

## **El Manifiesto desde su futuro**

**Juan Flo**

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

Estas pocas páginas, nacidas de una oportunidad circunstancial como la que significa un aniversario, sólo pretenden resumir una reflexión que a falta de otro término debo calificar de comprometida. He tratado aprovechar la experiencia de mi relación con este texto a lo largo de casi medio siglo desde los diversos marcos conceptuales que fui asumiendo y en medio de diversos -dramáticamente diversos- contextos históricos para poder tener frente a él una actitud que se libere lo más que me sea posible de ciertos rictus ideológicos. Se trata de un conjunto de ideas, más bien módicas, que indican cierta manera de leer este texto desde las posibilidades que, creo, nos brinda el momento actual. Una lectura que intenta mirar el *Manifiesto* desde su futuro -es decir que trata de no incurrir en puntos de vista que simplemente reiteran el pasado- y que presume que una mirada de ese tipo es indispensable no sólo para construir su futuro sino para construir el futuro mismo.

El *Manifiesto* es, por un lado, un texto peculiar que hay que percibir en su particular diferencia, pero que, a la vez, convoca la teoría de Marx en su conjunto y, por lo tanto, también a ella (y quizá principalmente a ella) es que me voy a referir. La naturaleza misma del *Manifiesto* nos impone esa dualidad ya que es un documento político fundacional y un instrumento de difusión, polémica y

educación al servicio de un proyecto revolucionario radical, y simultáneamente posee un fuerte contenido teórico que resume en grandes líneas la teoría de la historia de Marx y las ideas básicas de su análisis del modo de producción capitalista. En ese sentido vale la pena recordar que siguió siendo muy estimado por sus autores varias décadas después de su publicación y que para ellos conservó su vigencia como documento político y como resumen de su teoría.

Por otra parte la coexistencia en él de la teoría y de la instrumentalidad política es ella misma una aplicación consistente de la teoría. Aunque no hay en el *Manifiesto* referencias explícitas a la unidad de la teoría y la práctica -versión laica de la unidad hegeliana de la razón y la realidad- en él se pone en acción, “se practica”, la célebre tesis décimo primera y de ese modo podemos leerla mejor: explicar no es lo opuesto a transformar sino que explicar es parte del proceso de transformación . La inversión que ha realizado Marx del pensamiento de Hegel comporta no admitir que la actividad filosófica pueda encontrar fundamentos en ella misma y lo obliga a asumir que solamente la realización práctica de la teoría que afirma la unidad de la teoría con la práctica es la forma consistente de esa teoría. Una práctica de la unidad de la teoría y la práctica es la única realización consistente de la teoría que de acuerdo con sí misma no podría encontrar su fundamento en ninguna argumentación teórica suficiente. En ese sentido es también síntoma de otra consistencia, la consistencia de la propia estrategia productiva de Marx respecto de su teoría. Es lo que nos sugiere el hecho de que las *Tesis sobre Feuerbach* no hayan sido acompañadas por el desarrollo de una teoría del conocimiento sino por una crítica social al conocimiento redactada en colaboración con Engels y que ese trabajo, luego célebre, no fuera publicado en vida de sus autores. En cambio su interés se volcó a la economía: su única publicación importante poco antes del *Manifiesto* es precisamente la crítica a Proudhon (1847), centrada en cuestiones de economía y en cuyo prólogo define su profesión como la de economista. En ese sentido, la oportunidad que

se les brinda a Marx y Engels de escribir el *Manifiesto* permite a la teoría la extrema consecuencia de ser también un manifiesto político, precisamente cuando por primera vez se presenta, resumida pero orgánicamente, como una teoría de la historia y un análisis del capitalismo.

Si he hecho hincapié en este aspecto es porque la evaluación que se puede hacer desde el presente de la teoría marxiana - especialmente si la reflexión sobre ella es parte de una reflexión sobre la historia, con intención transformadora- pasa, creo, por analizar la relación entre teoría y práctica, entre ciencia y política, entre proyecto racional y hecho histórico. Antes que un balance acerca de la sustentabilidad o no de la teoría de la historia que propone Marx, antes que un intento de reformulación o de contabilidad de las tesis que hay que dar de baja, las que hay que remodelar o las que podemos considerar supervivientes, es necesario saber primero cual es el legado que podríamos llamar epistemológico del que podemos disponer. O mejor, qué avance epistemológico podemos hacer a partir de nuestra reflexión crítica sobre la teoría y la práctica promovida por ella y sólo posible desde esa reflexión. Al fin de cuentas la pregunta magna es acerca de cuáles pretensiones podemos razonablemente tener -hoy, después de los acontecimientos de las últimas dos décadas- respecto al alcance práctico de una reflexión crítica sobre la sociedad y la historia.

Ese parece ser el principal objetivo al que debe apuntar el examen de un pensamiento que se autodefine precisamente por su capacidad transformadora precisamente en el momento en el que nos enfrentamos al fin aparente de un tramo de la historia que tiende a ser considerado como cerrado, tramo de la historia en el cual esa teoría participó de manera protagónica en una transformación mayúscula a cuya casi universal reversión asistimos hace no mucho tiempo. Porque no podemos olvidar que cuando hablamos de esa doctrina estamos hablando también de la primera experiencia

histórica de una incidencia directa y exitosa de un proyecto intencional de transformación de la estructura social y productiva, transformación obtenida de manera que podemos llamar instantánea, si nos atenemos a la escala temporal de la historia, que termina por colapsar muchas décadas más tarde. Este examen, movido por la necesidad de conocer qué posibilidades se nos abren de pensar la futura acción transformadora de la sociedad, nos impone interrogar al *Manifiesto* en relación a ese futuro. Y es claro que emprender ese examen supone que se trata no solamente de un hecho histórico importante sino que además se trata de un hecho teórico-práctico de tal entidad que sin reflexionar sobre él no podemos pensar acerca de nuestro futuro. Creo que esa es la parte inembargable de su vigencia, parte que importa más que la aceptación de algunas de sus tesis (de las cuales muchas ya son patrimonio común, pero esa no es la cuestión que ahora me interesa) porque al fin de cuentas lo que debemos aprender del examen de la doctrina, y de la práctica que se sustentó en ella, es sobre todo la posibilidad de la intervención del conocimiento en la construcción de proyectos históricos y, a la vez, los límites de la misma. ¿Qué meta primera puede tener una reflexión que apunte a la acción transformadora que no sea la de descifrar el enigma que nos plantea el contrapunto entre logros inauditos, previsiones erróneas, propuestas utópicas y fracasos terribles que forman el sistema conjunto de la teoría marxiana, la acción revolucionaria y la historia del socialismo real? El análisis de la teoría a la luz de esa gran pregunta es entonces, creo, la cuestión interesante.

