

La vigencia de la crítica

Miguel Andreoli

Instituto de Filosofía
Facultad de Humanidades y
Ciencias de la Educación
Universidad de la República

- 1 -

El *Manifiesto* es una instancia privilegiada que nos permite considerar en acto la realización de una de las intenciones fundamentales del programa de Marx y Engels¹. Aparece como la ejecución del propósito, ya enunciado en *La Ideología Alemana*, de romper definitivamente con el círculo infecundo del debate de idea contra idea, mediante la unión de la teoría con la práctica. Seguramente este texto no es el mejor lugar para evaluar críticamente las intenciones teóricas de Marx, ni puede ser entendido como el programa acabado de transformaciones proponibles desde tal teoría, pero como en ningún otro lugar, aquí se escribe para quién es el destinatario principal de la teoría, el proletariado, buscando contribuir a la constitución de su propio lector como sujeto político. Para lograr tal objetivo Marx despliega diferentes operaciones discursivas: señala las grandes tendencias macrohistóricas; desde ellas enuncia un diagnóstico del propio presente, en el que dibuja un poderoso fresco de las fuerzas desatadas por la modernización capitalista; así da paso a la presentación de las posibilidades para la emancipación humana

¹ En adelante, por brevedad y por el señalamiento del mismo Engels en el Prefacio de 1883 de que la idea enfática de emancipación, que juega un rol fundamental en el Manifiesto, provenía exclusivamente de Marx, me referiré sólo a Marx, cuando en verdad las más de las veces habría que mencionar a Marx y a Engels.

encerradas justamente en el desarrollo de las formas contemporáneas de la explotación; y desde todo lo anterior exhorta a que la clase universal portadora de futuro, el proletariado, ejecute lo que la historia ya contiene. El *Manifiesto* es todo esto: pieza de propaganda que incita a la acción, a la vez que brillante síntesis de elementos fundamentales de la teoría, que aparecen estilizados pero no tergiversados. Por esta razón su relectura nos plantea una tarea imposible de ejecutar adecuadamente de forma sintética. Se trataría nada menos que de la evaluación del marxismo como programa teórico y de acción. Intentaremos, procurando evitar la insensatez de emprender lo que no se puede realizar en este marco, bosquejar algunas líneas fundamentales de lo que creemos que resulta de la relectura a fin de siglo de este texto singular.

Volver a considerar al Manifiesto desde sus pretensiones obliga entonces, a no limitarse a la elucidación del significado del texto, sino que hace necesario arriesgar la evaluación tanto de la forma particular en la que lo ilocutivo y lo performativo se unen en él, como de la suerte que ha corrido en la verdad de sus proposiciones, y en el éxito de su realización. Insisto en que basta enunciar lo anterior para percibir que no es posible cumplir con esa exigencia dentro de estos límites, pero lo que intentaremos es considerar la aseveración de Marx de que por ser las cosas de cierta manera se debe actuar en una dirección determinada.

Si se tiene la intención de tomar en serio las pretensiones de Marx y, en consecuencia, mostrar que, a pesar de la innegable crisis de su concepción, ésta todavía no puede ser reducida a un objeto del museo académico, es necesario precaverse de dos riesgos. Para denominarlos, permítasenos abusar de dos vocablos de la jerga psicoanalítica: la negación y la sublimación. Con el primero me refiero a la persistencia en la afirmación de la vigencia del programa mediante la simple ceguera ante todo aquello que en el tiempo transcurrido ha puesto en cuestión la viabilidad de su prosecución;

con el segundo aludo a los intentos de su incorporación al compromiso con la emancipación en nuestro presente, dejando de lado elementos que le son esenciales, para conservar sólo la forma de ese mismo compromiso en la obra de Marx.

La teoría marxista fue formulada dentro del universo teórico de las incipientes ciencias sociales de su época, en el que ella misma era una novedad decisiva, logrando en muchos casos probar su superioridad mediante la crítica. Negar que otra es la situación presente, creer que el marxismo considerado en la conjunción de sus rasgos característicos, es la mejor forma de entender el mundo actual, nos conduciría de cabeza a la irracional evitación de lo que ya no se puede superar una vez que se ha adoptado una perspectiva de este tipo. Estimo obvio que resulta fácil certificar el fracaso de los objetivos formulados por la concepción marxista, tanto en muchas de sus afirmaciones fundamentales como en los programas de acción que de ella se pretendió derivar: la revolución a la que el *Manifiesto* pretendía servir como uno de los disparadores para su advenimiento no muy lejano, no ocurrió. Pero no se trata ahora de pasar revista a esta cuestión, y resulta conveniente limitarnos en principio a recordar brevemente la suerte corrida por los aspectos teóricos de la doctrina de Marx, de los que depende estrechamente lo que ha sucedido con la potencia práctica del programa.

En este sentido, lo primero que hay que constatar es que, en su estado presente, la cuestión de la vigencia del programa marxista como un todo, parece laudada a un punto en el que ya ni siquiera se puede seguir hablando con propiedad de crisis del marxismo. Las dificultades no superadas de la teoría del valor, por consiguiente la pérdida de inteligibilidad de la interpretación económica de la explotación en los términos estrictos de Marx, y la metabolización que la economía académica hizo de una parte de la teoría de las crisis del capitalismo, han llevado a un amplio consenso en la

convicción de que las direcciones fundamentales de la economía política marxista no parecen constituir un paradigma promisorio.

