

¿ES LA ECONOMÍA O ES LA POLÍTICA?: LA ILUSORIA INVERSIÓN DE K. MARX

Alexis Jardines

Mi tesis es la siguiente: el subdesarrollo no es tan siquiera un problema económico; antes bien, las variables del éxito y del fracaso de una sociedad son culturales. El despliegue de esta tesis conduce aquí, a su vez, a una revisión crítica de la idea marxista acerca del primado de lo económico respecto de las restantes esferas de la sociedad y particularmente de la política. El cuestionamiento de tal dogma apunta, finalmente, a que en el caso de Cuba y de los socialismos de Estado en general, el factor político es lo determinante. Semejante giro de la cuestión cobra vital importancia en el contexto de la normalización de las relaciones entre Cuba y EE UU, toda vez que predomina la idea de que los cambios económicos llevarán por su propio peso a transformaciones políticas de tipo estructural.

EL A PRIORI CULTURAL

El gran aporte filosófico que la tradición soviética le atribuyó a Marx — y que el propio Marx se atribuyó a sí mismo — fue la inversión materialista de la filosofía hegeliana. Sin embargo, el pensador de Tréveris no se consideraba filósofo y hay que decir que en realidad no lo era. El marxismo no es filosofía sino algo así como una meta sociología o teoría de la historia, es decir, no es ni carne ni pescado, como diría Hegel en casos como estos: no es historia ni es sociología *stricto sensu*. ¿En qué consistió, pues, ese aporte materialista que parece darse fuera de la filosofía? Primeramente, en situarse fuera de la cadena evolutiva de los principios filosóficos (el *Apeiron*, el Ente, la Substancia, el Espíritu, etc.) y en plantear una perspectiva sincrónica donde lo espiritual (“formas ideológicas” o

“formas de conciencia”, según la terminología marxista) terminaba siendo una metamorfosis de las relaciones establecidas entre los hombres en el proceso de producción y reproducción de su vida material. Esto viene a decir que el dato primario son las relaciones materiales de producción, que después pueden transformarse lo mismo en una lata de sopa Campbell que en la Novena Sinfonía de Beethoven. Así, las relaciones económicas resultaban ser la base material sobre la que se levantaba una superestructura ideal (jurídica, filosófica, artística, religiosa, etc.).

No se puede decir que, para Hegel, la relación era la inversa, pues en su sistema las “formas del espíritu absoluto” (Arte, Religión y Filosofía) figuraban como resultado de la autorrealización de la cultura. Tampoco lo ideal era para el filósofo, como para Marx, “lo material transpuesto y traducido en la cabeza del hombre”, sino una relación de representación de naturaleza objetiva. Sobre el redescubrimiento de la objetividad de las formas ideales Hegel justificó la naturaleza espiritual no sólo del pensamiento, sino de la propia naturaleza. Marx se apoyó en ello para desentrañar el misterio de la forma Dinero, así como de la forma Mercancía y su fetichismo, pero no avanzó más, quizás por temor a encontrarse a Hegel al final del camino. Sin embargo, su mérito fue, en definitiva, el cambio de perspectiva (que hoy pudiéramos llamar, de paradigma). Marx advirtió sagazmente que un principio filosófico más — fuera el Espíritu, la Materia o el mismísimo Dios — no hacía la diferencia, aunque representara la superación de los que le habían precedido. El punto de partida debía ser otro; debían ser los hombres reales dentro de una sociedad

concreta. Situándose, sin saberlo, en una perspectiva sincrónica Marx—también sin saberlo—hizo del hecho antropológico-cultural (que no del material) el dato primario. Pero también enmascaró o no advirtió que el punto de partida de Hegel era la Cultura y, particularmente, la relación más simple, primera e inmediata del yo con el objeto (su objeto). La estrechez filosófica de Marx tampoco le dejó ver claro en el tema de las formas ideológicas o de conciencia que, a todas luces, no se podían explicar desde el punto de vista materialista.