-2-

El *Manifiesto*, o más generalmente la teoría de la historia de Marx, es el ejemplo por excelencia que nos sirve para discutir el problema de la prevision en la historia. Y el tema de la prevision en la historia es una buena manera de considerar con claridad un aspecto de la intratable y multívoca fórmula que habla de la unidad entre teoría y

práctica. Por lo pronto permite abordarla desde un sesgo epistemológico que evite toda metafísica e interroga, en el caso del *Manifiesto*, un documento cuya propia contextura teórica supone una respuesta implícita a algunas dificultades de la validación de las previsiones. La elijo precisamente porque hace al problema de la legitimidad epistemológica de los contenidos que podemos encontrar en el *Manifiesto*, pero además hace a la verificación, o no, que la historia dio a los mismos y más generalmente a las condiciones de toda pretensión de intervenir racionalmente en la historia.

No es necesario decir que voy a realizar un tratamiento extraordinariamente esquemático y que se tomo la licencia de evitar un diálogo expreso con la vasta literatura que versa sobre el tema. Mi excusa es que se trata más bien de una muestra (en todo caso programática) del tipo de reflexión que creo pertinente, en este caso justificada, si lo estuviese, más por la dirección de la propuesta que por el refinamiento con el que se la formula.

Lo primero que quiero señalar es que, en un sentido fuerte, ninguna predicción acerca de la ocurrencia de un acontecimiento particular es posible -tampoco en el terreno de las ciencias naturales y mediante la aplicación de leyes entendidas a la manera clásica- más allá de que algunas de esas predicciones puedan ser consideradas enormemente probables, o lo suficientemente probables como para tomar decisiones en que están en juego cuestiones vitales sin que ello comporte ningún dramatismo.

Lo cierto es que la ley natural, aunque no sea entendida en términos probabilísticos (en los dos sentidos en que puede ser entendido esto: como resultado de procesos probabilísticos y no estrictamente determinísticos, o como determinística en su esencia pero de verificación sólo probabilística), es decir, aunque tengamos una confianza absoluta en su validez, tampoco permite previsiones de acontecimientos concretos, singulares. Sólo puede admitir la forma de previsión hipotética en la medida en que esa previsión tenga como hipótesis la invariancia de un conjunto de factores que,

de modificarse, impedirían que ocurriera el fenómeno como ejemplificación observable de la ley. Por lo tanto, en realidad la imposibilidad de previsión en las ciencias históricas no hace a que no podamos prever el futuro histórico porque en historia no existen ciertas leyes especiales que se requerirían para hacerlo y que en cambio es posible prever otros futuros regidos por leyes naturales. La previsión es imposible en todo proceso en el cual el tiempo no es una variable dentro de una función sino un proceso irreversible en el que ocurren confluencias de líneas causales independientes. Nuestras previsiones de acontecimientos concretos, singulares, basadas en leyes naturales son por lo tanto probabilísticas (y no porque las leyes lo sean, esto vale incluso para leyes interpretadas de un modo no probabilístico) porque debe ser estimada la probabilidad de que el acontecimiento no ocurra por la interferencia de otras causas.

Estas observaciones son triviales y también es trivial la conclusión, pero vale la pena recordarlas porque no está presente en general en la discusión de estos temas el reconocimiento de que toda previsión de hechos singulares concreto es en realidad una previsión histórica y que, por lo tanto, la aplicación técnica de la ciencia natural, que como es obvio requiere prever hechos singulares es, en sentido estricto, una previsión que podemos llamar histórica. El componente legal de la previsión no cambia la situación porque todo hecho concreto sólo puede ser previsto desde el conocimiento de leyes (o de regularidades empíricas) pero, además, de otro componente probabilístico que estima el cruce de series causales que suponemos regidas por leyes estrictas pero cuya coincidencia no está sujeta a ley, capaces de interferir en la ocurrencia del evento previsto. Y este segundo componente sólo puede ser manejado adecuadamente para la previsión de un evento singular en los casos en los cuales las variables desconocidas y relevantes son de una improbabilidad extrema.

Tanto la historia como las ciencias naturales pueden realizar previsiones hipotéticas del mismo tipo. En el caso de las primeras es probable que para hacer sus previsiones deban recurrir a leyes importadas de la psicología y la sociología que aspiran, lo logren o no, a tener la misma forma que las leyes naturales. Lo significativo de esta dependencia no es que se trate de una apropiación indebida, sino que leyes de ese tipo son incapaces por definición de proporcionar previsiones que no sean de muy corto alcance porque en un proceso, no digamos dilatado sino incluso de muy mediana extensión, la multiplicación exponencial de las variables intervinientes vuelve en general imposible utilizar leyes de ese tipo para obtener siquiera la más débil previsión histórica.

Un problema distinto -cuyo conocido planteamiento hizo Popper hace ya muchos años- es el de la posibilidad de previsión histórica a partir de leyes de desarrollo y la legitimidad epistemológica de las mismas. No cabe duda de que la argumentación de Popper contra la posibilidad de predecir la historia, tomada literal y estrictamente, es irrefutable. Puede discutirse en cambio para interpretaciones más débiles del término "predecir", sea que esta debilidad es relativa a la precisión, al alcance temporal, o a la trivialidad de la predicción. Por ejemplo, si bien es lógicamente demostrable la imposibilidad de prever el conocimiento (puesto que predecirlo sería ya poseerlo) que es el argumento "knock out" de Popper, y dado que el conocimiento forma parte activa del desarrollo de los hechos históricos, es indudable que no puede haber predicción histórica en el sentido fuerte. Pero eso no impide que puedan preverse, con cierta probabilidad a partir de extrapolaciones razonables, hechas a partir de, por ejemplo, el conocimiento de la inversión programada, o del grado de avance de la investigación, etc. Toda política científica tiene en cuenta estas predicciones más o menos débiles.