También es muy conocida la situación de la inacabada teoría de las clases de Marx. Convertida la teoría marxista en clásico sociológico, han sido incorporados elementos de su concepción en programas de investigación muy diferentes, como ya lo hizo a su modo Weber a principios de siglo. Pero lo que desde la perspectiva del *Manifiesto* resulta interesante recordar hoy, es que el proletariado industrial -la clase portadora de futuro para Marx-, como resultado de las transformaciones estructurales al nivel más básico de las fuerzas productivas, ha quedado decisivamente imposibilitado de constituir el eje fundamental de la gran mayoría de explotados, oprimidos y segregados por el capitalismo actual. La automatización conducida a sus extremos, el proceso acelerado de sustitución en los procesos de producción del último órgano humano que quedaba pendiente de ser suplantado por la herramienta, el cerebro, ha originado aquello que Marx, unos nueve años después de publicado el *Manifiesto*, atisba en algunas páginas visionarias de los *Grundrisse*: la alienación total del trabajador, mediante la reducción radical del tiempo de trabajo necesario; en otras palabras, su creciente exclusión del proceso mismo de producción². Es cierto que en los mismos *Grundrisse* se señala que este proceso a la vez que limita progresivamente el tiempo de trabajo necesario, también socava en forma definitiva las condiciones de la reproducción capitalista. Marx cree que aquí se encierran las condiciones de la emancipación del trabajo explotado, que en sentido estricto adopta la forma de la emancipación del trabajo sin más como liberación de

² “En la medida (...) en que la gran industria se desarrolla, la creación de la riqueza efectiva se vuelve menos dependiente del tiempo de trabajo y del cuanto del trabajo empleados (...) sino que depende más bien del estado general de la ciencia y del progreso de la tecnología”. Marx, K., *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política*. (Borrador). Buenos Aires. Siglo XXI Argentina Editores, 1972, vol. 2, pp. 227-228.

tiempo³, dando así lugar a que el proletariado perciba la posibilidad de asumir directamente el control de la producción. Lo primero, la disminución del tiempo de trabajo directo necesario en la producción es una tendencia particularmente notable de la fase actual del desarrollo tecnológico. En cuanto a lo segundo, la afirmación marxista de que el proletariado en la etapa abierta por el desarrollo potenciado de las fuerzas de producción se constituye definitivamente en clase revolucionaria, no da cuenta de un hecho decisivo. La tendencia del desarrollo de las fuerzas productivas que posibilitaría la emancipación del trabajo, lo que en verdad realiza es la desarticulación de la clase de los trabajadores que directamente participan en la producción. A lo que estamos asistiendo es a la disolución del proletariado, no por la superación dialéctica de sus condiciones de existencia, sino por la simple disgregación de las grandes concentraciones industriales impuesta por las nuevas tecnologías.

Seguramente muchas de las estrategias críticas del presente, y creo que prácticamente todas las interesantes, pueden rastrear su línea genealógica hasta el marxismo, pero lo que ahora importa es saber que ha sucedido con los dos elementos fundamentales que forman el nervio central del *Manifiesto* y del pensamiento de Marx. El fantasma que recorría Europa era impulsado por dos fuerzas fundamentales: el crecimiento real y directamente perceptible de una clase obrera que aumentaba en tamaño, en significación económica y en organización, por una parte; y el desarrollo continuo y acelerado de las fuerzas productivas, que hace de los sueños utópicos de una vida humanamente digna para todos una posibilidad real⁴, por otra. [Por] el contrario en nuestro presente, tal como Gerald Cohen señala, podemos saber que:

³ “aquí el capital –de manera totalmente impremeditada- reduce a un mínimo el trabajo humano, el gasto de energías. Esto redundará en beneficio del trabajo emancipado y es la condición de su emancipación”. Marx, K., op. cit. p. 224.

⁴ Cf. Cohen, G.A., *Self-ownership, Freedom and Equality*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, pp. 6-7.

“El proletariado (...) nunca ha llegado a ser ‘la inmensa mayoría’, y últimamente ha sido reducido y dividido por la creciente sofisticación tecnológica del proceso de producción capitalista del que se puede esperar que continúe en la expansión de sus dimensiones y en el aumento de su poder. Y el desarrollo de las fuerzas productivas corre actualmente hacia una barrera de recursos.”⁵

