





# SEMIÓTICA Y CAPITALISMO



# SEMIÓTICA Y CAPITALISMO

## ENSAYOS SOBRE LA OBRA DE BOLÍVAR ECHEVERRÍA

Carlos Oliva Mendoza

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO  
DIRECCIÓN GENERAL DE APOYO AL PERSONAL ACADÉMICO  
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS  
EDITORIAL ITACA

Esta obra es resultado de la estancia sabática realizada con apoyo del PASPA-DGAPA-UNAM y se elaboró dentro del marco del proyecto de investigación “Historia de la estética” (PAPIIT-IN-4030008). Se trata, a la vez, de un trabajo de investigación que no hubiera sido posible sin el apoyo de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM.

*Semiótica y capitalismo*

Carlos Oliva Mendoza

Cuidado editorial: David Moreno Soto

Diseño de la cubierta: Efraín Herrera

Primera edición: 2013

D.R. © 2013 Carlos Oliva Mendoza

D.R. © 2013 Universidad Nacional Autónoma de México  
Ciudad Universitaria, 04510, México, D. F.

ISBN: 978-607-02-5068-2

D.R. © 2013 David Moreno Soto

Piraña 16, Colonia del Mar

C.P. 13270, México, D.F.

tel. 5840 5452

itaca00@hotmail.com

www.editorialitaca.com.mx

ISBN: 978-607-7957-60-7

Impreso y hecho en México

A Bolívar Echeverría  
*in memoriam*





La estrategia barroca tiene siempre como horizonte al suicidio: “afirmar la vida hasta en la muerte” implica suponer que la posibilidad de hacerlo es limitada, que bien puede llegar el momento en que para afirmar la vida haya que terminarla. Por eso, tal vez el arte que habría que ir perfeccionando para el futuro próximo sea el arte del suicidio.

Bolívar Echeverría



# ÍNDICE

Prólogo.....	13
1. Teología y revolución .....	17
2. Semiótica, teoría crítica y “forma natural” .....	29
3. La narrativa marxista y el discurso crítico de <i>El capital</i> .....	53
4. Configuración del capital: lucha de clases y ámbitos de resistencia al capitalismo .....	77
5. ¿Sociedades postcapitalistas? .....	97
6. Los diagramas de Bolívar Echeverría: producción, consumo y circulación semiótica .....	105
7. Espontaneidad .....	129
8. Imperio e imperialismo .....	139

9. Marxismo y configuración barroca en el capital . . . .	163
10. Técnica lúdica y mimesis festiva . . . . .	187
11. Cultura y naturaleza . . . . .	207
12. <i>Antropofagia y codigofagia</i> . . . . .	225
Procedencia de los textos . . . . .	243
Bibliografía . . . . .	245

## PRÓLOGO

Dejada atrás la demencial apoteosis del siglo xx, configurada como una realidad cinematográfica —coercitiva, espectacular, sublimada y aparentemente pasiva en sus últimos decenios—, ¿cómo es posible pensar en la situación del mundo que habitamos? ¿Cómo entender el cambio a comienzos del siglo xxi? ¿Cómo postular un centro de sentido y una posibilidad de transformación en la esfera de las relaciones humanas, que como nunca antes en su historia se manifiesta desigual, injusta y destructora de su entorno? Nunca a tanta riqueza correspondió tanta desigualdad; nunca a tal despliegue de “civilidad” le fue inherente un campo de barbarie tan vasto.

Podemos intentar acercarnos a este fenómeno mundial a partir de algunas palabras clave, representativas de la historia del siglo xx. Por ejemplo, la palabra *genocidio*, que entra en el discurso público a mediados de siglo y cuya realidad la mayoría de los sectores llamados de izquierda tardan en reconocer y aún más en condenar su despliegue en el régimen estalinista o en los innumerables asesinatos dentro del mundo del llamado socialismo “realmente existente”. Su contraparte occidental es el holocausto alemán, la mayor empresa de la tecnología en aras del *exterminio*, otra palabra tristemente célebre. A partir del inicio de los noventa parece quedar claro que ninguna de estas palabras se refiere a fenómenos que podríamos conside-

rar “averías” o accidentes de la historia, como lo temía Jean Améry. La situación es peor. Como indica Carl Améry haciendo referencia a Hitler, dichos términos parecen aludir a acontecimientos precursores de la nueva historia que se fundó a mediados del siglo en Europa y que ahora vemos florecer —como alegremente hubieran dicho los futuristas—. Palabras tan obvias, tan corrientes en su uso, que parecen haber perdido su fuerza esencial. La destrucción genocida, el exterminio, la memoria y recurrencia de un pozo encendido, de un holocausto. Imágenes difundidas *ad nauseam* por las tecnologías de comunicación, en tal grado que parecen simplemente haber instaurado un nuevo campo semántico entre nosotros.

Sin embargo, en esas figuras retóricas tan inmediatas y ya cotidianas, están encapsulados hechos como los siguientes: la guerra de intervención del decadente imperio norteamericano durante todo el siglo xx; el invento y el uso de la bomba atómica; la invasión de Vietnam; las batallas de Argel; la sangrienta realidad africana; las matanzas de Camboya; el exterminio en Guatemala y El Salvador; la “guerra sucia” en Argentina; la brutal dictadura de Pinochet en Chile y el terrorismo de Estado en el sur de América Latina; las formas del asesinato institucional en Perú, Colombia, Bolivia y México en los años setenta; la destrucción de Líbano; la “limpieza étnica” en Bosnia; la matanza de Darfur, y la negación de los derechos del pueblo palestino.

Lejanos parecen ahora el 11 de septiembre de 2001, la Guerra del Golfo y las invasiones de Afganistán e Iraq; la nueva legalización de la tortura ordenada por George Bush; las recientes masacres de la derecha fascista, como las que se perpetraron de forma aparentemente aleatoria en Estados Unidos de América, o como la llevada a cabo en 2011 en Noruega por ese representante de la pureza racial, Anders Behring Breivik. En ese inmenso escenario también figurarán los feminicidios en México, las masacres de migrantes y campesinos, y las decenas de miles de muertos en las guerras contra el terrorismo y contra esa entidad abstracta que las y los políticos llaman, como si fuera ajena a las políticas de los Estados capitalistas, criminalidad organizada.

Por lo pronto, los *mass media* tendrán material para la segunda década del siglo xxi; ya se sofisticó la comunicación del

desempleo y exclusión en Europa, y la información relativa a la miseria a la que se arroja a millones en Grecia, Turquía, España, Portugal o Italia. Muchos países tomarán ese camino, conducidos por las políticas financieras de robo y acumulación desfondada del capital.

Bolívar Echeverría, el pensador del que se ocupa esta obra, estuvo muy atento a todos estos fenómenos y a su “producción de sentido” a principios del siglo XXI. En el prólogo de *Vuelta de siglo* escribió:

Se trata de una suma de hechos inéditos de toda clase: naturales, como, por ejemplo, la inminencia del sobrecalentamiento de la Tierra o del agotamiento de los yacimientos petrolíferos; científicos, como el desciframiento del genoma humano o el descubrimiento de agua en otros planetas del sistema solar; técnicos, como la generalización de la informática o la exploración de la nanotecnología; económicos, como el fracaso del neoliberalismo o el surgimiento de la economía china en calidad de “interlocutora” beligerante a escala mundial; políticos, como el ahogamiento de la democracia representativa por los *mass media* o la caducidad y el reciclamiento transnacional del Estado nacional; sociales, como el empoderamiento femenino o la expansión de la categoría de migrantes en la demografía mundial; culturales, como la generalización de la “estetización salvaje” o la museificación de la “alta cultura”.<sup>1</sup>

¿Cómo pues interpretar esto, cómo postular alguna forma de sentido universal, comunicable? ¿Existe? O por el contrario, ¿serán finalmente estos hechos averías, defectos, historias que nos pueden resultar ajenas mientras no tropecemos con ellas? La situación, entonces, es mucho más compleja, no hay precursores de ninguna historia simplemente ya no hay propiamente una historia humana sino efusiones de los sistemas comunicativos que bien podemos apagar en un último intento de ilustración negativa, al retirarnos, como se sugería a finales del siglo XVIII, al cultivo del saber privado.

<sup>1</sup> Bolívar Echeverría, *Vuelta de siglo*, p. 11.

En este contexto, la pregunta que me interesa puede expresarse de diversas maneras: ¿tienen realmente estos actos una realidad semiótica en el mundo moderno? ¿Producen y están encadenados a una forma de sentido o no lo están? ¿Es nuestra vida dentro del capitalismo lo que nos puede explicar, siquiera parcialmente, todos estos fenómenos? El solo hecho de formular las preguntas e intentar una respuesta es ya una forma de participación en la semiótica de sentido que se da dentro de las sociedades capitalistas. Más allá de esa paradoja espero que la re-lectura y re-exposición crítica que he intentado hacer de una parte del pensamiento de Bolívar Echeverría nos permita imaginar y pensar, en algún grado, un sentido diferente al de la vida estructurada dentro de una sociedad que, mundialmente, condena a tantos seres a llevar una “vida dañada”.



# 1. TEOLOGÍA Y REVOLUCIÓN

No hay mal inesperado: en un segundo todo  
regresa al caos.

Simónides

Bolívar Echeverría practicó muchas estrategias de argumentación; una, de estirpe medieval —retomada por Heidegger—, consiste en la radical reducción de una teoría con el fin de que, ya fragmentada, las mónadas de sentido puedan recolocarse en el discurso. Tiene algo que ver con los ejercicios lógicos de la escolástica y con las formas barrocas de la filosofía moderna. Con esta estrategia, como con pocas otras, es posible realizar el montaje teórico de carácter formal y existencial que reivindicaba Echeverría para hacer teoría a fines del siglo xx y a comienzos del siglo xxi. Seguiré, en este primer ensayo, esa forma de argumentar para describir la postura de este autor hacia la idea de revolución y, colateralmente, su idea de la teología.

La obra de Bolívar Echeverría tiene como eje interno el estudio del uso o utilidad que asignamos a las cosas en nuestro proceso de socialización. A partir de este índice, desarrolla un montaje que supone, detrás del uso, la existencia de una “forma natural”. Esta “forma natural” se

refiere exclusivamente al hecho de que lo humano, siendo por esencia “artificial”, no natural, es decir, contingente, autofundado, debe siempre construir sus formas en un acto de “trascendencia de lo otro” o de “transnaturalización”, acto que hace de ellas formas construidas a partir de protoformas que se encuentran en la natu-

raleza, las mismas que, “negadas determinadamente”, permanecen en ellas en calidad de sustancia suya.<sup>1</sup>

Para que esta permanencia de “protoformas” no devenga en una metafísica de carácter sustancial e idealista, Echeverría acentúa el estudio de las metafísicas materialistas, tal como lo hace Marx con el materialismo de Feuerbach, y permanece muy lejos de un materialismo vulgar, enajenante en su vitalidad y plenamente entregado al fetichismo. Echeverría insiste en el proceso de formalización y representación material y espontánea, incluso en los universos enajenados y enajenantes y en las derivas radicales de fetichización, como la que caracteriza el modo barroco de representación sociocultural. En este sentido, Echeverría puede, como lo hizo Kant, reformular una metafísica pero no en el sentido de preguntar por las condiciones de posibilidad de alguna dialéctica entre las formas naturales y su concreción humana sino en el despliegue no trascendental sino transhumano que hacen las dos “esencias” que se reafirman en la constante ruptura que ejerce el comportamiento humano frente al comportamiento natural: *la libertad y el lenguaje*, o dicho en términos más concretos, *el ejercicio de la política y el proceso social de significación*. Desde estos presupuestos, se puede explicar por qué la obra de Echeverría es esencialmente una semiótica de la modernidad que despliega con una fuerza inusual una teoría crítica —la cual vindica siempre la constitución metafísica de lo político—, y una fenomenología hermenéutica de la cultura que ilumina, reactualiza e incluso transforma las posibilidades del lenguaje y del pensamiento que la enuncian.

En cierto sentido, la teoría crítica y las formas de actualización de lo moderno se han modificado internamente después del remontaje teórico que hizo Bolívar Echeverría. Esto que señalo es tan sólo una breve anotación acerca de la importancia que tiene el estudio crítico, creativo y sistemático de la obra de Echeverría, pero es útil para introducir estas nociones monádicas, la “forma natural” y el “valor de uso”, como índices

<sup>1</sup> Bolívar Echeverría, *La americanización de la modernidad*, p. 45.

de sentido que se presuponen en sus radicales tesis sobre la revolución.

En primer lugar, cabe recordar que para no caer en lo que él llama las dos modalidades de la teoría del capitalismo, la modalidad materialista empírica y la modalidad idealista-racional, Echeverría fundamenta su teoría crítica en una *relación semiótica bifásica* que consiste en *producir y significar*. Esta relación impide entender el desarrollo del capitalismo como un hiper-materialismo donde la relación básica sería producir y consumir hasta reducir, como efectivamente sucede en algunas franjas de la barbarie capitalista, el hecho central de la producción a la esfera del consumo; donde al producir, consumo ya mi tiempo, mi espacio, mis satisfactores y, de hecho, la vida misma, como ocurre en los submundos de la crueldad y la violencia absoluta, las cuales se explotan cotidianamente en la sociabilidad capitalista (ahí se produce y consume violencia sin un fin, dentro de un paréntesis cruel en el que la producción y el consumo de la violencia se vuelven un solo hecho sin significación posible). Esta relación semiótica bifásica también le impide a Echeverría entender el capitalismo como un proceso racional que, reducido igualmente a la estricta relación producción-consumo, tendría, y realmente produciría, un correctivo eidético o racional con miras a reencauzar la explotación del trabajo en el proceso de producción a través de un reajuste de las políticas de consumo y de redistribución de la riqueza. Salida falsa en cuanto forma ideal que, posponiéndose indefinidamente ante el hecho concreto y a la par fugaz del consumo de la mercancía que se realiza en la socialización, delega entonces el correctivo a la empresa nacional y a sus aparatos de poder, eliminando así el propio ejercicio de conciencia del ciudadano.

Frente a estas formas de la teoría capitalista, Echeverría opta por estudiar la relación que existe entre producir y significar, a partir de una semiótica de la modernidad donde se concreta un materialismo que se formaliza *sujetivamente* —como acción del sujeto; un materialismo dialéctico, en la terminología marxista, que propone una jerarquización o materialización histórica a partir del estudio de las formaciones culturales y las mitologías modernas—. En este contexto —y de ahí que Echeverría abandone en gran medida la terminología del marxismo

del siglo xx—, su interés principal es el estudio de la concreción semiótica de las prácticas sociales. En el volumen *Las ilusiones de la modernidad*, que compila sus ensayos escritos entre 1987 y 1993, lo dice con claridad. La pregunta que fundamenta los textos de ese libro es la siguiente: “¿De qué manera se encuentra conectada esta estructura profunda de la modernidad capitalista con el acontecer histórico que se vive efectivamente, con los mitos que otorgan dramaticidad y sentido a los comportamientos de la vida cotidiana?”<sup>2</sup>

En especial, como lo señala él mismo en sus importantes 15 tesis sobre la modernidad capitalista, Echeverría

pretende argumentar en contra de quienes conciben la crisis actual como una crisis de la modernidad en cuanto tal o como una crisis de crecimiento de su modalidad capitalista y a favor de quienes piensan, por el contrario, que se trata de un proceso en que la modernidad [...] pugna por mantenerse en su sitio, cambia de piel a través de grandes cataclismos históricos y de mínimas catástrofes cotidianas, acosada por una forma alternativa de modernidad —una forma postcapitalista— que tal vez algún día llegue a sustituirla.<sup>3</sup>

La cita es muy clara: para Echeverría no se trata del fin de la modernidad, ni de una crisis artificial propiciada por el propio sistema; se trata de la posibilidad real de la concreción de una forma moderna poscapitalista. En este sentido, en ese contexto, ¿cuál es el papel de la revolución?

La respuesta a esta pregunta tiene tres planos en la obra de Echeverría. Existe una respuesta descriptiva desarrollada en su ensayo “Posmodernidad y cinismo”; una respuesta sintética en la “Tesis 9. Lo político en la modernidad: soberanía y enajenación”, y una actualización pragmática en el ensayo intitulado “A la izquierda”. Intento a continuación resumir este montaje que acota el problema de la revolución.<sup>4</sup>

<sup>2</sup> B. Echeverría, *Las ilusiones de la modernidad*, p. 11.

<sup>3</sup> *Idem.*

<sup>4</sup> Estos textos se encuentran en *Las ilusiones de la modernidad*: “A la izquierda”, pp. 25-37; “Posmodernidad y cinismo”, pp. 40-54, y “Tesis 9. Lo político en la modernidad: soberanía y enajenación”, pp. 172-176.

Echeverría sostiene que el “realismo’ de la cultura política moderna [...] se cumple mediante la construcción de un *complejo mítico* que combina tres mitos diferentes: el de la revolución, el de la nación y el de la democracia”.<sup>5</sup> El referente básico del complejo mítico es la revolución y explica este hecho de manera muy poco usual. En primer lugar, la revolución es entendida como “el resultado del acontecimiento de ciertos actos fundantes en los que la colectividad social decide constituirse a sí misma de una determinada manera”.<sup>6</sup> No obstante, en una segunda lectura señala que en estos actos se verifica una hipóstasis idealista de “la experiencia básica de la vida social moderna”,<sup>7</sup> esto es, de “la experiencia del mercado como *locus* privilegiado de la socialización”.<sup>8</sup> *Locus* es el que lo primordial es la vigencia del valor económico, no el uso o la utilidad en el proceso de socialización. En este sentido, la validez del mito de la revolución se sustenta “en la capacidad efectiva del “mundo de las mercancías” de alterar permanentemente la figura concreta de las relaciones sociales de convivencia —la misma que se transmite a la pretensión de la cultura política moderna de ser la realización de la utopía”.<sup>9</sup>

Dos rasgos más anota Echeverría en esta crítica al concepto de revolución: por un lado, la cultura política moderna, al ser intrínsecamente revolucionaria, menosprecia la “forma natural”; la considera una cantidad insignificante que puede ser trascendida en el despliegue revolucionario de la libertad humana, una “especie de defecto excusable del material social sobre el que la actividad política ejerce su acción modeladora”.<sup>10</sup> Por otro lado, para la vigencia del mito revolucionario son esenciales el ideal de la nación y el conflicto democrático; de no existir estas mitologías, sería imposible generar las fuerzas revolucionarias que deben fundarse en el artificio de la “empresa estatal”, la cual da identidad a los sujetos que revolucionan y restablecen el pacto democrático en los márgenes de la nación.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 42.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 43.

<sup>7</sup> *Idem.*

<sup>8</sup> *Idem.*

<sup>9</sup> *Ibid.*, pp. 44-45.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 44.

Es a partir de esta crítica que podemos comprender tanto el abandono de Echeverría del mito revolucionario como, especialmente, su crítica al montaje superfluo en cuanto fracaso de la ampliación del mundo de la vida, de sus satisfactores y elementos de justicia y equidad, que constantemente llevan a cabo las mitologías modernas de la nación y la democracia. Ahora bien, ¿es este abandono definitivo?

Como señalaba Echeverría, la respuesta a esta interrogante está encadenada al hecho de que la crisis actual no parece colocarnos fuera del proceso civilizatorio de la modernidad, porque su núcleo de sentido, el campo de producción y significado, no parece estar agotado. Echeverría señala otra posible acepción de la noción de revolución que mostraría la vigencia de la idea y del proceso revolucionario. Una idea de la revolución no como hecho absoluto sino como hecho radical, ya se esboza, contrapuntea Echeverría en el discurso crítico de Marx. Esta idea implicaría algo que potenciará, desde mi punto de vista, el desarrollo de la teoría de Echeverría en los siguientes tres lustros a partir de 1995 y que podemos entender bajo esta interrogante: ¿cuál es, si aún existe, la radicalidad del hecho revolucionario? La respuesta, enigmática aun ahora, está en la derrota de la teología revolucionaria de América.

Para entender esta idea podemos recordar que Echeverría indica que Marx gesta un concepto de revolución que no implica primordialmente

la materialización de un ideal generado por el discurso político en calidad de sujeto, sino que debe de ser pensada como la reactualización espontánea de un conflicto que se encuentra en las raíces mismas de la vida social, que fue falsamente resuelto —neutralizado y postergado— en la historia pasada y cuya solución en circunstancias diferentes merece ser (requiere ser, puede ser) intentada una vez más.<sup>11</sup>

Se trata de un concepto que tiende a acentuar de manera metafísica, y una vez más a través del valor de uso, las potencias inscritas en la “forma natural”. Señala Echeverría:

<sup>11</sup> *Idem.*

El núcleo duro, lógico-instrumental, de la idea de revolución [...] pertenece a un conjunto de categorías descriptivas de la dinámica histórica efectiva; se refieren en particular a una modalidad del proceso de transición que lleva de un estado de cosas dado a otro que lo sucede.<sup>12</sup>

Echeverría está formulando aquí un discurso hermenéutico en una variante materialista —que fuera ya intentado por Walter Benjamin— cuya importancia para el materialista histórico y dialéctico consiste en rescatar las mónadas del discurso histórico y describir su poder revolucionario. Se trata, en Echeverría como en Marx, de una muy radical hermenéutica de corte romántico. De hecho, esto le permite la reivindicación moral de una posición política:

De izquierda —podría decirse— son todas aquellas posiciones ético-políticas que [...] rechazan la inercia represora y destructiva del [estado actual de las cosas] y toman partido por la transformación total o parcial del mismo, es decir, por la construcción o la reconstrucción de la armonía entre una substancia histórica y su forma.<sup>13</sup>

Se trata, en el fondo, de una hermenéutica criptorromántica que podrá en la acción reivindicar lo que Bolívar Echeverría llama el carácter encendido de la utopía política en su momento revolucionario.

Sin embargo, lo que sorprende en la obra de Echeverría, en este despliegue que él representa en nuestro lenguaje, es su renuncia a permanecer en ese *ethos* romántico que comprende de manera fulgurante y que podría haber abierto nuevos campos al estudio del romanticismo.

Las preguntas que podrían guiarnos para entender el desarrollo del marxismo romántico de Echeverría hacia una esfera de la teoría crítica que se centra en la descripción del hecho barroco, son las siguientes: ¿por qué el núcleo duro de la noción de revolución no imanta la socialización toda? ¿Por qué ese nú-

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 29.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 34.

cleo sólo puede quedarse en la experiencia individual, ya sea genial o incendiaria o melancólica, del *ethos* romántico? ¿Cuál es, si descartamos la forma romántica, el modo de dramatización de la vida en el capital que podría mostrarnos formas de resistir inscritas en la historia sin caer en la forma contemplativa de lo clásico o en el modo militante del realismo?

Echeverría busca las respuestas a estas interrogantes, en un lance increíblemente riesgoso para la filosofía crítica, en las formas nucleares de la vida moderna, en las formas de subsumición real del principio de libertad o autarquía y de significación o configuración del sentido; es decir: en las formas de socialización enajenadas y fetichizadas:

La “teoría de la enajenación” no ha servido de guía a los marxistas porque la idea de revolución que han empleado permanece atada al mito politicista de la revolución que reduce la autarquía del sujeto social a la simple soberanía de la “sociedad política” y su Estado. Si bien la tradición de los marxistas ha reunido ya muchos elementos esenciales, una teoría de la revolución que parta del concepto marxiano de enajenación está aún por hacerse.<sup>14</sup>

Y partir del concepto de enajenación, así como de la crítica del carácter fetichista de la socialidad moderna, implica no abandonarlos o, en otros términos, reconocer en estas ruinas del valor de uso los principios o fragmentos de la “forma natural” que actualizan y potencian otra socialidad, una socialidad que quizá se constituya como postcapitalista:

La teoría de la enajenación como teoría política debería partir de un reconocimiento: la usurpación de la soberanía social por parte de la “república de las mercancías” y su “dictadura” capitalista no puede ser pensada como el resultado de un acto fechado de expropiación de un objeto o una cualidad perteneciente a un sujeto, y por tanto como estado de parálisis o anulación definitiva (mientras no suene la hora mesiánica de la revolución) de la politicidad social.<sup>15</sup>

<sup>14</sup> *Ibid.*, pp. 174-175.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 175.



En este sentido, continúa Echeverría,

si la teoría política basada en el concepto de “cosificación” acepta que existe la posibilidad de una política *dentro* de la enajenación, que la sociedad —aun privada de su soberanía posible— no está desmovilizada o paralizada políticamente ni condenada a esperar el momento mesiánico en el que le será devuelta su libertad política, el problema que se plantea consiste en establecer el modo en que lo político mistificado por el capital cumple el imperativo de la vida mercantil de construir un escenario político real y un juego democrático apropiado para la transmutación de sus *intereses* civiles en *voluntad* ciudadana. Sólo sobre esa base podrá juzgar acerca del modo y la medida en que la vitalidad efectiva del juego democrático puede ser encauzada hacia el punto en que éste encontrará en su propio orden del día a la revolución.<sup>16</sup>

Como se puede observar, Echeverría deja abierto el índice práctico de la desvenijada política moderna, donde ahora, en el siglo XXI, el conflicto primordial se da entre reforma y reacción, aunque se mantiene latente el conflicto entre barbarie y revolución. Pero esto es sólo un índice pragmático con el que Echeverría cierra un ciclo muy importante de su teoría y se despidе, desde mi punto de vista en forma definitiva, de la teoría occidental que cree en la reconfiguración del capitalismo en términos democráticos, socialistas o comunitarios. Otro asunto es que, como ciudadano participante de una sociedad capitalista, haya hecho valer sus opiniones sobre estos procesos de resistencia y transformación en las coyunturas políticas particulares.

En este sentido, seguirán básicamente tres despliegues de su teoría:

1) Su adscripción, luminosa, escéptica y lúdica, a lo que Platón llamara las filosofías de Oriente; esto es, a las filosofías radicalmente materiales que reconfiguran, a través de la “forma natural”, el conflicto de lo humano en términos transustanciales o, frente a san Agustín, en términos transcristianos. Éste

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 176.

es, desde mi punto de vista, el montaje último de una filosofía oriental y material transterrada que se formaliza, como teatralización absoluta, en el barroco europeo y se radicaliza en América.<sup>17</sup>

2) La investigación y el abierto uso del marxismo como una filosofía moderna que desarrolla una metafísica de carácter material y abre la posibilidad de una semiótica protoartificial que actualiza, en la catástrofe, a la propia modernidad.

3) La crítica de la utopía revolucionaria y, sin embargo, su conjunción con el mesianismo benjaminiano, ambos como el preludio de una “teología negativa” frente al azogue natural, manifiesto en forma muy clara en las catástrofes naturales actuales y en sus analogías económicas y militares, que se inscriben no en el sentido sino en la ruptura de sentido que indica la crisis terminal del proyecto humanista del capital.

Pienso, en suma, que con Bolívar Echeverría se gestó un radical y luminoso pensamiento que vislumbraba el regreso del *discurso teológico negativo*, un discurso sobre la sacralidad del mundo natural y humano que no proyecta íconos e ídolos, quizá ni siquiera imágenes, sino que es capaz de mantenerse en los campos semánticos vastos y complejos de la metáfora de la diferencia que se manifiesta cotidianamente en el mundo. Echeverría refería esa teología negativa a franjas del pensamiento de Walter Benjamin en los siguientes términos: se trata de un discurso

que persigue una explicación racional de los aconteceres del mundo; un uso que no requiere partir de la anulación del azar sino

<sup>17</sup> Pedro Joel Reyes ha destacado cómo Echeverría se acerca sin culpas ni remordimientos a la dimensión teológica de América latina, lo cual no es frecuente entre quienes practican el marxismo y la teoría crítica: “Bolívar tiene en su historia algunas páginas de felicidad y dicha, fue un hombre feliz en el sentido aristotélico del término, pues el hombre feliz es el que actúa según sus virtudes; fue marxista y fue dichoso porque Bolívar, al no ser un ‘cristiano de clóset’, no vivía con la culpa respecto a la vida que le tocó vivir ni tenía reparos en aproximarse a la teología como fuente de sentido del mundo novohispano; vivió sin desgarrarse las vestiduras todas las mañanas, aunque tal vez debió haber algunas en que sí lo hizo.” (P. J. Reyes, “¡Qué cosa!”, en Diana Fuentes, Isaac Venegas y Carlos Oliva, *Bolívar Echeverría. Crítica e interpretación*, p. 28.)

que, por el contrario, reconoce en él el fundamento contingente de la necesidad y el orden que son su horizonte de inteligibilidad. Un uso del discurso racional que es capaz de entender al otro como sujeto, de no vaciarlo y empobrecerlo reduciéndolo a mero objeto (naturaleza), a mero cúmulo de recursos naturales siempre renovables que están ahí “gratis”.<sup>18</sup>

El enigma y la revelación de esta reformulación de la teología —quizá una nueva teología que saca a la luz toda la compleja historia del discurso moderno de la revolución, como Echeverría la infería de la primera propuesta barroca de modernidad— están en reconocer que nuestra sacralidad, hoy, es tan racional como azarosa, y de ahí su furioso montaje barroco.<sup>19</sup> Se trataría de una razón intervenida por una serie de formas o elementos naturales que no sólo son inconmensurables para el discurso racionalista moderno, sino que son azarosos a nuestros ojos; accidentales, como los modos barrocos, suerte de fibrilación y encabalgamiento delirante que se cifra en la famosa elipse barroca, donde la necesidad siempre tiene en su envés al azar.

