere de la naturaleza de las verdades filosóficas³².

C) Tercer período: la relectura del joven Marx o *de vueltas con Hegel*

Sólo después, es decir, durante su tercera etapa o período, como consecuencia del surgimiento de la Perestroika, del derrumbamiento del socialismo soviético, de la caída del muro de Berlín, de la derrota del sandinismo, del fracaso del socialismo cubano y, en fin, de la consecuente confirmación del hecho de que el modelo de socialismo promovido por el bloque del Este había mostrado sus costuras ante el mundo, Núñez, consecuente estudioso de su época y – como ya se ha dicho– optimista incorregible, decidió volver a las fuentes directas, esta vez, sin intermediarios y sin intérpretes. Decidió comenzar desde el principio, es decir, traduciendo y reordenando pacientemente el progresivo surgimiento de las *categorías fundamentales* que Marx y Engels, desde sus primeros textos, iban elaborando. El resultado fue el descubrimiento de la dialéctica como *lógica específica del objeto específico*, basado sobre las investigaciones hechas por Marx en 1843, relativas al estudio de la filosofía del derecho público hegeliano y a sus esfuerzos por *desinvertir el significado del contenido* en el interior de su sistema dialéctico.

En todo caso, los dos períodos precedentes no habían transcurrido en vano. *En todo caso*, la lucha seguía estando concentrada contra las abstracciones propias del pensamiento hegeliano³³. Era, a fin de cuentas, la *Aufheben* del propio pensamiento, la *conservación* y, al mismo tiempo, la *superación de sí mismo*.

³¹ *Op. cit.*, p 402. Para una interpretación más detenida de la cita anterior, Cfr. José Rafael Herrera: “Filosofía «reflexiva» y Religión «positiva» en *El joven Hegel* de Georg Lukács”, en: *Apuntes Filosóficos*, N° 4, UCV, Caracas, 1993, pp 157-72.

³² HEGEL, G.W.F. *Fenomenología del Espíritu*, *op. cit.*, p 28.

³³ Mucho tiempo después, unos años antes de llegar al final de su vida, Núñez comprendió que había una diferencia substancial entre la filosofía de Hegel y las abstracciones y consecuentes deformaciones operadas por los discípulos del gran filósofo alemán, y que Marx fue consciente de semejante diferencia.

Núñez llegaba así a la madurez de su concepción del marxismo. La crudeza de su interpretación del marxismo como un materialismo *toutcourt*, durante su primer período, el propio Marx se encargaría de refutarla, por encima de las afirmaciones de Engels o de Lenin; lo mismo que su definición del marxismo, durante el segundo período, como una *ciencia filosófica y una filosofía científica*. Ahora, Núñez comprendía la importancia de Hegel –aunque lo criticara– para la formación del pensamiento de Marx. Supo entonces que, si el marxismo tenía vigencia para la sociedad contemporánea, ello se debía al talante crítico y esencialmente dialéctico heredado de Hegel. Un talante en el cual la escisión, el desgarramiento inmanente, que tipifica a la sociedad burguesa-capitalista, debe ser consecuentemente estudiada, según sus características históricas específicas, a fin de superarlas y conservarlas, no mediante un modelo instrumental preconcebido –“el método”–, sino mediante la búsqueda –esta vez, ontológicamente encaminada– del reconocimiento, es decir, de la toma de conciencia y consecuente lucha por la recomposición de la unidad concreta del sujeto y del objeto. Todo lo cual redundaba en una aproximación más serena, menos ideologizada, de un Hegel apreciado, más que como el filósofo de las abstracciones conceptuales o como el promotor de un régimen político autocrático y totalitario, como el auténtico precursor de la nueva concepción realista de la historia.