Es inevitable que la referencia que el *Manifiesto* hace a un mundo en el que las desigualdades profundas constituyen una de sus claves, sigue provocando en nosotros una interpelación directa. El capitalismo continúa produciendo formas radicales de desigualdad, en su fase actual las ha profundizado y hay en el horizonte amenazas de que este proceso puede agravarse a niveles aún mayores. Formas extremas de la pobreza sumergen estructuralmente a regiones enteras del planeta. Millones de seres humanos ya ni siquiera cumplen el rol de ejército de reserva, y resultan expulsados de los mecanismos de reproducción de la vida social por la exclusión que va configurando nuevas formas de marginación. Pero no olvidemos que para Marx la sola pobreza no es decisiva en el desarrollo de las contradicciones sociales en el que radica la esperanza revolucionaria –basta recordar las palabras del mismo *Manifiesto* sobre el lumpenproletariado–, y mucho menos lo es la miseria extrema. La generación de las condiciones necesarias para el cambio revolucionario, requiere que entre los menos afortunados el papel fundamental lo tengan aquellos que poseen un poder social básico: el control directo de la producción. La fragmentación, las transformaciones en la base de la generación de las identidades sociales y la mera pérdida de peso numérico, hace que las invocaciones al proletariado proferidas en el presente sean en el mejor de los casos metáforas poco eficaces. Tampoco el recurso a la apelación genérica a los trabajadores mejora la eficacia de los llamados a la acción, ya que implica aludir a un conglomerado cada vez más diferenciado, al que sólo esporádicamente y con

⁵ Cohen, G.A., op. cit., p. 7. La traducción es de M.A.

dificultades crecientes se puede invocar como una unidad. Además, y para lo que ahora nos importa, no es de lo que hablaba Marx.

Entender que la situación presente de la teoría marxista es simplemente un resultado de las ilusiones provocadas por la ideología hegemónica, del que para librarnos y reencontrarnos con el valor perenne del marxismo, bastaría con llevar adelante una nueva crítica de las ideologías, no ayuda a revitalizar el programa de investigación. Dicho de otra forma, para probar que no se ha extinguido la fecundidad de la teoría marxista, deberíamos contar con algo de lo que ahora no disponemos: ejemplos por lo menos prometedores en su capacidad de explicación y predicción, del remozamiento de las categorías básicas de la economía y la teoría social marxistas. No asumir esta situación significaría, muy al contrario del modo de proceder del mismo Marx, lo mismo que perseverar en un mero acto de la voluntad, o insistir en una esperanza que se ha vuelto ciega en su obstinación.

El otro riesgo que amenaza una lectura presente que quiera seguir comprometida con las intenciones básicas del *Manifiesto*, es la sublimación de los contenidos del marxismo mediante la abstracción, para sumarlos a nuestras buenas intenciones de transformación y creer encontrar en ellos no solo lo que Marx no dijo, sino incluso aquello que expresamente negó. Admitamos que, en un cierto sentido, sólo una operación de abstracción puede dotar de referencia presente al texto del Manifiesto, pero lo que no es válido es que mediante dicha operación produzcamos un espectro del texto, contradictorio con sus mismos contenidos. Quienes así proceden no están tan interesados en insistir en la validez de las afirmaciones básicas de la teoría marxista, sino que más bien ven en ella la continuidad histórica del compromiso con los oprimidos, lo que suele ir unido a reclamos de fundación de nuevas relaciones de los hombres entre sí y con la naturaleza; junto con nuevas formas de entender el papel de la ciencia y de la tecnología, signadas muchas

veces por una radical desconfianza. El marxismo no pretendía ser una voz más a favor de los oprimidos. No es la opresión la que justifica la revolución, sino la opresión que niega las crecientes capacidades de desarrollo del dominio del mundo por la especie humana. Leer el *Manifiesto* en sus propias intenciones, requiere asumir el complejo entramado de afirmación de la existencia de tendencias reales y propuestas de acción que lo componen. Las segundas sin las primeras constituyen la mala forma de la utopía, y en esto seguramente siguen teniendo razón Marx y Engels. Tomemos en cuenta que, el marxismo implica esencialmente un compromiso profundo y prosequible con valores básicos de los aspectos progresistas de la modernidad: confianza en la crítica racional, visión de la tecnología y de la ciencia como fuerzas con posibilidades emancipadoras, apuesta a la generación de formas crecientes de humanización de la naturaleza. Toda operación de rescate del marxismo que no conserve alguna forma de continuidad con estos supuestos, en realidad termina por integrarlo a un panteón sincrético que no le hace justicia.

- 2 -

El marxismo es un complejo teórico y un programa de acción que, según el mismo Marx insistió, resultaban inconcebibles el uno sin el otro. Si se deja de lado la remisión interna a los intereses emancipatorios de la transformación revolucionaria, la teoría vuelve a formar parte de la pálida lucha de ideas con ideas. Sin la conformación de la práctica política por el conocimiento decisivo que aportaba la teoría, solo puede darse la reproducción de una lucha de clases incapaz de realizar las transformaciones fundamentales.

Para entender adecuadamente lo anterior, comencemos por esquematizar el modo en el que Marx procede. Enumeraremos en forma sumaria las afirmaciones fundamentales del *Manifiesto*, agregando una primer proposición, que no esta expresamente en este texto sino que en la *Ideología Alemana*, pero que con seguridad

es un supuesto de lo que sigue. Por lo demás nos atendremos a los términos del Manifiesto mismo:

1. La especie humana se caracteriza por la capacidad de transformar la naturaleza mediante el trabajo. En el proceso de modificación de la naturaleza resulta transformada ella misma. Este proceso es progresivo, en el sentido de un creciente dominio del medio natural mediante instrumentos.