Francis Fukuyama, a la altura de 1988, desempolvó el asunto (tan caro al marxismo soviético) apoyándose nada menos que en Max Weber:

[...] en efecto, un tema central de la obra de Weber era probar que, contrariamente a lo que Marx había sostenido, el modo de producción material, lejos de constituir la “base” era en sí una “superestructura” enraizada en la religión y la cultura, y que para entender el surgimiento del capitalismo moderno y el incentivo de la utilidad debía uno estudiar sus antecedentes en el ámbito del espíritu.¹

Sin embargo: “El peso intelectual del materialismo es tal que ni una sola teoría contemporánea respetable del desarrollo económico aborda seriamente la conciencia y la cultura como la matriz dentro de la cual se forma la conducta económica.”²

La teoría de Fukuyama sobre el final de la historia es de sobra conocida, lo que me dispensa de su exposición aún en los términos más simples. La parte válida, a mi juicio, es que aporta razones para pensar que no se puede entrar al universo cultural tecnológico sin llegar al fin de la historia mediante la democracia neoliberal. Pero el error—o uno de ellos—es que pretende buscar la explicación de las reformas económicas de los países socialistas en la conciencia de las élites gobernantes, en lugar de hacerlo en la expansión de la Tecnología en tanto forma dominante de la Cultura. Con ello delata que no alcanzó a superar la contraposición de lo material y lo ideal y que bregaba con un deficiente concepto de cultura y de la propia

filosofía hegeliana. “La conducta económica—dice Fukuyama—está determinada por un estado previo de conciencia”. De tal suerte, en su interpretación, las reformas económicas socialistas de los 80 se produjeron como resultado del triunfo de una idea sobre otra. Aunque apunta en la dirección correcta hay demasiado idealismo y cierta vaguedad conceptual en las tesis de Fukuyama.

Según su opinión, en cambio, el error es otro: “El principal defecto de *¿El final de la historia?* se encuentra en el hecho de que la ciencia puede no tener fin, pues rige el proceso histórico, y estamos en la cúspide de una nueva explosión de innovaciones tecnológicas en las ciencias de la vida y en la biotecnología”³. Aquí se equivocaba de plano, porque entre otras cosas pasa por alto las propias teorías del fin de la Ciencia. En realidad se puede conciliar la idea del fin de la historia con el fin de la Ciencia, para ello debemos revisar el concepto de *episteme*.

La Cultura y sus formas en lugar de la Historia y sus épocas

Lo más valioso, en mi opinión, que nos legó la filosofía clásica (de Platón a Hegel) fue la epistemología constructivista, mientras que el pensamiento posthegeliano tuvo su mayor acierto con el giro lingüístico y el culturalista. Lo que Hegel llamara “formas del espíritu absoluto” y que figuraban como la realidad suma en su sistema filosófico los neokantianos lo reinterpretaron como “sistemas culturales” y “formas simbólicas”. Así surgió la Filosofía de la Cultura de las escuelas de Baden y Marburgo. Edmund Husserl, por su parte, hizo derivar la fenomenología hacia el terreno epistemológico-cultural, con lo cual el giro culturalista apenas comenzaba. El siglo XX, no en balde, fue llamado “el siglo de la antropología”. De aquella superficial noción marxista—que consideraba al arte, la religión, etc., simples reflejos de la base económica—la filosofía se fue acercando cada vez más a la idea de considerarlos la realidad misma. Peter L. Berger dio el paso decisivo con su concepto de *universo simbólico* aplicado al caso de la religión. Solo

1. Fukuyama, F. “¿El final de la historia?”, en: <http://bioetica.org/cuadernos/bibliografia/fukuyama.pdf>.

2. Idem.

3. Fukuyama, F. “Pensando sobre el fin de la historia diez años después”. *El País*, 17 de junio de 1999.

había que extender el mismo—junto con el enfoque constructivista del sociólogo de Boston—también al Rito, al Arte, a la Ciencia y a la Tecnología. Esa fue la jugada de apertura de mi libro *El cuerpo y lo otro. Introducción a una teoría general de la cultura* (La Habana, 2004).

Por *epistemes*, pues, o Formas de la Cultura entiendo el Rito, el Arte, la Religión, la Ciencia y la Tecnología en su papel de: constituidoras de mundos, dadoras de valores, proveedoras de sentido y productoras de relaciones sociales. Pero lo más importante aquí no son estas formas *per se*, sino: (1) el juego de subordinación y dominio que las caracteriza—y que nos hace comprender los cambios culturales (y, por extensión, los económicos y políticos); (2) así como su naturaleza epistémica, que revela claramente el hecho de ser la historia su producto y no a la inversa, como comúnmente se cree. No es el hombre el que existe en la Historia, sino la Historia en el hombre y, más exactamente, en la Cultura. De la realidad se puede afirmar lo mismo: se construye a golpe de cambios de paradigma en el seno de las formas de la Cultura.