<sup>18</sup> B. Echeverría, *La mirada del ángel: en torno a las Tesis sobre la historia de Walter Benjamin*, p. 30.

<sup>19</sup> Ya Severo Sarduy anunciaba la compleja relación entre barroco y revolución. Dice al respecto: “Barroco que en su acción de bascular, en su caída, en su lenguaje *pinturero* a veces estridente, abigarrado y caótico, metaforiza la impugnación de la entidad logocéntrica que hasta entonces lo estructuraba desde su lejanía y su autoridad; barroco que recusa toda instauración, que metaforiza al orden discutido, al dios juzgado, a la ley transgredida. Barroco de la Revolución.” (S. Sarduy, *Barroco*, pp. 103-104.)



## 2. SEMIÓTICA, TEORÍA CRÍTICA Y “FORMA NATURAL”

Las únicas formas reales de las mercancías  
son sus figuras en el uso, sus formas naturales.

Karl Marx

Es importante señalar que la semiótica es fundamentalmente, una disciplina sociológica; se dedica, en sus modos más radicales, al estudio de la producción e intercambio de sentido, y no sólo al estudio de las formas lingüísticas en que se transmiten las potenciales formas de sentido. En palabras de Mauricio Beuchot: “la semiótica no tiene como objeto principal el análisis referencial, sino el de las condiciones de producción y de aprehensión del sentido”.<sup>1</sup>

Así pues, la semiótica estudia la producción y circulación o aprehensión del sentido —más aún, el consumo de este sentido—, y da paso al estudio de la formación de identidades, esto es, al análisis, a través de la diversidad y la diferencia, de las posibilidades de configuración de la vida, que se constituyen en un campo semiótico. Es en este contexto donde podemos preguntarnos si realmente es posible sostener la idea metafísica de que existe una configuración de sentido en el mundo actual; si es viable entender el fenómeno de la vida dentro del modo social, político, cultural y económico que llamamos capitalismo; modo que se constituye a partir de actos que emanan del centro de los comportamientos espontáneos de las sociedades modernizadas bajo

<sup>1</sup> Mauricio Beuchot, *Tratado de hermenéutica analógica*, p. 178.

el esquema civilizatorio que impuso Europa y que, hasta ahora, encabeza Estados Unidos de América: producir y significar.

“Producir y consumir objetos es producir y consumir significaciones”,<sup>2</sup> escribió Bolívar Echeverría. Aquello que significa mantiene una potencia utópica, aun reducido a su fuerza mínima; esto se entiende porque todo significante es polisémico en su uso, puede detonar hacia sentidos imprevistos y radicales, y cuando una serie de significantes se engarzan en una trama recrean narrativas de sentido muy diverso.

El discurso crítico de Echeverría estudia desde una perspectiva semiótica la producción y significación de las formas de vida en el capitalismo; este estudio se realiza desde diversos puntos teóricos, tan complejos y variados como el mismo significado social lo determina. Me concentraré, en este segundo ensayo, en tres elementos fundamentales de su demarcación semiótica del fenómeno del capitalismo: la crítica a Marx, la reformulación hermenéutica de la idea de “forma natural” y la reivindicación del *ethos* más radical que crece dentro de la modernidad, el *ethos* barroco.

El revolucionario planteamiento teórico de Bolívar Echeverría tiene que ver con un estudio muy detallado de la filosofía romántica y en especial con el discurso crítico de Marx. Frente a las críticas del marxismo que consideran a éste un discurso teórico y práctico de gran radicalidad, pero finalmente enmarcado en las filosofías románticas posthegelianas, Echeverría encuentra un elemento que le permite postular el discurso marxista como *primus inter pares* en el discurso moderno: la idea de valor de uso, que a su vez mostraría la permanencia y operación de una “forma natural”. El concepto de “valor de uso que Marx opone al pensamiento moderno [dice Echeverría en alusión a las filosofías del siglo XIX] hace estallar el horizonte de inteligibilidad en el que éste se mueve”.<sup>3</sup>

<sup>2</sup> Bolívar Echeverría, *Valor de uso y utopía*, p. 183.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 153. La idea de formular nuevas teorías dentro de la perspectiva marxista teniendo como punto central el problema del valor de uso tiene que ver, por un lado, con la recuperación de la lectura del Marx de los *Grundrisse* pero, a la par, con las nuevas formas de las crisis capitalistas. Véase, por ejemplo, una opinión de Yann Moulier al destacar los esfuerzos de Mario Tronti,

Para entender esta idea central del discurso de Echeverría podemos volver a revisar, como lo hemos hecho en el ensayo precedente, la última formulación que hace al respecto. En una agenda que titula “Apunte sobre la ‘forma natural’”, Echeverría vuelve sobre el complejo concepto en los siguientes términos:

El término “forma natural” no hace referencia a una “substancia” o “naturaleza humana” de vigencia metafísica, contra la cual la “forma de valor” estuviera “en pecado”; tampoco a un anclaje de lo humano en la normatividad de la Naturaleza, respecto de la cual la “forma de valor” fuera artificial y careciera de fundamento. Se refiere exclusivamente al hecho de que lo humano, siendo por esencia “artificial”, no-natural, es decir, contingente, auto-fundado, debe siempre construir sus formas en un acto de “trascendencia de lo otro” o de “trans-naturalización”, acto que hace de ellas formas construidas a partir de proto-formas que se encuentran en la naturaleza, las mismas que, “negadas determinantemente”, permanecen en calidad de substancia suya. Es esa “trans-naturalización” —y no “naturalidad”— que constituye a las formas actuales la que mantiene en ellas, incluso después de milenios de acumulación histórica civilizada que las hace parecer arbitrarias y por más elaboradas y artificiosas que puedan ser (formas de otras formas de otras formas...), un sutil nexo casi imperceptible con los actos arcaicos de transnaturalización que fundaron las formas básicas

---

alrededor de los años cincuentas del siglo xx, por regresar a este planteamiento central sobre el valor de uso en su manifestación en los obreros, esto es, como fuerza laboral: “But what does the working class bring to the social relations of production? It brings its tendency to conflict and it is from the capacity of capital to organize itself to control this tendency that relative surplus-value is born (in for example the struggle for a normal day’s work). This is the meaning which we must give to Tronti’s obscure formula: the particularity of commodity labour power is its use-value, and its use-value is to constitute itself as the working class. In other words, without working-class struggle, capitalism would remain a system for tapping absolute surplus-value or income, a system which offers as dismal a prospect as slavery.” (Y. Moulier, “Introduction”, trad. de Philippa Hurd, en Antonio Negri, *The Politics of Subversion. A Manifesto for the Twenty-First Century*, p. 22.)

de las múltiples maneras de ser humano, las simbolizaciones elementales de las múltiples “lenguas naturales”.<sup>4</sup>

Estudiado con detenimiento, en realidad este planteamiento sobre la “forma natural” no parece alcanzar a salir de determinada órbita romántica; por lo menos de aquella donde se presupone, aunque sólo sea hipotéticamente, la existencia de proto-formas (naturales o transnaturalizadas) que operan como resistencia o, incluso, como posibilidad de revolucionar las formas de valor que configuran el mundo social. El concepto de “valor de uso”, por sí mismo y ligado a la presunción de “formas naturales”, no se muestra en un sentido radicalmente diferente de la configuración romántica —el *ethos* romántico, diría Echeverría— de la vida dentro del capital. Por el contrario, llevar a sus últimas consecuencias un discurso que sostiene la existencia de una “forma natural” que se manifiesta a través del valor de uso, parece acentuar, en un primer momento, las posibilidades de un revolucionamiento que agote al capital desde los presupuestos de las proto-formas “naturales” que han sido transnaturalizadas a partir de los valores de uso.<sup>5</sup>

<sup>4</sup> B. Echeverría, “La modernidad ‘americana’ (claves para su comprensión)”, en *Modernidad y blanquitud*, p. 110.

<sup>5</sup> Ésta es una de las principales críticas al discurso de Echeverría. Presupuesta la mayoría de las veces, se le ataca por no sostener un principio de corte romántico y revolucionario en su crítica al capitalismo o por, supuestamente, confundir la figuración barroca con la figuración romántica. El autor que lo ha dicho con toda claridad es Roger Bartra: “Bolívar Echeverría propone su tipología de las diversas maneras de sobrevivir en el capitalismo como una respuesta crítica a la idea de Max Weber, según la cual habría una relación biunívoca entre el ‘espíritu del capitalismo’ y la ‘ética protestante’. En realidad habría, por decirlo así, cuatro espíritus del capitalismo. Para Bolívar Echeverría cada uno expresa a su manera la presencia dominante de la acumulación de capital (el llamado proceso de valorización) que destruye la dimensión cualitativa de los valores de uso. Bolívar Echeverría opone la ética protestante al *ethos* barroco que ‘permite vivir la destrucción de lo cualitativo, producida por el productivismo capitalista, al convertirla en el acceso a la creación de otra dimensión, retadoramente imaginaria, de lo cualitativo’. En realidad, podemos comprender que resulta muy difícil distinguir esta respuesta barroca del *ethos* romántico.” (R. Bartra, “Romanticismo y modernidad. Variaciones sobre un tema de Bolívar Echeverría”, en Diana Fuentes, Isaac Venegas y Car-



No obstante, antes de alcanzar esta intrincada y a la postre sencilla conclusión, veamos con mayor detalle cómo se sostiene la idea de la “forma natural” en la obra de Echeverría. Él sintetiza el concepto en la adenda que hemos citado; nosotros podemos sintetizar en cinco puntos los presupuestos de su noción de “forma natural”:

1) Al seguir la teoría de Marx, Echeverría acentúa el núcleo conceptual del despliegue del capitalismo. Un núcleo contradictorio donde dos formas de racionalidad se enfrentan: por un lado, la “forma natural” que reside, como lo vemos en la naturaleza, en el proceso simple, casi de supervivencia, de producción para el consumo determinado por las necesidades; por el otro, la “forma de valor” abstracto que adquieren los procesos de producción y consumo al entrar en la esfera mercantil.

2) Echeverría sostiene que la “lógica” o racionalidad que se despliega a partir de la forma natural “es la que corresponde a las necesidades de reproducción del ser humano como un ser que se auto-identifica concretamente”.<sup>6</sup> De aquí se sigue que, como ha dicho, esa “forma natural”, al concretarse, muestra ya ser también un artificio histórico y social. Esto es, no es una forma pura de la naturaleza con la cual alguna esencia humana podría identificarse. Echeverría, como gran parte de los marxistas, acude para ejemplificar esto a Aristóteles. La racio-

---

los Oliva (comps.), *Bolívar Echeverría. Crítica e interpretación*, p. 105.) En el mismo sentido se expresa Michael Löwy: “Mi principal divergencia con la sutil tipología de los *ethe* propuesta por Echeverría tiene que ver con su definición del ‘ethos romántico’ como confusión entre el valor mercantil y el valor de uso, concibiendo el capital como una gran aventura y, por tanto, naturalizando el capitalismo. Siguiendo algunas intuiciones de Lukács, creo al revés que el romanticismo, entendido no como simple escuela literaria o estilo artístico, sino, de forma similar al barroco, como ‘ethos’, principio de construcción del mundo que se extiende durante siglos y se caracteriza por una actitud hostil al capitalismo.” (M. Löwy, “Prólogo”, en Stefan Gandler, *Marxismo crítico en México: Adolfo Sánchez Vázquez y Bolívar Echeverría*, p. 17.) Otro texto que muestra esta tónica de la crítica es “Una alternativa socialista al *ethos barroco* de Bolívar Echeverría”, escrito por Samuel Arriarán Cuéllar, en *Diánoia*, núm. 53, pp. 111-124. Este texto de Arriarán tuvo una respuesta de Echeverría: “¿Un socialismo barroco?” (*ibid.*, pp. 125-127.)

<sup>6</sup> B. Echeverría, “La modernidad ‘americana’ (claves para su comprensión)”, en *Modernidad y blanquitud*, p. 110.

nalidad propia de estas formas naturales en el ámbito humano “es una ‘lógica’ o un principio que corresponde al ser humano, lo mismo singular que colectivo, en tanto es él mismo una totalización cualitativa, un juego permanente de auto-identificación, un animal libre para hacer y rehacer su propia *polis*, un *zôon politikón*”.<sup>7</sup>

3) Finalmente, para cerrar el círculo teórico de la construcción del concepto de “forma natural”, Echeverría regresa a Kant:

La “forma natural” de la vida humana [...] es el modo que tiene el ser humano de auto-afirmarse e identificarse mientras se define o se determina en referencia a lo otro, a la “naturaleza”. Es la forma “meta-física” que adoptan las funciones “físicas” o vitales del animal humano cuando éste comienza a ejercer su subjetividad, esto es, a ser “libre” (Immanuel Kant).<sup>8</sup>

Podríamos decir que éste es, básicamente, el marco de referencia de la construcción del concepto “forma natural”: se sustenta en la poderosa teoría materialista de Aristóteles, en el formalismo de Kant y, esencialmente, en la teoría crítica de corte romántico de Marx. La conclusión política del despliegue de la “forma natural”, enmarcada en una filosofía de la praxis, se enuncia así:

[...] el origen último de la riqueza de formas o de la diversidad cualitativa de la vida humana y su mundo se encuentra en la “democracia” o cumplimiento comunitario (a la vez colectivo y singular) de la autonomía y autarquía políticas; en alguna de sus múltiples formas, ella es la *conditio sine qua non* de la realización de la subjetividad del sujeto como una fundación de cosmos.<sup>9</sup>

Es desde estos presupuestos que Echeverría sintetiza sus dos grandes contribuciones a la idea de la “forma natural”, y perfila su distancia frente a la reconstrucción teórica occidental y, más importante aún, frente al modo romántico de la teoría que se

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 111.

<sup>8</sup> *Idem.*

<sup>9</sup> *Idem.*

alcanza en el romanticismo alemán de finales del siglo XVIII y toda la primera mitad del XIX. Los puntos serían los siguientes:

4) Señala Echeverría que, en “su ‘forma natural’, el ser humano es un ‘ser semiótico’”.<sup>10</sup> Sostiene esencialmente que al darse la autorreproducción como actividad libre (pues lo que se afirma es esta protoforma del animal político, sujeto a su sujetidad —esto es, a su libertad— en una condición democrática, autónoma y autárquica), no se puede regresar al estado hipotético de naturaleza pura. Y este no regreso se constata no en un acto de voluntad, como en la novela del siglo XIX o en la filosofía moderna de finales del XVII, sino en el acto cotidiano y simple de significación y producción de sentido, en un acto semiótico de consumo y producción. Para Echeverría, éste es el elemento central que debe estudiarse en la contradicción que hay entre “forma natural” y “forma de valor”, porque la afirmación de esa protoforma del animal racional, libre y democrático es lo que genera contradicción con las formas de valor mercantiles capitalistas, que, en efecto, no eliminan el valor de uso o la “forma natural”, aunque subsumen cotidianamente las posibilidades de racionalidad, libertad, autarquía y autonomía democrática del sujeto y su sujetidad.

5) Esta racionalidad de la vida que remite a una “forma (histórico-social) natural” se estructura en el “mundo de los valores de uso”. La idea de Echeverría es que mientras las formas de valor tienen su función en el intercambio abstracto para generar ganancia o plusvalor, los valores de uso mantienen una lógica diferente, en su concreción, a la acumulación de capital. Echeverría dice que esto se debe a dos razones: primero, “porque la reproducción de la vida humana, como el proceso que es de auto-realización, auto-afirmación o auto-identificación permanente, sólo puede cumplirse a través de la mediación objetiva de los bienes producidos (o productos con valor de uso)”.<sup>11</sup>

Esto es, más allá del intercambio y de la ganancia generada, la mercancía siempre —o casi siempre, diríamos ahora— tiene una función, por elemental, superficial o temporal que ésta sea, y en ese momento y espacio, recupera su valor de uso

<sup>10</sup> *Idem.*

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 112.

y muestra variantes en cada proceso individual y colectivo de reproducción de la vida humana.<sup>12</sup> La segunda razón es que en los valores de uso “se encuentra objetivado el juego incesante de formas o significaciones pasadas —reactualizadas en el presente y proyectadas hacia el futuro— a través del cual el sujeto de esa vida lleva a cabo las alteraciones de su propia identidad”.<sup>13</sup>

A partir de este punto, Echeverría podrá distanciarse de la configuración romántica del sentido del mundo, pues lo importante será la investigación de aquello que se recupera —en forma accidental, fortuita o deficitaria— del valor de uso, y el proceso lúdico de reconstrucción de sentido que se hace con los restos que deja la vida mercantil capitalista. Es por esta razón que Echeverría, partiendo del presupuesto del sentido semiótico de la “forma natural” que se alcanza a través de los valores de uso, ve las posibilidades más radicales de resistencia y, eventualmente, de desmantelamiento del capitalismo, en la vida codificada desde la clave barroca y no romántica, pese a que ambas son configuraciones afirmativas del mundo del capital.

En este sentido, pueden recalcarse por lo menos cuatro aspectos del pensamiento de Echeverría con el fin de abordar con mayor expansión y profundidad el complejo problema de la “forma natural” en el discurso de Marx:

1) La crítica al discurso estructuralista y en especial al trabajo teórico de Michel Foucault, por la “escasa cercanía de este autor al texto de *El capital*”.<sup>14</sup> Desde la perspectiva de Eche-

<sup>12</sup> De ahí, por ejemplo, el interés que las escuelas marxistas siempre han manifestado por el estudio de la obra de arte. No realmente, en un primer momento, por las posibilidades de emancipación ilustrada que genera, sino porque es una mercancía que muestra un proceso de aprehensión sumamente complejo. Las lecturas posibles de las obras de Cervantes o de Shakespeare, por poner dos ejemplos célebres, son en verdad infinitas, y esto demuestra cómo su potencial reside en el uso que reafirma la “forma natural” de la afirmación de identidades diversas al que se refiere Echeverría, y no en la generación de ganancia abstracta o acumulación de capital.

<sup>13</sup> B. Echeverría, *op. cit.*, p. 112.

<sup>14</sup> B. Echeverría, “El ‘valor de uso’: ontología y semiótica”, en *Valor de uso y utopía*, p. 154. Cabe señalar que no es Echeverría el único que discrepa de la famosa frase que escribiera Foucault en *Les mots et les choses*: “Le marxisme est dans la pensée du XIXème siècle comme un poisson dans l’eau: c’est-à-dire que partout ailleurs il cesse de respirer.” (Michel Foucault, *Les mots et les*

verría, la franja más importante del discurso francés del siglo XX no alcanza a ver la radicalidad del planteamiento de Marx y cae en una serie de contradicciones internas.<sup>15</sup> Más intere-

---

*choses*, p. 274.) Véase lo que dice Moulrier al respecto: “This was Marx who took Hegel’s *Logic* seriously, as Lenin had sensed; a Marx who had anticipated a socialized development of capitalism, pursuing this aspect, and bringing out its deepest tendencies, over the long period of the development of techniques such as the category of ‘abstract labour’. In short, this was a Marx who was much more at home in the oceans of the twentieth century than in the constricted waters of nineteenth-century Europe, contrary to Foucault’s thesis in *The Order of Things*.” (Y. Moulrier, “Introduction”, trad. de Philippa Hurd, en Antonio Negri, *The Politics of Subversion. A Manifesto for the Twenty-First Century*, p. 2.)

<sup>15</sup> La distancia de Echeverría frente a la teoría francesa contemporánea es sintomática de una postura política, histórica y social muy compleja. Echeverría aporta elementos de diferencia entre la teoría de corte alemán y la teoría que se realiza en Francia a partir del siglo XIX en “Una introducción a la Escuela de Frankfurt”, en *Contrahistorias. La otra mirada de Clio*, núm. 15, pp. 19-50. En general, esta clase transcrita nos da una indicación de la postura de Echeverría frente a la teoría francesa y europea. Un trabajo muy importante, en el que también puede observarse su comprensión holística de las teorías europeas, pero en este caso dividiendo las aguas entre teoría hermenéutica y crítica, es su ensayo “La comprensión y la crítica (Braudel y Marx sobre el capitalismo)”, en *Las ilusiones de la modernidad*. Ahí señala, por ejemplo, lo siguiente: “[...] ahí donde Braudel ve un *hecho*, Marx había visto una *oportunidad*. La Revolución Industrial, por ejemplo, es descrita por Braudel como el primer efecto del desbordamiento del impropio y en mucho infausto de la gestión del capitalismo hacia el mundo de la producción; es presentada, en cambio, por Marx, como una confluencia de las direcciones de los ciclos respectivos; una coincidencia en la que la capacidad determinante del tiempo largo insurgiría de manera excepcional, armando un período revolucionario, dentro de la agitación del tiempo corto. Mirando el sentido de esa confluencia, podía decirse entonces que la historia progresa en el registro de la libertad. Para Braudel, en cambio, el nexo entre las temporalidades parece ser permanente; se reafirma periódicamente, por ejemplo, en la recomposición de las relaciones sociales de jerarquía y desigualdad; relaciones cuya estructura transhistórica parece ser esencial en la condición humana. El apasionamiento frío de su mirada comprensiva parece condensar y sustituir (en el sentido de Spinoza) los excesos afectivos del pesimismo y el optimismo históricos. Braudel se pone ante el devenir histórico como ante ‘el espectáculo de la creación que aconteciera ante sus ojos’. Su sabiduría consiste en distinguir claramente entre el compromiso, incluso la toma de partido activa en lo que acontece, y la capacidad propia, individual o colectiva, de intervenir decisivamente en ello. Para él, con una especie de ‘hegelianismo’ de estirpe francés, lo que acontece es de alguna manera ‘perfecto’, porque existe, y frente a ello no cabe sino el lujo entre emotivo y racional de la admiración

sante le parece el caso de Baudrillard, “uno de los más agudos teóricos actuales del intercambio, la producción y el consumo de bienes”, aunque “se resiste a distinguir entre la utilidad en abstracto o valor de cambio de un objeto y su utilidad concreta o valor de uso, que es siempre, por necesidad, colectiva e individualmente simbólica, lo mismo en lo colectivo que en lo íntimo, en lo público que en lo privado”.<sup>16</sup>

---

o la ironía. Marx, en cambio, mira el devenir histórico como un drama en el cual él, como individuo social, se encuentra involucrado decisivamente. Piensa que es parte activa de la creación. Su sabiduría es la del que percibe que hay momentos en los cuales la historia se deja hacer y que uno de ellos le ha tocado vivir a él. Para él, lo que acontece existe en la medida en que los actores representan sus respectivos papeles no al margen o con independencia del acontecer escénico.” (B. Echeverría, “La comprensión y la crítica (Braudel y Marx sobre el capitalismo)”, en *Las ilusiones de la modernidad*. pp. 130-131.) Puede además señalarse que, en lo referente a las teorías de la segunda mitad del siglo XX, Echeverría discrepa, junto con Sánchez Vázquez, tanto de las teorías de corte althusseirano, como de las teorías estructuralistas y, realmente, de la gran mayoría de los pensadores franceses que en algún momento menciona, más allá de que a algunos los valore positivamente en un primer momento. En este contexto es curiosa su fidelidad a Sartre. Publicó un último texto sobre Sartre en *Modernidad y blanquitud* intitulado “Sartre a los lejos”. El texto muestra básicamente dos posibilidades para esta diferencia de lectura frente al autor de *La náusea*; por un lado, destaca la idea cuasi ontológica del pensador francés sobre la existencia y su concreción tanto en la libertad como en un “compromiso” generalizado de “iniciativas singulares individuales” que no operaría de forma diferente al proyecto de configuración de la clase obrera (cosa muy diferente a como, por ejemplo, plantea el problema un pensador como Negri); por el otro, la idea de que Sartre pertence a un marxismo truncado por el nazismo, proyecto donde Echeverría coloca a Lukács como pionero y a Bloch, Korsch, Marcuse, Horkheimer y Benjamin como continuadores, órbita en la que el mismo Bolívar Echeverría se coloca. Un trabajo reciente en el que se hace un intento de volver a conectar a un pensador francés con Echeverría, lo escribió Ignacio M. Sánchez Prado (“Echeverría *avec* Rancière: lo político, el *ethos* barroco y la distribución de lo sensible”, en Diana Fuentes, Isaac Venegas y Carlos Oliva (comps.), *Bolívar Echeverría: crítica e interpretación*); el ensayo contiene razones de buena voluntad para realizar tal ejercicio y propuestas metodológicamente correctas. Más allá de eso, el texto vale, y mucho, por sus lecturas del concepto de *ethos* barroco, por la sistematización de la crítica sobre Rancière y por volver a fijar realmente las distancias entre Echeverría y la tradición francesa, pues no sólo aparece, en el fondo, lejos de Rancière, sino también de Badiu y pueden deducirse sin dificultad las profundas discrepancias que subyacen con Althusser.

<sup>16</sup> B. Echeverría, “El ‘valor de uso’: ontología y semiótica”, en *Valor de uso y utopía*, p. 154.

Así, continúa Echeverría, Baudrillard,

con el fin de reservar para sí la originalidad de explorar esta última en el “intercambio simbólico”, pasa por alto la afirmación de Marx sobre la singularidad concreta e “inconmensurabilidad” de los valores de uso, le adjudica el más plano de los utilitarismos y descalifica todo lo que, en la línea de Marx pero más allá de él, puede decirse acerca de un valor de uso dirigido a un disfrute más allá de los límites del “*do ut des*”.<sup>17</sup>

2) La cercanía de Echeverría a las escuelas formalistas, y su distancia de las escuelas semióticas sajonas; en especial su relación con Hjelmslev y Jakobson y su silencio frente a Wittgenstein, Pierce o Quine.<sup>18</sup> Esta elección, me parece, se debe a que mientras las teorías semióticas y lingüísticas de inspi-

<sup>17</sup> *Idem*. Es interesante el comentario que hace sobre la primera versión de este párrafo Stefan Gandler. Él refiere el texto que se encuentra en “La ‘forma natural’ de la reproducción social”, primera versión del ensayo “El ‘valor de uso’: ontología y semiótica”. Señala Echeverría en el texto publicado en 1984: “Con fin de reservar para sí la originalidad de explorar esta última en el ‘intercambio simbólico’, pasa por alto la afirmación de Marx sobre la singularidad concreta e ‘inconmensurabilidad’ de los valores de uso, le adjudica el más plano de los utilitarismos y descalifica todo lo que, más allá de Marx aunque en su línea, puede decirse acerca de un valor de uso cuya aprehensión teórica trasciende necesariamente la metafísica de Occidente.” (B. Echeverría, “La ‘forma natural’ de la reproducción social”, en *Cuadernos Políticos*, núm. 41, p. 34.) El comentario de Gandler es éste: “Con lo cual, Echeverría señala al heideggeriano Baudrillard cuáles son sus límites y, al mismo tiempo, critica discretamente su propia fase de ingenuo heideggeriano.” (S. Gandler, *Marxismo crítico en México: Adolfo Sánchez Vázquez y Bolívar Echeverría*, p. 336.) Lo que llama la atención es el cambio de formulación en el ensayo, pues Echeverría prefiere el latinismo “*do ut des*” —da lo que recibes— en lugar de la académica referencia a la “metafísica de Occidente”. Es decir, lo importante del valor de uso no es, en última instancia, su desarrollo dentro de la “teoría occidental”, sino la posibilidad de mostrar una forma de sociabilidad que vaya más allá del intercambio “justo” e individual que potencia, en el mejor de los casos, el modelo capitalista.