2. Alcanzado cierto nivel de desarrollo, la organización de la sociedad humana en el proceso de producción, genera la separación en clases, que son definidas en ese mismo proceso, a la vez que constituyen su naturaleza e identidades por medio de relaciones esencialmente antagónicas: “la historia de todas las sociedades que han existido hasta nuestros días es la historia de la lucha de clases”⁶.

3. La fase actual de este proceso tiene una característica nueva e inédita: la revolución acelerada e incesante de los medios de producción⁷, es decir una capacidad en principio ilimitada de multiplicar los bienes y, junto con ello, la multiplicación de las necesidades. La historicidad de las necesidades es característicamente humana, su multiplicación incesante junto con el incremento de las capacidades productivas es la singularidad del capitalismo. El proceso de crecimiento lleva necesariamente a la mundialización de la economía capitalista, es decir intercambio universal e interdependencia universal. Ante el crecimiento capitalista todo otro régimen anterior es incapaz de oponerse. Este es para Marx un momento necesario y celebrado del progreso humano⁸.

⁶ Las citas son de la edición del Manifiesto de Marx, K. y Engels, F., *Obras Escogidas, I*, Madrid, Akal Editor, 1975. Op. cit., p. 21.

⁷ Op. cit., p. 25.

⁸ Op. cit., pp. 23-27.

4. El movimiento de las transformaciones productivas trastoca todo el entramado social: concentración de la propiedad, aglomeración de la población, modificación de la estructura familiar.

5. El desarrollo de la clase dominante en este proceso, la burguesía, es a la vez el desarrollo del proletariado, clase de productores desposeídos de medios de producción que viven de la venta de su fuerza de trabajo como mercancía. La lógica del trabajo industrial bajo régimen capitalista supone la división del trabajo hasta reducirlo a elementos mecánicos elementales, el resultado es la homogeneización de los trabajadores y el aumento de la cantidad de trabajo que hay que dar a cambio del salario, condiciones que pautan decisivamente las formas de vida de los proletarios ⁹.

6. Al igual que el aprendiz de brujo, la burguesía es incapaz de dominar las fuerzas que ha desencadenado. La capacidad de producción resulta demasiado poderosa para las relaciones sociales marcadas por la explotación del trabajo asalariado. La crisis es un resultado interno al funcionamiento del sistema mismo, no se impone por agentes o factores extraños al capitalismo mismo.

7. Los obreros concentrados en grandes unidades productivas, fuertemente igualados entre sí por las condiciones de la división del trabajo, sometidos a la moderna disciplina militar del taller, hacen la experiencia de formación de organizaciones cada vez más vastas.¹⁰ Desprovistos de las ilusiones que en otras fases históricas han endulzado la vida del explotado, los proletarios se encuentran ante el hecho bruto de la explotación y la amenaza de la pauperización.

⁹ Op. cit., pp. 28-29.

¹⁰ Op. cit., p. 29.

8. Las crisis del capitalismo, que tal como la teoría se encarga de mostrar resultan crecientes e inevitables, despiertan a la conciencia un poder ya existente, el del proletariado¹¹. Este resulta incrementado por el desplome de otros sectores sociales. Cuando la burguesía ya no puede asegurar la mera subsistencia de los productores, cuando debe destruir o inutilizar gran parte de las fuerzas productivas cuyo desarrollo impulsó, sus sepultureros son aquellos que pueden continuar con la historia de la especie. Esta vez los productores mismos.

9. El resultado de la revolución triunfante será “una asociación en la que el libre desenvolvimiento de cada uno será la condición del libre desenvolvimiento de todos”¹².

Quizás el acostumbramiento al texto nos haya hecho perder la capacidad de percibir en esta historia el brillante entramado de sistema y acción, de razón y voluntad, a través del cual las fuerzas objetivas del proceso empujan dramáticamente en la dirección del interés de realización de la humanidad. Los ocho primeros puntos pueden entenderse como afirmaciones básicas de un programa teórico, en las que se enuncian relaciones causales y se realizan determinadas predicciones. Así entendido, lo más sencillo es constatar que el texto constituye una genial descripción del explosivo proceso de desarrollo de la modernidad capitalista, pero en cuanto a las profecías revolucionarias, ha resultado falsado por la historia. Es casi trivial enunciar la improbabilidad de una revolución global que transforme desde sus cimientos a un régimen que necesariamente es global. Después de todo una improbabilidad no es tampoco una certeza última, si alguien quiere certezas de este tipo no las puede encontrar en la espera del gran cambio, pero tampoco puede

¹¹ Op. cit., p.30.

¹² Op. cit., p. 43.

exorcizarse la posibilidad de una gran transformación al terreno de lo imposible. El problema es otro.