Thomas Kuhn nos dice de su concepto de paradigma: “El historiador de la ciencia puede sentirse tentado a proclamar que cuando cambian los paradigmas, el mundo mismo cambia con ellos”⁴. Es una idea difícil de asimilar, pero es la correcta y Kuhn, aunque vacila, lo sospecha seriamente:

[...] me doy cuenta perfectamente de la dificultad creada al decir que aunque el mundo no cambia con un cambio de paradigma, el científico después trabaja en un mundo diferente. No obstante, estoy convencido de que debemos aprender a interpretar el sentido de enunciados que, por lo menos, se parecen a esos⁵.

Para mí no hay dificultad alguna en asimilar tesis como estas, solo que muchas cosas que se daban por conocidas en realidad no se comprendían lo suficiente. De Platón a Hegel se puede seguir con claridad el enorme esfuerzo de la filosofía por llegar a la comprensión de la realidad como una construcción del

conocimiento (como “conocimiento estructurado”, según mi terminología).

La noción de *paradigma* encierra tres momentos fundamentales: (1) las soluciones realmente novedosas implican cambios de paradigma y viceversa; (2) cuando se trabaja dentro de un paradigma el conocimiento se incrementa, pero el verdadero salto de cualidad se da con el cambio; y (3) cuando esto sucede hay que comenzar de cero, pero solo así—mediante un nuevo paradigma—es que encuentran solución las paradojas que se venían acumulando en el viejo. Reformulado todo esto en mis términos, la acumulación de paradojas conduce a las crisis que, a su vez, provocan el cambio de paradigma. Los paradigmas son productores de realidad, las *epistemes*, en cambio, no solo son transhistóricas, sino transreales. Esto último quiere decir que lo que vaya a acreditarse a título de “Realidad” transcurre en el seno de una *episteme* y condicionado por ella. Lo mismo vale para la noción de la “Historia”. Si los paradigmas (más bien sus cambios) son productores de realidad, las paradojas (antes bien sus soluciones) son productoras de sentido.

La naturaleza acto-virtual de la realidad.

Una vez entendido que el hombre es la Cultura y que vive dentro de cada una de sus formas o *epistemes* produciendo realidades e historias en la medida que se produce a sí mismo, debemos dar un paso más por la comprensión de la realidad. Cuando se dice de esta que es conocimiento estructurado se alude solo a su dimensión virtual, es decir, a una realidad de conocimiento, de la que queda excluida la realidad actual imposible de atrapar en conceptos y teorías, dada su naturaleza no discursiva. Pondré un par de ejemplos. La teoría del Big Bang mañana podría resultar falsa y como consecuencia esa explosión originaria podría no haber tenido nunca lugar. Sin embargo, los científicos reunidos en un salón creando teorías son un hecho indiscutible, más allá que estas últimas resulten verdaderas o falsas (recuérdese a Marx en este punto). No obstante, el Big Bang es algo más que parte de nuestra concepción del universo; es algo más que una

4. Kuhn, T. (2011). *La estructura de las revoluciones científicas*. México: Fondo de Cultura Económica. (Ver Cap. X en: http://www.catedras.fsoc.uba.ar/mari/Archivos/HTML/Kuhn_CX.htm).

5. Idem.

idea (en el sentido marxista): es parte del universo, aunque sepamos que jamás tendremos experiencia actual de semejante fenómeno. Su existencia, en cambio, no pasa de ser un entretejido de cálculos y conceptos científicos.