<sup>18</sup> Echeverría sigue con mucho detalle la continuación de las escuelas semióticas que parten en buena medida del estructuralismo. Así retorna al famoso *Cours de linguistique generale* de Saussure y privilegia los desarrollos formales y sociales en su aplicación de la semiótica al estudio del capitalismo. En especial se concentra en las teorías de Jakobson y Hjelmslev, pero tiene presentes a otros autores como Benveniste, Leroi-Gourhan, Marinetti, Merleau-

ración sajona insisten en los elementos semánticos y, acaso, pragmáticos de la semiótica, las teorías que recuperan los pensadores ruso y danés, a partir de los trabajos estructuralistas de Saussure, abren claramente la posibilidad de un desarrollo sociológico de la lingüística; estas posibilidades se concentran en el estudio de la producción de significantes y su proceso de comunicación. Echeverría permanece en ese espectro, y nunca avanza frontalmente hacia las teorías hermenéuticas o fenomenológicas del lenguaje, en las que sí existe una presunción de sentido o comprensión trascendente hacia la esfera práctica y cotidiana de la producción y aprehensión de significantes. En las teorías hermenéuticas, influidas por el platonismo y las filosofías medievales, hay una presunción de sentido y de devaluación de ese sentido, elementos con los que Echeverría no concuerda y que, en efecto, lo colocarían fuera de la teoría crítica que desarrolla en toda su obra.

3) Su relación crítica con la obra de Marx y su alejamiento de ésta, especialmente frente a la obra de los años cuarenta del siglo XIX. (En este sentido es de especial interés reconstruir las diferencias entre su obra y la del que fuera, posiblemente, el marxista más importante del siglo XX en el pensamiento en español, Adolfo Sánchez Vázquez.)<sup>19</sup> Recordemos que Echeverría fue traductor

---

Ponty, Malinovski y Richards. Véase al respecto el capítulo de este libro titulado "Los esquemas de Bolívar Echeverría".

<sup>19</sup> Debemos a Stefan Gandler haber hecho explícita estas diferencias a través de una serie de entrevistas en las cuales Echeverría señala su distancia frente a la obra de Sánchez Vázquez. Sin embargo, más allá de esto, y en el complejo escenario del exilio de Sánchez Vázquez y del destierro de Echeverría, por propia voluntad, en México —exilio y destierro enmarcados en la guerra contra el franquismo, en un caso, y en los movimientos del 68, en el otro—, todavía está por precisarse, con base en la obra de ambos, hasta dónde sus posturas se enfrentan y en qué lugares convergen. Ejemplifico esa distancia con una serie de comentarios de Echeverría para responder a la pregunta que plantea Gandler en los siguientes términos: "A la pregunta sobre si su teoría puede entenderse como crítica al concepto de Sánchez Vázquez, Echeverría hace notar: 'Claro, la afirmación de Sánchez Vázquez es una reafirmación de lo que plantea Marx sin duda. Pero justamente yo creo que el problema está en que Marx no tiene una definición de en qué consiste la vía práctica del ser humano.'" (S. Gandler, *Marxismo crítico en México: Adolfo Sánchez Vázquez y Bolívar Echeverría*, pp. 284-285.) Y dice más adelante Echeverría: "Si queremos definir 'praxis' tendríamos que definir eso: ¿cuál



de los *Cuadernos de París* y profundo conocedor de todo el *corpus* marxista, por lo que no es menor la siguiente observación:

el estado de incógnita en que, pese a los *Manuscritos* (1844), permanece el contenido del concepto de “forma natural” no debe ser visto como el indicio de un límite que cierra, sino como el de uno que abre al discurso de Marx hacia los nuevos problemas de la política contemporánea. La reconstrucción de ese contenido y de su efectividad crítica para el presente es posible. Su lugar y su medida están allí: demarcados por la radicalidad de la crítica de Marx al capitalismo. Ésta llega explícitamente hasta el cuestionamiento de la forma en que tanto la sujetividad como la objetividad se constituyen en la época moderna, y plantea por tanto una idea de “revolución” que, lejos de quedar atrapada en las ilusiones del siglo pasado, implica una propuesta cuya plena validez sólo parece mostrarse a la luz de las desilusiones del presente.<sup>20</sup>

A pesar de esta primera idea, Echeverría insistirá en que la reconstrucción, desde los indicios de los límites que tiene la obra de Marx, revelará realmente un claro estado de enigma y de incógnita, muy propio de las filosofías románticas, que justo puede aclararse a través del desarrollo de la idea de “forma natural” y del estudio de la operación del valor de uso en la creación de significados.

---

es la forma natural del comportamiento humano, la forma práctica-natural? [...] Entonces esa teoría no la tiene Marx y yo creo que Sánchez Vázquez hace ciertos aportes pero no tiene tampoco una teoría estructurada de lo que es ese proceso. [...] hay un problema con Sánchez Vázquez, porque [...] hace el elogio de la praxis. Pero si se le plantea la praxis en términos históricos, ese elogio no cabría hacerlo en referencia a la praxis que es la praxis de la modernidad capitalista, que es una praxis totalmente exagerada, una praxis que podríamos llamar, pues, ‘monstruosamente autista’.” (*Ibid*, pp. 285 y 287.) Una reconstrucción posible de las discrepancias centrales puede realizarse a partir de la reseña que realiza Sánchez Vázquez del primer libro de Echeverría (“Crítica y marxismo”, en *Contrahistorias. La otra mirada de Clío*, núm. 11, pp. 19-22).

<sup>20</sup> B. Echeverría, “El ‘valor de uso’: ontología y semiótica”, en *Valor de uso y utopía*, pp. 156-157.

La idea de temporalidad o historicidad dentro del decurso, acontecer o destino, en términos de Heidegger, de la “forma natural” y su concreción como útil o valor de uso. Dice Echeverría:

La insistencia actual en la idea de que el significar humano no es sólo comunicación/interpretación de mensajes, sino siempre *historia de sí mismo*, proviene, formulada en términos místicos, de W. Benjamin. Retomada por Heidegger [en sus estudios sobre Hölderlin] ha sido desarrollada después unilateralmente por la metafísica estructuralista. Es también la condición implícita del descubrimiento de Hjelmslev [...] de que el movimiento que constituye la biplanaridad del signo depende de otro, el que constituye su doble estrato de sustancia y forma.<sup>21</sup>

En este sentido, Echeverría intentará mostrar que la sustancia del acto semiótico está dada en un plano histórico, donde va alcanzando diversas formas. Esta sustancia, entonces, no puede ser pensada unilateralmente de forma simplemente espacial, ya sea referida al texto o al proceso pragmático de la comunicación; por el contrario, ya sea en su sentido místico, mesiánico u ontológico, siempre debe de ser contemplada en una narrativa histórica o temporal. De lo contrario, el mundo de los valores de uso, nuestro único referente de una “forma natural” que interfiere el sentido del mundo mercantil del capitalismo, no podría concretarse como un espacio de resistencia. Necesita, esencialmente, del despliegue de su lógica o racionalidad en el tiempo para poder formar un espacio de contradicción con la “forma de valor” abstracto de la mercancía. Por esto no es en absoluto contradictorio el discurso que encuentra las posibilidades de negación del capitalismo en una serie de relatos que en un primer momento parecen claramente contradictorios: el discurso mesiánico, teológico, místico, ontológico, ilustrado o revolucionario.

Es a partir de todas estas aristas de la obra de Bolívar Echeverría que puede responderse al cuestionamiento central que plantea al autor de *El capital*:

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 190.

Pensamos, sin embargo, que el aporte central de Marx a una comprensión crítica de la modernidad adolece de una disimetría o unilateralidad; que las amplias y penetrantes investigaciones del proceso de acumulación del valor capitalista —de uno de los dos lados del comportamiento económico contradictorio de la sociedad moderna— no se acompañan de investigaciones similares, capaces de hacerles contrapeso, en el terreno del otro lado de ese comportamiento, el del “valor de uso” y su reproducción. Justificamos así nuestro trabajo como un aporte a la reconstrucción de esa concepción de la “forma natural” de las cosas como “valor de uso”, concepción implícita en la “crítica de la economía política” y sin cuyo esclarecimiento ella queda incompleta y en muchos sentidos enigmática.<sup>22</sup> [...] una pregunta queda en el aire: si la referencia a la “forma natural” o “valor de uso” es el trasfondo de la crítica al capitalismo, ¿por qué Marx la emplea con tanta cautela, “sólo allí donde juega un papel como categoría económica”? ¿Por qué no opone su propio concepto desarrollado a las elucubraciones erráticas sobre las palabras “valor” y “valor de uso”? ¿Por qué no procede deductivamente a partir de una teoría de la producción en general que incluya ese concepto?<sup>23</sup>

Echeverría aporta una respuesta muy general a sus preguntas; señala que no era tiempo aún para la formulación cabal de la idea de la “forma natural” a partir del desarrollo del valor de uso:

El discurso de Marx es un discurso crítico, des-constructor: trabaja sobre el discurso positivo o ideológico que la sociedad moderna genera espontáneamente. En su época, los conceptos de “forma natural” y “valor de uso” a criticar tenían apenas una formulación incipiente, la de la economía política. En tales condiciones, sólo era posible trazar los lineamientos generales de un concepto crítico de los mismos; no era tiempo aún de su elaboración desarrollada.<sup>24</sup>

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 155.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 156.

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 157. Sobre este punto Gandler ha apoyado una de sus principales críticas a Echeverría. Su objeción es ésta: “Por lo general no es suficiente que un problema crezca para que se solucione, esto sólo sería así si la solución

Esta respuesta puede ser puesta en duda; en el siglo XIX se contaba, y Marx los tenía, con suficientes elementos para el desarrollo de una teoría más compleja a partir de la idea del valor de uso; así lo demuestran, por ejemplo, el puntual conocimiento de muchos teóricos sobre las condiciones de trabajo especialmente en Inglaterra, y el creciente interés por los procesos revolucionarios en sociedades no industrializadas como Irlanda, Rusia, México.<sup>25</sup> ¿Por qué pues no se da ese desarrollo?

---

no se hubiera dado por falta de voluntad. En este sentido, se puede entender la manera como explica Echeverría la razón de ser de la limitación de Marx al momento de analizar el valor de uso —explicación que realiza con la intención de ser benévolo— también como expresión de su propia insuficiencia en lo que concierne a la crítica del conocimiento y la ideología.” (S. Gandler, *Marxismo crítico en México: Adolfo Sánchez Vázquez y Bolívar Echeverría*, p. 314.) Puede señalarse que Echeverría no se refiere simplemente al crecimiento del problema, sino a la clara evidencia histórica; hay que pensar, en principio, en la densidad y deformación que adquiere el valor de uso en el funcionamiento del capitalismo mercantil y financiero frente a su funcionamiento en el capitalismo industrial, que permite profundizar la teoría sobre el valor de uso y no sobre la generación de ganancia capitalista a partir de la forma valor. En segundo lugar, efectivamente Echeverría parece abandonar la estrecha discusión académica sobre la teoría del conocimiento y la ideología, lo que, me parece, siempre será una insuficiencia frente al discurso académico, pero no estoy seguro de que lo sea frente a la comprensión y crítica de lo que sucede en el mundo cotidiano. Gandler continúa su crítica y plantea una pregunta que, en efecto, colocaría a la teoría de Echeverría dentro de las escuelas postmarxistas. El asunto es de la mayor relevancia y tiene que ser discutido a partir de una hipótesis precisa de lo que llamaríamos posmarxismo; además es necesario un claro planteamiento de lo que han implicado e implican estas tradiciones de pensamiento en el mundo a partir de los años ochenta, consolidadas en la última década del siglo XX y con una enorme influencia en lo que va del siglo XXI. Como esto no lo haré en una nota a pie de página, me limito a citar la importante pregunta de Gandler: “Dicho de otro modo, el intento de Bolívar Echeverría por desarrollar el análisis marxiano del valor de uso y superar sus grandes limitaciones ¿es una radicalización de su análisis de la sociedad de productores de mercancías (en la que el valor y la plusvalía analizados por Marx en primer lugar tiene un lugar protagónico)? ¿O se trata implícitamente de quitarle las espinas al enfoque marxiano, de diluir su crítica radical al modo capitalista de producción, es decir, de la producción generalizada de mercancías?” (*Ibid.*, p. 315.)

<sup>25</sup> En este sentido, y en referencia a Marx, Gandler ha escrito: “Se ha criticado a Marx por no haber analizado suficientemente en su teoría el valor de uso, la forma natural de la reproducción social. En esa crítica se omite en gran medida que la destrucción del ‘valor de uso humano’, en especial en su forma

Podría decirse que, en el caso de Marx, es una cuestión muy simple. Si se revisa su biografía, puede concluirse que desarrolla una obra monumental por sí misma pero se magnifica si se consideran las difíciles circunstancias en las que trabaja. No desarrolla una investigación tan “penetrante” y “profunda” sobre el valor de uso como sí lo hace con la acumulación del valor capitalista, quizá por elementales razones vitales. Incluso es claro el desplazamiento teórico que realiza al final de su vida para estudiar no sólo formas aún más específicas de permanencia de la “forma natural” a través de los usos de comunidades rezagadas en términos capitalistas, sino su descuido de los subsiguientes volúmenes de *El capital*, que deberán ser editados y en no poca ocasiones concluidos por los marxólogos.

Si ponemos entre paréntesis esta simple y sencilla razón y nos preguntamos realmente, más allá de las razones del ser humano de carne y hueso que fue Marx, por qué el marxismo no desarrolla esta teoría, entonces es posible pensar en otras alternativas. Por un lado, la posibilidad de que una formulación teórica deductiva a partir de las formaciones naturales (históricas y sociales) que se dan en el universo de los valores de uso, implicara un desarrollo romántico de una teoría subjetiva de carácter revolucionario y de emancipación; en este sentido, quizá el propio Marx —y los marxistas más radicales— fue lo suficiente cauto para no teorizar en ese sentido, especialmente al ver el desarrollo de las clases trabajadoras en Europa y sobre todo en Inglaterra. Otra posibilidad es la dificultad de plantear una teoría justamente a partir de elementos que hacen valer su existencia en el momento de su concreción. Si la “forma natural” sólo es clara a través de la concreción del uso ¿cómo podemos extraer de esos momentos concretos una

---

del proletariado y de los miembros de su familia, está en el punto central de la principal obra marxiana.” (*Idem.*) Gandler tiene razón, pero en el caso de Echeverría parece reducir el problema. Echeverría también señala una y otra vez los problemas, en especial en el espacio cultural pero no solamente, que enfrenta el ser humano y el y la trabajadora en el sistema capitalista; pero su objeción no es sobre los elementos empíricos de la devastación capitalista que muestra Marx y que él reconoce una y otra vez; su crítica es que no se haya procedido con la misma profundidad y amplitud que sí se hace con los mismos datos para hacer una teoría del proceso de valorización capitalista.

teoría que necesariamente, como toda teoría, debe abstraer en diversos grados los momentos de concreción para alcanzar, también en diversos grados, validez necesaria y “universal”?

¿Cuáles serían, además, esos elementos centrales que determinados valores de uso ponen en juego frente al mundo mercantil? ¿La libertad y el juego autárquico y autónomo de la vida democrática? Echeverría parece coincidir en esto, por ejemplo, cuando vuelve a señalar la importancia del concepto de “forma natural”:

Tanto la crítica particular del comportamiento y el discurso económico de la época capitalista como aquella otra, general, la crítica de la totalidad de la vida social moderna, resultan impensables sin este concepto de contraste que permite al discurso teórico precisar el sentido de su trabajo crítico. Sin embargo, aunque omnipresente en el texto de *El capital*, el concepto de “forma natural” queda como un esbozo y una indicación; es en esta calidad como se hace manifiesto en sus efectos teóricos particulares. Su contenido es más una incógnita que una solución implícita. El presente trabajo reúne en una primera aproximación una serie de ideas, algunas de ellas presentes ya en la discusión marxista contemporánea, que pueden ayudar a su formulación adecuada. Son ideas que se agrupan en referencia a una distinción entre lo que sería propiamente la forma social-natural del proceso de vida humano, como realidad que —incluso en su permanencia trans-histórica y supra-étnica— implica necesariamente un grado elemental de concreción, y lo que sería la estructura fundamental de dicho proceso como esencia necesariamente abstracta que sólo se vuelve efectiva a través de una concretización, cuyo paso inicial está justamente en la forma social-natural. Por lo demás, todas ellas son ideas que se entienden como variaciones sobre un solo tema: la libertad como hecho característico de la vida humana.<sup>26</sup>

En su obra posterior, Echeverría no tendrá presente en ese grado el problemático concepto de *libertad*; pero, como se observa, es un concepto central en la elaboración de su crítica a Marx, y probablemente este concepto de corte sublime hace aparecer a Echeverría más cercano incluso que el propio Marx, al romanticismo.

<sup>26</sup> B. Echeverría, *op. cit.*, pp. 159-160.

En este vaivén de la obra de Echeverría —tan cerca y tan lejos del modo romántico y de esta idea central de reconstruir estructuralmente el concepto de “forma natural”— se puede desarrollar una demoledora crítica al pseudosentido que se vive en las sociedades capitalistas, y una reivindicación de las manifestaciones culturales en su desarrollo semiótico como producción y significación de otras posibilidades de sentido. De modo muy particular, esto se despliega lo mismo en sus estudios sobre la cultura, el *ethos* barroco y lo político en tanto utopía y mesianismo, que en sus últimas investigaciones, donde destacan sus sagaces y penetrantes estudios sobre el americanismo. En este contexto, y a partir de investigaciones muy particulares, la obra de Echeverría puede situarse dentro de un conjunto más amplio de la filosofía contemporánea, para, desde ese conjunto, recobrar cuatro posibilidades de reflexión sobre cuál es el lugar que ocupa el discurso crítico de Marx:

1) Se trata de un discurso enmarcado, como señala Foucault, en el romanticismo histórico de los siglos XVIII y XIX europeos. Una narrativa muy radical pero inserta dentro del cuerpo de sentido de un modo o *ethos* romántico. Un hecho que justamente por radicalizar las políticas vitales —desde la existencia fáctica hasta el hedonismo, pasando por el frenesí laboral, erótico, inventivo o artístico—, despidе rápidamente al trágico capitalismo industrial para entregarse al sutil, fugaz a la vez que violento y cruel capitalismo neomercantil de la invención de las ciudades, de la vida particular, de los viajes y de las teorías raciales, nacionalistas, revolucionarias, hedonistas o abúlicas, que siempre encuentran llamando a su puerta a los modernismos y a las vanguardias que harán la pesadilla del mundo romántico confiado, finalmente, en el aura natural de las cosas.

2) Se trata, como indica Bolívar Echeverría, de un discurso que estaba llamado a desarrollar la teoría de la “forma natural”, a partir de un sinfín de indicaciones críticas, en el siglo XX.<sup>27</sup> Así, históricamente, configuraría una teoría que ten-

<sup>27</sup> En general puede señalarse que el marxismo crítico del siglo XX trabaja, abierta o colateralmente, sobre los problemas de manifestación pragmática de los valores, esto es, del uso que se da a las mercancías. En este sentido pueden entenderse las teorías de György Lukács, Walter Benjamin, Rosa Luxemb-

dió a acentuar las posibilidades revolucionarias a partir de la fuerza organizada de clases y grupos sociales. Ahí están, en medio de sus trágicos desarrollos, las revoluciones rusa, china y cubana, y los procesos de resistencia y revolución en África, Asia y América Latina. Ahí está la historia de resistencia en el siglo xx frente al fascismo y el imperialismo norteamericano, coludido éste último la mayoría de las veces con los gobiernos europeos en su intervención en África, Asia y América Latina. Están, además, las nuevas insurgencias indígenas y campesinas y una serie de pequeños movimientos que buscan, en la medida en que el mundo mercantil se los permite, nuevas formas de relación con el mundo natural. Pero sobre todo, en concordancia con la teoría de Echeverría, existen ahora, con mucha claridad, las formas mesiánicas, las teologías negativas, las fracturas tecnológicas, los ya incontrolados efectos del mundo natural sobre el reino de las mercancías particulares y sociales —la propiedad privada, las naciones, las riquezas naturales que concentran los monopolios—, efectos que conducen día a día al colapso del capital.

3) Se trata de un discurso aún más poderoso que entraña la negación del desarrollo de la idea trascendental de la “forma natural” y del valor de uso. En este sentido, el discurso de Marx, pero en especial la formulación de la teoría crítica, sería una especie de discurso no sólo vigente sino adelantado, en una prognosis increíble, a la propia destrucción de sentido. Desde Marx hasta Lukács, y quizá a la par que las formas inherentes a la vida no mimetizadas con la socialidad del capital —no sólo el modo romántico, sino en especial el modo barroco y superlativamente el modo clásico de comprender la

---

burgo, Theodor Adorno, Jean Paul Sartre, Antonio Gramsci, Eric Hobsbawn, Adolfo Sánchez Vázquez, Karel Kosik y Georges Bataille; y si bien recientemente esa forma de teoría ha perdido claramente el contexto revolucionario que se abría como alternativa al capitalismo, continúa trabajando sobre las formas de apropiación pragmáticas, útiles y cotidianas que en el mundo mercantil obstaculizan o responden al mero acto de acumulación de ganancia del capital; en este sentido trabajan Herbert Marcuse, Donna Haraway, Slavoj Žižek, Antonio Negri, Gilles Deleuze, Félix Guattari, Michel Foucault, Terry Eagleton, Fredric Jameson, Mariflor Aguilar, Kojin Karatani, Jorge Juanes, Boaventura de Souza y el mismo Bolívar Echeverría.



vida—, se practicaría una actitud que ya no reflexiona, piensa o teoriza en un horizonte de transformación, sino que encuentra formas críticas cotidianas y ahistóricas de de-construcción y permanencia dentro de un modo de vida que hace siglos perdió su sentido.

4) Se trata de un discurso discretamente romántico y no fijado en la historia europea, que ha cimentado el desarrollo de la idea de la “forma natural” y la concreción del valor de uso en las formas cotidianas de concretar la vida en el capital, en el juego político entre revolución y reforma o en el vigente despliegue de las artes y, en algunas sociedades, de la religión. Una forma que críticamente, en lo económico, trata de regresar al fundamento mercantil simple y de permanecer al margen del sistema mercantil capitalista, donde lo que impera es el proceso de explotación para generar ganancias.

Esta última forma de la crítica romántica y de larga duración que podría cimentar las esperanzas ilustradas del humanismo, tiene un problema crucial. Dada la situación tecnocientífica de la crisis vigente del capital, el discurso crítico de corte romántico debe renovar sus paradigmas respecto a la idea positiva del “valor de uso” y la “forma natural”, pues cada vez son más marginales dentro del desarrollo del capitalismo esas formas y esos modos del valor. En este sentido, una característica del capital informático-financiero, que ha dejado atrás al capital industrial y mercantil, es que desarrolla las formas de la apatía y el olvido con más radicalidad que otras formas históricas del capital. El capitalismo industrial, por el simple hecho de la presencia de la máquina y su constante enfrentamiento y decodificación triunfante que hace contra el ser humano, le imprime un elemento traumático y reminiscente a la vida dentro de esas formas de producción y consumo. Es curioso ver cómo en todo el imaginario nostálgico de finales del siglo xx y lo que va del xxi, siempre hay una añoranza por la máquina o por la materia prima no dócil, no sublimada, no reducida y lista para el tacto, como lo es ahora cada elemento de la era digital. En el capitalismo mercantil, la sola potencia del sistema de distribución hacía necesaria una permanente reconstrucción temporal y espacial del mundo y su memorización. Era el mundo de los “presentes”, los mapas, los juguetes,

los relojes, las bicicletas —tan bien cifrado y manipulado por las y los artesanos franceses, rusos o japoneses—; un mundo que se volvió el espacio de las armas al pasar de la mercantilización a las políticas de guerra del capital. No obstante, uno y otro mundo, el industrial y el mercantil, eran parte de un capitalismo en el que la “forma natural” se expresaba en valores de uso paradójicamente invaluable —la memoria, el recuerdo, el cariño, el odio y la añoranza que desataban, por ejemplo, las tecnologías de la escritura y la lectura. Todo se ha esfumado en el capitalismo financiero e informático, y hasta el hecho de que se ha olvidado todo esto se olvida en la mercantilización nostálgica o retro de la que habla, por ejemplo, Fredric Jameson.

Después de la Segunda Guerra Mundial y el holocausto nazi, ¿quién podía ver un lugar para recuperar los antiguos valores de uso? Quizá este último punto es el que atraía de manera tan fascinante en fechas recientes la atención de Bolívar Echeverría sobre la obra de Walter Benjamin, o su atención cuidadosa a Borges, César Vallejo, Heidegger o Brecht. En todos ellos existe una nota coincidente. Ya sólo se pueden pensar los valores de uso en cuanto formas negativas y destructivas: la condena a la relectura y al extravío, en Borges; la semiótica de los utensilios a través de los heraldos negros, en Vallejo; la ascensión del fascismo, en Heidegger; la venganza como nuestra forma de la justicia, en Brecht; o, en Benjamin, el suicidio como resistencia frente a la comunicabilidad del aura. No desentonan en todo este desastre que nos ha legado la humanidad estas palabras de Echeverría:

*Guts:* ¿No consiste la cobardía en rehuir la lucha, en darse de antemano por vencido? ¿Y no se sustenta ella en la suposición de que entre las fuerzas propias y las que requeriría el dar la lucha hay una desproporción insalvable? Buscar el momento propicio para la acción tiene algo de cobardía; lanzarse a ella sin estar seguro del todo tiene un poco de temeridad. La situación desesperada orilla a tener que elegir entre la cobardía y la temeridad. Para quienes nacen y viven en ella, la combinación de las dos cosas, el cálculo y el atrevimiento, que le daría a la acción el rango de una aventura, es rara vez una posibilidad real; por lo general sólo pueden soñarla,

construirla en la imaginación. Suelen pasar de golpe de la rutina de la sumisión al estallido suicida.<sup>28</sup>

#### CODA

Escrito todo lo anterior, y con independencia de la permanencia o no del discurso crítico, puede parecer que las posibilidades del esquema productivo del capital, en el que se subsumen las esferas del consumo, la distribución y el cambio, ha llegado a un extremo tal que la capacidad de significación es mínima y tan sólo se aplica a la “vida privada” o al ejercicio pseudocomunitario de un *ethos* romántico o clásico, en el mejor de los casos; o peor aún, al franco despliegue, a partir de la tecnología, de una afirmación realista del capital como la única alternativa de vida... y de destrucción de la vida. En cierta forma, en el sentido de aquéllos y aquéllas que han muerto y mueren hoy en el remolino de las políticas del capital, así es y así será: el significado es tan pobre que, realmente, sólo tenemos el esquema productivo del capital frente a sí mismo, sin alternativas para los que fenecen hoy, en este instante, en medio de esquemas de neobarbarie fáustica. Bolívar Echeverría lo anota, creo yo, al señalar que la cultura no responde más al viejo circuito entre la cultura espontánea o peyorativamente llamada baja cultura, y la cultura espiritual, o alta cultura, que, en el fondo, se nutre de la producción de la cultura popular. Cultura que se criba en la radicalidad espontánea del valor de uso y la poderosa reminiscencia de la “forma natural”. Al romperse el circuito por el asalto de la producción cultural y sus significantes a manos de los medios de comunicación contemporáneos, el circuito caduca. Al quedar destrozado aquel circuito que nos permitía pensar los pares conceptuales entre “cultura y barbarie”, “civilización y barbarie” o “revolución y barbarie”, se inaugura, sostiene Echeverría, la neobarbarie, donde al estar prácticamente destrozada la forma natural las

<sup>28</sup> B. Echeverría, *Ziranda. Fragmentos*, en: <http://www.bolivare.unam.mx/miscelanea.html> (consultado el 9 de noviembre de 2012).

posibilidades comunitarias desaparecen.<sup>29</sup> En otros términos, se pierde la posibilidad de identidades monádicas y revolucionarias y se instaura el mundo fractalizado de las últimas tecnologías del capital. Curiosamente, en los textos que escribiera en los años ochenta con otra terminología, esto parece estar ya anotado. Echeverría, que pocas veces usa el término felicidad, palabra cara, por ejemplo, a Adorno o Benjamin, se refiere a éste cuando habla de la “forma natural”:

La forma social natural de la existencia humana que el comunista Marx quiere liberar de su sujeción a la “tiranía del capital” es por sí misma conflictiva, desgarrada; tanto la felicidad como la desdicha son posibles en ella. Su liberación no sería el acceso a un mundo angelical, sino la entrada en una historia en la que el ser humano viviría él mismo su propio drama y no, como ahora, un drama ajeno que lo sacrifica día a día y lo encamina, sin que él pueda intervenir para nada, a la destrucción.<sup>30</sup>

Esta sencilla nota es fundamental para hacer una prognosis básica: el discurso crítico del siglo XXI deberá dejar atrás incluso las formas morales paradigmáticas de la percepción. La desdicha y la felicidad son cosas del pasado, las posibilidades de sentido hoy parecen residir simplemente en una elección política: la permanencia o la destrucción de la semiótica humana.