Consideremos el hiato entre los primeros ocho puntos y el noveno. Es decir entre lo que constituye una teoría de lo social transida decimonónicamente por un lenguaje determinista, y la promesa de realización humana del noveno punto. O, lo que también es otro aspecto de lo mismo, la relación entre las necesidades del desarrollo histórico cuyo descubrimiento daría la especificidad científica al socialismo marxista, y los llamados a la organización que culminan en la famosa exhortación a la unidad de los proletarios del mundo que cierra el texto. Creo que es en este eje en donde las actuales formas dominantes de entender la racionalidad parecen crecientemente alejadas del espíritu del *Manifiesto*. Por un lado una ciencia del proceso social real, objetivo e incluso independiente de la voluntad y designio de los individuos; por otro, llamados a la acción, exhortación política y exigencia moral. La apelación a la dialéctica para entender esta relación promete quitarnos el problema, pero nos deja a cambio sólo una palabra. Esquematicemos las dos formas básicas de entender la relación entre teoría y práctica políticas, que también han sido dominantes en la tradición marxista:

A) El marxismo es la ciencia del desarrollo histórico, como tal implica el descubrimiento de las leyes objetivas que regulan ese desarrollo. La práctica es la acción transformadora informada por el conocimiento de tales leyes, de una forma fuertemente análoga a la de la tecnología cuando actúa según máximas hipotéticas formuladas a partir de las relaciones causales enunciadas en las leyes naturales. Esto lleva a que la dirección política revolucionaria sea una cuestión de expertos, y los juicios políticos sean vistos al modo de las máximas técnicas, juzgables utilizando básicamente criterios de eficacia. Esta lectura integra al marxismo plenamente en la tradición positivista decimonónica, y conduce a una concepción en la que la autonomía pertenece a las estructuras y no a los hombres.

B) El marxismo es el programa de acción que permite que los dominados y explotados se conviertan en el sujeto hegemónico, mediante la constitución de su identidad en el proceso teórico práctico de constitución de la propia autoconciencia. En esta forma de comprensión del marxismo, lo que se deja de lado es la creencia de Marx y Engels de que lograban poner a luz automatismos de los procesos sociales que constituían la clave de su desenvolvimiento y cambio, privilegiándose en su lugar el momento práctico moral de la autotransformación humana.

La dificultad para lograr una comprensión adecuada de la relación entre lo teórico y lo práctico –frente a lo cual Marx muchas veces busca refugio en la concepción hegeliana- llevó a que la herencia del pensamiento de Marx diera lugar a dos tradiciones¹³, según que lo que se privilegiara fuera el determinismo o la voluntad. En la situación presente parece ser que el marxismo como ciencia es el que más difícilmente puede esperar continuidad directa, mientras que aquellos que lo ven como una forma de orientación de la voluntad, con sólo insistir en esa voluntad pueden invocar la continuación de la empresa.

Pero es justamente en las formas en las que el pensamiento actual ha tomado distancia de teorías con intenciones de transformación práctica como la de Marx, que podemos esperar encontrar modos interesantes de continuidad o bien resignarnos a la conclusión de que las despedidas son definitivas.

Se han dado distintos argumentos en contra de las posibilidades de las prognosis de gran alcance cuando se trata de la historia humana. Lo que ahora nos interesa considerar son dos razones de índole categorial según las cuales dichas predicciones son tareas en principio de realización imposible. Se trata del papel que el conocimiento de los fenómenos sociales tiene sobre esos mismos

¹³ Cf. Gouldner, Alvin, *The two Marxisms. Contradictions and anomalies in the development of Theory*, 1980. Trad.: *Los dos marxismos*, Madrid, Alianza Editorial, 1983.

fenómenos y la cuestión del carácter lingüísticamente constituido de la realidad social.

El primer argumento podemos expresarlo para nuestros fines del siguiente modo. Supongamos que la teoría de Marx sobre el funcionamiento del sistema capitalista fuera verdadera y, en consecuencia, también fueran verdaderas las predicciones sobre su derrumbe. En tal caso todavía queda la cuestión de que la revolución debe ser realizada por la acción de los hombres –sin la cual tendríamos la disgregación de un modo de producción, pero no el advenimiento de una forma superior-, quienes entonces se relacionarían con las previsiones sobre el capitalismo no tanto bajo la forma de conocimientos sobre el acaecimiento de eventos futuros –como es el caso de nuestra relación con lo que podemos saber a partir de las teorías cosmológicas sobre el futuro del universo-, sino más bien como con una cierta partitura a ejecutar. En consecuencia la realización de las previsiones teóricas debería ser considerada más bien como la autorrealización de una profecía, antes que como el acierto en el conocimiento de leyes que nos permitan la previsión gracias a la información que poseemos de las conexiones causales. En este sentido, quizá no estemos demasiado alejados de lo que Marx piensa cuando señala la incapacidad del capitalismo de perpetuarse, justamente por los efectos de sus mismas condiciones de reproducción, a la vez que exhorta a la unidad de acción de los proletarios. Pero el problema es que el conocimiento siempre conserva una relativa independencia de la intencionalidad práctica a la que se pretende servir con él. El tratamiento de las crisis del capitalismo que llevó adelante la economía política que Marx llamó burguesa, incorporando también resultados obtenidos por la economía marxista, junto con la integración de las masas obreras a una ciudadanía ampliada que, tal como tuvo oportunidad de observar en vida Engels, modificó progresivamente las relaciones del proletariado con el Estado, pudieron haber funcionado

invalidando las previsiones del *Manifiesto*, por la vía de haberlas tomado en serio. Las profecías que se autorrefutan son la otra cara del hecho básico de que el conocimiento de los fenómenos sociales forma parte de esos mismos fenómenos, de tal forma que la realidad social que existe luego de que se ha formulado una teoría importante sobre esa realidad es diferente de la realidad previa en la que la teoría se engendró y que, por lo menos, no contaba con dicha teoría como uno de sus elementos¹⁴.