Pero digo más y destaquemos ahora el lado fenomenológico, como lo hizo Hegel: fuera de la habitación donde ahora escribo el mundo entero existe para mí virtualmente. Me es dado por *apresentación* (Husserl), como la cara oculta de la Luna. De manera que cuando hablemos de realidad tendremos que ser cuidadosos, porque la realidad es antes bien un entretejido acto-virtual. Donde quiera que miremos no encontraremos las cosas meramente ideales o materiales de las que nos hablaba la metafísica moderna inaugurada por Descartes y que con gusto aceptaron la ciencia y el entendimiento común. Donde quiera que miremos, y ya este es mi punto de vista, solo encontraremos correlaciones o configuraciones acto-virtuales que presuponen todas al hombre y a la cultura. Si un simple cenicero usted lo despega de su concepto y de su representación ya sería otra cosa. Ahora bien, sea cual fuere esa otra cosa—así quede reducida a la sola *masa* con que opera la física—jamás podría abstraerse de ella al hombre y la cultura. El caso del electrón fue la mejor prueba de ello. Desde este punto de vista carece de sentido cualquier especulación acerca de una civilización posthumana, si por ello se entiende que no es cultural. Todo cuanto es y existe, existe en-y-mediante el hombre. Y en este punto digo lo mismo que Kuhn: sé que es difícil, pero habrá que acostumbrarse a enunciados como estos.

A la luz de la situación actual también el dogma científico de la evolución debe ser tomado con grandes reservas, tal y como se hizo con la idea de progreso. Nunca se debería ir más allá de considerar la evolución conocimiento estructurado, en caso contrario solo nos enredaríamos en paradojas. Nótese que, por hipótesis, se trata de la evolución de las especies, sin embargo, las especies no tienen genes, por lo tanto, no evolucionan. Esa propiedad la tienen solo los individuos, pero de ellos no puede haber teoría. Ya lo decía Aristóteles: de lo particular no hay ciencia. Para concluir este punto pondré un simple ejemplo donde

se evidencie de un golpe el carácter acto-virtual de la realidad, la inconsistencia epistemológica de la teoría de la evolución y el *a priori* cultural.

Por el 2010 participé en un evento teórico en la Casa Sacerdotal de 25 y Paseo, en el Vedado. Una joven doctora expuso un detallado trabajo—inspirado sin duda en la teoría de la Eva mitocondrial—en el que ofrecía cifras y porcentajes sobre la mezcla genética de la población cubana. Los datos exactos por supuesto no los recuerdo, pero lo interesante es que la especialista aludía a un altísimo por ciento (un 80, digamos) de “genes caucásicos” en individuos de raza negra y, de igual manera, a un elevado por ciento de “genes africanos” en individuos de raza blanca. Con ello, al parecer, la médica pretendía corroborar el conocido refrán “en Cuba el que no tiene de congo tiene de carabali”. ¿Qué interpretación se le daba—y se le da— a datos como estos? ¿Qué conclusión se saca de todo ello? Pues, la hipótesis del ancestro africano. Esto significa que nosotros estamos mezclados porque provenimos de un ancestro africano común. Ciencia *dixit*.

Veamos ahora cómo suceden en realidad las cosas. El punto de partida es la situación de mestizaje, establecida además mediante la interpretación de ciertos símbolos que, a su vez, tienen detrás a individuos reales. La situación de mestizaje es una realidad de orden actual, un hecho verificable con el que podemos interactuar en el espacio físico y en tiempo real. A partir de ella ideamos, en un segundo momento, una hipótesis y, por tanto, una construcción de tipo lógico-explicativo, es decir, un entramado discursivo que solamente existe en el plano virtual del conocimiento. Nótese ahora lo que llamo inversión de la causalidad: lo que realmente es causa (la situación de mestizaje) termina siendo efecto, mientras el verdadero efecto (el ancestro africano construido) se desliza sutilmente como causa del mestizaje.

Ahora la pregunta es: ¿de qué manera hombres reales (los mestizos examinados) pudieron haberse derivado biológicamente de una hipótesis teórica como “el ancestro africano”? La pregunta que se hizo Marx sigue en pie: el punto de partida son, en efecto, los hombres reales (léase, aquellos que tienen carácter de actualidad) los que no pueden resultar sin más producto de su producto (es decir, de las teorías que ellos

mismos crean). Sin embargo, esas configuraciones discursivas, teorías científicas y todo el colosal edificio de conocimiento estructurado es en realidad parte esencial y constituyente del hombre en particular y de todo el mundo humano. Sólo que esto no es materialismo marxista, es filosofía de la cultura. Fukuyama puede estar tranquilo. Y también Weber.