-III-

α) Pensar la filosofía “aquí y ahora”, es la tarea que, siguiendo el pulso del pensamiento clásico antiguo, definieron los grandes exponentes del idealismo clásico alemán como el *desentrañar de lo racional*, cabe decir, *la comprensión del presente y de lo real*. Esta, más allá de todo tecnicismo escolástico, pareciera ser, más que un mero precepto, una ineludible necesidad en y para el actual presente. Y, como toda necesidad, en estricto sentido kantiano, los convencionalismos y las formalidades, en este punto, sobran, especialmente a la hora de dar cuenta precisa de la verdad de la cosa (*Das Sache*) que se pretende adecuar, esto es: de la cabal *adequatio* del sujeto y del objeto del que se pretende dar razón. Tarea, como se comprenderá, nada fácil y que, muy por el contrario, comporta un desafío, un reto para la inteligencia, para el *intelligere*, tal vez como nunca antes en nuestra historia.

Pensar *este* “aquí y ahora” se nos ha hecho tan imprescindible que, en buena medida, de ello depende nuestra propia existencia como ser social, como *Bildung*, y la consecuente superación del actual desgarramiento que ha terminado por penetrarlo todo, dejando a su paso

temor y fanatismo, pobreza espiritual, corrupción y miseria, que son los pilares sobre los cuales se sustentan los regímenes totalitarios. Más aún, no pensar *este* ser en *este* tiempo sellaría, *fürsich*, el fin de los estudios filosóficos en sentido estricto y, con ello, su justificación cultural, social e histórica. Lo cual, además, representaría el triunfo del cinismo, de *la canalla vil*, de la complicidad con el *mal banal* del que Hannah Arendt diera cuenta, convirtiendo en artefacto de utilería, en auténtica reliquia de lo muerto, al pensamiento. Y, sin embargo, mientras más impedimentos *pone* el entendimiento, mayor es el empeño del pensar. De hecho, la tenacidad de la filosofía prospera justo donde se le prohíbe: en los templos sagrados y los cementerios de las ideas, en los museos de cera, en las estanterías de los boticarios, en las charcas mohosas de la experimentación positiva. Surge ahí, donde menos se espera que lo haga: en la morgue, en la ‘sala de momias’, en fin, en aquellos *locus* y *tempus* que Spinoza llamaba ‘los asilos de la ignorancia’. Porque, como decía el joven Hegel, es en el gabinete del coleccionista de la naturaleza, ahí donde yacen los insectos o las plantas disecadas, los animales conservados en formol y todo meticulosamente diseccionado, agrupado y separado, en estricto orden analítico, es justo ahí donde surge la necesidad de la filosofía. Ahí, donde la naturaleza extendía sus lazos amistosos en la diversidad infinita, ahora sólo se encuentran presentes los registros de la muerte.

Junto a la morgue, la sala de las momias y el depósito de esqueletos —advierde Jacques D’Hondt—, el dogmatismo organiza también un gabinete de monstruos. El visitante que recorre una sala tras otra tiene la impresión de que está volviendo las páginas de un manual de historia de la filosofía, —es decir, un manual prehegeliano. Los exhibidores de cadáveres no gastan mucho en la decoración de su museo. Se ajustan a un sencillo formalismo, y se contentan con “la paleta de un pintor que sólo tuviera dos colores, por ejemplo, el rojo y el verde, utilizado uno para la escena histórica y el otro para los países según la demanda.

Pero el perezoso formalismo se fatiga con esta dicotomía, todavía demasiado compleja y concreta para su gusto, y se entrega progresivamente a la uniformidad y al vacío. De modo que su actividad “concluye en una pintura totalmente monocroma, pues, escandalizado por las diferencias del esquema, las sumerge, en cuanto pertenecientes a la reflexión, en la vacuidad de lo absoluto, de modo que se restablezca la identidad pura, el blanco uniforme”. Se alcanza así una “uniformidad de la coloración del esquema y de sus determinaciones sin vitalidad alguna; en suma, una identidad absoluta”³⁴. Y es ahí, tras la rigidez y uniformidad del esquema monocromático, que de manera inmanente la filosofía se manifiesta. Cambiar nunca ha sido tarea fácil. No obstante, para la conciencia que se ha hecho consciente de sí misma, para esa filosofía