Pero no es esto en lo que quiero ahora detenerme. Me interesa más bien considerar las argumentaciones que centran la cuestión en la imposibilidad de leyes de desarrollo, que aparentemente

proporcionan la única manera de justificar una previsión histórica suficientemente poderosa. La cuestión en realidad se desdobra en dos problemas diferentes: si puede haber previsiones basadas en el conocimiento de ciertos desarrollos por una parte y cuan poderosa se pretende que sea esa predicción por otra. Creo que es posible mostrar que la teoría de Marx no supone la existencia de leyes de desarrollo del carácter y el poder con el que las define Popper aunque admite predicciones a partir de ciertos patrones de desarrollo que no son afectados por la crítica popperiana.

Aun cuando pudiéramos admitir que ciertas formulaciones de Marx, parecen invocar leyes de desarrollo -sean lapsus o posturas provisionales o respondan a un fondo hegeliano imborrable, o simplemente sean el resultado de malas lecturas o de lecturas malevolentes- lo cierto es que la teoría de Marx aparece enunciada - si nos atenemos a sus formulaciones básicas, precisamente tal como aparecen en el *Manifiesto*- sin que apele y sin que sea necesario apelar a leyes de desarrollo para basar en ellas las diversas predicciones que efectivamente se hacen allí.

El equívoco puede suscitarse en la medida en que algunas tesis de Marx describen algunos procesos como orientados en cierta dirección. Pero no todo proceso orientado debe considerarse la ejemplificación de una ley de desarrollo, aunque, sin duda, toda visión totalizada de la historia que la mire como un proceso único y describa la curva completa de la misma es, precisamente, el ejemplo paradigmático de una ley de desarrollo. Pero, al margen de deslices o equívocos en la teoría marxiana misma o en su degradación fideísta, la explicación histórica marxiana no está en esa predefinida curva de la totalidad así como la evolución biológica darwinista (y neodarwinista) no está explicada por ninguna ley de desarrollo. Más bien en ambos casos se proponen mecanismos que generan cierta forma de orientación -más fuerte en el caso de la evolución- pero que nada tienen que ver con la epopeya hegeliana del espíritu.

Lo cierto, es que el mecanismo fundamental que según la teoría de la historia de Marx produce los cambios estructurales de la sociedad a lo largo de la historia -por lo menos a partir de cierto momento de esa historia- está descrito en términos tales que no supone leyes de desarrollo y es suficiente para explicar el cambio sin que se deba apelar, además, a ellas.

Efectivamente, en esta teoría, la célula explicativa del cambio es la modificación de las condiciones de su reproducción que ocurre en un sistema social productivo como resultado de esa reproducción, propiedad que es notable, en particular, en el modo de producción capitalista. En el caso de un sistema social productivo, como el capitalista, ese cambio de las condiciones en las cuales ocurre la reproducción es el crecimiento de las fuerzas productivas, pero, aunque Marx no lo hace, podemos considerar que su explicación simplemente aplica un principio general que vale para todo sistema autorreproducible que funcione en la realidad y cuya reproducción, por lo tanto, siempre acarrea cambios en las condiciones de los momentos subsiguientes de reproducción de tal modo que, a la larga, estos cambios determinan la incapacidad del sistema para reproducirse.

Quiere decir que, en la medida en la cual cierto sistema se autorreproduce y esa actividad comporta un cierto juego, desgaste, acumulación de modificaciones del tipo que sea, previsible legalmente, es posible prever, en términos de justificación causal y sin la introducción de la menor teleología, un cierto destino para ese sistema. Ese destino es la muerte del sistema por la disfunción creciente que engendra. Es claro que si aplicamos este esquema de explicación al cambio histórico lo único previsible con base legal es la ruptura pero no la reconstrucción de un nuevo sistema. Pero esa es otra cuestión.

La historia no está limitada a prever hipotética y probabilísticamente cada evento particular, que es un modo de previsión muy débil y de muy poco alcance en el terreno de la

historia. La historia puede también hacer previsiones que comporten una orientación sin que eso implique causas finales ni leyes de desarrollo en un sentido hegeliano.

Es así que la “contradicción” hegeliana en la versión laica que propone Marx es reductible al lenguaje de la ciencia clásica del siglo XIX retocada con algún complemento conceptual extraído de la teoría de los sistemas. Aunque -y más adelante me voy a detener en ello- la “aufheben” no puede ser reducida a él.

Estas observaciones trataron de poner el acento sobre la originalidad de este mecanismo explicativo y trataron de librarlo de toda mala interpretación que lo confunda con una ley de desarrollo. Pero falta señalar su particular alcance: a través de un mecanismo explicativo de esa forma es posible superar las previsiones históricas de corto alcance basadas en leyes o en regularidades empíricas. Al margen de que se considere válido el contenido de la hipótesis marxiana de la contradicción entre el desarrollo de las fuerzas productivas y las relaciones de producción, lo que he tratado de establecer aquí es que el mecanismo explicativo es epistemológicamente legítimo y que, sin ninguna apelación a leyes de desarrollo, permite establecer un modelo explicativo para por lo menos cierta parte de la historia humana, así como permite aventurar previsiones de mediano alcance acerca de hechos históricamente relevantes.

. Creo que es claro que también un mecanismo de este tipo es controlable empíricamente aunque haya algunas dificultades para ello. A diferencia de una ley de desarrollo respecto de la cual el carácter “único” de la historia -es decir el hecho de que se trata de un proceso irreversible en lugar de relaciones repetibles- vuelve teóricamente imposible la disconfirmación, este tipo proceso orientado podría ser observado, si ocurriese como una estructura que se repite en la historia, para varios modos de producción y podría sugerir una hipótesis legaliforme : “todos los modos de producción se destruyen por la contradicción entre la fuerzas

productivas y las relaciones de producción” . Sin embargo no cabe duda que sería una hipótesis muy débil como ley con capacidad de predicción en la medida en la cual, por ejemplo, algunos pueden destruirse antes de su extrema entropía por otros factores externos o internos, o compensar mediante cierta autorregulación sus disfunciones potenciales.