El otro argumento señala que a diferencia de lo que ocurre con nuestras teorías sobre las plantas o las estrellas, lo social, por lo menos en parte, está constituido por la misma materia que compone las teorías, es decir elementos lingüísticos junto con estados mentales tales como creencias y expectativas¹⁵. Los términos de las teorías sociales son también constitutivos de los fenómenos a los que la teoría se refiere. “Dinero” no refiere meramente a papeles o pedazos de metal, sino que el hecho de que la gente tenga ciertas creencias apropiadas que incluyen el uso de la noción, es decisivo para que algo cuente en efecto como dinero. Lo mismo podría decirse de términos tales como “clase”, “explotación” o “revolución”. Es cierto que la teoría podría descubrir que ciertos individuos comparten condiciones de vida semejante y constituyen una clase, aún en el caso límite de que tales individuos no tengan ninguna conciencia de tal hecho. Pero si la teoría logra conectar con la práctica, es probable que esos individuos pasen a pensarse como clase y modifiquen sus comportamientos, de algún modo en relación con el vocabulario que han incorporado. En esta hipótesis la teoría se relaciona con la realidad no bajo la forma de la explicación o de la predicción, sino que al modo en el que se constituye un objeto. Pero

¹⁴ Un tratamiento crítico sobre las pretendidas dificultades de la construcción de teorías sociales, debido a la relación interna entre la teoría y su objeto se puede leer en Nagel, Ernst, *The Structure of Science*, Nueva York, Harcourt, Brace & World Inc., 1961. Trad.: *La estructura de la ciencia*, Buenos Aires, Paidós, 1968. Cap. XIII.3.

¹⁵ Una consideración introductoria de este argumento se puede encontrar en Searle, John R., *Mentes, cerebros y ciencia*, Madrid, Ediciones Cátedra, 1990, cap. V.

el hecho de que términos y enunciados de una teoría pasen a incorporarse al vocabulario y los modos de comprensión de la gente en general, no es lo mismo que la verdad de la teoría. Es un fenómeno de eficacia social, de pertinencia de una forma nueva de entender las cosas y de autoentenderse. Llevado a este extremo, el Manifiesto debería ser visto como, al modo en el que Rorty cita a Nietzsche a propósito de cualquier teoría, “un móvil ejército de metáforas”¹⁶ que contribuyó a generar un nuevo léxico y en este sentido una nueva realidad social. Esta forma de entender la relación del Manifiesto con la práctica encuentra una continuidad para aquellos que pretenden seguir recurriendo a su discurso como impulso práctico moral y como forma de contribuir a generar el tipo de autoentendimiento que estiman necesario para la emancipación. Pero el precio que ha de pagar es la necesidad de aceptar que de un modo radical Marx se habría equivocado cuando creía que en lo fundamental estaba ofreciendo una ciencia. Esta perspectiva haría desaparecer justamente el tipo de especificidad que Marx quería para su concepción, y nos dejaría sólo con la lucha -no arbitraria pero fuera del régimen del conocimiento- entre formas diferentes de hablar y en consecuencia de ser.

-3-

La capacidad del *Manifiesto* de seguir interpelando está asegurada por la presencia en nuestro mundo de lo inaceptable: la pervivencia del padecimiento evitable para grandes masas humanas, de formas de dominación, exclusión y violencia que aparecen como el fruto de mecanismos sistémicos que con la fuerza normativa de lo fáctico y el carácter impersonal y de grandes dimensiones de su desarrollo, parecen accesibles a la administración antes que a su revisión radical. Ante esta situación el *Manifiesto* sigue siendo paradigmático de una forma de la razón crítica prosequible. Me

¹⁶ Rorty, R., *Contingency, Irony and Solidarity*, Nueva York, Cambridge University Press, 1989. Trad.: *Contingencia, ironía y solidaridad*, Barcelona, Paidós, 1991, p. 37.

refiero a la crítica en la cual de lo que se trata es de hallar nuestras mejores razones para nuestras mejores intenciones.

En este aspecto la crisis del marxismo forma parte de una crisis más general de los modos de entender la racionalidad. Su dependencia de una idea enfática de la razón, capaz de examinar las pretensiones de nuestras creencias y valoraciones y, en última instancia, de cuestionar nuestras comprensiones compartidas, ha provocado que entre en crisis junto con la pérdida de confianza en las posibilidades de esta misma razón. Si nuestras capacidades fueran radicalmente contextuales y si la pretensión de validez de nuestro pensamiento estuviera por completo limitada a las tradiciones desde las que emerge, no sería posible elevarse por encima de esas circunstancias. En caso de que las teorías sociales deban ser tratadas simplemente como la oferta de nuevas jergas, todo disenso no podría ser otra cosa que una querrela de interpretación de las significaciones recibidas. Una contextualización radical no impide que se formulen alternativas, pero estas aparecen como propuestas de nuevos plexos de significación. Así puestos, en vez de un debate sobre la verdad o la corrección nos queda solamente la posibilidad de invitar a compartir. A la muerte de la crítica le sigue la hermeneútica cerrada en su propio círculo o la esperanza en la capacidad de creación de nuevas significaciones que nos resulten preferibles.