<sup>29</sup> “La minimización o aislamiento de la cultura alta o hipertecnificada lleva a la ruptura del circuito vertical que la concetaba con la cultura baja o espontánea, circuito que era esencial para ambas y constitutivo de la vida cultural moderna. Se trata de un hecho que implica un extrañamiento de la sociedad respecto de su propia herencia cultural, una incapacidad de entenderla y apreciarla; que implica, en definitiva, el advenimiento de una especie de ‘neo-barbarie’, pues trae consigo una indiferencia de la sociedad frente a su propia concreción comunitaria.” (“¿Cultura en la barbarie?”, en *Vuelta de siglo*, p. 17.)

<sup>30</sup> Bolívar Echeverría, “El ‘valor de uso’: ontología y semiótica”, en *Valor de uso y utopía*, pp. 196-197.

### 3. LA NARRATIVA MARXISTA Y EL DISCURSO CRÍTICO DE *EL CAPITAL*

El valor no lleva escrito en la frente lo que es.  
Lejos de ellos convierte a todos los productos  
del trabajo en jeroglíficos sociales.

Marx

¿Cuál fue y cuál es el objetivo de las narrativas marxistas?<sup>1</sup> ¿Por qué es importante su puntual revisión y su crítica? ¿Qué debe aún desarrollarse a partir de los escritos de Marx y qué elementos solamente pueden ser comprendidos como parte de las ideas y prácticas de los siglos XIX y XX? Contribuir a aclarar algunos aspectos relacionados con estas preguntas es el objetivo del presente ensayo, en el que se revisa, centralmente, la interpretación y crítica que hiciera Bolívar Echeverría de la estructura de la obra más importante de Marx: *El capital*.

<sup>1</sup> Una diferencia fundamental entre la narrativa y el discurso es la posición central que, en el segundo caso, juega quien enuncia. En los discursos siempre hay una acotación contextual clara y precisa del comunicador y el receptor; no así en la narración; ésta se encuentra básicamente encadenada a una tradición que se acentúa, no se enfatiza la fractura a través de la subjetividad y objetividad del proceso comunicativo. La narratividad puede pasar de campos mitológicos a campos históricos, porque su objetivo es mantener una estructura de sentido o contrasentido, racional o no, en el tiempo, y desde ahí determinar el espacio existente. En este sentido, el marxismo ha ido perdiendo su carácter de discurso y acentuado su carácter de narrativa moderna, esto es, de proceso racional de contrasentido. De ahí que, si bien posible estudiarlo históricamente como discursividad específica en ciertos personajes, periodos y épocas, sea fundamental ahora su estudio como narrativa.

## CLASES SOCIALES Y CRISIS DEL CAPITAL

Al tener como telón de fondo la crisis económica que se ha desatado al inicio del siglo XXI, Alejandro Nadal ha sintetizado así el despliegue y el objetivo del marxismo:

La interpretación marxista de la crisis entreteje una iluminadora narrativa que va desde la lucha de clases en el interior del laboratorio secreto de la producción burguesa (fórmula de Marx al iniciar su análisis del proceso de producción capitalista) hasta la circulación general y la expansión del sector financiero, pasando por la evolución de la tasa de ganancia y la inversión. Este análisis integra también el papel del Estado y del gasto público en la reproducción del ciclo del capital. Se comprende así la naturaleza suicida de las políticas de austeridad que hoy se imponen en beneficio del capital financiero.<sup>2</sup>

En este contexto, continúa Nadal:

El capital tiene sus propias interpretaciones sobre sus crisis y sus ciclos. Están destinadas a facilitar la intervención en el terreno de la política económica. La perspectiva desde un análisis marxista tiene un objetivo diferente: revelar a la clase trabajadora las fuerzas con las que puede deponer y remplazar al capital.<sup>3</sup>

Sumada a la indicación sobre la pertinencia de la crítica marxista a la economía política de las sociedades capitalistas, Nadal señala dos elementos que no pueden ser desconectados en la comprensión del anómalo desenvolvimiento del capital (y quizá de su propia naturaleza suicida): en primer lugar, las recurrentes crisis del capitalismo no serían patologías sino parte de su funcionamiento estructural; en segundo lugar, es necesaria la exacerbación y la permanencia del conflicto o lucha de clases en el sistema:

<sup>2</sup> Alejandro Nadal, “En el laboratorio secreto de la producción burguesa”, en *La Jornada*.

<sup>3</sup> *Idem*.

Los enfoques de Marx sobre las crisis del capital se encuentran diseminados en muchos trabajos (entre los que destaca la *Contribución a la crítica de la economía política*, los *Gründrisse* y por supuesto *El capital* y las *Teorías sobre la plusvalía*). Pero en todos existe un hilo conductor: la crisis no es una patología del capital, es resultado de las contradicciones que lo definen como modo de producción históricamente determinado. La crisis está íntimamente ligada a la lucha de clases. [...] Las causas de esta caída de la tasa de ganancia son objeto de un acalorado debate. En todas las interpretaciones, la lucha de clases está presente. Algunos autores prefieren la interpretación en términos de un incremento de la composición orgánica del capital (mayor mecanización para incrementar la productividad) mientras que otros se inclinan por los incrementos de salarios o la relación entre trabajo productivo e improductivo.<sup>4</sup>

De esta manera, al hacer hincapié en la vigencia del problema de las clases sociales, es posible detectar que si bien tras la nueva terminología se esconde el fondo del debate, un mínimo acercamiento permite observar que el problema sigue remitiendo a las crisis cíclicas —creadas mediante la escasez artificial que produce el capitalismo— y al sujeto que se constituye como clase a partir de que regula, desde el interior del sistema pero también desde sí mismo, su funcionamiento como una mercancía más en el modo de producción capitalista.

Otro autor que ha señalado esta misma crisis y permanencia de las estructuras sociales de clase que se confrontan en el capitalismo, es Kojin Karatani. Dice al respecto:

La mayoría de los marxistas suponen que la crisis es causada por una sobreproducción anárquica o por la “contradicción entre la producción socializada y la apropiación capitalista”. Ahora bien, esta idea explica la posibilidad de la crisis pero no la causa de su ocurrencia periódica. Hasta donde sé, sólo Kozo Uno ha dado una respuesta convincente para este misterio. Él exploró el problema de la crisis y el ciclo de los negocios en términos de la ley de pobla-

<sup>4</sup> *Idem.*

ción del capitalismo. Pues el trabajo es una mercancía peculiar; es difícil que se incremente de inmediato o en poco tiempo, y difícil que decrezca cuando está sobreexcedida. Los trabajadores son despedidos en una recesión que comprende al “ejército de reserva de trabajo”. Durante los periodos de prosperidad el empleo se incrementa, el salario crece y la tasa de ganancia cae, pero mientras el crédito sigue siendo bueno el capital continúa produciendo de acuerdo con la demanda existente. Eventualmente, el crédito se arruina y la crisis tiene lugar revelando repentinamente que las mercancías estaban siendo sobreproducidas. Cada crisis, en efecto, surge como una crisis crediticia pero la causa de las crisis periódicas en el capitalismo industrial depende de esa peculiar mercancía que es el trabajo. Una crisis y la depresión que le sigue traen la bancarrota y la mala cosecha en los negocios que no pueden asegurar sus propias ganancias. Al disminuir los salarios y la tasa de interés, sin embargo, la depresión deja capital para invertir en equipo nuevo y tecnología. Eventualmente regresa la prosperidad y ocurre otra crisis. Así es como la acumulación de capital, o la avanzada “composición orgánica del capital”, es guiada por el ciclo de los negocios. Desde esta perspectiva, la crisis no destruye al capitalismo sino que es un proceso indispensable para la acumulación de capital. Lo que es aplaudido como el ajuste automático del aparato de la economía capitalista, inversamente, significa el hecho de que la acumulación de capital sólo puede proceder violentamente.<sup>5</sup>

Como se puede observar, la recurrencia de las crisis no sólo estaría ligada a la configuración de clases sino que incluso es un factor esencial del funcionamiento del capital. La violencia a la que es sometida la mercancía-trabajo, esto es, el sujeto que constituye el núcleo de la producción y del consumo, a través de su reificación dentro del sistema, es lo que permite a la larga el “ajuste automático” del sistema financiero. A pesar de esta constante histórica, Karatani ya advierte la peculiaridad de la crisis actual y la dificultad de que se dé la necesaria lucha de clases para el “funcionamiento” y “ajuste” del capitalismo:

<sup>5</sup> Kojin Karatani, “Revolución y repetición”, p. 14.



Marx mostró el proceso de la acumulación capitalista en la fórmula D-M-D'. Esto significa que sólo mientras se multiplique el capital puede ser capital, pero de otra manera no puede. Hay tres premisas que hacen posible la auto-multiplicación del capital industrial. La primera premisa es que los recursos naturales, externos al sistema industrial, son infinitos e inacabables. La segunda premisa es que los "recursos humanos", externos al mercado de la economía capitalista, son inacabables. Esto asegura un potencial infinito de trabajo barato y de nuevos consumidores. La tercera premisa es que la innovación tecnológica es ilimitada. Esto proporciona el plusvalor relativo junto con el capital industrial. Estas tres premisas, sin embargo, han sido rápidamente socavadas. En lo que respecta a la primera, su legado aparece como crisis, así en la escasez de recursos y energía, y como crisis del medio ambiente, así en el cambio climático y la desertificación. Y es cierto que estas crisis serán cada vez más serias. Asimismo, para la segunda premisa, cuando las naciones agricultoras con mayor población del mundo, a saber, China e India, se desarrollen entre las sociedades industriales, ello va a implicar el crecimiento del valor de la fuerza de trabajo y el estancamiento del consumo. El mundo capitalista tiene un estancamiento crítico desde los setenta. Lo que se ha probado por el hecho de que la tasa de interés a largo plazo se ha mantenido baja. El capitalismo mundial ha intentado sobrevivir a la globalización en especial introduciendo a China e India en el mercado mundial. Pero en el futuro cercano no va a haber espacio para el crecimiento económico venidero. Así que el capitalismo mundial como un todo se está acercando a su límite final.<sup>6</sup>

Karatani preludea el fin de ciertos aspectos del capitalismo. El colapso definitivo del capitalismo industrial (que apunta a arrastrar al capitalismo mercantil e informático, enquistado especialmente en Europa, Estados Unidos y algunos países de Asia, con la diferencia de que en este último continente la producción industrial y agrícola y la creciente socialización mercantil permiten mayor margen de movimiento) parece socavar las premisas centrales de la acumulación del capital. El agota-

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 15.

miento de los recursos naturales y de las posibilidades de crear sujetos productivos y consuntivos debido a la elevación del valor de la fuerza de trabajo en los llamados “países desarrollados” y en los “países emergentes”; así, las soluciones recaerían en el capital generado por la renta tecnológica y la renta de la tierra a través de la mutación de las soberanías nacionales e individuales.

Sumado a lo anterior, en el sistema capitalista no es posible la elevación permanente de salarios, la mejoría de las condiciones de vida de las y los trabajadores o la redistribución de la riqueza, porque se negaría la acumulación de ganancia que es el centro de definición del capital. De ahí el incremento de la migración de trabajadores y la urgencia de trasladar recursos de los países empobrecidos a los monopolios internacionales.

A la vez, tal como vemos ahora en todo el planeta, se destroza la configuración de clases sociales en el interior del sistema, pues no existe una base salarial y territorial que dé paso a la formación de una identidad de clase frente al detentor del capital. Todo parecería concentrarse en un espectro muy pequeño, donde las clases sociales realmente existentes combatirían en el mercado mundial informático y en los remanentes de capitalismo industrial y mercantil<sup>7</sup> olvidándose irremediabilmente, dadas sus tecnologías, de la gran mayoría de la población mundial, que queda así a merced de una nueva barbarie que crece desafortadamente.<sup>8</sup>

<sup>7</sup> Una perspectiva, aún más sombría, indica que la tercera fase de la economía capitalista no responde a un mercado informático, sino a un mercado de transporte. En esta perspectiva, lo importante no es la comunicación cifrada en las mercancías informáticas, mismas que nos darían una mínima esperanza para configurar alternativas al capitalismo a través de una semiótica de producción y comunicación de sentido, sino simplemente el transporte de la información. Por eso su debilitamiento y falta de concreción real. A estas alturas, en la segunda década del siglo XXI ya hemos atravesado lo que se llamó “las revoluciones islámicas”. ¡Qué inmensa diferencia con todo lo que se transformó a partir de las revoluciones del XIX y del XX! Visto así parece posible que en el capitalismo actual no se mercantilice la información sino que simplemente se transporte una mercancía que aparenta ser información. Véase al respecto Paul Virilio, *Ciudad pánico. El afuera comienza aquí*.

<sup>8</sup> Para un estudio de la neobarbarie en el tardocapitalismo frente al crucial par barbarie-civilización en el capitalismo del XIX y principios del XX, véase

Desde esta perspectiva, las nuevas clases sociales —formadas cada vez más por subjetividades neofeudales que heredan sus privilegios o por sujetos “emergentes”, muchos de ellos provenientes de los aún llamados eufemísticamente “países en desarrollo”, países que van dejando atrás el capitalismo industrial y mercantil— sustituirán y desplazarán del entramado social a toda una serie de sujetos. Por lo demás, este fenómeno acontecerá en todos los continentes, como es muy claro ahora que la crisis se centra en Europa y Estados Unidos. Sin embargo, esta dinámica mundial de destrucción de las subjetividades se reproduce de manera aún más violenta en los países que todavía responden a la constitución clásica del Estado-nación, pues en ellos una serie de remanentes feudales controlan el flujo capitalista de la producción y la ganancia. Éste es el caso, por ejemplo, de México, que en las últimas décadas ha visto conculcado un derecho tan elemental y básico para su soberanía como la elección clara, transparente y equitativa de sus representantes.

Frente a esos nichos de privilegios de los restos del capitalismo industrial y mercantil, verdaderos espacios de constitución de la “conciencia de clase” (donde debido a su distorsión y aislamiento sólo opera ilusoriamente una narrativa revolucionaria), se configuran, como también lo vio Marx,<sup>9</sup> sujetos excedentarios. Estas nuevas *sujetidades* excedentes (o acciones de una sujetidad desplazada) son completamente disfuncionales en el sistema capitalista: migrantes pauperizados aun en sus propios países; seres condenados al trabajo precario, en el mejor de los casos, cuando no al franco desempleo; trabajadoras y trabajadores despojados de sus pensiones por el sistema bancario; empleados del “crimen organizado” y de las desvencijadas burocracias institucionales; políticos lumpenizados; jóvenes que se enfrentan diariamente a la privatización o al colapso de los sistemas educativos, y un sinfín de nuevas esferas del mundo del capital donde se fomentan el atávico y letal regreso de

---

Bolívar Echeverría, “¿Cultura en la barbarie?”, en *Vuelta de siglo*, pp. 15-24.

<sup>9</sup> Véase al respecto K. Marx, *La tecnología del capital. Subsumción formal y subsumción real del proceso de trabajo al proceso de valorización (Extractos del Manuscrito 1861-1863)*.

los nacionalismos fascistoides o las perspectivas, de suyo complejas, de rearmar una esfera de sentido moral e intercambio mercantil “justo” a grupos comunitarios que puedan permanecer en los márgenes del sistema.

En este escenario, que tanto recuerda la inminencia de las políticas de guerra anunciadas por Walter Benjamin en la gran crisis civilizadora de mediados del siglo xx,<sup>10</sup> no es casual que Karatani también pueda señalar que la garantía del funcionamiento del capital en su tercer eslabón —la innovación tecnológica ilimitada— se debe a la intervención del Estado a través del fomento de la guerra que ya circunda todo el mundo contemporáneo:

Por supuesto, tales limitaciones no llevarán automáticamente a un final de la economía capitalista. El hecho de que el capitalismo industrial tenga un límite fatal es una cosa, pero el hecho de que acabe es otra. Cuando consideramos la sociedad y la economía actual hemos de tomar en cuenta al Estado como un agente activo. Cuando el capitalismo está en crisis el Estado intenta volver a levantarlo por todos los medios. En este caso, lo que es más probable es la guerra mundial. Entonces, nuestro reto más importante e inminente va a ser crear un sistema transnacional para detener la guerra, que es causada por la crisis del capitalismo.<sup>11</sup>

A comienzos del siglo xxi, en esta compleja y radical situación, es pertinente revisar una vez más el texto más influyente en la creación de conocimiento social durante el siglo xx, *El capital*. No es otra cosa lo que hace Bolívar Echeverría en las últimas décadas del siglo xx. Él, al igual que muchos y muchas marxistas, señala los límites del texto y sus posibilidades de aportar nuevos elementos críticos para el estudio del capitalismo. Quizá sólo hay un elemento del todo peculiar en la teoría de Echeverría; se trata de un montaje, *in extremis*, radical, donde el horizonte de inteligibilidad es la crítica en sí misma, y, por lo tanto, nada más que la crítica puede dar sentido al

<sup>10</sup> Walter Benjamin, *La obra de arte en la época de la reproductibilidad técnica*.

<sup>11</sup> Kojin Karatani, “Revolución y repetición”, p. 13.

absurdo de la vida en el capitalismo. Se trata de un estudio que en última instancia no avanza ni progresa, sino que permanece trabado en las crisis cíclicas del capitalismo, donde analiza el sentido individual o grupal —¿hay otro en las sociedades capitalistas?— que se logra cada vez más unívocamente en la aparental adquisición de mercancías, en su deleite crediticio y en el plusvalor que generan al constituir nuestra identidad social. A partir de este estudio, Echeverría aporta elementos para ver cómo esta cíclica es deconstruida por un valor de uso que, dentro de la enajenación capitalista, muestra, al deconstruir, desmontar y remontar el significado y el sentido de la vida, la posibilidad de una modernidad no capitalista.

#### EL LÍMITE CRÍTICO DE *EL CAPITAL*

Bolívar Echeverría sostuvo que hay un “principio crítico” que inspira el modo de exposición (*Darstellungsweise*) de *El capital*:<sup>12</sup>

Clandestinamente decisivo, por cuanto carece de una formulación plenamente explícita y depurada; esbozado por la marcha espontánea del discurso, más que por su plan declarado, pensamos que un principio *sui generis* de exposición científica preside toda la arquitectura textual del *Capital*.<sup>13</sup>

<sup>12</sup> De hecho, en la búsqueda de ese principio de criticidad, Echeverría propone leer *El capital* a partir de una reordenación del mismo: la primera parte sería la dedicada a la circulación mercantil y el cuestionamiento de la apariencia dentro del capital (libro I, secciones primera y segunda); la segunda, a la producción y consumo capitalistas y a la determinación de la esencia del capitalismo (libro I con excepción de la sección sexta y libro II); finalmente, la tercera parte, dedicada a la circulación mercantil y su desmixificación de la realidad (sección sexta del libro I y el libro III). Para una lectura más amplia y detallada de los trabajos de Echeverría sobre *El capital*, véase su libro *El discurso crítico de Marx* (Era, México, 1986). También podemos remitirnos al excelente trabajo de Jorge Veraza Urtuzuástegui, en el que se hace una revisión de la interpretación y la metodología de la lectura que propone Echeverría de la más importante obra de Marx, “La lectura de *El capital* de Bolívar Echeverría” (en *Bolívar Echeverría. Crítica e interpretación*, pp. 225-254).

<sup>13</sup> Bolívar Echeverría, *Circulación capitalista y reproducción de la riqueza social. Apunte crítico sobre los esquemas de K. Marx*, pp. 5-6.

Para Echeverría, este principio se percibe con claridad en los puntos cruciales de articulación de los tres volúmenes del libro: la que conecta las secciones segunda y tercera del Libro I y la que hay entre los libros II y III. En estos dos puntos, sostiene el filósofo latinoamericano, puede observarse el “movimiento discursivo de trayectoria circular y ascendente” de *El capital*. Los tres momentos que se revelan en tales goznes son entendidos así por Echeverría:

a) Un primer momento que da cuenta analíticamente de “las condiciones formales requeridas para la validez de la figura general (D-M-D’)”<sup>14</sup> que representa la forma en que se genera la riqueza en las sociedades capitalistas.<sup>15</sup> El hecho central que destaca en el libro primero de *El capital* es la capacidad del fetiche dinerario de generar un valor extra (o plusvalor), ya que se nos presenta como autónomo —y soberano— de la esfera de la producción.

Recordemos que la fórmula estudiada en la obra de Marx (D-M-D’) sintetiza el movimiento del dinero (D) que se convierte en mercancía (M) y al ser intercambiado genera una nueva cantidad de dinero que contiene un excedente o plusvalor (D’). Dicha fórmula no sólo aparece como atómica en el sistema, esto es, autónoma y soberana, sino que tiene el poder de constituir —o fetichizar— a los sujetos que se encuentran dentro del sistema en cada momento en que operan socialmente a través del consumo de mercancías. De tal suerte que esa mónada o esfera, que se muestra en la fórmula marxiana como peculiari-

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 8.

<sup>15</sup> Una explicación más detallada de la famosa fórmula marxiana, es descrita por David Harvey, con base en el siguiente esquema:

$$M - C \overset{LP}{\dots\dots\dots} P \dots\dots C - M + 'M$$

MP

“The starting point is money, armed with which the capitalist goes into the marketplace and buys two kinds of commodities, labor-power (variable capital) and means of production (constant capital). The capitalist simultaneously selects an organizational form and a technology and proceeds to combine the labor-power and the means of production in a labor process that produces a commodity, which is then sold in the market for the original money plus a profit” (*A companion to Marx's Capital*, p. 316).

dad central del capitalismo, aparece como independiente de los procesos globales de extracción de la riqueza natural y social, de la producción de las mercancías e incluso del sistema de intercambio. Por ejemplo, al intercambiar dinero —una simbolización histórica y compleja de la riqueza— por mercancías, realmente se genera una constitución de identidad simbólica del consumidor y el vendedor (éste último siempre en un proceso complejo de mediación), lo que pone entre paréntesis la esfera de la producción y desconecta del simple proceso de consumo el resultado final: la acumulación de capital a través del plusvalor que se genera en el “acuerdo social”.<sup>16</sup>

b) El segundo momento, que se presenta ya en la sección segunda del libro I de *El Capital*, no es el estudio analítico de la apariencia de la riqueza en el capitalismo, sino la “creación de conceptos” que podrían mostrar el fundamento esencial de la “riqueza del capitalismo”.

Marx señala que, realmente, la “forma de circulación en que el dinero sale de la crisálida convertido en capital contradice todas las leyes que dejamos expuestas acerca de la naturaleza de la mercancía, del valor, del dinero y de la propia circulación”.<sup>17</sup> En otras palabras, todos los elementos que se deducen de la fórmula de obtención de la ganancia (D-M-D') son tan sólo aparentes y en última instancia falsos para comprender la generación de riqueza capitalista. Uno de los problemas está en que

<sup>16</sup> Véase en especial “La metamorfosis de las mercancías”, en *El capital I. Crítica de la economía política*, pp. 64-74. En el siguiente párrafo Marx hará una anotación relevante para su crítica posterior a la falsedad de tal figura: “[...] el dinero sólo desempeña las funciones de medio de circulación por el valor sustantivado de las mercancías. Por tanto, su movimiento como medio de circulación no es en realidad más que el movimiento formal de las propias mercancías. Por esto es lógico que ésta se refleje, incluso de un modo tangible, en el curso del dinero” (“El curso del dinero”, en *El capital...*, p. 75). Por ejemplo, como señala Marx, el lienzo finalmente llega a su metamorfosis al convertirse en Biblia, ahí se materializa la transformación, no en la posesión del dinero. Por esta razón, todas las políticas de atesoramiento o ahorro fracasan en el capitalismo, pues el dinero resguardado no existe socialmente si no es convertido en mercancía, y las mercancías no sólo son objetos, sino espectrales atavíos o posibilidades que concretan la identidad. A este tipo de fenómenos se refiere Echeverría cuando estudia mercancías como “la blanquitud”.

<sup>17</sup> Marx, *El capital*, p. 111.

los conceptos bajo los que opera esta fórmula son los referidos al capital comercial y al capital a interés, formas históricamente “*anteriores* a la *forma básica* moderna del capital”, sostiene Marx. Es entonces cuando se hace precisa la conceptualización de la mercancía más importante del capitalismo, la fuerza de trabajo, de la que se extraerá el plusvalor. Marx culminaría ese gozne fundamental para entender su crítica al capitalismo con las siguientes palabras:

Al abandonar esta órbita de la circulación simple o cambio de mercancías, adonde el librecambista vulgaris va a buscar las ideas, los conceptos y los criterios para enjuiciar la sociedad del capital y del trabajo asalariado, parece como si cambiase algo la fisonomía de los *personajes* de nuestro drama. El antiguo poseedor de dinero abre la marcha convertido en *capitalista*, y tras él viene el poseedor de la fuerza de trabajo, transformado en *obrero suyo*; aquél, pisando recio y sonriendo desdeñoso, todo ajetreado; éste, tímido y receloso, de mala gana, como quien va a vender su propia pelleja y sabe la suerte que le aguarda: que se la *curtan*.<sup>18</sup>

c) El tercer momento que desde la crítica regresa al examen de la apariencia del capital —y por lo tanto, de las formas mercantiles del capitalismo y su desarrollo fetichista y enajenante dentro de la generación de la riqueza— presentará sistemáticamente la llamada “fórmula trinitaria” o, como señala Echeverría, el “conjunto de las configuraciones básicas que adopta la riqueza social y su elemento reproductor en la economía capitalista: el trabajo, remunerado por el salario; el capital, pagado por la ganancia, y la tierra, distribuida por la renta”.<sup>19</sup>

En este tercer momento, en el que se presenta una primera aproximación esquemática a las relaciones que se encuentran detrás de la “fórmula trinitaria”, se deconstruye la apariencia “deformante” que se establece en la forma aparential básica del capital: D-M-D’.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 129.

<sup>19</sup> *Circulación capitalista y reproducción de la riqueza social. Apunte crítico sobre los esquemas de K. Marx*, p. 8.



Lo que estaría aquí en juego, en esta triada argumental, es la vigencia del discurso crítico de Marx. Se trata de un método no explícito pero, al decir de Echeverría, claro en su operación. Inicia mostrando el fenómeno tal como se da en la cotidianidad social del sistema; un intercambio aparentemente simple de dinero por mercancías que genera una ganancia. En segundo lugar, se hacen explícitos los conceptos que, producidos a partir de este aparente hecho inocuo y universal, explicarían no sólo la generación de riqueza en el capitalismo sino su sistema racional intrínseco. En especial se acentúa el papel que cumple la explotación del trabajador o, dicho de otra forma, la estructura fundamental de la mercancía-fuerza de trabajo. Por último, se regresa al primer punto pero después de haber hecho la primera descripción y la configuración conceptual, lo que permite deconstruir la fórmula elemental y mostrar los elementos primarios que hacen posible la constitución social a partir de dicha fórmula, las relaciones: trabajo-salario, capital-ganancia y tierra-posesión-renta. Veamos esto con más detalle en el análisis de Echeverría.

En primer lugar, Marx estudia en su obra el “capital en general” y en su “estado de pureza” “como si se tratara de un ciclo bifásico, compuesto sólo por los momentos de producción y de consumo conectados directa o ‘inmediatamente’ entre sí, sin mostrar los rastros de su paso por la esfera de la circulación”.<sup>20</sup>

Éste sería el esquema elemental:

M2 -- Resulta de -- M1

[M2 es la mercancía producida (Mp)]

[M1 es la mercancía media de producción más la mercancía fuerza de trabajo (mp + ft)]

Tenemos entonces una mercancía producida (M2) que aparece en el mundo social como una mercancía dada, y esta apariencia autónoma borra en el acto de consumo a las mercancías que se encuentran tras ella, los medios de producción y la mercancía absolutamente *sui generis* que constituye la

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 9.

fuerza de trabajo. El dato importante es que se presupone que el mundo está constituido por mercancías, no hay otra forma de pensar las cosas dentro del sistema tecnológico del mundo del capital. Por esta razón, el sistema funciona en virtud del encuentro, constante, de una mercancía peculiar en el mundo de las mercancías y a través de un fetiche insustancial, el dinero. Este encuentro mercantil se puede dar por el intercambio, por la mediación del dinero o por el crédito financiero, e implica los diferentes grados en que se difuminan las mercancías primarias: los medios de producción y la fuerza de trabajo. Paradójicamente, son estas mercancías primarias, difuminadas en el proceso de intercambio dinerario, las que sustentan la generación de plusvalor, pues su constitución en el modo de producción específico y en las formas de explotación de la fuerza laboral descritas por Marx determinan el margen de ganancia.