Las variables del éxito y del fracaso de una sociedad son culturales.

Lo que define el presente es una paradoja de tipo cultural, a saber: la contradicción universalismo/particularismo. Mientras más se acentúa la homogeneización que acarrea el proceso globalizador, más localismos, rebrote de identidades y conflictos étnico-religiosos. Pero también se observan estallidos sociales en países de desarrollo económico desigual. ¿Por qué esto es así? Ante todo, conviene no perder de vista que es la Tecnología lo que está detrás de la globalización. Desde la perspectiva diacrónica nada nuevo hay bajo el sol; la Religión, cuando fue la *episteme* dominante en el Medioevo también hizo lo mismo: evangelizó, convirtió, “cruzó”, excomulgó y un largo etcétera. Tal y como se ve hoy todo sometido a la expansión tecnológica, así también la música, la filosofía, el arte y otro largo etcétera, eran religiosos. Nada había en el Medioevo, ni en el cielo ni en la tierra, que no llevara la marca de la Religión. Herejes hubo por doquier, pero la Religión dominó y sólo la Ciencia (es decir, otra *episteme*) pudo destronarla.

Tratemos de situarnos ahora en una perspectiva sincrónica para hallar la diferencia. En las zonas del planeta donde hay un proceso de modernización en marcha, es decir, donde la Ciencia ha jugado ya su papel, los paradigmas tecnológicos prenden sin mucha dificultad y todo el problema se reduce al peso de la tradición: corrupción, falta de habilidades, pereza, desacato, insensibilidad ante la ley, etc. En fin, cosas remediables, pero a largo plazo. Es el caso de América Latina, donde lo que no funciona es la democracia latinoamericana (oligarquía criolla), no el neoliberalismo. Ya Vargas Llosa había reparado en la ausencia de una auténtica democracia neoliberal latinoamericana y, en su lugar, hablaba de regímenes burocrático-mercantiles. Es, pues, un asunto cultural. “De nada vale comparar el fusil con el arco”, ha advertido Pie-

rrre Clastrés, a lo que puede agregarse que la angustia del subdesarrollo comienza cuando se quiere tener un fusil en un universo de sentido que sólo admite el arco. En Occidente, la Religión—en su actual situación subordinada—se ha convertido, como el resto de las formas de la Cultura, en vehículo de expresión del significado tecnológico. Pero a nivel local, en lugares donde todavía es dominante, ofrece una feroz resistencia. Y no es para menos: desde el punto de vista de los que allí habitan, lo que está en juego es la realidad misma: todo un universo de significados, aquello que les ha venido delimitando el bien del mal y que les dice cómo deben actuar y comportarse, pero, también, lo que los ha provisto de una visión del mundo y les ha dado por siglos sentido a sus vidas, en fin: una *episteme*. En cualquier caso, vale decir que en la dinámica de las formas de Cultura, siempre hay una dominante y el resto, subordinadas.

Aunque Slavoj Žižek las ve como posturas opuestas, en mi opinión las posiciones de Fukuyama y Huntington constituyen dos polos de la misma relación, a saber: la contradicción universalismo (democracia neoliberal global) *vs* particularismo (conflictos étnico-religiosos). La implementación de lo primero y la eliminación de lo segundo dependen del factor cultural. No veo la necesidad que una política tecnocrática alimente sin más los conflictos ni creo tampoco que el “capitalismo global” pueda tener control sobre los mismos. Los conflictos, sin duda, serán—y son—culturales, pero dependerán de las tensiones que genere la Tecnología en su proceso de expansión como dominante cultural. En cualquier caso, a partir del ensayo de Fukuyama *¿El fin de la historia?* se puede hacer valer la idea que las naciones regidas por una *episteme* moderna (científica) tienen, de una u otra forma, como meta de su desarrollo político la democracia neoliberal. Sin embargo, esta última parece ser apenas el punto de partida de aquellas regiones del mundo que habitan una *episteme* tecnológica y tienen como meta inmediata la llamada “sociedad del conocimiento”, en la que el capital y el trabajo han dejado de ser los factores principales del crecimiento, desplazados justamente por el conocimiento. Naturalmente, estas regiones no están exentas de conflicto y es justo en ellas donde la democracia neoliberal da signos de agotamiento.