La crisis de la idea de crítica proviene principalmente de dos fuentes, que son, a su vez el resultado de operaciones críticas: la pérdida de credibilidad en las posibilidades de la razón y el desmoronamiento de la confianza en alguna forma de unidad teleológica de la historia humana.

En la medida en la que labor crítica no se detiene ante cualquier fundamento propuesto, mostrando su carácter infundamentado, lo que termina por entrar en crisis es la idea misma de fundamento, afectado por una inevitable arbitrariedad. Esta manera de decaecer

la legitimidad de la crítica, luego de esa última operación de crítica de las críticas, no deja paso, como se puede advertir por lo que ya hemos dicho, a alguna forma de escepticismo sino a la invitación a despreocuparnos de las exigencias de una idea más enfática de la racionalidad.

Por otra parte, la creencia en una unidad de sentido de la historia, junto con la suposición de que ese sentido puede ser de algún modo conocido de antemano, permitía actuar críticamente ante todo lo que apareciera como resistencia o resabio. Muy probablemente no era esta la creencia de Marx respecto a la naturaleza de su propia concepción, y el propio naturalismo subyacente a su doctrina lo pusiera en guardia en contra de la afirmación de un sentido inmanente al despliegue histórico. Pero más allá del contenido propio del pensamiento marxiano, la misma secuencialidad progresiva que este entiende descubrir en la historia y el modo en el que fue vivido y pensado en buena parte de la encarnación del marxismo en las luchas sociales, lo llevó a tomar la forma de una teleología laica del progreso humano. Si la historia es el lugar de un despliegue progresivo, quien afirma conocer la forma de ese despliegue no solo pretende estar informado de tendencias que se manifiestan empíricamente, sino que también sostiene que posee un criterio de valoración de teorías y prácticas, según el papel que les corresponde en ese proceso.

El compromiso con una acción de sentido revolucionario y emancipador parece haber necesitado el cobijo de un sentido ontológicamente garantizado bajo la forma de un pretendido determinismo científico. El decaecimiento de las grandes teleologías o por lo menos de las narraciones globales que encuentran una unidad de dirección en la historia humana, ha hecho entrar en crisis la idea de futuro. Por una parte, aquellas perspectivas satisfechas con el existente orden de las cosas, acentúan la importancia del automatismo de los macroprocesos y desconfían de las capacidades

reguladoras de la razón. Así el futuro es visto como la sustancial repetición de lo mismo o, en todo caso, queda librado a lo que la facticidad nos depare. En esta perspectiva[] la crítica queda deslegitimada como ignorancia de la incapacidad de regular racionalmente los órdenes complejos y la razón queda limitada al papel de ejecutora de ajustes técnicos en los procesos sociales y económicos. Estos ajustes se orientan a desmantelar los controles e intervenciones sobre el mercado heredados de la época de desmedida confianza en la capacidad de esa misma razón.

Por otra parte, entre muchos de aquellos que, por el contrario, consideran inaceptable el orden presente, pero de alguna forma han quedado huérfanos de la creencia en una fuerza inmanente que garantice la liberación de la opresión, el contenido del futuro resulta librado a la reivindicación de la utopía y de la esperanza. Cuanto más enajenado se está de la posibilidad de control racional de los grandes procesos, más incondicional es la utopía y más urgente la esperanza. En este caso, el futuro, a fuerza de luminoso, se vuelve irrepresentable desde el orden actual de las cosas y en consecuencia, al carecer de contenido determinado, se convierte en pura exigencia. En la filosofía de la liberación la idea de utopía aparece así desligada de la responsabilidad de determinar sus condiciones de realización. Queda entonces la esperanza como una figura filosófica que se atribuye a un sujeto también filosóficamente construido. Un texto como el *Manifiesto* fácilmente puede ser integrado por esta perspectiva como una forma más de expresión de la espera de la emancipación. Ante la multiplicidad y complejidad de las formas de padecimiento, carencia y opresión reales, muchas veces acrecentadas en el presente, la remisión a un sujeto ficticio así construido hace tan vacía su representación como imaginaria la atribución de esa esperanza de redención. La pérdida de las pretensiones científicas de una teoría global de la historia, en este caso ha hecho que la confianza de colaborar con la marcha de los

procesos reales sea sustituida por la espera de una epifanía. La crítica queda aquí reducida al recordatorio, claro está que necesario, de que lo inaceptable sigue presente, pero ha perdido toda capacidad de morder en la complejidad y diferenciación de lo real.