Descrito en estos términos, el segundo momento del discurso crítico de Marx incorpora los elementos “distorsionadores” que se producen en la “mediación circulatoria” y “el tiempo improductivo”. En principio se trata de anomalías que no permiten que el sistema funcione correctamente; de ahí el complejo montaje de la economía política y los sistemas democráticos, los cuales entran en operación bajo el supuesto de que el sistema marchará mejor si no se regula externamente el mercado, donde operan las mediaciones necesarias para que circulen las mercancías y el capital. Una forma fundamental de impedir tal regulación exterior es la integración del tiempo improductivo a la cadena y seriación productiva, por ejemplo con las industrias del entretenimiento, la educación y la cultura, que terminan por ser determinantes sobre las formas civiles de la economía política. Así, el capital constituye un complejo sistema de autorregulación en el que desempeñan un papel fundamental la creación artificial de identidades, la formación de naciones, los sistemas de representación y el encauzamiento de la lucha de clases a través de mecanismos de protección de los trabajadores o mercancías laborales.

La tercera parte del discurso crítico de *El capital* debe “ofrecer una representación teórica del ‘capital en general’ convertido en ‘capital social’ o conjunto de capitales diferenciados en

abstracto”.<sup>21</sup> Por lo tanto, en el libro tercero debe perfilarse finalmente el “fundamento suficiente” para “la comprensión científico-crítica o re-construcción de-constructiva de la “formula trinitaria” en la que se describe la consistencia de la riqueza social moderna, de sus tres figuras efectivas y sus tres fuentes reales: el salario, la ganancia (de tres tipos) y la renta”.<sup>22</sup>

Los esquemas de la reproducción del capital que se encuentran en la sección tercera del libro II, donde el discurso crítico alcanza la fase de desmontaje del sistema, pueden interconectarse y mostrar las tres fases del capital que ha estudiado Marx; fases que se muestran a través de tres configuraciones:

- a) “configuraciones funcionales en el ciclo de la reproducción”: capital en dinero, capital en mercancía y capital en dinero, esto es, la fórmula primaria o aparente D-M-D’;
- b) “configuraciones materiales en la rotación acumulativa”: capital fijo y capital circulante;
- c) “cristalización de las tres figuras típicas de la existencia real y concreta del capital”: capital industrial, capital comercial y capital en dinero.<sup>23</sup>

Echeverría sostiene entonces que el “principio organizador de todo este fresco conceptual destinado a representar [...] la esencia de la riqueza social moderna”<sup>24</sup> es la contradicción entre valor de uso y valor (o dicho en otros términos entre “forma natural” y “forma de valor”). Esta contradicción, además,

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 10.

<sup>22</sup> Echeverría señala además que en esos esquemas, que serán el puntual objetivo de su análisis, Marx debió perfilar el importante estudio de las formas concretas en que se desenvuelve la riqueza capitalista en el libro tercero. Los esquemas implican los siguientes elementos de estudio: “[...] mientras el capital productivo funciona como almacén o esqueleto del capital industrial, el capital-mercancía lo es del capital comercial y el capital-dinero del capital bancario. Igualmente, el capital circulante y el capital fijo, como configuraciones materiales que se distinguen de acuerdo a su composición sustancial, sirven de esqueleto para la comprensión, en el libro tercero, de las formas concretas de la propiedad del dinero y de la propiedad de la tierra como fuentes respectivas tanto del interés como de la renta”, *ibid.*, p. 75.

<sup>23</sup> Véase *ibid.*, pp. 10-11.

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 11.

desembocará en la “ley general de la acumulación capitalista”. Ley que se expresa, al desmistificarla y deconstruirla, en los siguientes términos:

La ley según la cual una masa siempre creciente de medios de producción, gracias al progreso en la productividad del trabajo social, puede ser puesta en movimiento con un gasto progresivamente decreciente de fuerza humana; esta ley se expresa, sobre bases capitalistas —donde no es el trabajador el que usa el medio de trabajo sino éste el que usa al trabajador—, en el hecho de que, *mientras más elevada es la productividad del trabajo, mayor es la presión que los trabajadores ejercen sobre los medios que les dan ocupación*, más precaria es su condición de existencia: vender su propia fuerza para incrementar la riqueza ajena o para que el capital se autovalorice. Así, *un crecimiento de los medios de producción y de la productividad del trabajo que sea más acelerado que el de la población productiva se expresa, en términos capitalistas, de manera invertida, en el hecho de que la población trabajadora crece siempre más rápidamente que la necesidad de valorización del capital.*<sup>25</sup>

<sup>25</sup> *Ibid.*, pp. 11-12. Echeverría remite a la edición alemana de la obra de Marx, *Kapital*, I, pp. 631-632. La traducción de Wenceslao Roces es la siguiente: “La ley según la cual, gracias a los progresos hechos por la productividad del trabajo social, puede ponerse en movimiento una masa cada vez mayor de medios de producción con un desgaste cada vez menor de fuerza humana es una ley que, dentro del régimen *capitalista*, en que los obreros no emplean los instrumentos de trabajo, sino que son éstos los que emplean a los obreros, se trueca en esta otra: la de que *cuanto mayor es la fuerza productiva del trabajo y mayor, por tanto, la presión ejercida por el obrero sobre los instrumentos que maneja*, más precaria es su condición de vida: la *venta de la propia fuerza* para incrementar la riqueza de otro o alimentar el incremento del capital. Es decir, que *el rápido desarrollo de los medios de producción y de la productividad del trabajo, así como de la población productiva*, se trueca, *capitalistamente*, en lo contrario: en que *la población obrera crece siempre más rápidamente que la necesidad de explotación del capital*” (*El capital*, p. 546). El original de Marx: “Das Gesetz, wonach die Entwicklung der gesellschaftlichen Produktivkraft der Arbeit die Masse der zu verausgabenden Arbeitskraft im Verhältniss zur Wirksamkeit und Masse ihrer Produktionsmittel progressiv senkt, drückt sich auf kapitalistischer Grundlage, wo nicht der Arbeiter die Arbeitsmittel, sondern die Arbeitsmittel den Arbeiter anwenden, darin aus, dass je höher die Produktivkraft der Arbeit, desto grösser der Druck der Arbeiter auf ihre Be-

Marx es aún más preciso en una formulación previa de esta ley fundamental del sistema capitalista:

Cuanto mayores son la riqueza social, el capital en funciones, el volumen y la intensidad de su crecimiento y mayores también, por tanto, la magnitud absoluta del proletariado y la capacidad productiva de su trabajo, tanto mayor es el ejército industrial de reserva. La fuerza de trabajo disponible se desarrolla por las mismas causas que la fuerza expansiva del capital. La magnitud relativa del ejército industrial de reserva crece, por consiguiente, a medida que crecen las potencias de la riqueza. Y cuanto mayor es este ejército de reserva en proporción al ejército obrero en activo, más se extiende la masa de la superpoblación consolidada, cuya miseria se halla en razón inversa de los tormentos de su trabajo. Y finalmente, cuanto más crecen la miseria dentro de la clase obrera y el ejército industrial de reserva, más crece también el pauperismo oficial. Tal es la ley absoluta de la acumulación capitalista.<sup>26</sup>

Esta ley muestra, claramente, cómo dentro del capitalismo hay una tendencia a la eliminación de las formas naturales y humanas debido a que inevitablemente estorban a la acumulación constante del capital —simplemente porque presuponen la necesidad de que la materia se preserve y conserve, lo que es

---

schäftigungsmittel und desto prekärer die Existenzbedingung des Lohnarbeiters, Verkauf seiner Arbeitskraft zur Vermehrung des fremden Reichthums oder zur Selbstverwerthung des Kapitals. Rascheres Wachstum der Produktionsmittel und der Produktivkraft der Arbeit als der produktiven Bevölkerung drückt sich kapitalistisch also umgekehrt darin aus, dass die Arbeiterbevölkerung stets rascher wächst als das Verwerthungsbedürfniss des Kapitals". *Das Kapital. Kritik der politischen Oekonomie*. pp. 670-671.

<sup>26</sup> Marx, *El capital*, p. 546. Marx señala con precisión que esta idea de que el problema se encuentra en el crecimiento de la población, idea que no ha dejado de fomentar el racismo y la exclusión durante toda la historia del capitalismo, es falaz pues una distribución de la riqueza justa, que implica el abandono del sistema de producción capitalista, eliminaría este sofisma: "La ley de la producción capitalista sobre la que descansa esta pretendida 'ley natural de la población' se reduce sencillamente a esto: la relación entre el capital, la acumulación y la cuota de salarios no es más que la relación entre el trabajo no retribuido, convertido en capital, y el trabajo remanente indispensable para los manejos del capital adicional" (*ibid.*, p. 524).

contrario a la existencia dineraria, fiduciaria o crediticia de las mercancías,<sup>27</sup> pero sobre todo porque este mismo proceso de enajenación de la “forma natural” se expresa en la destrucción de las y los trabajadores a través de la explotación incesante de plusvalor:

La ley de la acumulación capitalista, que se pretende mistificar convirtiéndola en una ley natural, no expresa, por tanto, más que una cosa: que su *naturaleza* excluye toda reducción del grado de explotación de trabajo o toda alza del precio de éste que pueda hacer peligrar seriamente la reproducción constante del régimen capitalista y la reproducción del capital sobre una escala cada vez más alta. Y forzosamente tiene que ser así en un régimen de producción en que el obrero existe para las necesidades de explotación de los valores ya creados en vez de existir la riqueza material para las necesidades del desarrollo del obrero. Así como en las religiones vemos al hombre esclavizado por las criaturas de su propio cerebro, en la producción capitalista lo vemos esclavizado por los productos de su propio brazo.<sup>28</sup>

<sup>27</sup> Por otra parte, esta ley, como muchas otras que desarrolla Marx, no deben ser entendidas de manera dogmática. Son leyes generales que en muchos casos expresan cómo en el sistema capitalista hay una tendencia a la eliminación, enajenación o fetichización de los valores de uso frente a los valores de cambio. Incluso si las condiciones económicas mejoran, eso no significa que la usurpación de las “formas naturales” se detenga. Por ejemplo, a mayor salario del trabajador mayor consumo dentro del sistema; a mayor riqueza del capitalista mayor enajenación en su folia acumulativa. Debe uno de ser muy cuidadoso cuando las vuelve a referir y utilizar para hacer investigación empírica, pues son leyes que se han establecido también por un proceso de investigación empírica. Como toda ley, la referencia a la realidad volverá a mostrar su carácter contingente y debe investigarse si en la ley sigue operando que no sea evidente el crecimiento del pauperismo oficial, la miseria de la clase obrera o la reserva de trabajadores y trabajadoras.

<sup>28</sup> *Idem.* ¿Qué pasa entonces cuando en el sistema capitalista se mejoran las condiciones salariales y se emplea a más trabajadores y trabajadoras? Harvey lo explica así al sintetizar la postura de Marx, quien ya sostenía que el valor de la fuerza de trabajo puede elevarse mientras no interfiera con el progreso de acumulación: “[...] capitalist can afford some increase in the price of labor, because the mass of capital they can appropriate continues to increase as they employ more laborers. Remember, capitalists are primarily interested in the mass of profit, and the mass depends [...] on the number of laborers em-

Echeverría sugiere una sutil interpretación de esta ley de la acumulación capitalista con base en la perspectiva del valor de uso, cuando sostiene que esta ley

—que describe cómo lo que es *abundancia* en los términos de valor de uso resulta ser *escasez* cuando está subsumido a los términos del valor capitalista— es el texto que formula la versión culminante de la contradicción entre “forma natural” y “forma de valor” en el despliegue de las determinaciones esenciales de la riqueza-capital.<sup>29</sup>

De tal forma, Echeverría afirma que en esta ley se concentra lo que ha llamado el “núcleo teórico de la crítica de la economía política marxiana”, y muestra cómo, “con distintos grados de radicalidad”, dos estratos de necesidad se hacen presentes de manera esquizofrénica en el mundo del capital. Echeverría se refiere al trabajo pionero de Rosa Luxemburgo en los siguientes términos:

Recupera la “ley general de la acumulación capitalista” para continuar y desarrollar la conceptualización crítica del libro primero redondeando y perfeccionando la del libro segundo, pero identifica el nivel argumental propio de este último libro —referido al análisis de la estructura funcional esencial del capital— con el del libro tercero —que expone la estructura funcional concreta o desmistificada del sistema capitalista—. En este sentido, el proyecto teórico central de Rosa Luxemburgo es adecuado, pero la interpretación que ella da a su propia intervención no lo es. Su principal virtud, en el campo puramente teórico, consiste en lo principal, en cuestionar, y menos en solucionar.<sup>30</sup>

---

ployed, the rate of exploitation and the intensity, In the face of a diminishing rate of exploitation, increasing the number of laborers employed can increase the mass of capital gained by capitalist by a substantial amount”. (D. Harvey, *op. cit.*, p. 268.)

<sup>29</sup> *Circulación capitalista y reproducción de la riqueza social. Apunte crítico sobre los esquemas de K. Marx*, p. 13.

<sup>30</sup> *Ibid.*, pp. 94-95.

La nota no sólo es importante porque sitúa a Echeverría dentro de esta corriente que intenta, junto con Henryk Grossmann, reformular gran parte de la teoría crítica de *El capital*, sino porque, a la vez, Echeverría da un paso que en cierta forma continúa en sus estudios concretos acerca de los modos de vivir en el capitalismo.

El primer estrato de necesidad se genera en “la forma natural de la existencia social”,

en el escenario donde la riqueza está constituida por los valores de uso, producidos o no producidos, que reproducen y consolidan la vida de la sociedad al interconectar el sistema histórico concreto de necesidades de consumo que ella experimenta con el sistema igualmente histórico concreto de capacidades de producción del que ella dispone.<sup>31</sup>

El segundo estrato, sobrepuesto al primero, y subsumiéndolo, se genera

en la existencia social como existencia mercantil, es decir, en el escenario donde los elementos de la riqueza social sólo tienen vigencia en el juego de los intercambios de unos por otros dado que la reproducción de la vida humana, convertida en asunto privado, aparece identificada con el triunfo de cada mercancía particular en la competencia por realizar con otras en el mercado, de manera ventajosa, el valor que pretende tener por el trabajo objetivado que hay en ella.<sup>32</sup>

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 12.

<sup>32</sup> *Idem.* Mientras que Echeverría se concentra en los puntos que pueden estructurar una teoría a partir de la idea del valor de uso y su referente a la “forma natural”, algunos y algunas marxistas, como Luxemburgo, han continuado el estudio de la acumulación del capital, enfocando desde la perspectiva de la forma de valor la concreción material del proceso, para lo cual es central la teoría de Marx sobre la composición orgánica del capital. Escribe Marx: “La composición del capital puede interpretarse en dos sentidos. Atendiendo al valor, la composición del capital depende de la proporción en que se divide el capital constante o valor de los medios de producción y el capital variable o valor de la fuerza de trabajo, suma global de los salarios. Atendiendo a la materia, a su funcionamiento en el proceso de producción, los capitales se dividen



En este contexto, cabe destacar que Bolívar Echeverría señala que la contradicción entre valor de uso y valor, como “contradicción estructural” del intercambio mercantil simple, es “benigna”:

La urgencia abstracta que tiene el valor para realizarse, ciega ante las prioridades concretas de realización del valor de uso, obliga a éste a desviar el rumbo de su existencia. Pero no le impone ninguna prioridad alternativa: le deja la plena libertad de reaccionar frente a esa obligación y de reafirmar su rumbo. En cambio, como contradicción desarrollada en sentido capitalista, la divergencia entre las dos necesidades se vuelve incompatible, rechazo, exclusión. La voracidad del valor en su proceso de valorización, que no es ciega sino hostil a las prioridades concretas de realización del valor de uso, le impone a la existencia de éste un rumbo invertido. Lo subordina y recompone en su consistencia técnica, y sustituye sus prioridades por otras que le son nocivas.<sup>33</sup>

Echeverría anuncia así no una salida utópica en que pudieran abolirse las formas del valor de cambio, exacerbadas en el proceso de acumulación del capital, sino, por el contrario, la constatación de que históricamente una tendencia a la acumulación abstracta de riqueza ha predominado sobre la forma concreta de uso natural, aunque también ha potenciado el desarrollo de la humanidad. Es sólo en su vertiente capitalista que esta contradicción primaria de la historia y la cultura humana, llega a un desequilibrio, decadencia y corrupción que amenaza conducir las formas de valor “naturales” y “artificiales” a su aniquilación.

---

siempre en medios de producción y fuerza viva de trabajo; esta composición se determina por la proporción existente entre la masa de los medios de producción empleados, de una parte, y de otra la cantidad de trabajo necesaria para su empleo. Llamaremos a la primera *composición de valor* y a la segunda *composición técnica* del capital. Media entre ambas una relación de mutua interdependencia. Para expresarla, doy a la composición de valor, en cuanto se halla determinada por la composición técnica y refleja los cambios operados en ésta, el nombre de *composición orgánica* del capital” (*El capital*, p. 517).

<sup>33</sup> *Circulación capitalista y reproducción de la riqueza social. Apunte crítico sobre los esquemas de K. Marx*, pp. 12-13.

Podemos resumir algunas ideas generales de lo que hemos visto hasta aquí en la revisión general de la estructura de *El capital* que lleva a cabo Echeverría. En primer lugar, se concentra en mostrar cómo opera en esta variante del discurso crítico moderno un método que inicia, como todas las escuelas fenomenológicas, con una descripción que intenta no mediar la realidad, sino simplemente describirla. Así, hay una primera descripción básica de los hechos mediante la famosa fórmula 'Dinero-Mercancía-Dinero' —la cual ha generado, al no reconocer su lugar específico en el discurso crítico de Marx, grandes tropiezos en las filosofías de corte materialista y marxistas que presuponen que la intervención de la voluntad y la conciencia en ese proceso de intercambio implica la regulación del sistema—. En segundo lugar, a través de visibilizar el entramado racional que levanta la *praxis capitalista*, se realiza una postulación conceptual del proceso. Por último, se hace una deconstrucción de ambas formulaciones, se regresa a una postulación más compleja del funcionamiento social y se pretende, con tal movimiento, generar una crítica de carácter proyectivo o pronóstico, esto es, una crítica que no sintetice los elementos, como en el caso de la crítica ateniense o idealista; ni tampoco una crítica positiva, que muestre las condiciones de posibilidad del conocimiento, sino una crítica que desmonte los conocimientos establecidos.

No habría, en este sentido, horizonte más pertinente que el de la crítica para el discurso marxista. El discurso revolucionario constituido como discurso utópico recae, finalmente, en viejas formas de la crítica idealista. Por el contrario, la crítica marxista que propone Echeverría tiene como horizonte de inteligibilidad la destrucción, deconstrucción y desmontaje del conocimiento dado. Echeverría no está en la búsqueda de una teoría crítica que forje una teoría del conocimiento clásica, como frecuentemente se le reclama. Tampoco plantea una filosofía de la praxis revolucionaria y utópica, que es el lugar adonde, sin mucho éxito, se quiere llevar su discurso. Por el contrario, Echeverría busca en el texto central de la crítica del capitalismo —en el texto crítico de Marx— los elementos que muestren cómo puede radicalizarse el horizonte crítico del capital. Se trata de un pensador que se da cuenta, como pocos lo

han hecho, de las aporías y riesgos a los que conduce afirmar la posibilidad de un horizonte ideal dentro de la tecnología del capital.

En la obra de Echeverría no se conectan las formas cercanas a los valores de uso o “formas naturales” con un proyecto utópico revolucionario, como el que efímeramente tuvo su posibilidad de concreción a principios del siglo xx. En la época capitalista, dice Echeverría, a las prioridades concretas de realización del valor de uso se les impone un rumbo invertido. La subordinación y recomposición técnica del valor de uso dentro del capital impone a éste prioridades nocivas en su despliegue. Ningún modo moderno de acompañar, resistir o deformar el capitalismo es ajeno a la misma dinámica del mundo del capital; ni siquiera en una forma tan potente como la configuración barroca dentro de la modernidad, el valor de uso tiene un despliegue que no sea nocivo para la vida y afirmativo del capitalismo. Pero justo por esta razón se debe investigar la concreción material y eidética de esas configuraciones; no hay otras, a menos que acudamos a las idealizaciones teóricas o prácticas. Si acaso ha existido resistencia al capitalismo moderno, como ya se esboza en *El capital*, es dentro del desarrollo nocivo y deformado de los valores de uso; desarrollo que se articula naturalmente a la fuerza de trabajo y a la materia que es constantemente deformada en su reproducción con fines capitalistas.



## 4. CONFIGURACIÓN DEL CAPITAL: LUCHA DE CLASES Y ÁMBITOS DE RESISTENCIA AL CAPITALISMO

Porque la Izquierda estuvo allí, Auschwitz dejó de ser un holocausto casual provocado por un loco; fue el resultado del fracaso de la propia Izquierda; el sacrificio excedentario con que el cuerpo social debía pagar el triunfo de la contrarrevolución anticomunista en la Europa de la civilización burguesa.

Bolívar Echeverría

La utopía como respuesta concreta a las figuras del mundo puede tener dos tipos de existencia. Una es la existencia histórica dentro del discurso de Occidente. Ahí el discurso utópico siempre ha acompañado y, de hecho, ha sido parte sustancial de una compleja idea o postulación de la realidad. Tan sólo hay que recordar la minuciosa descripción que Tomás Moro —el célebre autor de *Utopía* que fue decapitado en 1535 por Enrique VIII— hace de Amauroto, capital de la isla de Utopía, en 1516. Moro describe la isla con base en los elementos materiales de la realidad, las costumbres y las formas de vida que se expresan en esa utópica ciudad. No es muy diferente el caso de la *República* de Platón, o el de *La ciudad de Dios* de Agustín. Esta dimensión utópica acompaña de forma central, como se ve en los casos clásicos, a la misma realidad cotidiana a través de la oralidad y las síntesis de escritura. Otra forma, muy diferente, es la de utopía revolucionaria que se plantea en el siglo XIX y en la primera mitad del XX como respuesta a la configuración capitalista de la realidad. Ésta ya no es una utopía literaria y discursiva, de carácter estrictamente clásico, que se fundamenta en la exacerbación de las potencias imaginativas. Potencias que participan de igual a igual con las esferas de racionalidad. No, la utopía del XIX es profundamente romántica, y en ese sentido no sólo

es parte de una imaginación ya sublimada sino que se plantea como un proyecto racional que puede y debe sustituir al mundo existente. Por eso sus fuentes son las ciencias y no la oralidad y la literatura. El proyecto utópico deja entonces de ser literario y discursivo y se plantea como un movimiento revolucionario.

En este contexto es posible analizar el entramado reflexivo y los complejos procedimientos de exposición que desarrolla el marxismo en el siglo XIX, con el fin de entender cuál es su vigencia en el siglo XXI.

De acuerdo con lo que hemos expuesto en el ensayo anterior, el proyecto profundo de Marx parecería ser no un discurso utópico sino un discurso crítico; éste sería uno de los elementos que lo colocan fuera de las formas discursivas clásicas del siglo XIX. Sin embargo, también en su interior se plantea una posibilidad utópica revolucionaria. En congruencia con las posibilidades reales de derrocar el sistema capitalista industrial en el eclipse del siglo XIX y las primeras décadas del siglo XX, esta discursividad participa de una serie de nuevas configuraciones históricas que tendrán un prolongado eco en el siglo XX e incluso en el XXI, donde hay un replanteamiento del relato utópico como rebelión y a la vez como hecho literario e imaginativo, de acuerdo con su antigua estructura clásica.

Al decir de los especialistas, este relato de Marx debería haberse sintetizado, después de sus trabajos humanísticos de los años cuarenta del siglo XIX, en el tomo segundo de *El capital*; sin embargo, esto no sucedió. Señalaré en este ensayo cuáles son para Bolívar Echeverría las críticas, adendas y modificaciones pertinentes no sólo para reformular ese discurso en términos utópicos, tal como debió probablemente operar frente a los fascismos y los proyectos socialdemócratas del siglo XX, sino, lo que es más importante aún, para entender cómo ese discurso puede tensar sus pretensiones utópicas en un tiempo —las primeras décadas del siglo XXI— en el que varios actores vuelven al escenario y esas pretensiones utópicas deben tornarse más claras y precisas para afrontar su necesaria mutación histórica.

En primer lugar, Echeverría plantea un punto heurístico importante:

Todos los marxólogos —de Engels a Riazanov y de Rosdolsky a Rubel, incluidos los editores de la nueva MEGA— están de acuerdo, después de examinar los borradores correspondientes, en que la elaboración que los temas que Marx se proponía abordar en lo que debió haber sido el libro II del *El capital* presenta un nivel muy bajo de acabamiento.<sup>1</sup>

A partir de esta idea, sostiene una crítica general:

[...] en el borrador de los Esquemas publicado por Engels como sección tercera del libro II el empleo de esta estrategia de aproximación al objeto que va “de lo abstracto a lo concreto” no acompaña siempre a una selección atinada de los temas que serían pertinentes a la construcción teórica del objeto; que incluso, en ocasiones, el momento metódico de la delimitación temática contradice abiertamente la intención central del discurso.<sup>2</sup>

El problema tiene además una arista política de primera importancia, pues el hecho de no haber reformulado la teoría contenida en el tomo II de *El capital* ha tenido y tiene implicaciones graves para los movimientos revolucionarios anticapitalistas. Echeverría glosa así la historia de la lectura de los esquemas desarrollados en el texto de Marx:

Desde que, en 1894, radicalizando las posiciones de Bulgákov, Tugán Baranovsky publicó sus *Studien zur Theorie und Geschichte*

<sup>1</sup> *Circulación capitalista y reproducción de la riqueza social. Apunte crítico sobre los esquemas de K. Marx*, p. 14.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 18. Ante las contradicciones que aparecen en el segundo volumen de *El capital*, Echeverría sostiene la importancia de revisar el texto: “Si nos aproximamos a la no muy extensa literatura que se ha ocupado de esta problemática a lo largo de todo el siglo observaremos que la contrariedad esencial de la reproducción capitalista no suele ser tratada en toda su pureza. Más aún, podemos afirmar que sólo ha sido reconocida de manera excepcional por ciertos marxistas marginales y poco influyentes. La sección tercera del tomo II no ha sido reelaborada; los marxismos han dejado de lado su estudio sometidos al atractivo del nivel más concreto de teorización que se encuentra en el tomo III. Plano concreto que, sin embargo, no es posible conceptualizar en toda su riqueza sin una solución adecuada a los problema que quedan abiertos en el plano abstracto correspondiente al tomo II”, *ibid.*, p. 67.

*der Handelskrisen in England (Estudios sobre teoría e historia de las crisis comerciales en Inglaterra)*, el mensaje conceptual que Karl Marx intentó comunicar en el tomo II de *El capital* ha sido sistemáticamente sometido a un proceso de suplantación. Se trata de una suplantación que redefine al discurso crítico y lo desvirtúa: en lugar de proyectarse como un discurso que teoriza la crisis de la historia que culmina con el capitalismo como una crisis abierta a la posibilidad de una nueva historia, necesariamente post-capitalista, aparece como un discurso que estaría preocupado por ofrecer la prueba teórica definitiva de la capacidad intrínseca del sistema capitalista para reproducirse de manera armónica o equilibrada *ad infinitum*.<sup>3</sup>

A esta trágica historia del texto de Marx debe sumarse el hecho de que, como dice Echeverría, no es posible una comprensión cabal del volumen tercero de *El capital* mientras no se comprendan las contradicciones del segundo libro, lo cual no entraña esencialmente un problema académico sino político, pues en el libro tercero se encuentran la crítica proyectiva más importante que propone Marx y los conceptos que mostrarían, hipotéticamente, el desarrollo del capitalismo. Además, en ese mismo volumen se encontrarían los elementos que debieron operar en el siglo xx con el fin de concretar una praxis revolucionaria y de resistencia frente al capitalismo y el fascismo. Así se explica que Echeverría regresara al libro segundo de *El capital* para reformular los esquemas e intentar contribuir a la plena comprensión del importante tomo tres de la obra de Marx.