Redescubrir la Cultura no sirve para que los pueblos, etnias, razas, tribus y naciones dejen de atacarse y culparse entre sí, pero, al menos mediante la dinámica de las *epistemes* se puede saber cuál es la fuente de donde proviene la relatividad de la alegría y de la angustia, de la prosperidad y de la miseria, de los símbolos y de los valores y hasta del propio universo estrellado, aunque con ello se aprenda también la más dramática de las verdades: que el hombre está solo y que en los confines del espacio y del tiempo retumbará por siempre la queja bíblica: “Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado”.

¿Qué sabemos, entonces, actualmente sobre el desarrollo? pregunta Peter L. Berger y responde al mismo tiempo: Sabemos, o deberíamos saber, que el socialismo es un espejismo que no conduce a ninguna parte, excepto a un estancamiento económico, pobreza colectiva y distintos grados de tiranía. También sabemos que el capitalismo ha sido dramáticamente exitoso, si bien en un número limitado de países. Es innecesario decirlo, también sabemos que el capitalismo ha fracasado en una cantidad mayor de casos. Lo que no sabemos es por qué esto es así. Creo que el tema del socialismo debería dejarse de lado ¿para bien? en cualquier discusión seria sobre desarrollo; pertenece, si hay que ubicarlo en alguna parte, al campo de la patología política o Ideologiekritik. La pregunta que sí debería ser de candente urgencia (tanto teórica como práctica), es por qué el capitalismo ha tenido éxito en algunos lugares y ha fracasado en otros. ¿Cuáles son las variables del éxito o el fracaso? Esa es la pregunta crucial⁶.

LA FALACIA DE MARX

La ideología alemana (1845–46)

La tesis de Marx en esta obra se ensambla mediante un pueril silogismo formal. La premisa mayor, a saber: “Al producir sus medios de vida, el hombre produce indirectamente su propia vida material,” no justifica la conclusión: “Lo que los individuos son depende, por tanto, de las condiciones materiales de su producción.” El hombre no solo produce su vida material. Al producir sus medios de vida el hombre produce cultura, lo que no se reduce ni al aspecto material ni al ideal de la producción. Ese algo que

trasciende la oposición ideal/material Hegel lo llamó Espíritu. Lo espiritual, así entendido, coincide con el proceso de autorealización de la cultura. Y las formas absolutas de lo espiritual o, para decirlo hegelianamente, las formas del Espíritu Absoluto no son otras que el Arte, La Religión y la Ciencia en su más alta forma de racionalidad, es decir, la Filosofía.

La tesis básica de *La ideología alemana* (1845–46) es que el hombre se diferencia de los animales desde el momento en que empieza a producir sus medios de vida. Es, pues, una tesis de lo que se denominará después “antropología filosófica” y, por tanto, es una tesis cultural. Es así que la Cultura es el factor determinante, con lo cual retornamos a concepto hegeliano de Espíritu. No hay tal inversión, es solo una finta.

Reparemos en este importante pasaje marxista:

También las formaciones nebulosas que se condensan en el cerebro de los hombres son sublimaciones necesarias de su proceso material vida, proceso empíricamente registrable y sujeto a condiciones materiales. La moral, la religión, la metafísica y cualquier otra ideología y las formas de conciencia que a ellas corresponden pierden, así, la apariencia de su propia sustantividad. No tiene su propia historia ni su propio desarrollo, sino que los hombres que desarrollan su producción material y su intercambio material cambian también, al cambiar esta realidad, su pensamiento y los productos de su pensamiento.⁷

Hay aquí una extraordinaria simplificación del asunto: la conciencia aparece como un espejismo, como un reflejo fantasmagórico o ilusorio de la base económica. Mas, ¿qué cosa es la conciencia? Para Hegel es una especie de puesta en estructura del mundo, de tal manera que lo real se abre a la manera de oposición entre el yo y el objeto. Dicho con sus palabras, la conciencia encierra en sí dos momentos: el saber del yo por oposición a las cosas objetivas y el saber de cosas objetivas por oposición al yo. Este tipo de saber en Hegel es finito, por cuanto se encuentra preso del antagonismo propio de la conciencia. La cultura, en su desenvolvimiento, muestra la manera en que se va superando esta contraposición hasta que sujeto y objeto se diluyen en un mismo elemento. Cuando esto