³⁴ Cfr. D’HONDT, Jacques *Hegel, filósofo de la historia viviente*, Buenos Aires, Amorrortu, 1971, pp 13-4.

de la filosofía que es el historicismo filosófico, dar cuenta de la objetivación del cambio se transforma en una cuestión de imperiosa necesidad. Si las figuras de los opuestos contradictorios han tipificado la historia filosófica de Venezuela; si de la teología filosofante tuvo que surgir la Ilustración –y de esta última el marxismo teórico–; y, más aún, si detrás de las voces de la Ilustración se pueden todavía escuchar los ecos de la teología filosofante –como también los del marxismo–, la tarea del historicismo filosófico consiste en pensar lo pensado una y otra vez, en *re-pensar-lo* de continuo, a objeto de que devenga presente pensante, *actividad sensitiva humana*. Esta es, literalmente, la filosofía de la filosofía que Pagallo, desde la cátedra, exhortaba a sus discípulos a llevar adelante.

La filosofía es, afirma Hegel, no sin énfasis, “el tiempo aprehendido con el pensamiento”. Si el tiempo es abstraído de esta correlación sustancial, entonces se traslada a la autoconciencia del sujeto reflexivo y es fijado por ésta, es decir, por la reflexión. Mas, con ello, se encierra, se abstrae y abandona su reciprocidad, su compenetración, con la temporalidad de lo real como tal. Es el entendimiento reflexivo el que pretende dar cuenta del devenir temporal de la sustancia. Pero es el propio entendimiento el que no se percata del hecho de que, al hacer de la sustancia un algo temporal, hace del tiempo un algo sustancial.

Hay tiempos felices, como los tiempos en los que predomina un sistema completo y total. Pero también hay tiempos de escisión, de crisis orgánica, como los tiempos presentes. Durante estos períodos, como dice Marx, la filosofía tiene la necesidad de volver sus ojos al mundo externo, no ya en plan de comprender, sino, más bien, de involucrarse con él, de “tejer intrigas con el mundo”, echándose en el “corazón de la sirena mundana”. Con ello, prosigue Marx, la filosofía entra en el período de su cuaresma, en un tiempo para la penitencia, sin duda, pero también en un tiempo para la liturgia que va preparando el terreno propicio para su resurrección. En tales momentos, a la filosofía le es esencial abandonar el “reino de las sombras”, el “sistema de la lógica” pura propiamente dicho; y, entonces, vela su rostro, mas no su mirada: debe, en consecuencia, adoptar una máscara. Εἶπω es *verbum*, es decir: anunciar, discurrir, concordar. Pero más importante todavía es el hecho de que el εἶπων sea todo aquel que pregunte fingiendo ignorancia, esto es, quien actúa: el εἶπων es, de hecho, el actor:

La ironía socrática –observa Marx–, la trampa dialéctica por la que el entendimiento del individuo común cae no tanto a un saber cómodo y mejor, cuanto, a la verdad, inmanente en él, evadiéndose de su múltiple osificación. Esta ironía no es sino la forma misma de la

filosofía... Que en Sócrates tenga la forma de hombre irónico, la de sabio, se sigue del carácter fundamental y de la relación de la filosofía griega con la realidad. Schlegel nos ha enseñado que la ironía es la forma universal inmanente, es, por decirlo así, la filosofía”. Irónico, pues –concluye Marx– “es todo filósofo que pretenda hacer valer la inmanencia contra lo meramente empírico.

Quizá sea esta la razón que permita explicar por qué, así como:

Deucalión, al crear a los hombres, echó a sus espaldas piedras, del mismo modo la filosofía echa a sus espaldas los ojos (la osamenta de su madre son lucientes ojos), cuando su corazón se entrega decididamente a la creación de un mundo”. Y, “a la manera como Prometeo, robado el fuego del cielo, se dio a levantar casas y a hacer de la tierra su residencia, parecidamente la filosofía, ampliada hasta hacerse mundo, vuélvese contra el mundo aparential³⁵.