Echeverría señala en primer lugar las ventajas de los esquemas con la finalidad de someterlos a una reelaboración a partir de los elementos primarios de Marx. Podemos glosar dichas ventajas en tres puntos:

a) El objeto teórico, un “conjunto de requisitos o condiciones que posibilitan en general el proceso cíclico de reproducción de la riqueza-capital como núcleo de la riqueza social

<sup>3</sup> *Ibid.*, pp. 63-64.



moderna o capitalista en su conjunto”,<sup>4</sup> está claramente determinado y coincide con el objeto general del discurso de *El capital*, mismo que se plantea de forma precisa en el primer volumen.

b) Se encuentra formulada la cuestión que se deriva del estudio del objeto referido:

¿De qué manera tiene lugar, cuando es el caso, la reposición (o el incremento), “según su valor y según su forma natural”, de la riqueza-capital consumida? “¿Cómo se entrelaza el movimiento de esa reposición (o ese incremento), con el consumo del plusvalor por parte de los capitalistas y del salario por parte de los trabajadores?”<sup>5</sup>

c) Finalmente, y “pese a lo incompleto y fragmentario del borrador”, Echeverría señala que hay una “serie de recursos metodológicos que están destinados a facilitar la apropiación conceptual del objeto propuesto dentro de su perspectiva problemática”.<sup>6</sup>

Sin embargo, justo en esta perspectiva metodológica Echeverría encuentra los principales problemas de los esquemas de Marx y Engels. Junto a “recursos cuya necesidad teórica es indiscutible [...] se observa la presencia de otros que resultan disfuncionales e inadecuados y que llegan a desdibujar subs-

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 17.

<sup>5</sup> *Idem.*

<sup>6</sup> *Idem.* Con base en estas ventajas de la investigación marxiana, Echeverría señala lo que considera “los casos más claros y convincentes en que la distinción de grados de desarrollo en la consistencia problemática del objeto [...] se refiere a temas que demuestran tener necesidad o pertinencia”: la oposición “entre reproducción simple y reproducción ampliada”, “entre capital circulante y capital fijo”, “entre biparticipación y multiplicación de los sectores componentes de la producción/consumo de riqueza-capital”, “entre constancia e incremento de la composición orgánica del capital”, “entre constancia e incremento de la tasa de plusvalor”; “entre uniformidad y desigualdad de los componentes de la tasa media de plusvalor” y finalmente, la “oposición decisiva entre la forma dineraria ideal (medida de los valores) y la forma dineraria efectiva, tanto elemental (medio de circulación) como desarrollada (medio de pago y atesoramiento), de la riqueza-capital”. Véase al respecto *ibid.*, pp.18-22.

tancialmente este pasaje de la crítica marxiana de la economía política”<sup>7</sup>.

Echeverría ofrece ejemplos en los que no sólo se muestra la pertinencia de su crítica sino incluso la pertinencia de reformular los esquemas. Voy a referir los más significativos. En primer lugar, hay una objeción muy puntual —comentada profusamente por los economistas marxistas— a un problema relativo a la constitución de los precios. Escribe Echeverría:

De acuerdo con la teoría del valor que se desprende del libro I [...] la esfera de la circulación mercantil es el lugar en donde la sustancia del valor se realiza como valor al expresarse como valor de cambio; es el lugar de constitución de los precios. Creemos, por esta razón, que armar unos Esquemas de reproducción donde los precios de las mercancías se suponen como dados, como magnitudes preestablecidas y constantes, implica caer de lleno en una petición de principio.<sup>8</sup>

Según Echeverría, este problema es comprensible por el intento de simplificar la exposición; pero el error tiene implicacio-

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 17.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 25. David Harvey ha señalado también como un error que en el segundo tomo se mantengan constantes las variables económicas del proceso de producción y acumulación de riquezas: “Volume II confronts that which is held constant in Volume I: the difficulties that arise in finding markets and bringing them into a state of equilibrium such a ‘normal’ process of capital circulation can proceed. But Volume II tends to hold constant that which is treated as dynamic in Volume I, i.e., the extraction of absolute and relative surplus-value, rapid shifts in technologies and productivities, shifting determinations of the value of labor-power. Volume II imagines a world of constant technology and stable labor relations! It poses the questions, how is capital going to circulate smoothly (given different turnover times, including problems that derive from the circulation of fixed capital of different lifetimes), and how can it always find a market for the surplus-value being produced? Since capital accumulation is always about expansion, how can capitalists find a market when the working class is being increasingly immiserated and the capitalists are reinvesting? There is, in fact, no mention of immiseration at the end of Volume II. The problem is to ensure ‘rational consumption’ on the part of the working classes in order to help absorb the capital surpluses being produced”, *A companion to Marx’s Capital*, p. 245.

nes teóricas de primera importancia.<sup>9</sup> Tales implicaciones son contraproducentes para

la tarea fundamental que le corresponde a la segunda parte de la crítica marxiana de la economía política y que consiste en actualizar en el discurso expositivo, después del estudio de las mediaciones circulatorias, el reconocimiento de la contradicción entre valor y valor de uso como determinación característica del modo capitalista de producción/consumo. En efecto, al ser el lugar de la constitución de los precios (de la traducción de lo “abstracto” como “concreto”), la esfera de la circulación mercantil es también el gran escenario de la neutralización o pseudo-superación de la contradicción entre valor de uso y valor; es el lugar del acomodo o adaptación que asegura una correspondencia “de compromiso” entre la “forma natural” y la “forma valor” de la riqueza social. Dejar esta consideración mercantil fuera de la consideración esencial de la reproducción capitalista hace del borrador de los esquemas uno de los menos representativos del genio de Marx.<sup>10</sup>

El segundo gran problema de los esquemas es que en ellos se plantea a la mercancía más importante del capitalismo, la fuerza de trabajo, en una situación de “dependencia o interioridad funcional absoluta respecto del proceso de reproducción de la riqueza-capital”.<sup>11</sup> Esto vuelve a contradecir al libro I de *El capital* y prácticamente elimina el problema del salario o, dicho en otros términos, la forma mercantil de la fuerza de trabajo. En el contexto actual, es particularmente importante reflexionar sobre el conflicto de clases y acerca del extremo desmantelamiento de las conquistas alcanzadas por las clases asalariadas, esto es, sobre la exacerbación de la condición de desecho

<sup>9</sup> Véase, al respecto, lo que ha escrito Nadal recientemente sobre un tema muy similar: “Los problemas teóricos que ha enfrentado el análisis marxista, en especial en lo que se refiere al problema de la transformación de valores en precios de producción no debe impedir recurrir a la rica perspectiva analítica marxista para comprender la naturaleza de la crisis actual”. “En el laboratorio secreto de la producción burguesa”, en *La Jornada*. .

<sup>10</sup> *Circulación capitalista y reproducción de la riqueza social. Apunte crítico sobre los esquemas de K. Marx*, pp. 25-26.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 26.

de la mercancía fundamental del capitalismo, la fuerza laboral. Señala Echeverría lo siguiente sobre lo que se ha perdido en los esquemas del segundo tomo de *El capital*:

[...] según la descripción crítica de la esencia del capital en general (en el libro I), es justamente la realización del valor de la fuerza de trabajo la que, al absorber los conflictos que se presentan en la competencia de los muchos capitales durante el proceso en el que se realizan sus plusvalores respectivos, posibilita una circulación mercantil en la que el metabolismo de la riqueza social puede cumplirse de manera armónica. Al transfigurarse en salario, la sustancia de valor de la fuerza de trabajo “sacrifica” a ésta —a la que trata como su mero soporte— haciéndola ceder y acomodarse de manera forzosa (y forzada, si las circunstancias lo exigen) a las necesidades de realización valorizada que presentan los valores de las otras mercancías.<sup>12</sup>

Finamente, el último gran problema que mostrarían los esquemas de Marx es que en ellos se echa en falta la dinámica para configurarse como un discurso crítico proyectivo. Al acen- tuar su forma pedagógica, el borrador pierde posibilidades de incorporar nuevos aspectos del desarrollo del capitalismo. El punto es ejemplificado de manera muy clara en lo concerniente a la función del crédito en el capitalismo:

[...] mucha mayor puede ser la complejidad de los Esquemas con la introducción de la presencia desarrollada del dinero como instrumento del fenómeno crediticio; como portador del poder de convertir algo que es una mera posibilidad de objeto en un elemento efectivo del juego de la circulación, es decir, de volver “existentes” porciones de sustancia de valor “aún inexistentes”. Del dinero como capacidad de alcanzar, por encima de las barreras temporales, la interpretación de los diferentes ciclos reproductivos.<sup>13</sup>

En síntesis, Echeverría plantea tres críticas a los esquemas de Marx y todas residen en la falta de atención hacia el capital

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 23.

<sup>13</sup> *Idem.*

variable, esto es, a la mercancía fuerza de trabajo. Echeverría las resume así: a) el problema de la relación entre valores y precios; b) el problema del capital variable y “su consistencia escondida”, esto es, su función de absorber el conflicto que se genera entre los capitalistas para producir la ganancia media y su relación con el salario; c) el problema de la riqueza-capital y su constitución, lo que Echeverría describe como “la interioridad de su contorno”. Sobre este último punto, crucial para explicar la permanencia del capitalismo, Echeverría escribe:

El juego que hacen, dentro de la circulación mercantil capitalista, de un lado las mercancías cuyo valor no es producido según la lógica de la acumulación capitalista y, de otro, las pseudo-mercancías o permisos pre-mercantiles para el uso de ciertos medios de producción espontáneos o no producidos (que se dan a cambio de un tributo o renta) es un juego decisivo, según el libro I, no sólo para la aceleración histórica de la reproducción capitalista sino para la presencia misma de su progresismo: sin él la dinámica que llega a conformar la tasa media de ganancia sería completamente diferente.<sup>14</sup>

Este juego crucial, señala Echeverría, se encuentra ausente en los esquemas, pero resulta a la postre el elemento principal para explicar la falta de dinamismo y de posibilidades de actualización del borrador marxiano.<sup>15</sup>

<sup>14</sup> *Ibid.*, pp. 27-28.

<sup>15</sup> Una lectura de este trabajo la desarrolla Jorge Veraza Urtuzuástegui. Él sintetiza este trabajo de Echeverría de la siguiente forma: “[...] la sección tercera del tomo II es uno de los mayores aportes científicos que Marx ofrece sobre el esclarecimiento de la dinámica del capitalismo, pero cuya redacción queda inconclusa pues sólo expone a grandes rasgos las líneas fundamentales, por lo que parecería que hay que complementar el argumento. De hecho, muchos de los lectores de *El capital* han querido llevar a cabo esta tarea, por ejemplo revocando los presupuestos de los que parte Marx para construir los esquemas de reproducción que no incluyen el comercio exterior, pero habría que incluirlo si la vida concreta del capitalismo fuera un mercado en creciente expansión, diría algún autor. O cuestionaría que para construir estos esquemas Marx lo haga sin modificación de la composición orgánica del capital, siendo que el capital se reproduce conforme desarrolla sus fuerzas productivas. Como este ejemplo existen muchos otros de quienes intentan modificar distintas premisas o supuestos sobre la base de los cuales están contruidos

A partir de estos problemas que detecta, Echeverría se propone realizar un trabajo “elemental y pretencioso” a la par; por un lado aspira a introducir una serie de modificaciones con la finalidad de “describir la reproducción social global tal como ésta es perceptible en la esfera de la circulación”; por otro, quiere hacer “evidentes determinados contenidos profundos del discurso crítico de Marx” que efectivamente estarían en éste pero no en el borrador de los esquemas. Así, la pretensión central de Echeverría es “argumentar en el sentido de la siguiente afirmación”:

la contradicción entre el valor de uso y el valor, que en su versión específicamente capitalista constituye el núcleo de toda la dinámica tanto de la producción y el consumo como de la circulación de la riqueza moderna —contradicción que se expresa en la “ley general de la acumulación”—, tiene su figura circulatoria particular en el enfrentamiento de la expresión del valor de la riqueza fuerza de trabajo con la expresión del valor de la riqueza-capital.<sup>16</sup>

---

estos esquemas de reproducción. No es éste el tipo de complemento que Bolívar Echeverría quiere hacer. Dichos supuestos le parecen válidos, pero echa de menos el que si la reproducción de capital y la reproducción de la sociedad se garantice sólo si el capital circula y vive, sólo si se reproduce y crece —y ello implique un sometimiento de la reproducción de la sociedad humana al capital y una inversión de prioridades humanas frente a prioridades cósmico lucrativas—, este hecho de alienación o de enajenación daría por resultado la existencia de una fetichización de las relaciones sociales en la línea de la exposición del fetichismo de la mercancía, del fetichismo del dinero, del fetichismo de la mercancía fuerza de trabajo, como salario, o del fetichismo del capital, etcétera, expuestos en el tomo I; pero Marx, en la sección tercera del tomo II, no expone el correspondiente fenómeno de fetichización. Y ello precisamente al mostrarnos el mecanismo completo de la circulación de capital, de la circulación de la mercancía y el dinero. En fin, que resulta evidente que dicha sección debería de contener un amplio capítulo sobre el fetichismo global de la circulación capitalista. Pero esto no lo encontramos en la sección tercera. No hay que cambiar los supuestos de los esquemas sino completar la argumentación crítico-revolucionaria de Marx. Por ejemplo, añadiendo el tema del fetichismo del mecanismo completo de la circulación de capital”. “La lectura de *El capital* de Bolívar Echeverría”, en *Bolívar Echeverría. Crítica e interpretación*, p. 230.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 28. A partir de esta pretensión, Echeverría enlista las modificaciones que llevará a cabo y que, a la postre, se volverán centrales en sus esquemas y en otros trabajos posteriores. Estas modificaciones deben permitir

Al desarrollar la idea del valor de uso a través del elemento central de la circulación —la mercancía fuerza de trabajo— que permite la formación de la ganancia y la permanencia del capital, Echeverría trata de reconstruir lo que considera el punto nodal de *El capital*. Como si se tratara de una nueva reformulación de la lucha hegeliana entre el amo y el esclavo, Echeverría hace el montaje de la relación entre el capitalista y el trabajador, esto es, entre el capitalista y aquel que encarna la mercancía que llamamos trabajo.<sup>17</sup>

---

que los esquemas de reproducción reformulados tengan en cuenta a) La “contraposición de la masa de valores diferenciada según la composición del capital frente a la masa de valores de uso diferenciada según la composición técnica del proceso de producción/consumo”; b) la “contraposición del valor propuesto tanto de la fuerza de trabajo reproducida como del capital resultante frente al valor realizado tanto como salario que como nuevo capital inicial”; c) la “desfeudalización’ de la reproducción de la fuerza de trabajo, es decir, la distinción de las funciones de la misma masa de valor de un lado como capital variable y del otro como salario”; d) la “reunión de los dos sectores de la producción capitalista en un solo ámbito enfrentado al ámbito de la producción de la fuerza de trabajo”, y e) la “distinción, dentro del ámbito de la mercancía capitalista, del ‘parasector’ de los poseedores de medios de producción naturales”. (*Ibid.*, pp. 28-29.)

<sup>17</sup> El aporte de Echeverría abrevia, entre otros antecedentes, del trabajo que realiza Grossmann, en particular en su libro *La ley de la acumulación y el derrumbe del sistema capitalista*. Así contextualiza Echeverría el trabajo de este marxista en un texto publicado en 1984: “Asistimos hoy a un franco crecimiento del marxismo. En el panorama contemporáneo vigente casi no existe una ciencia social que no lo haya tomado como centro rector de sus particulares desarrollos. El renacimiento del marxismo hoy es ya un hecho incuestionable. Pero, con todo, esta evidencia marca este renacimiento como uno configurado por retazos del marxismo. *El capital*, por ejemplo, ha sido retomado desde *perspectivas*, desde *problemáticas*, desde *temas-tipo*. Y apenas muy recientemente se vuelve al marxismo como estructura total, como todo estructurado. [...] La más reciente época fundamental del marxismo, la que surge de la segunda posguerra —al finalizar los años cincuenta—, así como el *marxismo occidental* de los últimos veinte años, ha partido prácticamente de cero. Parece haber olvidado todo, o casi todo, del esfuerzo marxista anterior. Y es que en este contexto resulta particularmente importante volver a la producción de Grossmann, uno más —y ciertamente no el mayor— de los partícipes de aquel florecimiento que aún nos sigue sorprendiendo”. Echeverría, “La discusión de los años veinte en torno a la crisis: Grossmann y la teoría del derrumbe”, en Pedro López Díaz, *La crisis del capitalismo. Teoría y práctica*, p. 173.

En primer lugar, Echeverría recuerda que “el dispositivo peculiar de la circulación capitalista consiste en romper la reciprocidad implícita en la circulación puramente mercantil”.<sup>18</sup> En segundo lugar, y en clara referencia al libro I, señala que a través de “innumerables actos de intercambio” se efectúan las funciones primarias del mercado, las funciones valenciales y equivalenciales. Por último, se estudian las mercancías que hacen posible la producción: los medios de subsistencia y la fuerza laboral. Así, al romper la reciprocidad mercantil mediante la operación de las funciones valenciales y equivalenciales del intercambio, se despliegan dentro del sistema una función pasiva y otra activa. Los medios de subsistencia, o “mercancía solicitada” como la llama Echeverría, asumen la función pasiva (correlativa o equivalencial), mientras que la fuerza de trabajo, o “mercancía que se ofrece”, retiene la función activa (relativa o valencial). En otras palabras, el valor se condiciona no de acuerdo con los medios de subsistencia (las cosas no valen según las necesidades) sino de acuerdo con la fuerza de trabajo (las cosas valen según el grado de explotación al que está sometida esa fuerza de trabajo). Como señala Echeverría, el poder que siempre debería residir en la mercancía solicitada “permanece secuestrado en el ámbito de la mercancía capitalista”. Esta peculiar mercancía, que ya sólo se expresa en la complejidad del consumo, nunca nos permite conocer su valor real, pues ya no tiene un valor en sí misma, ni existe un parámetro de equivalencia —de ahí la necesaria operación del dinero—. Esta mediación metafísica del capital, simbolizada en el dinero o en el crédito, deja que la mercancía fuerza de trabajo “rebaje al mínimo la intercambiabilidad o el valor de cambio del suyo propio —entregado como ‘a consignación’— para sólo entonces proceder a intercambiarse”<sup>19</sup> por una mercancía abstracta que mediará entre su existencia y sus necesidades, ya lejanas y borrosas, que se encuentran representadas por los medios de subsistencia. Concluye Echeverría:

<sup>18</sup> *Circulación capitalista y reproducción de la riqueza social. Apunte crítico sobre los esquemas de Karl. Marx*, p. 52.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 53.



Cuando, en ocasiones, este dispositivo funciona mal, lo que acontece es una elevación del “precio del trabajo” y por tanto del salario que deberá pagar el nuevo capital; aquella parte del viejo capital resultante que propone el valor del capital variable ( $v'$ ) debe crecer relativamente dentro del valor producido ( $vp$ ) o, lo que es lo mismo, la tasa de plusvalor ( $p/v$ ) —el grado de explotación de la fuerza de trabajo— debe disminuir. Se registra entonces un tropiezo más o menos grave de la estrategia predominante de extracción del plusvalor y se ve contradicha la tendencia histórica profunda de la expresión global de los valores o proceso general de constitución de los precios (se da un episodio regresivo que fortalece al sector II (medios de subsistencia) y a la renta de la tierra frente al sector I (medios de producción) y la renta tecnológica: la reproducción capitalista se interna en un periodo de desequilibrio crítico.<sup>20</sup>

Con base en todas estas consideraciones, que tienen como objeto rastrear y potenciar el desarrollo de lo que Marx llama “forma natural” a través de los valores de uso, Echeverría propone una reformulación estructural de los esquemas.

A la larga, gran parte de su obra se sostendrá en esta crítica a la teoría de Marx. ¿Cuáles son, pues, las principales adendas de Echeverría a los esquemas marxianos? En un primer momento, se trata de reformular los esquemas al incluir en ellos seis relaciones o “conjuntos elementales de intercambios necesarios para la esfera de la circulación capitalista”.<sup>21</sup>

Las tres primeras adendas son básicamente intentos de clarificar el proceso de aprehensión elemental del proceso de producción capitalista como lo expone Marx en su fase de desmitificación. Así tendríamos que las primeras modificaciones que Echeverría desarrolla se centran en el estudio de *a*) la circulación dentro del sector de producción de medios de producción; *b*) la circulación dentro del sector de producción de medios de subsistencia, y *c*) la circulación entre ambos sectores considerados ya como formas del capital. En segundo lugar, Echeverría intenta incluir con claridad la mercancía fuerza de trabajo en

<sup>20</sup> *Ibid.*, pp. 52-53.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 44.

estas formas de circulación. De tal forma que tenemos lo siguientes circuitos que deben ser explícitos en los esquemas: d) la circulación entre los trabajadores y el sector de los medios de producción; e) la circulación entre los trabajadores y el sector de medios de subsistencia por intermediación del sector de medios de producción, y f) la circulación entre los dos sectores de los “capitalistas” y el sector de los poseedores de naturaleza.

Si se observa con detenimiento la propuesta, daremos con dos grandes esferas. Por un lado, el capitalismo como sistema desarrolla formas de circulación entre los medios de producción y los medios de subsistencia, con una acentuada vinculación entre ambos. Desde esta perspectiva, muy cercana al Marx de los manuscritos de los años sesenta del siglo XIX, no hay una forma natural que esté fuera de la órbita del capital y no participe, en diversos grados, en las formas de circulación fetichizada del capitalismo mercantil. Por otro lado, hay una segunda esfera, constituida por los trabajadores y las trabajadoras —a quienes hasta ahora hemos denominado mercancía fuerza de trabajo—, los cuales siempre tienen la posibilidad de colocarse frente a la primera esfera; sólo en la última forma de circulación, donde se interrelacionan, en palabras de Echeverría, los sectores de los capitalistas con los poseedores de la naturaleza, es posible que se borre de nueva cuenta, como en la primera esfera, la posibilidad de constitución del sujeto trabajador y, por lo tanto, se enfrente a los sectores productores de medios de producción y de subsistencia. Porque, en realidad, ¿quiénes son los poseedores de la naturaleza? No son simplemente los capitalistas —y es aquí donde parece ya insuficiente la comparación con la dialéctica hegeliana— sino los medios tecnológicos que realizan la nueva aprehensión y configuración de la naturaleza. Esta última subsunción vuelve a marginar la operación real, en la historia, de trabajadores y trabajadoras. Ellos y ellas no sólo enfrentan una sólida forma de circulación capitalista de medios de producción y medios de subsistencia (donde se da toda la esfera de la enajenación fetichista del consumo, por ejemplo), sino que, además, como parece vislumbrarse en los radicales trabajos de Marx y en el análisis que lleva a cabo Echeverría, quedan fuera de un complejo, sofisticado e incontrolado —como vemos con claridad en el siglo XXI— sistema de

circulación entre la sólida esfera de la circulación de mercancías con las novedosas formas de enajenar la naturaleza. En este contexto se adelgaza y se dismantela la figura del trabajador —se reduce al mínimo la resistencia de la mercancía fuerza de trabajo, portadora de los valores de uso— y se dismantela la posibilidad de constitución de clases sociales que puedan ejercer una *praxis revolucionaria*.

Echeverría sintetiza así su crítica a los esquemas de Marx, y su propuesta de reformulación de los mismos:

El rasgo más notorio de los Esquemas diseñados por Marx en el capítulo xx del libro II de *El capital* es la representación bipartita del proceso de reproducción de la riqueza-capital, la división de este todo en dos conjuntos: el que produce medios de producción (sector I) y el que produce medios de subsistencia (sector II). La diferencia principal del diseño que proponemos tiene que ver justamente con este rasgo; en lugar de dos sectores habría en el dos *ámbitos*: uno el de la reproducción de la mercancía fuerza de trabajo (ámbito A) y el otro el de la reproducción de la mercancía capitalista en general (ámbito K). En este último, a más de los dos sectores de los Esquemas marxianos, habría también un “pseudo-sector” compuesto por la venta de este tipo peculiar de medios de producción que es el que existe espontáneamente, sin deberse a la intervención productiva del ser humano.<sup>22</sup>

Podemos pues señalar que la propuesta de reformulación de los esquemas que él propone permite lo siguiente:

a) Mostrar que la esfera de la circulación es el lugar exclusivo donde acontece la constitución del precio o manifestación del valor; allí se hacen efectivos los dos “aspectos” de la riqueza social: como producto que refleja un valor (“precio presumible”) y como bien (“precio constituido”). Al decir de Echeverría, es ahí donde —tras esa dialéctica que es propia de la mercancía, al contener un valor presumible y un precio constituido— se

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 31.

realiza “la conversión del tiempo privadamente necesario [...] en tiempo de trabajo socialmente necesario”.<sup>23</sup>

b) Sobre la diferenciación de los aspectos de la riqueza que intervienen en la constitución de los precios, se distingue la más profunda diferencia de los dos “estratos” de la riqueza social, el valor de uso y el valor. Esto permite ver la alteración de los precios a partir de la repartición del total de la masa de valor, que es diferenciada, según la composición del capital, entre la masa global de valores de uso; lo cual tiene su punto de diferencia en las necesidades sociales.

c) Al separar la mercancía trabajo de las mercancías comunes, se pone en evidencia el carácter “subalterno” de la primera mercancía, la fuerza de trabajo —y su papel de “amortiguador” en los desequilibrios del sistema capitalista.

d) Se pone de manifiesto la presencia de “actores no sólo no capitalistas sino incluso no mercantiles” en el escenario de la mediación circulatoria capitalista, al distinguir un “pseudosector” de “poseedores de medios de producción naturales (tierra y tecnología) y consumidores de renta”.<sup>24</sup>

Echeverría está aportando así una serie de valiosas herramientas para el estudio de las crisis económicas en el capitalismo, pero fundamentalmente está reestructurando las posibilidades de pensar, dentro de la teoría de *El capital*, la constitución del valor de uso como fuente de confrontación de la acumulación capitalista y como lugar de manifestación de la “forma natural” frente a la “forma valor” que se privilegia en el sistema capitalista. En este sentido, al retrotraer el drama a la esfera de la circulación y mostrar que es ahí donde se da la manifestación concreta de la constitución de los precios de las mercancías, los cuales finalmente determinan el proceso de socialidad, Echeverría insiste en buscar en esos elementos la clave de la comprensión y de la resistencia al sistema, y no sólo en la pura teoría sobre el fetichismo y la enajenación, la cual se refiere a fenómenos que acontecen de forma abstracta en la esfera de la producción y el consumo. En cierto sentido,

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 59.

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 60.

Echeverría, como lo mostrará en muchos de sus trabajos posteriores a este “Apunte crítico sobre los Esquemas...”, quiere explicitar la confrontación entre la esfera mercantil simple, donde hay lo que él denomina una confrontación “benigna” entre el valor de uso y el valor, con la esfera mercantil capitalista, donde el valor de uso que poseen las mercancías, los útiles, las cosas, el mundo natural y nuestras formas de socializar y permanecer en el mundo, es deformado por la prioridad capitalista de acumular riqueza y explotar el universo de lo humano y el mundo natural para extraer, extraer y extraer más riqueza. Esta larga cita lo muestra con claridad:

La historia parece comprobar que el proceso de circulación mercantil, como mecanismo abstracto o desentendido de las determinaciones distributivas concretas que pueden definir a los bienes producidos, fijado exclusivamente en lo que en éstos hay de trabajo humano capaz de validarse socialmente, se encuentra condenado a no poder cumplir nunca en libertad o pureza su función mediadora dentro del proceso de reproducción de la riqueza social. De ser un mecanismo más o menos predominante en los modos precapitalistas de esa reproducción, limitado siempre por poderes *externos* a él, que lo oprimían o que interferían en su vigencia, ha debido sufrir, en la época de su predominio indiscutido como mecanismo de circulación dentro del modo de reproducción capitalista, un nuevo tipo de limitación, esta vez por *desvirtuamiento* interno. La ley mercantil de la apropiación basada en el trabajo propio no se topa aquí con las barreras violentas e infranqueables de quienes no la aceptan como tal, sino con un obstáculo menos aparatoso pero más eficaz: la intervención del *quid pro quo* ladino de quienes la aceptan para hacer mofa de ella al usarla como fachada que esconde una ley muy distinta, la ley de la apropiación como explotación del trabajo ajeno. Es mérito de Marx el haber puesto en evidencia esta doblez barroca de la esfera de la circulación mercantil-capitalista, y es en esta doblez justamente en lo que intentamos poner énfasis al reformular los Esquemas marxianos de la reproducción del capital social global.<sup>25</sup>

<sup>25</sup> *Ibid.*, pp. 49-50.