6. Berger, P. “El subdesarrollo reexaminado”, http://www.cepchile.cl/dms/archivo_859_1140/rev31_berger.pdf.

7. Marx, K; Engels, F. (2014) *La ideología alemana*. Madrid: Ediciones Akal.

ocurre el Espíritu se manifiesta ya como Idea y el saber se determina a sí mismo como saber absoluto, esto es, no afectado por la limitación de la conciencia. Para que el Espíritu devenga en y para sí tendrá que recorrer toda la fase lógica de la idea (la esfera del *en sí*) en tanto método puro que termina ampliándose en sistema. Luego tendrá que atravesar la fase del extrañamiento que corresponde a la naturaleza y sus determinaciones (la esfera de lo-otro-de-sí o el ser-para-otro) para cerrarse sobre sí mismo (la esfera del en-y-para sí) como Espíritu absoluto. Las formas del espíritu absoluto, a su vez, no serían otras que el Arte, la Religión y la Ciencia (Filosofía).

La Cultura, algo no encasillable en la vieja oposición material/ideal, es, pues, lo que define la fisonomía de los tiempos y de las relaciones que se puedan establecer entre los hombres no importa si económicas o políticas. Marx ni aportó ni dijo nada nuevo al respecto. Si algún valor tiene su Concepción Materialista de la Historia es el hecho de partir de los hombres reales y ese es justo el punto de partida de Hegel: la Cultura y, específicamente, las formas que el saber, como conciencia inmediata, adopta en su producción, que resulta ser a un tiempo la propia reproducción del hombre y su mundo. Si alguna limitación tiene la concepción hegeliana, que comparte a su vez con el marxismo, es la visión de la historia universal como proceso objetivo. Pero esto trasciende los marcos de presente trabajo.

Contribución a la crítica de la economía política (1859)

En la producción social de su vida, los hombres contraen determinadas relaciones que son necesarias e independientes de su voluntad, que corresponden a una determinada fase de desarrollo de sus fuerzas productivas materiales. El conjunto de estas relaciones de producción forma la estructura económica de la sociedad, la base real sobre la que se levanta la superestructura jurídica y política y a la que corresponden determinadas formas de conciencia social. El modo de producción de la vida material condiciona el proceso de la vida social, política y espiritual en general. No es la conciencia del hombre lo que determina su ser, sino, por el contrario, el ser social es

lo que determina su conciencia. Al llegar a una determinada fase de desarrollo, las fuerzas productivas materiales de la sociedad entran en contradicción con las relaciones de producción existentes, o, lo que no es más que la expresión jurídica de esto con las relaciones de producción dentro de las cuales se han desenvuelto hasta allí. De forma de desarrollo de las fuerzas productivas, estas relaciones se convierten en trabas suyas. Y se abre así una época de revolución social⁸.

Le haré a continuación, a este pasaje seminal del marxismo, algunas objeciones.

- Sigue vigente la idea de la Historia como proceso unitario objetivo (que criticara incluso un comunista postmoderno como Gianni Vattimo) y el proceso de acumulación de las fuerzas productivas (idea incompatible con la noción de paradigma de Thomas Kuhn y con el concepto de *universo simbólico*, de Peter Berger).
- No es cierto que el conjunto de las relaciones (materiales) de producción forma la estructura económica de la sociedad. Dicha estructura, que, dicho sea de paso, también es un concepto, incluye a las relaciones no materiales.
- En ninguna sociedad en general ni en grupo social concreto alguno se ha verificado que “...el modo de producción de la vida material condiciona el proceso de la vida social, política y espiritual...”. Antes bien, la cultura de la pobreza de Oscar Lewis desmintió hace mucho tiempo y desde suelo cubano este dogma marxista. Asimismo, en la Cuba de hoy también se verifica el proceso contrario al postulado por el marxismo: las decisiones políticas están condicionando el modo de producción de la vida material.
- “No es la conciencia del hombre lo que determina su ser, sino, por el contrario, el ser social es lo que determina su conciencia.” Esta es la parte más débil del marxismo: todo el mundo sabe—o cree saber—que la conciencia existe y qué cosa es. Pero, el concepto de ser social es una invención que no tiene justificación histórica ni teórica, además de haber sido abandonado en el mis-