No parece haber muchas alternativas, en consecuencia. La responsabilidad que impone el oficio compromete a abandonar las “lecturas desinteresadas”, la condición meramente escolástica, la nemotécnica del ocio, el actuar de espaldas a la realidad, como si de nada sirviera. Hay que echar los ojos a las espaldas, voltear la mirada al pasado, para poder reconstruir este tiempo de ausencia de objetividad, de culto a lo privado y de pobreza espiritual. Cada página leída, cada autor, cada disciplina filosófica, cada tema y problema, exige dar cuenta, hacer concordancia, ser autores y actores del pensar lo que se dice y del decir lo que se piensa, para volver a tejer un ser que ha estallado en pedazos, transformándolo en el centro mismo del propio discurrir. Dice Hegel, en la *Realphilosophie*, que “los pueblos derriban a la tiranía porque ella es abominable, vil, etc.” Pero –agrega Hegel–, en el fondo, la derriban “sólo porque ha llegado a ser superflua”³⁶.

β) No obstante, conviene tener presente el hecho de que hacer la “filosofía mundana” o hacer “mundanal la filosofía” no quiere decir renunciar a la *speculatio* constitutiva del pensamiento. Como tampoco se trata, según lo que se representan los audaces –generalmente impreparados y plenos como están de “pasiones tristes”– de considerar el estudio, especialmente de la historia de la filosofía o de los grandes pensadores del pasado, como si se tratara de un cuerpo anacrónico o de un grupo de figuras fantasmagóricas, sin vigencia ni contexto y, por ende, sin ningún interés efectivo para el presente. Se *representan*, se ha dicho antes. Pero conviene recordar que el *representarse* (*vorstellen*), es decir, la mera representación, no tiene, no comporta, el mismo significado de *pensar* (esto es, de *denken*), ni, mucho menos, del *re-conocer* (*Erkennen*), que en

³⁵ MARX, K. *Diferencia entre la filosofía de la naturaleza según Demócrito y según Epicuro*, Caracas, Ebuc, 1973, p 197-202.

³⁶ Cit. por: J. D’Hondt, *Op. cit.*, p 191.

realidad quiere decir *voluntad sapiente*³⁷. Nadie puede poner en duda, ni siquiera sus malos lectores, el hecho de que Hegel haya dado cuenta cabal de su época. Y es, por cierto, de Hegel la siguiente expresión:

La campesina vive en su ambiente junto con Lisa, su mejor vaca lechera; también tiene una vaca negra y una pinta. Tiene a Martín, su hijo, y a Úrsula, la niña, y así sucesivamente. De manera similar, son objetos familiares para el filósofo la infinitud, el conocimiento, el movimiento, la ley sensible, etc. Y así como la campesina tiene presentes al hermano que vive lejos o al tío que murió, del mismo modo el filósofo tiene presentes a Platón, a Spinoza, etc. Una cosa tiene tanta realidad como la otra, con la diferencia de que los filósofos tienen la eternidad delante de sí³⁸.

Nada extraordinario, en consecuencia, ninguna diferencia abismal, entre la cotidianidad de la faena campesina y la cotidianidad del oficio filosófico, a no ser por un detalle: el hecho de tener *la eternidad por delante*. No sin razón, observa Maquiavelo, en *El Príncipe*, que existen tres géneros de “cerebros”, o para decirlo con Spinoza, tres géneros de la percepción: el primero es “el que entiende por sí mismo”; el segundo, “el que discierne lo que otros entienden”; y el tercero, “el que no entiende ni por sí mismo ni por otros”³⁹. Al segundo de estos géneros, mencionados por Maquiavelo, pertenecen los amantes del relativismo *toutcourt*, esos que, según Hegel, desprecian la eternidad, es decir, la infinitud. Pero al tercero de ellos, en cambio, pertenecen los que repiten, una y otra vez, que “el tiempo de Dios es perfecto”. Sin duda, por la abismal extensión de lo que el espíritu ha llegado a perder en el tiempo presente, se puede medir lo poco que necesita para alcanzar su contento. El conformarse con las sobras que caen de la mesa de la corrupción no es, por cierto, una de las características del espíritu filosófico, si es verdad, como apunta Marx en la *Differenz*, que “Prometeo es el más distinguido santo y mártir del calendario filosófico”⁴⁰.