Quiero concluir haciendo énfasis en las consecuencias teóricas tanto como políticas del trabajo de Bolívar Echeverría en torno al segundo libro de *El capital*. Con esta lectura de la obra marxiana, realizada entre 1975 y 1979 y publicada en un pequeño fascículo en 1993, el autor de *Valor de uso y utopía* se proponía contribuir a crear una “construcción conceptual intermedia” entre el estudio del capital en general desarrollado en el primer volumen de *El capital* y las configuraciones concretas del capital desarrolladas en el tercer volumen. En palabras de Echeverría:

Las diferencias internas que clasifican a este capital social según los sectores productivos en los que se invierte provienen del diálogo forzado que el valor capitalista debe mantener con el valor de uso. Son, además, diferencias que sacan al capital de su ilusoria autosuficiencia y que lo ubican, como riqueza-capital, junto a otras formas con las que convive y a las que somete: la riqueza por dominio, la mercantil simple y la de la fuerza de trabajo propia. El puente lógico al que nos referimos consiste en la elaboración, dentro de la mediación circulatoria de la estructura que conecta entre sí [...] los protagonistas del drama de la riqueza social en su realidad empírica: primero el Salario y el Precio; luego, dentro de éste, la ganancia media y las ganancias diferenciales (industrial, comercial y dineraria); por fin, dentro estas mismas pero sin embargo *aparte*, la renta.<sup>26</sup>

No parece más actual el tiempo para reconsiderar en toda su riqueza y complejidad el discurso crítico de Marx. Dentro de la crisis civilizatoria que despierta al siglo XXI, todos los protagonistas del drama están presentes. Ahí está el problema del salario, las pensiones, la seguridad social, la distribución de la riqueza social y la constitución justa de los precios; la imprescindible regulación de las ganancias, que se han convertido claramente en producto del robo, la corrupción, el tráfico de influencias y la decadencia de los autonómados países del “primer mundo” y de las élites de los países que responden al

<sup>26</sup> *Ibid.*, pp. 60-61.

cómodo eufemismo de “países en desarrollo”, unos y otros solapados en el mito de la “estabilidad macroeconómica”; finalmente, el gravísimo problema de la renta de la tierra, transmutada en renta tecnológica —problema traducido al sistema de monopolios económicos mundiales, a la perversa relación entre la industria inmobiliaria y el crédito bancario, a la crisis del Estado-nación y a la emergencia bélica de neoimperios.

No sólo son urgentes, pues, las alternativas contra un sistema demencial cuyas formas de establecer y perpetuar el dominio incluyen normalmente la devastación y el genocidio; también es urgente replantear con toda claridad los límites y posibilidades de regresar a formas mercantiles simples, donde la mediación primaria esté constituida por el trabajo invertido y la satisfacción elemental de las necesidades básicas de la población mundial. Además, se vive la emergencia de las clases trabajadoras en los países donde no han sido desmanteladas sus posibilidades de configuración de clase opuesta al sistema de explotación capitalista, y en muchas partes del planeta se está produciendo la emergencia de nuevos sujetos que resisten y plantean alternativas al capitalismo. Los tiempos de la utopía romántica parecen haber quedado atrás, de la mano del capitalismo industrial. Posiblemente ahora, en el sistema del mundo actual, donde los espacios de poder han decidido extremar los procesos de valorización del capital y buscar “armonías” despóticas para extender y profundizar el capitalismo, sea el tiempo en que determinados espacios puedan constituirse como alternativas postcapitalistas; espacios donde los procesos de valorización se ejerzan a partir del uso radicalmente autárquico y autónomo de un proceso de individuación que, necesariamente, re-forme a una comunidad que ensaye otra forma de civilización.





## 5. ¿SOCIEDADES POSTCAPITALISTAS?

[...] el discurso del comunismo sólo puede ser tal si es estructuralmente crítico, es decir, si vive de la muerte del discurso del Poder, de minarlo sistemáticamente; si su decir resulta de una estrategia de contra-decir.

Bolívar Echeverría

No son pocos los y las marxistas que han desarrollado sus teorías a partir de un acto de desacato al canon del marxismo. Han procedido así por haber encontrado en la obra de Marx determinados elementos susceptibles de ser desarrollados en una dirección que el autor de *El capital* no hubiera podido comprender, debido al contexto y el condicionamiento históricos. El riesgo que corre tal operación es mayor por cuanto parte de una teoría situada en un tiempo y en un espacio específicos, pero cuya reconstrucción crítica permitiría, supuestamente, comprender el tiempo presente. Un primer elemento que debe de ser tomado en cuenta es que todas estas teorías se enmarcan dentro de un paradigma crítico o en un horizonte límite de criticidad, pues no se plantean como teorías heurísticas o hermenéuticas sino como teorías prácticas que pretenden transformar o revolucionar la realidad o los modos de producción de la realidad. El riesgo mayor se encuentra, podemos decir, en su fidelidad a ese horizonte crítico, lo mismo en su desarrollo teórico formal que en el estudio de casos que se lleva a cabo; sólo desde estos presupuestos pueden proponer determinadas hipótesis generales; hipótesis que siempre deben ser sometidas nuevamente al trabajo crítico.

El horizonte de criticidad vigente desde el surgimiento del marxismo es muy claro, y de ahí que operen bajo ese presu-

puesto las teorías marxistas más radicales. Tal horizonte exige dismantlar, transformar, demoler, dejar atrás la sociedad capitalista. En la medida en que esa pretensión exista, el discurso puede seguir deconstruyendo la realidad a partir del cuerpo teórico marxista y a la vez resistir cualquier fijación en un canon atemporal. No son pocos los autores que han dedicado su vida a tal empeño; pienso en algunos nombres: Friedrich Engels, Vladimir I. Lenin, Georg Lukács, Rosa Luxemburgo, Karl Korsch, Ernst Bloch, Antonio Gramsci, Walter Benjamin, Bertold Brecht, Theodor W. Adorno, José Carlos Mariátegui, Adolfo Sánchez Vázquez, Fredric Jamenson, Georges Bataille, Max Horkheimer, Antonio Negri, Karel Kosik, Bolívar Echeverría, Erik Hobsbawn, Michael Hardt, Louis Althusser, Adolfo Sánchez Vázquez, Terry Eagleton, Slavoj Žižek, Mariflor Aguilar, Gilles Deleuze, Mária Millán, Félix Guattari, Adolfo Gilly, Pablo González Casanova, Kojin Karatani, Jorge Juanes, Noam Chomsky, Pedro Ribas, Amir Samir, Boaventura de Sousa y Marta Harkneker. Algunos y algunas han corrido con mejor suerte que otros y otras en el ejercicio crítico, pero hay algo que los distingue puntualmente: todos ellos ejercen la teoría crítica y, por lo tanto, priorizan la discusión a partir de la transformación social necesaria; su enfrentamiento al texto ya es hereje. No hay en la gran mayoría de estas y estos autores apologías o esencialismo frente a la obra de Marx. No es prioritario el dominio del *corpus* marxiano —aunque puede ser necesario para el proceso de cambio que se plantea—, sino su montaje para fines revolucionarios o para pensar y orientar los procesos de resistencia contra el capitalismo; una u otra cosas no son decididas por la o el teórico, sino por las condiciones del conflicto.

De todos estos autores y autoras, y muchas y muchos otros que omito tan sólo por mi desconocimiento puntual de sus obras, podríamos extraer ejemplos de cómo han abordado el problema que implica contribuir a la crítica y dismantlamiento del sistema capitalista tanto en la formulación de sus teorías como en su posición frente a la tradición filosófica, humanística y social del conocimiento y la ciencia. Tomo un ejemplo casi al azar, el libro *Formaciones precapitalistas*, de Eric Hobsbawn (y Karl Marx). Fundamentalmente, en este texto no importa

el primado del autor o su concordancia teórica con el *corpus* marxiano, sino, por el contrario, el montaje claro y profundo de las posibilidades de transformación a partir de los remanentes de los medios de producción feudales dentro de la sociedad capitalista.

En la situación actual, esta actitud debe ser potenciada sin esencialismos ni dogmatismos. El discurso crítico debe exacerbar su capacidad de deconstruir el sistema capitalista. En este sentido, Bolívar Echeverría ha procedido de manera ejemplar frente a la tradición marxista. Él mismo sintetiza su proceder general en el prólogo a su libro *Valor de uso y utopía*, cuando comenta el objetivo del que acaso sea su ensayo más importante, “‘Valor de uso’: ontología y semiótica”: “[...] la reconstrucción conceptual que se pretende en él se afirma en la tradición de la crítica marxista a la modernidad al mismo tiempo que persigue una reformulación sustancial de la misma”.<sup>1</sup> La aguda crítica que hace a *El capital* demuestra lo mismo. No es pues sorprendente que su pensamiento haya enfocado diversos objetos de estudio, que haya explorado varias disciplinas y que su acercamiento al marxismo, al fin una teoría también moderna, siempre fuera esencialmente crítico.

Una de las principales críticas de Echeverría reside justamente en el análisis de la posibilidad de constitución de las clases sociales y las formas de resistencia que surgen en el capitalismo de finales del siglo XX y principios del XXI. Señala Echeverría en 2002:

Tal vez lo que es revolución habrá que pensarlo ya no en clave romántica sino, por ejemplo, en clave barroca. No como la toma apoteótica del Palacio de Invierno sino como la invasión rizomática, de violencia no militar, oculta y lenta pero omnipresente e imparable, de aquellos otros lugares, lejanos a veces del pretencioso escenario de la política, en donde lo político —lo refundador de las formas de la socialidad— se prolonga también y está presente dentro de la vida cotidiana. El *ethos* barroco, tan frecuentado en las sociedades latinoamericanas a lo largo de su historia, se ca-

<sup>1</sup> Bolívar Echeverría, *Valor de uso y utopía*, p. 10.

racteriza por su fidelidad a la dimensión cualitativa de la vida y su mundo, por su negativa a aceptar el sacrificio de ella en bien de la valorización del valor. Y en nuestros días, cuando la planetarización concreta de la vida es refuncionalizada y deformada por el capital bajo la forma de una globalización abstracta que uniformiza, en un grado cualitativo cercano al cero, hasta el más mínimo gesto humano, esa actitud barroca puede ser una buena puerta de salida, fuera del reino de la sumisión.<sup>2</sup>

En esta anotación se muestra con claridad que, central en su reflexión, es constatar que el capitalismo ha dejado de producir incluso las posibilidades clásicas de su superación al generar una serie de anomalías que no sólo confirman su fracaso como proyecto histórico sino incluso su colapso en cuanto proyecto que puede dar paso, como ya ha sucedido en la historia de la humanidad, a una alternativa. No es claro, pues, qué siga después del capitalismo ni cómo éste arribará a su fin o cómo acontecerá la cadena de colapsos que parecen haberse estado incubando con absoluta violencia en la historia del siglo xx.

En este contexto, es importante recoger las ideas seminales de Bolívar Echeverría sobre la posibilidad de reconfigurar el conflicto de clase, ideas que se encuentran en el ensayo que ya hemos comentado, *Circulación capitalista y reproducción de la riqueza social. Apunte crítico sobre los esquemas de K. Marx*. Podemos recapitular el tema señalando tres puntos importantes.

<sup>2</sup> Bolívar Echeverría, “La clave barroca de la América Latina”, en: <http://www.bolivare.unam.mx/ensayos.html> (consultado el 22 de noviembre de 2012). Sin embargo, Echeverría también fue cauto y escéptico sobre la situación latinoamericana: “Cabe preguntarse, no obstante —numerosos son los indicios inquietantes—, si no es justamente en América Latina en donde se esboza también, de manera más ágil que en otras circunstancias, el nuevo tipo de la identidad petrificada y excluyente que necesita la nueva modernidad capitalista. Si no es allí donde se pone a prueba —resultado del mestizaje falseado e irreal que requiere la nueva acumulación del capital— una identidad para el nuevo hombre y el nuevo mundo en la que las múltiples identidades colectivas espontáneas estén reunidas para ignorarse las unas a las otras en la afirmación de aquellas cualidades que la ‘ingeniería cualitativa’ de lo humano determina en cada caso como óptimas”. (Bolívar Echeverría, “La identidad evanescente”, en *Las ilusiones de la modernidad*, p. 61.)

En primer lugar, Bolívar Echeverría rompe con la idea de revolución propia de la Ilustración y del fundamento teleológico de ésta: la noción de progreso de la historia occidental. No es posible un salto histórico a partir de la idea de conciencia de clase —como ha criticado en referencia a Lukács—, ni tampoco un engarce epocal en el sentido kantiano o hegeliano, el cual presupone una acumulación del conocimiento que perfecciona a las sociedades. Ese efecto de conciencia, que realmente continúa aconteciendo en forma tenue en el mundo cotidiano de la modernidad y que cumple un papel entre las mediaciones de la revolución y la reforma frente a la barbarie y la reacción, no puede ya desempeñar un papel primordial en el análisis crítico. Echeverría no duda en referir esa postura al mismo Marx, al señalar que el autor de *El capital* no entendió sino hacia el final de su vida el error que era pensar en términos progresistas e ilustrados la emancipación revolucionaria. Es un episodio famoso el que refiere Echeverría:

Karl Marx modificó su interpretación conceptual de la capitalización del mundo a partir de que Vera Zassúlich, por correspondencia, le interrogó acerca de las condiciones de posibilidad del socialismo en Rusia: le interesaba resolver si el desencadenamiento de la revolución proletaria rusa constituiría un proceso capaz de arribar a un (re)ordenamiento comunitario superior de la reproducción social, o si su tránsito por la etapa capitalista era una premisa histórica indispensable para lograr ese desarrollo. Después de muchos esbozos, Marx le envió una carta de respuesta en la que, fundamentándose en su teoría de la mundialización capitalista “por integración bipolar”, afirma que los militantes soviéticos no tienen por qué aguardar la evolución del capitalismo ruso para desarrollar la revolución.<sup>3</sup>

En segundo lugar, no se descarta en el texto echeverriano la posibilidad de una praxis política. Si bien el tercer punto, que abrirá el estudio de los ámbitos históricos de los modos de

<sup>3</sup> Bolívar Echeverría, *Circulación capitalista y reproducción de la riqueza social. Apunte crítico sobre los esquemas de K. Marx*, p. 92.

reproducción de la vida dentro del capitalismo, será el elemento que desarrolle Echeverría en su obra posterior, lo cierto es que no quita peso al conflicto clásico del sistema capitalista. En este sentido, Echeverría hace resaltar que el desmontaje del capitalismo sólo puede darse a través de la lucha de clases —otro será el escenario posterior del caos y el colapso del capitalismo que detecta en los últimos trabajos de su vida. Cito una de las notas aparentemente utópicas de Echeverría, aunque en realidad se refiere a un conflicto ya cifrado en el desarrollo del capitalismo: la posibilidad siempre latente de la desarticulación de modos de producción capitalistas por las clases obreras constituidas como clases revolucionarias:

Cuando [...] los trabajadores alcanzan a contrarrestar eficazmente la tendencia capitalista a deprimir el valor de su fuerza de trabajo, entonces, la acumulación del capital enfrenta su verdadera crisis. El único obstáculo que realmente hace tropezar y podría desmontar la relación social “capitalista” no puede ser un obstáculo técnico sino un obstáculo social: es la praxis política con la que los trabajadores tienden a subvertir la imposición de la modernidad capitalista, es decir, de la modernidad que se desarrolla sobre la base de la subsunción de la reproducción social-natural del sujeto humano a la reproducción del sujeto automático del “valor valorizándose”.<sup>4</sup>

En tercer lugar, Echeverría insiste en la idea, de estirpe luxemburguiana, sobre el ámbito no capitalista. Se trataría de una especie de *ethos* o forma de ser y vivir —como lo desarrollará después— en el que se funden las condiciones económicas y culturales dentro de una forma histórica. Este *ethos* o ámbito no capitalista está constituido por las formas de producción y de consumo o subsistencia. La anotación es crucial para su proyecto porque implica que se coloca en un grado muy tenue pero importante fuera del desarrollo de la teoría crítica como monadología, esto es, reconoce que hay un ámbito de larga duración que se constituye entre la producción y consumo de formas

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 101.

naturales o necesarias para subsistir, el cual no se reifica monadológicamente como una esfera capitalista o anticapitalista. Por el contrario, esa representación, donde juegan un papel fundamental las formas naturales de producción para el consumo primario estaría cifrada en prácticamente todas las formas en que un universal se concreta, esto es, en que se singulariza el cuerpo colectivo. En este sentido, marca una cierta distancia, que siempre será conflictiva en su obra, frente a los desarrollos teóricos de Adorno o de ciertos elementos de Benjamin y de la propia Rosa Luxemburgo. Frente a ellos, y tomando el caso de Luxemburgo, Echeverría cree que debe operar una crítica histórica en la que sean fundamentales los factores económicos, culturales e incluso geográficos. Él escoge, para ejemplificar esto, confrontar la idea de territorio:

En la medida en que la mundialización del capitalismo constituye un proceso histórico mediante el cual el capital de las metrópolis se amplía desbordándose sobre modos de producción precapitalistas, a los que aniquila, la conceptualización que ofrece Rosa Luxemburgo es sumamente adecuada. Pero mientras los territorios no-capitalistas pueden agotarse en el momento en que el capitalismo haya cubierto la superficie entera del orbe —hecho que ya vivimos en nuestro días—, en cambio, los distintos procesos de reproducción no-capitalistas, derivados de la reproducción del sujeto trabajador, son inagotables. Conforman procesos de reproducción que el capitalismo no puede suprimir puesto que constituyen el soporte fundamental de su funcionamiento.<sup>5</sup>

Esta cita implicaría una idea ya incipientemente barroca: los soportes del capitalismo están en procesos de reproducción no-capitalistas derivados de las formas de consumo y producción del trabajador en las que permanece —aunque subordinadas al capital a través de la mediación circulatoria— la forma natural de los valores de uso. La tesis puede simplificarse de la siguiente manera: aunque todo el planeta entre en la órbita del capital, persiste un ámbito reproductivo que le es ajeno y

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 96.

que se manifiesta, en su forma más compleja de socialización, en el proceso de trabajo real y objetivo. Pese a la expansión territorial de todas las formas de capital —financiero, mercantil, industrial—, siempre habrá una esfera donde es necesaria la mercancía fuerza de trabajo, y esa mercancía, por cuanto reproduce su propio valor de uso —al respirar, morir, nacer, amar, odiar— no puede ser suprimida. El capital, por más que se independice del valor de uso, no puede alcanzar una forma absolutamente maquinal que sea ajena a toda proyectiva humana. Esta esfera, sin embargo, no se constituye monádicamente, sino que es análoga a otras formas de sentido que se experimentan de múltiples maneras en el uso que damos a las cosas, a los objetos y a los montajes y remontajes de nuestra propia identidad.

Este fundamento, que más allá del modo capitalista de producción, imprime su marca a los procesos de mercantilización, fetichización y enajenación, es el índice central para pensar no en una mónada comunista y revolucionaria, que haría estallar el mundo del capital, sino para señalar las vías de constitución de una conflictiva y posible sociedad postcapitalista o postmodernológica.



## 6. LOS DIAGRAMAS DE BOLÍVAR ECHEVERRÍA: PRODUCCIÓN, CONSUMO Y CIRCULACIÓN SEMIÓTICA

Could it be that while emotion and feeling were twins, emotion was born first and feeling second, with feeling forever following emotion like a shadow?

Antonio Damasio

### I

La confrontación entre valor de uso y valor, o entre “forma natural” y “forma de valor”, recorre, como he señalado en los capítulos precedentes, toda la obra de Bolívar Echeverría; en última instancia, parece estar siempre en el fondo de sus indagaciones y de sus asertos. Esta tensión productiva para su trabajo teórico es manifiesta en muchas ocasiones, pero en otras sólo se encuentra como un presupuesto de las tesis a las que llega sobre una gran diversidad de campos. En los ensayos anteriores he querido hacer una especie de genealogía y proyectiva del trabajo que Echeverría realizó sobre la “forma natural”, específicamente en el despliegue reprimido de ésta ante la “forma de valor”. Este estudio se ha basado en sus interpretaciones críticas de *El capital* y en el estudio que hace de un sujeto histórico determinante, el trabajador y la trabajadora, el llamado sujeto del proletariado como el principal portador y recreador de la “forma natural” a partir de la puesta en escena de los valores de uso. Este trabajo lo realiza Echeverría en la década de los setenta, en una serie de cursos y seminarios donde puso en juego su formación teórica como fenomenólogo, marxista y semiólogo. Podemos decir que en esa década afina una serie de conceptos que en los años ochenta perfila hacia una diversidad

de propuestas, entre éstas: una teoría semiótica y cultural de la modernidad en el capitalismo; la concreción de una teoría crítica, que no siempre alcanza a dar cuenta de los fenómenos complejos de la ambivalente modernidad; y ya en los noventa, una reestructuración de su estudio del valor de uso y de la “forma natural” en relación con las representaciones barrocas dentro de la modernidad, como formas privilegiadas de interferencia al desarrollo del capitalismo. Finalmente, en la primera década del siglo XXI, Echeverría no sólo sigue profundizando en sus indagaciones sobre el barroco, sino que comienza a poner mucha atención a la conexión, impulsada desde las paradojas barrocas, entre teología y teoría crítica. No es casual que desde esta perspectiva pueda encontrar nuevos desarrollos de la tensión entre “forma natural” y “forma de valor”. Damos algunos ejemplos: el problema de la relación entre utopía y mesianismo; el estatuto de la técnica y la obra de arte en la representación de la modernidad tardía; la formulación de una teoría crítica en el capitalismo del siglo XXI; la relación entre barroco y neobarroco; la teología negativa y la explotación terminal de la naturaleza; el problema de la renta tecnológica, como forma privilegiada del capitalismo contemporáneo, y consecuentemente la desaparición de los Estados nacionales, el neoimperialismo y la plena reconstitución de clases y movimientos opuestos al capitalismo; las dimensiones culturales de la neobarbarie, la blanquitud y el genocidio dentro del sistema capitalista; o el americanismo como forma exacerbada de la modernidad capitalista.

El problema de la continuidad de su obra, por ejemplo de esta hipotética propuesta que hago sobre la misma, tiene dos aristas muy claras. Por un lado, Echeverría no realiza —muy probablemente ni siquiera creía en esto— una obra magna. Él se entrega a una dimensión de la teoría mucho más pragmática y más acorde con las formas en que el español se desenvuelve; básicamente, su trabajo teórico está organizado dentro de una compleja y poderosa estructura ensayística.<sup>1</sup> Tiende al

<sup>1</sup> No obstante, si es necesario hacer girar su obra en torno a un centro, éste puede encontrarse en dos trabajos. Por un lado, un ensayo que describe en forma analítica prácticamente toda su obra, con excepción de los trabajos de los últimos cinco años de su vida (2005-2010): “Modernidad y capitalismo.

fragmento, a la reelaboración de sus escritos, al remontaje de sus ideas. Práctica el robo de ideas en el mismo sentido en que lo hicieran los antiguos, en el mismo sentido en que lo hacen Borges o Beckett; esto es: trabaja una idea hasta que la vuelve parte de su obra y le da una dimensión nueva y una potencia desconocida, sólo revelada en el interior de su *corpus*. Esto puede verse con las ideas seminales de Leibniz, Marx, Sartre, Heidegger, Jakobson, Benjamin, Sarduy, Borges o Monsiváis, para mencionar las que son más obvias; pero una investigación detallada puede mostrar la reelaboración de muchas ideas de la inteligencia moderna.

El problema, pues, es que al no tener una obra de referencia en torno a la cual hacer girar todo su trabajo ensayístico, nos vemos obligados a realizar una reducción del mismo o, lo que posiblemente a él le hubiera agradado, a hacer un uso herético de su obra, a utilizarla como instrumento en un proceso de transformación social que implique el derrocamiento del capitalismo. En este sentido, es una obra que se resiste a ser tratada como tal, a ser colocada dentro de las coordenadas del museo académico; al contrario, es una obra que demanda, por su misma estructura, el uso revolucionario y crítico de la misma.

El segundo problema es más sencillo y con un estudio sistemático de su trabajo puede, progresivamente, resolverse. Echeverría no parecía tener ninguna prisa por publicar ni, menos aún, por obtener reconocimientos académicos.<sup>2</sup> Los que alcan-

---

15 tesis”, en *Las ilusiones de la modernidad*, pp. 133-197. Y otro texto, éste no descriptivo, sino un trabajo donde se hace una síntesis radical de sus principales teorías: “Valor de uso: ontología y semántica”, en *Valor de uso y utopía*, pp. 153-197.

<sup>2</sup> Existen muchas anécdotas sobre estos puntos. Yo mismo recuerdo que justo después de su nombramiento como profesor emérito, al proponerle yo un coloquio sobre su obra, “un encuentro para criticar tu trabajo”, recibí una respuesta nada sorprendente en él: “No pierdas el tiempo en eso”. Sobre su interés por publicar libros, Adolfo Sánchez Vázquez comenta lo siguiente en 1987: “[...] hace tiempo también que los que conocíamos su capacidad y sus frutos lamentábamos que Bolívar Echeverría no fuera más audaz y pródigo extendiendo en un libro, más allá de sus Seminarios y colaboraciones, a un sector más amplio de lectores —aunque en México, desgraciadamente, no es lo suficientemente amplio—, el resultado de sus investigaciones”. “Crítica y marxismo”, en *Contrahistorias*, p. 19.

za llegan tarde, y el reconocimiento y diálogo con su obra es, en muchos sentidos, póstumo. Él mismo no potencia, sino sólo bajo ciertas, digamos, “estrategias barrocas”, la discusión con su obra y con su teoría. Uno de los principales problemas de esta actitud es que su teoría está yuxtapuesta al momento en que se publica y no podemos deducir, al referirnos a su trabajo publicado, cuál es la línea de formación de su pensamiento.<sup>3</sup> Pese a los esfuerzos, cada vez mayores, por armar y aportar datos a su biografía intelectual, hay huecos fundamentales.<sup>4</sup> Él insistía en señalar que su formación se da en los años que pasa en Alemania y, por cuanto no se dispone de datos precisos y correctos sobre esa formación, esta afirmación más bien ayuda a oscurecer los elementos de su formación previa en Ecuador y, posteriormente, en México. Mientras más datos hay, más clara parece ser la conexión de algunas propuestas de su teoría con otras raíces, allende las de su tiempo en Alemania; por ejemplo, hay variaciones importantes al contextualizar su obra en

<sup>3</sup> Véase el año de publicación de sus obras como autor: *El discurso crítico de Marx*, 1986; *Circulación capitalista y reproducción de la riqueza social. Apunte crítico sobre los esquemas de K. Marx*, 1994; *Las ilusiones de la modernidad*, 1995; *Valor de uso y utopía*, 1998; *La modernidad de lo barroco*, 1998; *Definición de la cultura*, 2001; *Vuelta de siglo*, 2006; *Modernidad y blanquitud*, 2010. Sin embargo, al revisar el informe sobre la procedencia de los textos, uno puede ver que los dos primeros libros y su libro sobre cultura datan de los setenta y principios de los ochenta. *Valor de uso...*, *Las ilusiones...*, y *La modernidad...*, contienen ensayos de finales de los ochenta y los primeros años de los noventa. Finalmente, sus últimos dos libros contienen su ensayística del siglo XXI y algunos ensayos publicados a finales de los noventa.

<sup>4</sup> Las dos investigaciones biográficas intelectuales más relevantes hasta ahora son la que realizaron Stefan Gandler (“Vida y obra de Bolívar Echeverría”, en *Marxismo crítico en México: Adolfo Sánchez Vázquez y Bolívar Echeverría*, pp. 83-138), y Andrés Barreda (“En torno a las raíces del pensamiento crítico de Bolívar Echeverría”, en *Antología de Bolívar Echeverría: crítica de la modernidad capitalista*, edición Gonzalo Gosalvez, Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia y OXFAN, Bolivia, 2011, pp. 19-64). Otros trabajos de que aportan datos importantes sobre su biografía intelectual se encuentran en el libro *Bolívar Echeverría. Crítica e interpretación*, en especial los textos de Julio Echeverría; Pedro Joel Reyes, Carlos Antonio Aguirre Rojas, Gabriel Vargas Lozano, Rodrigo Martínez Baracs, Jorge Juanes, Aureliano Ortega Esquivel, Manuel Lavaniegos, Ignacio Díaz de la Serna, Óscar Martiarena y Teresa del Conde.

el clima posterior a la violenta y criminal represión del gobierno priista de Díaz Ordaz en el México de 1968, o en torno a sus primeros años en las facultades de Economía y Filosofía de la UNAM.