8. Marx, K. “Prólogo a la *Contribución a la crítica de la economía política*”, en: https://vertov14.files.wordpress.com/2012/01/1-marx-el_metodo_de_la_economia_politica.pdf.

mo momento de su nacimiento. Sin la conciencia no se explica ni la vida humana diaria ni un espectro de ciencias que abarca desde las psicológicas hasta la mecánica cuántica. Marx nos engaña una vez más: con una bruma conceptual de su propia cosecha quiere sustituir una realidad que, no por etérea, es empírica y constatable: la realidad de la conciencia. Es él, por consiguiente, quien intenta vanamente una innecesaria puesta de cabeza de la situación real.

- Y ahora el dogma mayor: “Al llegar a una determinada fase de desarrollo, las fuerzas productivas materiales de la sociedad entran en contradicción con las relaciones de producción existentes [...]. De forma de desarrollo de las fuerzas productivas, estas relaciones se convierten en trabas suyas. Y se abre así una época de revolución social.” Retomemos el ejemplo de Cuba. Ninguna revolución real o posible ha tenido que ver con esta fórmula marxista. Por otra parte, la evolución de la teoría sociológica desmiente a Marx: la tesis básica de la sociología del conocimiento, por ejemplo, es que el conocimiento terminó por sustituir al trabajo, a las materias primas y al capital como fuente más importante de la productividad, crecimiento y desigualdades sociales.⁹ Por último, lo que no alcanzó a entender Marx, tras una lectura deficiente de Hegel, es que tanto las fuerzas productivas como las relaciones de producción, en caso que tales conceptos fueran teóricamente consistentes, adquieren su fisionomía y su “información genética” de la forma de la Cultura que se ha vuelto dominante, es decir, de una u otra forma del espíritu absoluto (Arte, Religión, Ciencia).

En última instancia, economía y política responden a la forma dominante de la Cultura. Sin embargo, en un contexto más local, y, específicamente, totalitario como el caso de Cuba, la relación entre las primeras

se ha entendido también de modo distorsionado, siguiendo el legado de Marx.

El mejor ejemplo de esa ilegítima inversión por parte de Marx es el marxismo mismo: Como ya se ha visto, surgió de la infeliz idea del primado del factor económico (reducido, por demás, a la producción material) sobre las llamadas formas ideológicas o de conciencia. Sin embargo, el propio marxismo, en tanto ideología política, se convirtió en el factor fundamental de paralización de la economía en casi medio Planeta. La idea de las relaciones de producción como lo determinante es doblemente falsa. Marx reduce la producción a la producción material exclusivamente y luego ve que las formas ideológicas no son más que formas metamorfoseadas de esas relaciones.

En Cuba, como en todo el colapsado universo del socialismo real, sabemos que las decisiones políticas definen claramente la estructura económica de la sociedad, el aparato productivo, las relaciones sociales. Economistas marxistas como Pedro Monreal y Julio Carranza han terminado por reconocerlo. Si bien la economía administra recursos, la política administra a la economía. O, como dice Carranza: hay política económica y política política. Lo que no hay, agregaría yo, es economía política, como creyeron y creen los marxistas. Claro que no comparto los excesos del socialismo de Julio Carranza cuando sostiene que el mercado debe estar subordinado a la política. La piedra angular del capitalismo no es el mercado, sino el libre mercado. De manera que tampoco comparto la posición del igualmente marxista y catedrático madrileño de Economía aplicada, Carlos Berzosa, quien sostiene que: “La globalización y el predominio del mercado son resultado, por tanto, de decisiones políticas de los gobiernos”.¹⁰ Lo que depende de las decisiones políticas de los gobiernos es la adopción de una u otra forma de mercado, pero la globalización es hija de la forma hoy dominante de la Cultura: la Tecnología.

9. Véase, Drucker, P. (2004). *La sociedad postcapitalista*. Bogotá: Grupo Editorial Norma.

10. Berzosa, C. “Relaciones políticas y economía”, en: <http://2001.atrivo.org/PRIVADO/FRONTERA/25/25-13-BERZOSA.pdf>.