Es verdad que el historicismo filosófico experimenta un enorme apetito de cambio continuo y que detesta aquello que llamaba Pagallo, siguiendo a Hegel, la *positividad*, esto es, la rigidez, lo fijo, lo estático y, una vez más, lo muerto. No obstante, conviene advertir que lo que permanece, lo imperecedero, es aquello que mantiene intacta su vitalidad justo en virtud del cambio continuo, como fuente inagotable de sus *corsi e ricorsi*. Como en el río de Heráclito, para el historicismo

³⁷ HEGEL, G.W.F. *Filosofía Real*, Madrid, FCE, 1984, p 181.

³⁸ HEGEL, G.W.F. *Los aforismos de Jena*, §11, trad. J.R. Herrera, en: www.estudioshegelianos.org

³⁹ MAQUIAVELO, Nicolás, *El Príncipe*, trad. J.R. Herrera, Caracas, Los Libros de El Nacional, 1999, XXII, §2, p 106.

⁴⁰ MARX, K. *Op. cit.*, p 15.

filosófico el agua fluye eternamente para hacer crecer el λόγος, aunque proyecte la misma imagen, la cual, simultáneamente, jamás es la misma. Es la *unidad de la unidad y de la no-unidad*, la realidad viviente, la disolución perpetua, el salto disperso que se reúne y concentra para dispersarse de nuevo, siempre de nuevo, *immerwieder*. Se trata de *lo concreto*, de aquello que *concrece*. Realidad que no se funde jamás en una masa única. Más bien, es la agitación continua que confirma la presencia del λόγος, el νοῦς, la ἐνέργεια, la *actio mentis*, en fin, la *sustancia-una* y, más tarde, la *sustancia como sujeto* que, retrospectivamente, ofrece la concreciente idea de la *eticidad* como conquista del saber y de la libertad. Es la tela de Penélope, el *recuerdo y el calvario del espíritu*.

γ) Mirada, pues, retrospectiva, con los ojos echados a la espalda: el inmenso lienzo –la *battista* viquiana– de la acción del sujeto-objeto, en medio de la extremadura de la tensión de la *Fortuna* y la *Virtù*, magistralmente delineadas por el ilustre florentino. Un lienzo, un entramado, siempre uno y múltiple, que incorpora el ser y la consciencia de las diversas formaciones sociales, de los Estados, de los individuos, de los modos infinitamente variados que incansablemente se suceden, uno tras otro, incluyendo sus particulares maneras de concebir la verdad –*verum index sui et falsi*– el bien y la belleza, así como los objetivos y metas conquistadas e, incluso, las spinozianas manifestaciones de la esperanza y el temor. Todas estas determinaciones que, en un determinado momento, suscitan las más heterogéneas manifestaciones de barullo, de una algarabía que aún no ha terminado de aparecer, de manifestarse, cuando ya otra cosa ha surgido para ocupar su lugar, especialmente en una sociedad de pensamiento débil, sometida a la *ratio instrumental*. Es, pues, el *delirium* báquico. Y, no obstante, en medio de su inagotable devenir, la verdad como *index sui et falsi*, la razón como autoconsciencia y sistema de la razón y de la sin-razón, la permanencia en el cambio, la transubstanciación cabalmente definida por el Maestro García Bacca. En síntesis: se trata de la *superación que conserva*. El historicismo filosófico no es, por tanto, una figura más en la conciencia filosófica venezolana. Su verdad última se resume en una expresión: es la vida del espíritu. *Pedeseorum, qui efferent te sui ante ianuam*: hay que dejar que los muertos entierren a sus muertos, pues *los pies de quienes te van a enterrar ya están ante tu puerta*.