Pero la cuestión principal es otra: de lo que se trata en el caso de este tipo de explicación no es de prever que el mecanismo se reiterará en la historia de manera necesaria sino simplemente que dado un proceso ya iniciado de contradictoriedad (desarrollo creciente de las fuerzas productivas, crisis económicas, luchas sociales, surgimiento de fuerzas políticas revolucionarias) es posible aventurar una predicción que no se basa en una ley de desarrollo ni en una ley convencional que establezca que todo modo de producción se disgrega por la contradicción entre FP y RP. La generalidad que lo sustenta es simplemente la observación (que no necesita siquiera fundarse en la termodinámica y modestamente puede manejarse, incluso, como generalización empírica) de que en un tiempo dado los sistemas reales, muy frecuentemente, si no intervienen factores de autorregulación, no pueden repetir su funcionamiento porque su autorreproducción modificó las condiciones que requiere la misma. La legitimidad de aplicar esa generalización para explicar un caso requiere simplemente la consideración empírica del cambio de ciertas magnitudes y la posibilidad de correlacionarlas con ciertas disfunciones. La previsión de que el proceso tiene un cierto fin está sujeta, desde luego, a la hipótesis de que en ese proceso no van a irrumpir líneas causales independientes capaces de alterarlo.

De todos modos esto nos abre otro problema que es el de la posibilidad que tiene una previsión de este tipo de ser confirmada por la historia.

El tema de la confirmación que puede tener una previsión histórica y el valor de esa confirmación es especialmente relevante en relación con el impacto que sobre la historia tuvo la teoría marxiana y la ocurrencia inédita de la transformación radical de una estructura social y productiva a partir de un proyecto previo. ¿En qué grado ese efecto notable contribuyó a la confirmación de la teoría que previó ese cambio?

El gran argumento contra la posibilidad de esa confirmación es la existencia de lo que se suele llamar “una profecía autorrealizada” o lo que un novelista de nota llama el “efecto Jonás” o lo que, estirando un poco el sentido original de la expresión, se puede llamar el poder “performativo” o realizativo de la predicción. Es decir que la predicción se cumple porque la enunciación de la misma tiene la capacidad de producir el evento. Creo que la cuestión significativa es determinar no tanto la existencia de ese efecto realizativo de la previsión para oponerlo a la forma de previsión incontaminada que hacemos a partir de la ley natural, sino si ese efecto realizativo produce o no una verificación ilusoria de lo previsto. Cuando una teoría incluye previsiones argumentadas capaces de tener efecto realizativo, pero fundadas en una teoría en la que el efecto realizativo está contemplado, la cuestión es medir qué parte del cumplimiento depende de ciertos elementos objetivos, es decir distintos de la actividad cognoscitiva-comunicativa que se está realizando, cuyo conocimiento permite hacer la previsión, y qué parte de conocimiento acerca del poder realizativo de esas predicciones es responsable del cumplimiento de las mismas. Pero lo cierto es que, sea cual fuere la parte de una u otra, el cumplimiento de la predicción sirve legítimamente como aporte a la confirmación de la teoría en los dos aspectos que hemos considerado en la misma.

Cuando nos referimos a la teoría de Marx creo que estamos precisamente en ese caso. En primer lugar es evidente que no es el anuncio de la crisis del sistema capitalista el que produjo ni las crisis de superproducción ni los movimientos sociales, a la inversa de lo

que puede ocurrir con una corrida de bolsa inducida por rumores interesados. Es claro que las fuerzas sociales que constituyen ese poder causal no aceleran la crisis del sistema porque hayan sido engañados con el anuncio de esa crisis. Por lo tanto lo único que podría considerarse como un efecto realizativo es que el conocimiento de cierta doctrina que predice dicha crisis aceleró o estimulo o sirvió para organizar o reforzó un proceso cuya dirección, causas y sentido no son producto de la predicción. Es indudable que la predicción se funda en un conocimiento previo de los mismos de tal modo que la socialización de la predicción solamente multiplica algunas fuerzas que contribuyen a su realización. Lo que podemos preguntarnos es si, en el caso de que este factor multiplicador autorrealizativo no hubiese estado presente, la predicción se hubiera cumplido. No creo ilegítimo acudir a este condicional contrafáctico. Por el contrario creo que pone sobre la mesa, de una manera pedagógica, uno de los sentidos de ese concepto nada claro que es la unidad teoría práctica: no podemos mantener a la teoría ajena a su efecto así como no podemos dejar de saber que ella misma es efecto. (Tesis que, de paso, no implica ignorar, como se suele hacer usualmente por parte de los que la invocan, que hay diferentes maneras en que debe articularse esa “unidad” -término peligroso porque diluye esas diferencias.)

Vale la pena, además, recordar que la objeción del efecto realizativo de una predicción como una forma de desestimar el aporte confirmatorio que ella recibe, ignora, que en una teoría que tiene como objeto la acción humana, incorporar en ella misma la idea de la confirmación realizativa de sus predicciones no es un modo de atenuar algo así como una insuficiencia sino que, dar cuenta de ese efecto, es parte del poder de predicción de dicha teoría. El *Manifiesto* fue escrito precisamente con el contenido teórico que tiene porque supone el poder realizativo de la doctrina. Que no responda al modelo de cierta concepción del conocimiento no alcanza para volverlo inaceptable y, curiosamente, usar como una

objeción a la confirmación histórica de alguna de sus predicciones la capacidad realizativa de las mismas, supone reconocer que en la estructura del conocimiento de lo social y de lo histórico hay un componente práctico que la ciencia no puede exorcizar sin pérdida.