Si queremos determinar las posibilidades de la razón crítica en esta etapa posmetafísica, debemos partir de la situación en la que ella misma nos ha dejado. La denuncia de la arbitrariedad de los fundamentos últimos y de los restos teológicos presentes en las grandes teleologías, es resultado, no debemos olvidar de la crítica misma y todo parece indicar que a ellos debemos atenernos. Lo que no se desprende necesariamente de esta situación es que las alternativas que quedan sean la pálida celebración de lo real o la desesperada esperanza.

Por lo pronto las dificultades y límites propios de una teoría de las grandes tendencias de los procesos sociales, no necesariamente la vuelven imposible. Es cierto que hoy aparece como desmedida o infundamentada toda pretensión de anticipación de las grandes tendencias de la historia humana, pero esto no es lo mismo que suprimir la capacidad de detectar potencialidades no realizadas y alternativas a los estados de cosas existentes. Basta como prueba de la continuidad del trabajo teórico, los intentos presentes de construcción de macroteorías que tratan de entender los rasgos estructurales generales de los procesos recientes de nuestras sociedades. El carácter lingüísticamente constituido de los fenómenos sociales no es contradictorio con el hecho de que, más allá de los cambiantes significados que los sujetos dan a sus propias acciones, lo social también muestra indudablemente repetición y reproducción sistémica de sus condiciones de existencia. Sigue perfectamente vigente el programa de explicitación teórica de los automatismos y regularidades que constituyen el marco de nuestras vidas, y esta es una condición decisiva de cualquier curso de acción deliberadamente transformadora. La indudable existencia y el

carácter fundamental de estas condiciones objetivas de funcionamiento de las sociedades, seguramente permiten que términos como sistema capitalista, mercado o estado refieran a contextos que determinan buena parte de nuestras vidas y en los que se sigue dando las condiciones de reproducción de nuestra vida social. Estas realidades no son completamente plásticas a los cambios de significaciones de nuestros lenguajes. Nuestra experiencia cotidiana de su objetividad no es una mera ilusión.

Tampoco es irracional pensar que la construcción de las teorías sociales pueda estar internamente ligada tanto a intereses emancipatorios, como de conservación de las realidades existentes, y que ese vínculo no solo constituya los modos en los que el saber teórico se utiliza, sino que también su propia conformación interna. En lo social menos que en ninguna otra disciplina podemos creer en la ilusión positivista de una suerte de descripción última de la realidad. Múltiples descripciones de la infinitud de lo social tanto en sus regularidades incluso causales como en sus significaciones compartidas, pueden satisfacer criterios de racionalidad y ser disyuntivos por responder a intereses prácticos divergentes. Nuestros intereses prácticos pueden revelar aspectos, descubrir tendencias y posibilidades, que aparecen velados cuando son otras las motivaciones. De todas formas este trabajo racional ha de liberarse de las ilusiones metafísicas decimonónicas de determinación ineluctable, y será racional a condición de la conciencia de su propia falibilidad. Tampoco puede librarse de la tarea de justificar qué entiende por emancipación y porque es preferible su forma de concebirla a otras alternativas. Sin esta intervención de la reflexión teórica la urgencia emancipatoria se remite a una teología de la esperanza y si bien la esperanza puede ser un motivo potente creo que a fuerza de contemplación de una posibilidad luminosa resulta ciega. El minucioso y formidable trabajo intelectual de Marx sobre la realidad del capitalismo de su época

sigue siendo ejemplar como intento de descubrimiento, en el seno mismo de lo real, de las posibilidades de transformaciones emancipatorias.

Pero lo que ahora también aparece como una exigencia necesaria, es la fundamentación de la superioridad práctica de las concepciones que se propongan. Debemos enfrentar la tarea de argumentación de la moral que impulsa a la crítica. El programa marxista no se basa en la mera sensibilidad moral ni en las buenas intenciones, pero tampoco cabe duda de que la extinción de un régimen agotado se vuelve moralmente urgente cuando nos hemos convencido de que la supervivencia de ciertas formas de las relaciones humanas, obstaculiza una posibilidad de la cual la historia habría entrado en una avanzada fase de gravidez. Una razón práctica modesta pero no por eso menos enfática sigue pudiendo apoyarse en algunos hechos fundamentales. El *factum* de la moralidad se nos presenta hoy en día bajo la forma de la internacionalización de la concepción de los derechos humanos, un cierto acuerdo cosmopolita sobre el valor de algunas formas básicas de igualdad y en la preferibilidad del consenso argumental sobre la coacción y el engaño. Sostener estos hechos para nada implica caer en alguna forma *naïf* de confianza en el progreso moral, ni obliga a una torpe ceguera ante la permanencia de los mecanismos del engaño, la hipocresía, la manipulación o directamente de la fuerza descarnada.

Una racionalidad práctica consciente de sus propios límites, informada de los alcances de las condiciones de la reproducción de los aspectos sistémicos de la vida social, sin pretensiones de fundamentación última ni de estar garantizada por alguna meta o necesidad histórica, es la que puede mejor advertir los obstáculos y trampas que se oponen a la instauración de relaciones en efecto humanas. Esta es la forma de continuidad que en nuestro presente es posible esperar para un texto como el del *Manifiesto*.