La tarea de la filosofía no consiste en hacer malabarismos con los conceptos, sustituyendo de manera subrepticia las determinaciones de un concepto por otras determinaciones del mismo concepto. Ese tipo de inconsecuencias, de abiertas manipulaciones, son semejantes a la sofística,

pero en ningún caso se identifican con la praxis filosófica. Por el contrario, lo que se exige de la filosofía es que utilice el *intelligere* para poder aprehender, en sentido enfático, su objeto de estudio y confrontar de continuo tal aprehensión del concepto con aquello a lo cual se refiere, hasta el punto de mostrar que, entre el concepto y la cosa, se pueden producir insospechadas incompatibilidades que, progresivamente, obligan, con el avance mismo del “seguir pensando”, a modificar el concepto, sin por ello tener que renunciar a las determinaciones que el concepto mismo mostraba en sus primeros principios. No se trata, pues, de la abstracta eliminación de las figuras que conforman la historicidad del saber, cabe decir, del proceso de formación de la experiencia histórica del saber de la cosa. Se trata, más bien, de conquistar, en clave retrospectiva, su reconocimiento, su necesidad y valor, en y para la concreción de la *Adequatio* del sujeto y del objeto. La cosa se sabe en virtud del proceso de su reconstrucción integral, esto es, del *ordo et conectio* de las diversas figuras o determinaciones que ha sufrido a través de la experiencia de su conciencia. “Nada hay –advierte Hegel en la *Lógica*– en el cielo, en la naturaleza, en el espíritu o donde sea, que no contenga al mismo tiempo la inmediatez y la mediación, así que estas dos determinaciones se presentan como unidas e inseparables, y aquella oposición aparece sin valor”⁴¹. Como dice Marx: “La anatomía del hombre es la clave para comprender la anatomía del mono”, porque “los indicios de las formas superiores en las especies animales inferiores pueden ser comprendidos sólo cuando se conoce la forma superior”⁴².

En este sentido, va la exhortación de la mejor herencia filosófica, a objeto de concentrarse en la comprensión de la experiencia dialógica fundamental, a partir de la reconstrucción de la *cosa misma*, es decir, del con-crecimiento del objeto, y no desde la pre-concepción o la pre-suposición de una teoría formal, de un modelo previamente constituido y cerrado, *puesto*, meramente subjetivo, al que el entendimiento abstracto, en los últimos tiempos, se ha dado a la tarea de designar con los pomposos nombres de “ciencia” o de “método”. “¿A qué cosa se le llama Ciencia hoy? –se pregunta Hegel–: al “labrador de terrazas y todo su arte”. De igual modo, podría llamarse ciencia también a la extracción de turba, a la construcción de chimeneas, a la crianza de bestias, etc.”. “Un poco de carbono, oxígeno, nitrógeno e hidrógeno vertidos juntos en un cartucho de mapa, al que le han inscrito garabatos de polaridad y cosas semejantes, revueltos con la varita de la vanidad, etc. Luego disparan sus ráfagas por el aire y creen estar exponiendo el

⁴¹ HEGEL, G.W.F. *Ciencia de la Lógica*, Buenos Aires, Solar-Hachette, 1976, p 88.

⁴² MARX, K.: “El método de la economía política”, en: *Introducción general a la crítica de la economía política*, Buenos Aires, PyP, 1974, p 63.