Por otra parte hay que señalar que, así como existe el efecto autorrealizativo de la predicción, también existe el efecto autobloqueante de la misma, en la medida en la cual ella puede intervenir no sólo estimulando una fuerza que forma parte de las causas del acontecimiento predicho sino, por el contrario, estimulando la fuerza que lo puede impedir. Es interesante que los que argumentan acerca de la poca fiabilidad que posee el cumplimiento de una predicción como elemento confirmatorio de la teoría que la sustenta, deben tener en cuenta que el mismo criterio deber aplicarse al caso opuesto. Pienso en particular en los fenómenos de autorregulación del sistema capitalista y su control de las crisis frente a los análisis económicos de Marx que preveían la agudización creciente de éstas.

Creo oportuno, de paso, indicar que esta cuestión está asociada a una vieja y tosca objeción que me interesa evocar no solamente porque está vinculada a lo que acabamos de ver sino, y sobre todo, porque me permite rehacer un planteo anterior que necesita ser revisto. Me refiero a la objeción antigua, que ya no es de uso reiterar, en el sentido de que la teoría de Marx, mientras por una parte habla de la historia como un proceso objetivo, determinado por fuerzas materiales que rigen su desarrollo, por otra parte se pone al servicio de la movilización política y la promueve como si esa historia no fuese resultado de fuerzas ciegas regidas por ciertas leyes sino producto de la voluntad y la acción humanas. La objeción es torpe porque la menos reflexiva lectura de Marx muestra que para él la actividad humana es el agente de esa historia y que la historia ocurrida y la que se prevé fue y será como se la describe porque esas fuerzas materiales son sociales, es decir humanas o producidas por la actividad humana. La discusión, presente hasta

nuestros días, acerca de si son las fuerzas productivas o las clases sociales los motores del cambio parece incurrir en un malentendido semejante. Pero tiene además otra dimensión que vamos a ver más adelante.

Pero hay un aspecto que la vieja objeción simplista, a la que me acabo de referir, pone sobre el tapete y que vale la pena considerar. Se trata de en qué medida es posible interpretar la teoría de Marx como una reducción de la sociedad a un modelo material. Precisamente a un modelo explicativo apto para explicar el cambio en un sistema material es que apelé anteriormente y es indispensable ver mejor el sentido que le atribuyo.

Creo que es claro lo que intento realizar cuando reduzco el mecanismo explicativo que da cuenta de la transformación de un modo de producción mediante la contradicción entre fuerzas productivas y relaciones de producción, a un caso particular de un mecanismo general que bajo ciertas condiciones vale para todos los sistemas que funcionan efectivamente en la realidad. (De paso aclaro que un sistema considerado como una máquina teórica autorregulada y capaz de incorporar energía autónomamente es teóricamente eterna). Efectivamente, allí intentaba mostrar que, incluso respecto a procesos naturales, es posible introducir ciertas formas de predicción que no se limitan a describir hipotéticamente (es decir dado el mantenimiento de ciertas condiciones) la reiteración de un caso de cierta ley, sino que introducen la previsión dentro de un proceso orientado. Y de esta manera intentaba mostrar que las tesis principales de Marx no imponen una lectura hegeliana en términos de leyes de desarrollo. La invocación a las contradicciones que dan lugar al cambio, son sin duda denominaciones hegelianas que serían equívocas si no denotaran explícitamente mecanismos que pueden representarse en términos de relaciones causales entre entes reales. Pero en la teoría esos mecanismos están precisamente descritos.

Pero mi intención no estaba limitada a fundamentar este punto de vista. También intentaba mostrar que la transformación, que hace Marx, de las contradicciones hegelianas en interacciones causales entre fuerzas materiales, si bien explica la existencia de procesos orientados sin necesidad de apelar a la finalidad ni a las leyes de desarrollo, explica solamente procesos que tienen una orientación que podemos llamar entrópica, es decir que están condenados a un término que es el colapso del sistema.

Aquí encontramos el punto en el cual la articulación entre teoría y práctica no tiene en la concepción marxiana una suficiente claridad, y de esa carencia nacen muchas dificultades teóricas y una historia de pretensiones y expectativas sin fundamento. Porque hay dos modos muy diferentes en que la teoría se inserta en la práctica. Hay un cierto modo en el que la teoría de la historia puede servir a la práctica análoga, a la manera en que lo hace la ciencia natural cuando sustenta aplicaciones técnicas, aunque en el caso de la historia ya vimos hasta qué punto el inmenso número de las variables relevantes vuelve la previsión muy débil y a corto plazo. Y también hemos visto con cierto detenimiento la aplicabilidad de dispositivos explicativos que permiten predicciones a un plazo históricamente interesante. Pero hay una situación diferente cuando la teoría no puede hacer predicciones ni siquiera muy débiles y de todas maneras tomamos decisiones. (Recordemos al pasar algo trivial: en ningún caso la teoría prescribe decisiones, aunque pueda preverlas estadísticamente, ya que es posible tomar decisiones que la teoría nos indica que están condenadas al fracaso, incluso cuando estamos persuadidos de la validez de la previsión).

Esa diferencia es precisamente la que existe entre, por una parte, la posibilidad de previsión de cierto desarrollo orientado entrópicamente, y, por otra parte, la posibilidad de previsión de un desarrollo orientado en el sentido de una organización creciente como es el caso de la sustitución de una estructura que se ha desorganizado o de un sistema que ha dejado de funcionar, por una

nueva organización de características originales. En el segundo caso no hay manera de realizar una predicción porque no disponemos de ningún dispositivo explicativo como el que Marx utiliza para explicar y prever la crisis de un modo de producción.