Empíreo”. En una expresión, “El más vulgar empirismo aunado al formalismo de la materia y la polaridad, adobado con analogías irracionales y fulgores de pensamiento de borrachín”⁴³. Una supuesta investigación, así encaminada, solicitará perentoriamente la presentación de los resultados de la misma antes de llevarse adelante; o valorará más las llamadas “Normas APA” que los conceptos expuestos que se derivan del movimiento del objeto; solicitará del investigador los exhaustivos y meticulosos “marco teórico” y “marco metodológico”, así como la “visión” y la “misión” de la novísima contribución “científica”. Y si el investigador en cuestión corre con la suerte de cumplir con todos los requisitos exigidos por la institución de marras, su trabajo será, a todas luces, muy exitoso, sin importar cuál sea el objeto de estudio al cual se dirige, pues, a fin de cuentas, “la institución no se compromete con los conceptos emitidos por el investigador”. En suma, el “cartucho de mapa” descrito por Hegel –nuestro actual “porta títulos” – ya puede ser revuelto con la varita de la vanidad. ¡Felicidades! ¡En hora buena!

La verdad es que se equivocan quienes juzgan al historicismo filosófico como un relativismo, más cercano a Savigny o a Burkhardt que a Vico y a Hegel. Del mismo modo como se equivocaron los Bertrand Russel o los Karl Popper, quienes, inmersos en la llamada “guerra fría”, llegaron a considerarlo como una versión del peor de los absolutismos, como la filosofía propia de las sociedades no abiertas, las sociedades de las autocracias totalitarias. En ambos casos, se trata de lecturas parciales, sustentadas en prejuicios y resentimientos ideológicos. Benedetto Croce fue un liberal convencido. Un hegeliano, Alexandre Kojève, ha sido reconocido, oficialmente, como el precursor de la construcción de la Unión Europea. Las investigaciones que se hicieran, ya desde principios de los años ‘60 del siglo pasado, a partir de los trabajos de Max Horkheimer, Teodor Adorno y Herbert Marcuse, y, más tarde, a mediados de los ‘70, con Karl-Heinz Ilting, Manfred Riedel, Hans-Georg Gadamer, Jacques D’Hont y Jürgen Habermas, a los cuales se suman las más recientes contribuciones de Axel Honneth, Robert Buford Pippin Terry Pinkard, Markus Gabriel, entre otros, han puesto al descubierto el fraude de haber aproximado a Hegel con el totalitarismo y al historicismo con un vulgar evolucionismo mecanicista, inmerso en la ideología de la tradición, externa al proceso histórico propiamente dicho. Y cabe señalar que ya Pagallo, durante los años ‘60, venía advirtiendo sobre el mito de la leyenda negra de Hegel, orquestada, no casualmente, por la metafísica del sinsentido, el neopositivismo y el marxismo oficial. Incluso, durante los años ‘70, tuvo el coraje de enfrentar a los seguidores del, por

⁴³ HEGEL, G.W.F. *Aforismos*, §5 y §6, *Op. cit.*

entonces, endiosado Althusser, quien exhortaba a separar a Marx de Hegel para aproximarlos a Spinoza. En las lecturas comparadas de clase, Pagallo lograba demostrar todo lo contrario, y mientras Marx se aproximaba más a Spinoza, más cerca terminaba de Hegel. Pero no vale la pena insistir en estos señalamientos puntuales, ejemplos de la labor inmanente del historicismo filosófico, porque semejantes distorsiones de la imaginación forman parte de un pasado ya sin vida, perteneciente al desolado y patético mausoleo en el que se le brinda honor a lo muerto.

En cambio, conviene enfatizar en la comprensión del presente y lo real, develar las inconsistencias de la mitología que insiste en sobreexaltar el pasado, calificándolo de “heroico” y “glorioso”, con el firme propósito de manipular hasta la nulidad el presente, mientras mantiene la sordina frente a un régimen caracterizado por su condición reaccionaria, extraña a la verdad, a la razón y a la voluntad libre, enemigo de la inteligencia y del pensamiento, crasamente totalitario, despótico, bárbaro y gansteril. Cultivar la pobreza espiritual de los pueblos es la premisa para que la filosofía levante su voz y reclame *el sagrado derecho a decir que no*.