Y aunque un sistema social comporta para su funcionamiento, que es lo mismo que su reproducción permanente, cierto tipo de actividades que podemos llamar conscientes (o mejor, representativas o simbólicas o mentales o voluntarias, o todas esas cosas a la vez) podemos, a los efectos de explicar su disfunción entrópica, tratarlo como un sistema material a secas. Teóricamente no sería imprescindible una clase con conciencia de sus intereses y con un proyecto sustitutivo que lleve adelante su lucha para que ocurra la disfunción, alcanza que las condiciones de vida generen un conflicto caótico o paralizante. La aparición de un sistema social quizá no es explicable, y mucho menos predecible, sin actividades del tipo de las que podemos llamar mentales. Pero su destrucción, como resultado, por ejemplo, de una disfunción producida por la incompatibilidad entre las transformaciones que sufren las fuerzas productivas y las relaciones de producción, es teóricamente posible que ocurra en una sociedad de robots, programados con las capacidades adecuadas para reproducir el sistema, si esos robots ocuparan el lugar de los seres humanos en vísperas de las situaciones críticas. Por eso podemos decir que la crisis de un sistema social puede ser explicada en términos puramente materiales y que, por lo tanto, no es teóricamente imposible prever dicha crisis a partir de cierta información: alcanza conocer cómo el funcionamiento de un sistema modifica las condiciones de su reproducción para prever que esa reproducción tiene un término. Dentro de esos límites una sociedad puede ser considerada como un sistema material en el cual la relación entre su eficiencia funcional y las modificaciones que él mismo o su entorno sufren a causa de su propia actividad, está sujeta a cierta legalidad. De igual modo, en el campo de las ciencias naturales podemos hablar de procesos

orientados, sin necesidad de introducir causas finales: ello ocurrirá siempre que estemos frente a la entropía creciente de un sistema cuya reproducción afecta las condiciones de su funcionamiento. En ese caso no solamente podemos explicar sino, también, prever.

Esa es, precisamente, la diferencia que existe entre un proceso que puede representarse mediante un modelo puramente material, en el que los intereses y decisiones humanas están condicionados de manera irreversible (salvo que el conocimiento y la inventiva imprevisibles consigan controlar la tendencia del sistema modificándolo parcialmente mediante alguna forma de regulación, opción que no debemos olvidar y que está presente en el pensamiento de Marx) y por otra parte un proceso en el cual solamente por la introducción de opciones inteligentes y creativas, que apuestan e inventan, es que se constituye un nuevo sistema.

La representación puramente material del sistema social no sólo es una simplificación útil y teóricamente admisible sino que además significó la posibilidad de empezar a pensar acerca de la historia y de la sociedad de una manera nueva, creando las condiciones para un tratamiento científico de las ciencias sociales. Pero dejó planteados problemas no sencillos. Las fuerzas productivas, así como las relaciones de producción, incluyen la actividad inteligente humana, lo que nos lleva a reconocer que esas condiciones materiales no son estrictamente materiales si distinguimos la mente de la materia, y que, en el caso de que no las distingamos, estemos obligados a elegir entre otorgarle indiferenciadamente a toda materia ciertas propiedades constructivas o creadoras -con lo cual recaemos en un idealismo que no osa decir su nombre- o solo se las otorgamos a cierta materia muy peculiar organizada biológica y socialmente, respecto de la cual nos queda por saber cómo esa doble organización la provee de esas capacidades que le son absolutamente privativas -la inteligencia, el proyecto, la invención- problema ante el cual las respuestas nuevamente se bifurcan en las dos direcciones de la filosofía que Marx considera básicas.

Pero la discusión de estos problemas puede diferirse. Lo que sí puede ya mostrarnos su planteo es que el tipo de explicación y de legalidad que podemos aplicar al modelo material del cambio histórico y los poderes predictivos de la misma, no debe confundirse con los procesos antientrónicos que realiza la actividad específicamente humana, radicalmente resistentes, por razones teóricas, a sujetarse a previsiones.

La discutida prioridad de las fuerzas productivas o de la clase revolucionaria como motor del cambio tiene a la luz de lo dicho una lectura nueva: las fuerzas productivas, (ellas mismas constituidas por los aspectos específicamente humanos que hemos llamado inteligencia o conciencia, pero que pueden ser provisoriamente puestas entre paréntesis porque lo que importa en el modelo es cómo las fuerzas productivas como un todo y sin participación de la voluntad ni del conocimiento humano, mantienen relaciones funcionales, o disfuncionales, con las relaciones de producción) son el motor inicial del cambio. La clase revolucionaria realiza ese cambio como resultado en primer lugar de procesos no intencionales que en segundo término son potenciados por el conocimiento, pero que, sin esa potenciación, igualmente darían lugar a un colapso del sistema. Pero la construcción de un nuevo sistema no puede ser el resultado de mecanismos no intencionales sino que requiere proyectos y luchas de proyectos que reflejan intereses contrapuestos con mayor o menor racionalidad, sea que esos proyectos tengan una formulación doctrinaria o se realicen en la práctica a partir de una invención colectiva y conflictiva de los mismos a lo largo de largo tiempo.

Los proyectos que hacen los seres inteligentes y el modo como los realizan no es previsible porque la organización a partir del desorden puede ser explicada, como lo hace la teoría neodarwiniana, pero no prevista. La previsión de un proyecto es por definición imposible: preverlo es lo mismo que inventarlo ya que no podemos adquirirlo por previsión antes de tenerlo por invención. Es

lo mismo que nos pasa con un poema o con el diseño de la moda: no se prevén, se imponen. Salvo que creamos que existen leyes de desarrollo que le imponen organización al desorden y que nosotros somos capaces conocerlas. Por otra parte prever con alguna aproximación útil la construcción real, histórica, material, del proyecto no es imposible pero sí improbable por la misma razón por la que no es previsible ningún acontecimiento singular complejo y no inmediato, respecto del cual la convergencia de series legales independientes (cuando disponemos de leyes), está fuera de nuestro control. Lo imprevisible en este caso no es tanto la construcción misma de una organización social a la que podría llegarse si previamente se obtienen fuerzas necesaria para imponerla por acuerdo y coacción, es decir si se dispone al servicio del proyecto un mecanismo de poder ideológico o físico. Y podría ser prevista su realización si el proyecto proviene de fuerzas que poseen o están en condiciones de adquirir el poder. (El poder central destruyó a fines del siglo XIX el poder de los señores feudales en el Japón del siglo XIX e instauró el capitalismo y en cierto momento la previsión quizá hubiese sido posible). Lo imprevisible es el costo y las transformaciones de un proyecto de esta naturaleza, ya que su imposición sigue caminos de complejidad incalculable, capaces de modificar esencialmente el resultado del proyecto o imponer costos inadmisibles o transformar su sentido. Todo proyecto de un mecanismo antientrópico es una invención, es la creación de un orden, y por eso es imprevisible. Su realización material, en cambio es imprevisible por razones opuestas: su realización queda sujeta a procesos de complejidad tal que podemos considerarlos aleatorios que es lo mismo que relegarlos al reino del desorden.

Lo cierto, entonces, es que sólo si adoptamos una concepción, que para entendernos rápida y desprolijamente llamaré hegeliana, podríamos hacer esas previsiones acerca de procesos “constructivos” y que si renunciamos radicalmente a una actitud de ese tipo debemos renunciar también a esas previsiones. Por eso que

en la medida en que, en el *Manifiesto*, el futuro socialista aparece como inevitable consecuencia de la destrucción del capitalismo, se produce allí un tránsito no explícito en el cual el materialismo histórico que, puede prever razonablemente la crisis del capitalismo pasa a anunciar el socialismo como si esta predicción fuese una operación epistemológicamente idéntica. Sin embargo el materialismo ha realizado en ese salto una operación demasiado gananciosa para ser legítima: la de invertir el idealismo sin perder los poderes de éste.

Se podría objetar a lo anterior que, de todas maneras, el materialismo tiene que reconocer que existe en la materia la posibilidad de construcciones u organizaciones. Apelar a la creatividad humana supone delegar en ella una creatividad anterior a la del cerebro, la creatividad de la materia que permitió la aparición del cerebro humano y de la sociedad. Pero este lenguaje abstracto se desliza fácilmente hacia las soluciones verbales. La única manera de darle contenido al argumento mencionado sería que pudiéramos explicar los procesos de organización social mediante el mecanismo neodarwiniano de la selección. De esa manera deberíamos explicar la reconstrucción de nuevos modos de producción a partir de ensayos, ajustes y fracasos de modo que solamente pudiera sobrevivir cierta eficiente -es decir viable- estructura funcional. Explicaciones de este tipo fueron propuestas por Cohen y fueron discutidas por Elster señalando, con razón, que los lapsos que requiere una explicación neodarwiniana son mucho mayores que los que se manejan a la escala de la historia humana.

Sin embargo este es un argumento fuerte sólo contra una interpretación estrictamente neodarwiniana a la que no parece necesario apelar en exclusividad en tanto la capacidad antientrópica está en el caso de la historia de la sociedad no sólo en la selección de los ajustes funcionales sino también en la racionalidad de las invenciones de la mente humana y las construcciones hechas a partir de aquéllas. No es el flujo aleatorio de las mutaciones el que

debe ser seleccionado sino propuestas elaboradas a partir de una potente capacidad de aprendizaje. Luego podremos discutir si explicamos dicha capacidad a la manera conductista (lo que probablemente nos llevaría a descartar dicha explicación con el argumento de la magnitud de los tiempos involucrados en la adquisición de instrumentos potentes con el mero aporte de los dispositivos de aprendizaje ) o a discutir si la antientropía sólo está presente, en sentido fuerte, en los procesos antientrópicos que constituyeron el cerebro, pero él mismo, como la computadora que él fabrica, incapaces ambos de verdadera invención. Pero venga de donde venga la capacidad antientrópica, sea del fondo de la historia de la vida que simplemente produjo un cerebro programado capaz de imponer un orden que de alguna manera es el que ya tiene incorporado, sea de un sistema complejo que es el de los cerebros integrados en la interconexión social, lo cierto es que esta capacidad es propia del único sistema inteligente, en sentido fuerte, que conocemos.

Por otra parte en lo que respecta al punto que estoy discutiendo la postura de Cohen no soluciona la dificultad porque si es posible explicar la reorganización de un sistema mediante dispositivos del tipo de la selección natural salvamos el “materialismo” de la explicación pero desaparece la previsión. Y si, para escapar a la crítica de Elster, junto a mecanismos no intencionales hacemos jugar un cierto papel a las capacidades de la inteligencia y la intencionalidad humana, entonces aún sería menos posible la previsión.

El materialismo le juega al materialismo histórico una mala pasada porque lo lleva a retirar no solamente del Espíritu sino también de los sujetos humanos entendidos como sujetos sociales, el privilegio de la producción de novedad. (Insisto que cuando hablo de sujetos humanos no sólo los pienso como sujetos que expresan o manifiestan cierta realidad social en tanto modelados por ella, sino también como constituidos por la historia de la actividad humana y

en ese sentido no solamente cerebros fisiológicos sino cerebros dotados de instrumentos construidos colectiva e históricamente). Reconocer ese privilegio debió aportar una distinción que no aparece clara en la teoría de Marx ya que la mera incorporación del sujeto humano con sus facultades como parte activa y creadora de esa historia se presenta simplemente como si fuera posible contar la historia mediante dos descripciones del mismo proceso: en términos de fuerzas productivas y relaciones de producción (que incluyen a los sujetos humanos como parte o productores de ellas y como agentes efectadores, reales, de la llamada “contradicción” entre ellas) y en tanto clases e ideas que son parte de las armas de esas clases (clases que la teoría, desde luego, supone constituidas por seres humanos con sus facultades y con las determinaciones que les impone su situación en la red de relaciones sociales y económicas). Pero manejar ambas descripciones como si fueran simplemente dos puntos de vista o dos lenguajes que refieren a las mismas entidades, impide distinguir respecto de qué procesos no hay imposibilidad teórica de ciertas previsiones y respecto de qué procesos esa imposibilidad teórica es absoluta (y también impide tratar con claridad qué se quiere decir con la expresión “unidad de la teoría y práctica” y las diversas relaciones que ellas guardan en, por ejemplo, el *Manifiesto*). La reunión de las dos descripciones puede ser una buena manera de dar cuenta de la complejidad de los entes descritos, y comprender la equivalencia denotativa de ambas puede ser la mejor forma de entender la riqueza teórica de esos conceptos, pero no pueden manejarse sin riesgo puesto que el uso epistemológico de ambas no puede ser el mismo.

Esa misma limitación aparece en *La ideología alemana*, en donde la ideología, en un sentido muy amplio, aparece desprovista de toda autonomía (allí se dice que la ideología no tiene historia) lo que implica que su historia es exclusivamente la que le impone el sistema. y por lo tanto reducida a ser un aspecto- la conciencia, la representación- de una realidad social dentro de la cual cumple esa

función ancilar . Es interesante de todos modos señalar que desperdigadas sobre todo en cartas de la vejez es posible encontrar varias y coincidentes puntualizaciones de Marx y de Engels que muestran su insatisfacción ante interpretaciones de la teoría que no consideran admisibles y que, en cierto modo, son interpretaciones, si se quiere toscas, pero justificables a partir de sus propios textos. Algo así como espejos convexos, deformantes pero amplificadores de las zonas ambiguas que implican algo más que el “kokettieren” con el lenguaje de Hegel.

Pero esos tropiezos hegelianizantes de la teoría no son por cierto lo esencial de la misma aunque hayan sido, en cambio parte importante de su realización. No quiero dejar de recordar la gran cautela que se manifiesta en varias declaraciones de Marx, y en particular las advertencias que aparecen en su correspondencia tardía contra la interpretación de su teoría como un sistema que permite deducir la realidad, o como una teoría histórico filosófica que da cuenta del desarrollo de todos los pueblos, o como una teoría suprahistórica. Las razones que da de sus dilaciones en la elaboración de la segunda parte de *El Capital* indican de qué manera su teoría se va haciendo sobre la historia en lugar de profetizarla.

Y quiero hacer también una referencia al carácter hipotético que atribuye incluso a aquellas predicciones que, aunque no esenciales a la teoría, lo fueron de su aplicación política. Me refiero a ese pasaje notable de los *Grundrisse* en el cual admite que el desarrollo de la automatización, y la productividad subsiguiente, puede hacer que el capitalismo no colapse por la lucha de clases sino que se transforme por la evaporación de la fuerza de trabajo como factor principal de la producción.

Creo que estas observaciones tienden a leer el *Manifiesto*, como antes dije que pretendía hacerlo, es decir liberado de las lecturas sacramentales y de las lecturas incomprensivas típicas del pasado. Liberado también de las lecturas que son una herencia de ese

pasado: las lecturas exculpatorias, las lecturas decepcionadas, o las lecturas triunfales de los que lo miran como a un enemigo derrotado. Y, desde luego, sin la actitud museística del que lo instala como puro monumento, como un lugar para la evocación piadosa y para la reverencia.

Creo que es partir de una actitud que evite los riesgos que vengo de enunciar que empieza el legítimo futuro del *Manifiesto*. Para dar algún paso mínimo en la construcción de ese futuro quisiera cerrar estas páginas con un breve balance y algunas conclusiones.

En primer lugar señalar que el *Manifiesto* es un logro inaudito en tanto teoría, en tanto práctica y en tanto integración de ambos niveles. Creo que su carácter de documento que inaugura una teoría que transforma radicalmente las ciencias sociales y alrededor de la cual giran éstas, a través del acuerdo o la radical discrepancia, durante un siglo, es más que lo que se necesita aducir para justificar la primera observación. Su importancia práctica en el desarrollo de lucha política revolucionaria, en la articulación de un pensamiento que toca a todo el movimiento socialista está medida por uno de los acontecimientos más notables de la historia, una revolución que transformó la estructura social y productiva de lo que llegó a ser, por las vías que fuere, el sistema en el que vivió un tercio de la humanidad.

Pero pese a ser un documento con efectos teórico-prácticos notables, podría estar agotado: la ciencia social podría no tener nada que aprender de él y la acción política podría estar obligada a seguir cursos absolutamente ajenos a los que él propició. No es lo que creo. Las reflexiones que vengo de hacer, al margen de su valor, nos indican que discutir el *Manifiesto* es una buena manera de proseguir la teoría, en particular desde el punto de vista epistemológico y que sin la discusión del *Manifiesto* no tendríamos la posibilidad de ver más claramente algunos problemas centrales.

Pero la lección que me parece más importante es la que viene de reflexionar acerca de la manera cómo algunas de las

ambigüedades o deslizamientos en los que incurre la teoría fueron leídos de la manera más peligrosa no solamente por activistas o por las cartillas adoctrinantes o por los ineptos filósofos profesionales del socialismo real, sino por muchos de los intelectuales que compartieron la teoría de Marx. Me refiero a la convicción hegeliana de que la revolución realizaba las bodas de la razón y la realidad y que no sólo podemos explicar la historia sino también prever las grandes líneas de su futuro. Los acontecimientos de los últimos años hicieron vivir el desengaño de este sueño filosófico que nos comprometió en mayor o menor grado a muchos.

En ese sentido debemos decir que medido desde las exigencias de la mirada religiosa y autoritaria de los aparatos o medido desde la omnipotencia de lo que he llamado el sueño filosófico, el *Manifiesto* no puede ser visto sino desde la experiencia del fracaso. Visto desde esas lecturas sólo son posibles, en todo caso, las más magníficas exequias. Pero es posible darle un futuro más justo que el entierro que puede darle el despecho de quienes suponían -y lo más extraño es que lo hacían sin ni siquiera sospecharlo- que la teoría puede congelarse en un momento y que nada menos que un manifiesto político tiene una vigencia intemporal. Regresar a la lectura del *Manifiesto* para saldar cuentas con nuestra lectura no suficientemente crítica ni exigente es parte de ese futuro. Esa lectura crítica nos enseña, creo, que dentro de la zona de las previsiones que considero epistemológicamente legítimas, el principio de la vulnerabilidad de todo sistema a la transformación de las condiciones que impone su autorreproducción es un principio que sigue siendo tan persuasivo como hace ciento cincuenta años. Y que la responsabilidad principal, no del colapso del sistema -que como lo dice el *Manifiesto* solo puede responder a conflictos inintencionales que genera su propia reproducción - pero sí la de la construcción de las alternativas, depende de una invención humana que difícilmente podrá ser un proyecto de perfil nítido, ni un proyecto realizable sin bosquejos, errores y conflictos pero que hay que empeñarse -porque no nos

está garantizado que así sea- de manera racional. Salvo que un nuevo hegelianismo de derecha nos convenza de que el sistema se autorregulará por sí solo, indefinidamente.