Así pues, su obra aparece publicada, prácticamente en su totalidad, en la difícil década de 1990; pero los libros remiten a trabajos realizados, en buena medida, en los años setenta y a las elaboraciones teóricas que desarrolló en los años ochenta y principios de los noventa. De esta forma, vistos a distancia, tenemos una serie de trabajos sobre temas muy diversos a los que no podemos conmensurar debidamente sin un complejo estudio previo del desarrollo de su pensamiento. En cierto sentido, podemos decir que su obra aparece de forma espontánea en los noventa, sin que exista un lector paradigmático que haya acompañado todo ese trabajo a través de un conocimiento detallado de sus obras. ¿Por qué? Porque gran parte de esas obras habían sido publicadas como ensayos en los años setenta y ochenta; otras no se habían publicado; otras más aparecían por primera vez, ya sea creadas en los noventa o no publicadas previamente; finalmente, y esto es quizá lo más importante, porque su obra republicada en diversos libros adquiere una dimensión que no tenía cuando fue publicada en revistas, al entrar en sintonía con los otros ensayos recopilados.<sup>5</sup>

¿Cómo enfrentar estos problemas? En primer lugar, me parece que la obra de Echeverría debe seguir siendo un *corpus*, como él lo pensó, con una finalidad diferente de la que traza el círculo reproductivo y cada vez más endógeno de la academia. Su obra tiene una función vital y política y es una herramienta para potenciar desde el pensamiento, la reflexión y la imaginación —lugares claramente marginados en la sociedad capitalista— la posibilidad de una sociedad postcapitalista. Y sin embargo, esto no sólo no se contrapone, sino que demanda un trabajo sistemático sobre sus escritos. El mismo Bolívar Echeverría es un buen ejemplo de este comportamiento que encierra

<sup>5</sup> Para una consulta de las fechas y lugares de publicación y republicación de su obra, véase Stefan Gandler, "Bibliografía de Bolívar Echeverría", en *Marxismo crítico en México: Adolfo Sánchez Vázquez y Bolívar Echeverría*, pp. 563-584.

una compleja dialéctica. Fue ortodoxo, como pocos y pocas, en la lectura rigurosa y sistemática de la obra de Marx, y a la vez fue hereje en su tratamiento. Realizó críticas radicales, reescrituras de la teoría marxiana, montajes y traducciones que tenían como finalidad la reactualización del marxismo para las luchas contemporáneas. Habría pues que intentar este mismo tipo de acercamiento a su obra, riguroso, crítico, sistemático, pero a la vez herético y utilitario. Esta actitud implica más riesgos que certezas, pero frente a la crisis de la modernidad capitalista, ése y muchos otros riesgos de mayor envergadura, se deben correr.

Señalo todo lo anterior por dos motivos. El primero, para hacer una hipótesis de lectura y fijar mi posición respecto de la obra de Echeverría. El segundo, para introducir uno de los elementos más crípticos de su obra, los diagramas, que deben ser tratados de forma sistemática y rigurosa a la vez que pragmática, pues es necesaria la combinación, el montaje y el desarrollo crítico de muchos de los esquemas y diagramas que ensayó esta *rara avis* del marxismo latinoamericano.

## II

Bolívar Echeverría trabajó siempre con esquemas y diagramas. Su reflexión, en gran parte de su obra, está plagada de figuras. No son un ejercicio de juventud o de formación; hasta el final de su vida como maestro utilizó esquemas para explicar su interpretación de Marx y del proceso semiótico que acontece en la modernidad. Existen muchos diagramas de este tipo en sus libros y ensayos, en diferentes grados de desarrollo y en diversas versiones. Son deudores, como él lo señala, fundamentalmente de dos autores: Marx y Jakobson;<sup>6</sup> pero a partir de una

<sup>6</sup> Las fuentes primarias de los diagramas que realiza sobre el proceso de reproducción de la riqueza y la socialización, son *El capital* y los *Grundrisse*. El artículo donde Jakobson realiza los esquemas que Echeverría retomará y utilizará como base de su esquema sobre la circulación semiótica, "Closing Statement: Linguistics and Poetics", se encuentra en *Style in Language*. (Thomas Sebeok, editor, MIT, Nueva York, 1960, pp. 350-377.) Gran parte de los

serie de elementos novedosos que él aporta, Echeverría logra un total remontaje de los mismos. Además, como las partituras de música, transmiten una especie de magia, por su proceso de simplificación y por su ejercicio de encriptación del mundo; la sorpresa que nos depara su comprensión es una muestra del movimiento secreto de cada diagrama, similar al de la partitura al ser interpretada.

De las decenas de esquemas y diagramas, sólo quiero mostrar cinco piezas que, a su vez, enmarco en tres secciones. En primer lugar, dos esquemas metafísicos que intentan mostrar la relación primordial del ser humano con la naturaleza y la materia. A partir de estos esquemas, podemos entender toda la idea de la cultura que desarrolla Echeverría; una teoría de la cultura que se plantea como una erótica y una política de transnaturalización formal que precisa de una dialéctica en que la naturaleza, y el hecho material, siempre cumplen un papel determinante frente al artificio de lo humano.

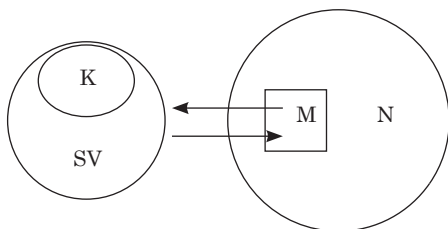
En segundo lugar, sus diagramas sobre el proceso de producción de la riqueza, en los que Echeverría desarrolla la forma de socialización mercantil del capitalismo y muestra con mucha claridad cómo, en ese universo, opera la idea especular de la libertad subjetiva que constituye a los actuantes, tanto en su carácter de productores como de consumidores. Se trata, en el montaje de Echeverría, de un sujeto siempre enfrentado al proceso de valorización abstracto del capital. Estos esquemas son extremadamente sutiles al plantear las fugas y representaciones que encuentran las formas de valor y las formas naturales a través del proceso de valorización y uso que se da a las mercancías.

Por último, quiero mostrar, con el esquema final, cómo Echeverría traduce su diagrama básico de la forma de producción de la riqueza en un diagrama sobre el proceso de comunicación, esto es, sobre la riqueza de producción y consumo del acto semiótico.

---

primeros esbozos de estos diagramas se encuentran en el libro de Echeverría *El discurso crítico de Marx*.

III  
*El comportamiento vital*



En este diagrama<sup>7</sup> se encuentran esquematizados los siguientes elementos:

N = naturaleza

M = medio natural

K = materia (Principio autónomo de organización de la materia)

SV... Svn = multiplicidad de organismos singulares o sujetos vivos

Como puede observarse, se trata de un esquema que parte de una comprensión ontológica negativa del mundo, muy similar al formalismo kantiano, pues parece separar de forma primaria el mundo natural, como un todo, del mundo subjetivo, donde cada ser encontraría especificidades propias de su acción o subjetividad. Sin embargo, en otro sentido, pueden sostenerse algunos presupuestos de la filosofía clásica en el diagrama, en especial la idea de que cualquier subjetividad se encuentra en una relación de determinación con la esfera natural. En una u otra forma, tendríamos un principio central que es inconmensurable en sí mismo: la naturaleza. Tematizado por la tradición occidental dentro de las grandes preguntas por el tiempo y el espacio, el concepto de naturaleza es, en última instancia, inabarcable. Así pues —este presupuesto funciona como soporte hermenéutico de nuestra existencia—, se trata de

<sup>7</sup> “Valor de uso: ontología y semiótica”, en *Valor de uso y utopía*, p. 161.



una forma, la natural, que siempre debe ser interpretada; en este sentido, Echeverría marca un segmento de interacción que denomina medio natural (M). Este medio no provoca o no crea; tales disyuntivas no pueden plantearse desde el formalismo conceptual, ni tampoco desde un clasicismo radical, sino que interactúa con un segundo núcleo de dimensiones menores, donde se encuentra otro elemento inconmensurable, la materia, junto con los seres vivos. Coexisten pues en un mismo espacio, la materia y los seres subjetivos, pero mantienen una relación de no identidad. En este contexto, Echeverría vuelve a definir la “forma natural”:

La “forma natural” del proceso de reproducción social consiste en una actualización peculiar de su estructura general. A su vez, esta estructura es, en sus rasgos más elementales, similar a la estructura del proceso de reproducción de la materia viviente del organismo vivo. Considerado en un cierto nivel primario, el comportamiento del ser humano es igual al comportamiento del animal, en tanto que como ser vivo ha actualizado de manera más completa las posibilidades del comportamiento material que llamamos “vida”.<sup>8</sup>

El modo como se da la relación primaria, similar no sólo en el animal y el ser humano, sino, podemos presuponerlo, en todo ser que existe y se reproduce, tiene la forma, señala Echeverría al seguir a Hegel y a Marx, de la metabolización. La palabra griega que designa la operación de lanzar o arrojar algo (*bole*), es traducida por lo modernos en acto de transformación, el cual, ya sea que realice síntesis más complejas, o que efectúe reducciones de las moléculas (anabolismo y catabolismo), tiene como fin que el ser vivo permanezca. Marx recuerda esto cuando ve en este proceso, de forma metafórica, un intercambio mercantil primario: “Si atendemos a su contenido material, la rotación M-M no es más que cambio de mercancía por mercancía, el metabolismo del trabajo social en cuyo resultado se extingue el

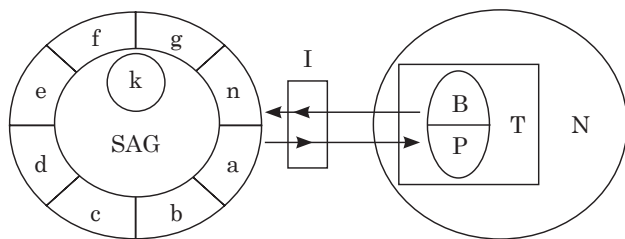
<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 160.

propio proceso”.<sup>9</sup> Echeverría es puntual al mostrar cómo esta idea es presupuesta y desarrollada por Marx:

La estructura de este comportamiento de la materia viva tiene una *meta* que es evidente: el mantenimiento de la *integridad* del organismo *singular* en calidad de representante o ejemplar de la *identidad de su especie*; el mantenimiento, en definitiva, de un peculiar principio autónomo de totalización de la materia que, al mismo tiempo que *re-legaliza*, acata y perfecciona la legalidad general de la naturaleza. Es a la estructura y el *telos* de este comportamiento natural a lo que Marx hace referencia en su afirmación materialista de la naturalidad profunda del ser humano.<sup>10</sup>

En este sentido, debe señalarse con toda precisión el hecho de que si bien la naturaleza (N) es incomprensible en su totalidad, a través del acto vital de cada ser, el principio de integridad de una especie singular portadora de una identidad sólo se comprende dentro de una determinante natural. Esta determinante no es una estructura metafísica discursiva o representativa (por ejemplo la idea del bien, de lo bello, del ser, de lo divino, etc.), sino una estructura metafísica interna de la propia *materia natural*, y su único presupuesto es la permanencia material, precisamente por lo cual tiene un despliegue diverso que garantiza, de mejor forma, su permanencia.

*El comportamiento vital (segundo diagrama)*



<sup>9</sup> Marx, *El capital*, p. 66.

<sup>10</sup> Bolívar Echeverría, “Valor de uso: ontología y semiótica”, en *Valor de uso y utopía*, p. 162.

Un desarrollo del primer esquema se muestra aquí;<sup>11</sup> vuelvo a señalar los elementos presentes:

- N = naturaleza
- T = territorio
- B/P = bien producido
- I = objeto de efectividad inmediata
- K = materia (Principio autónomo de organización de la materia)
- SAG = sujeto animal gregario
- a-n = sujeto vital y singular desarrollado en formas individuales abstractas

Lo primero que hay que notar en este segundo diagrama es que el medio natural (M) es mostrado a través de una representación más precisa; ese medio se expresa ahora como un territorio y un bien producido. Es importante que Echeverría mantenga separada esta forma, esto es, el objeto, que posteriormente puede ser pensado como un objeto de consumo; mantiene una división interna entre su carácter de objeto producido y su carácter de bien. En segundo lugar, la interrelación entre ambas esferas ya no es abstracta, sino que se encuentra mediada por un objeto que contiene un efecto inmediato (I). No es el bien producido el punto de referencia, bien que implica ya mediaciones tanto de la naturaleza, en primer lugar, como de la esfera subjetiva, sino un objeto (I) que aparece independizado y articulando la esfera subjetiva con la esfera natural. En el mismo sentido se efectúan las variaciones del segundo espacio. La materia, en tanto que se constituye autónomamente, permanece inalterable; sólo que se muestra más reducida y el ser vivo ahora se muestra como un sujeto gregario, esto es, como un sujeto social que desarrolla, siempre desde ese campo comunitario, una serie de acciones que lo vuelven singular y, eventualmente, particular e individual, ya confrontado al campo social general. Es importante notar que estas funciones son abstractas, de tal forma que pueden ser ocupadas por

<sup>11</sup> *Idem.*

cualquier individuo dentro del cuerpo social y no dependen del presupuesto de una subjetividad abocada, en el sentido heideggeriano, a cumplir funciones concretas de individuación (por ejemplo, toda la metafísica protorromántica de la finitud y del ser en cuanto precedero). El diagrama puede intrpretarse en estos términos pues muestra, incluso, la posibilidad de hablar hipotéticamente de procesos de socialización animal.

Echeverría vuelve a describir el complejo proceso de producción y socialización de las abejas, famoso ejemplo utilizado por Marx, con el fin de ejemplificar el diagrama:

Este sujeto animal es gregario (SAG): su singularidad, su “individualidad abstracta”, está repartida en un conjunto de versiones especializadas (Sa...Sn) que se acoplan unas con otras en las diferentes funciones reproductivas. (La abeja como reina, obrera y zángano.) La coexistencia de los distintos miembros del sujeto gregario se encuentra posibilitada por un determinado sistema elemental de comunicación por señales. (Las figuras que la abeja compone con la trayectoria de su vuelo.) El resultado de la acción de ese sujeto, la reacción de la naturaleza, se concentra en una transformación de ésta que se presenta como objeto independiente, como un *bien* de la naturaleza *producido* por el sujeto (B/P). (La miel.) La relación entre el sujeto animal y el territorio (T) natural: acción de S, reacción de N, se encuentra posibilitada por un bien producido especialmente, por un objeto de efectividad intermedia (I). (La colmena.)<sup>12</sup>

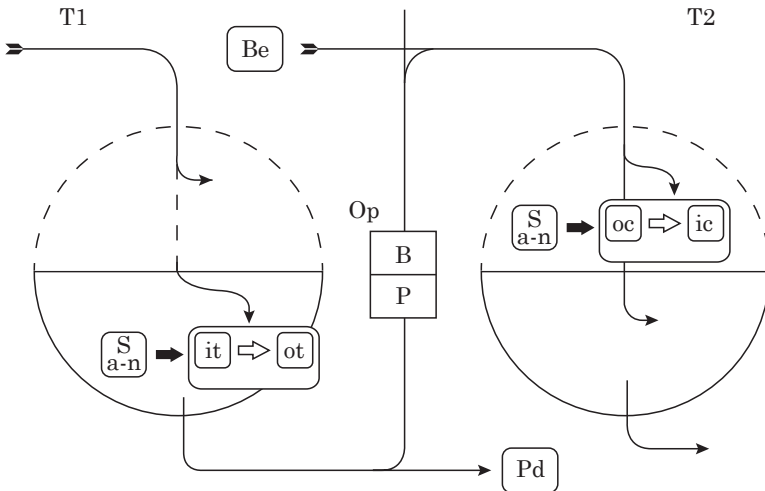
Tenemos entonces dos primeros diagramas que muestran una propuesta de carácter metafísico sobre el despliegue de sentido de la naturaleza y la acción (sujetidad) de los seres vivos. Es fundamental tener presente estos primeros esquemas, porque el sujeto humano llegará a sofisticar y sublimar en tal grado su proceso gregario que podrá hacer un ejercicio, como lo llamaba Echeverría, de trans-naturalización; es decir: llegará a concentrar en su proceso de producción y consumo la determinante metafísica de su existencia. En otras palabras, podrá en-

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 163.

marcar plenamente en el conjunto de la vida gregaria el núcleo de su acción o subjetividad, y responder cada vez con mayor poder —e indiferencia— al núcleo natural del mundo. Desplazará, en las sociedades occidentales de forma prioritaria, y en los sistemas capitalistas casi como una condena de sentido, todos los elementos externos al despliegue técnico, al que modifica constantemente dentro de sus formas gregarias e individuales. El bien producido, por ejemplo, parecerá fundirse con el objeto de efectividad inmediata, y ambos serán subsumidos en el invento de la mercancía y en sus formas de circulación. A la par, el mismo sujeto gregario, al emanciparse cada vez más de la determinante natural, convertirá las funciones individuales abstractas en funciones concretas y, prácticamente sin percibirlo, se ofrendará él mismo a la determinante mercantil en su desarrollo capitalista.

No sobra decir que, en este sentido, hay una radical dialéctica de atracción y repulsión con el “reino animal”; reino del que el animal humano intenta alejarse al pretender sofisticar su socialización, pero con el que se encuentra, esencialmente, unido.

*La reproducción social como producción/consumo de objetos*



Los elementos de este tercer esquema<sup>13</sup> son:

- T1 = Momento reproductivo 1. Fase productiva  
(momento de objetivación)
- T2 = Momento reproductivo 2. Fase consuntiva  
(momento de subjetivación)
- Be = Bienes espontáneos
- Pd = Productos desfavorables (destrucciones de la  
naturaleza)
- Op = Objeto práctico
- BP = Bien/producido
- S (a-n) = Sujeto. Factor subjetivo (variables singulares a-n)
  - it = instrumento de trabajo
  - ot = objeto de trabajo
  - O = Objeto. Factor objetivo
  - oc = objeto de consumo
  - ic = instrumento de consumo

Este diagrama se encuentra ya lejos del fundamento metafísico y materialista que se realiza en los anteriores diagramas. En este trabajo, Echeverría muestra ya el proceso de producción y consumo dentro de una esfera plenamente humana y mercantil. Aparecen pues constituidos tanto un espectro subjetivo como un espectro objetivo, los cuales son difíciles de delimitar en los esquemas primarios. Sumado a lo anterior, desaparece el espacio natural y queda exteriorizado, ya sea como un bien espontáneo (aire, agua, tierra, emociones, etcétera) o como un producto desechable. Echeverría enmarca este esquema de un modo ya trans-natural. Dice al respecto: “El sentido peculiar del comportamiento reproductivo del ser social (*zōon politikón*) se manifiesta en la estructura que interconecta a los

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 169. El diagrama se encuentra ya desarrollado y explicado en *Definición de la cultura*, p. 49 (sigo aquí la edición de Ítaca y el FCE). Si bien este libro es publicado en 2001 por Ítaca, se trata de una serie de lecciones que Echeverría da en los años ochenta, por lo que es probable que la fecha en que trabaja estos esquemas, tanto en sus cursos como en las primeras versiones del ensayo que guía nuestra lectura, sea muy similar.

distintos elementos de este proceso y en la constitución misma de ellos”.<sup>14</sup>

Hay que tener en cuenta, para comprender estos esquemas, que se trata de una especie de corte transversal de un círculo que, en toda su complejidad, actúa como una mónada compacta y tridimensional. Así pues, en la economía política del capital la esfera realiza, con muchas variaciones, el movimiento circulatorio en su interior y de manera simultánea, lo cual es fundamental para entender el trabajo de Marx. Echeverría corta pues la esfera y la di-mensiona. Como él mismo indica:

La línea que atraviesa los círculos mayores y que los conecta entre sí mediante el elemento Op representa el flujo de los bienes producidos, como realidad que asegura la continuación del proceso o la repetición de los momentos reproductivos.<sup>15</sup>

Imaginemos entonces una esfera que represente la socialidad determinada por la circulación mercantil simple. En dicha esfera hay un elemento índice, un elemento que da coherencia, movimiento e identidad a cada uno de los sujetos que participan de la socialidad mercantil. Este elemento es el objeto práctico, que tiene dos caras: la del bien, donde reside su valor de uso, y la de objeto producido, donde está su equivalencia con el trabajo realizado, esto es, no como bien sino como representación de la mercancía fuerza de trabajo. Este objeto, simultáneamente, regula dos procesos; el de producción y el de consumo. En el primero, tenemos un sujeto ya singular e individualizado dentro de un modo de producción específico; sus variantes se representan en el esquema como a-n. El sujeto se enfrenta a la materia en dos estratos: como objeto de trabajo y, en un proceso de mediación, como un instrumento de trabajo que el sujeto utiliza. Aunque se trate del instrumento aparentemente más simple, la mano, dicho instrumento ya se encuentra determinado en diversos grados por el objeto práctico que producirá.

<sup>14</sup> “Valor de uso: ontología y semiótica”, en *Valor de uso y utopía*, p. 168.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 169.

En el mismo momento, el sujeto consume un producto; de hecho, al producir está haciendo el ejercicio de consumir tanto el instrumento como el objeto de trabajo. También esto lo hace de forma individualizada; no es un sujeto abstracto, sino un sujeto particular en su fase consuntiva. La diferencia es que ahora tiene instrumentos de consumo y objetos de consumo que se despliegan dentro de un espectro subjetivo y no primordialmente objetivo, porque el objeto práctico muestra sus aplicaciones o valores de uso, y esto constituye la subjetividad e individualidad. Es interesante recalcar que, siendo esto sólo una indicación que puede variar según el momento histórico y las nuevas formas de producción y consumo, Echeverría destaca que el producto de desecho, aquello que no es favorable de la naturaleza y que es tratado como materia desechable, se da en la fase productiva; mientras que en la fase consuntiva cobra importancia el bien espontáneo. Podríamos decir que en el momento de consumo, el bien natural espontáneo permite redimensionar el bien o valor de uso del objeto práctico. Es de primera importancia esta observación, porque lo que en la fase actual del capitalismo queda mucho más claro es que el bien espontáneo es cada vez más susceptible de ser incorporado al objeto práctico, esto es, a la mercancía producida (por ejemplo, el trabajo de limpieza del aire después de haber sido contaminado en las grandes ciudades). Del otro lado, el producto desechable ahora aparece por todas partes, tanto en la fase consuntiva como en la fase productiva. Al alterarla sustancialmente, el capitalismo contemporáneo tiende a radicalizar la concreción de la naturaleza como materia de desecho. Impide, entonces, que se dé el proceso natural metabólico y altera en tal grado el mundo natural que éste aparece cada vez más como desechable, inútil, improductivo o amenazante para el desarrollo del capitalismo (por ejemplo, la increíble deforestación mundial que ya es irreversible en muchos puntos de la tierra, o la alteración de las mareas que se produce por el deshielo de los polos del planeta).

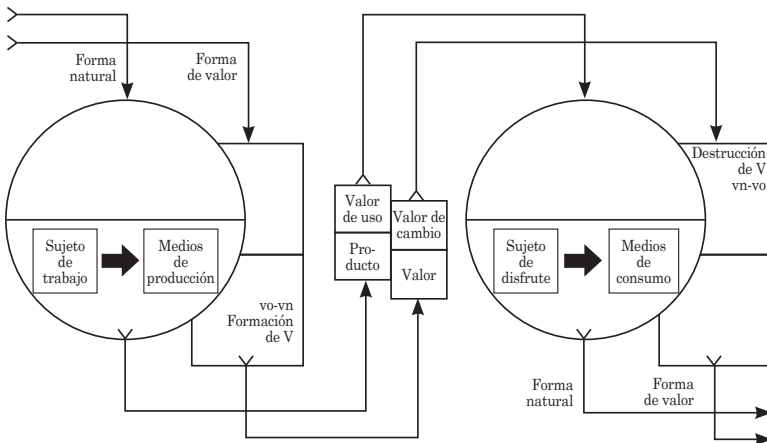
Echeverría, por su parte, pone especial énfasis en la dimensión subjetiva dentro del proceso. Dice al respecto:

El sujeto social, al transformar el material natural, no puede ser el simple ejecutor de un plan que regiría sobre él desde sus propias manos, por estar confundido con su composición orgánica. Debe



*elegir la forma* a la que conduce su transformación del material, y debe hacerlo porque la forma que tiene un bien/producido no es nunca neutral o inocente; tiene siempre un valor de uso concreto que determina, a su vez, la forma que habrá de tener el sujeto que lo consume. El trabajar tiene una dimensión *poiética*; su dar forma es un *realizar*, dice Marx. Es un inventar y un llevar a cabo un proyecto; proyecto que sólo inmediatamente es el de la construcción de una cosa, que indirectamente pero en definitiva es el de la construcción del sujeto mismo. Al usar *esa* cosa y no *otra* que pudo estar en su lugar, el sujeto no sólo satisface su necesidad general —animal— de ese tipo de cosas, sino su necesidad de la forma de esa cosa concreta. En el proceso de reproducción social, el carácter de auto-realización (del sujeto) inspira la realización misma del producto; invade todas y cada una de las realizaciones del proceso de trabajo: Producir es objetivar, inscribir en la forma del producto una *intención transformativa* dirigida al sujeto mismo, en tanto que consumidor; intención que se subjetiva o se hace efectiva en el momento en que éste usa (disfruta o utiliza) de manera *adecuada* ese producto en calidad de bien, es decir, el momento en que, al aprovechar la cosa, absorbe la forma de la cosa y se deja transformar por ella.<sup>16</sup>

*La reproducción de la riqueza objetiva*



<sup>16</sup> *Ibid.*, pp. 170-171.

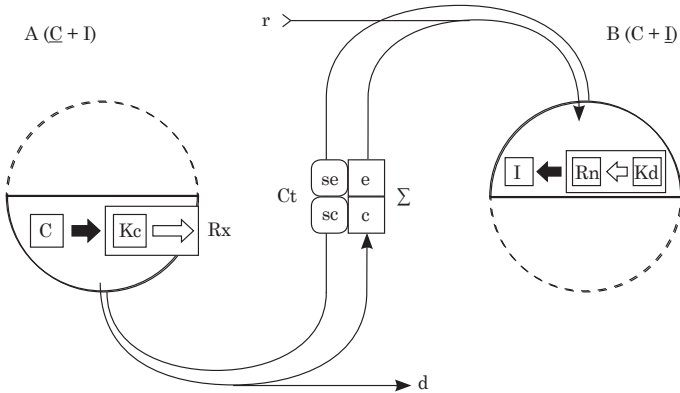
El cuarto esquema<sup>17</sup> nos muestra una síntesis del diagrama anterior, pero con el añadido de la operación del valor abstracto o forma de valor que se enfrenta a la forma natural. Se trata, por lo tanto, del esquema de la circulación mercantil capitalista y no de la circulación mercantil simple. El diagrama podría retrabajarse con una serie de aportaciones del propio Echeverría. Por ejemplo, él sostuvo que el ámbito de los medios de subsistencia o consumo, junto con los medios de producción, ya forman un ámbito enfrentado al trabajador.<sup>18</sup> Podría, por lo tanto, ser más claro el proceso en el que la formación de valor implica ya la alteración mercantil de los medios de subsistencia. Otro elemento que no está presente, y al que Echeverría dedicó especial atención, es el de la renta de la tierra y la renta tecnológica, ambas variantes de un componente fundamental de la ganancia en el capitalismo contemporáneo. Éstas pueden ser tareas posteriores.

En lo relativo al presente diagrama, es importante señalar lo siguiente: el bien producido aparece claramente como mercancía y contiene un valor de cambio paralelo al valor de uso. A partir de este valor se interfiere y de hecho se suplanta la función rectora del valor de uso en el proceso de socialización. Además, el esquema muestra con claridad que esta estructura parasitaria crea el valor en el ámbito productivo. Esto sucede mediante la explotación de la fuerza de trabajo y el control de los medios de producción. Sumado a lo anterior, este mismo valor tiene que pasar por un proceso de destrucción —y no solamente de reinversión— que se acentúa en la correspondiente función consuntiva, lo que explica, por ejemplo, la recurrencia de las crisis económicas y políticas dentro del sistema capitalista.

<sup>17</sup> Este esquema fue utilizado en su curso de grado en la Facultad de Filosofía y Letras en el año 2009. No tengo noticia de que haya sido publicado antes. Debo y agradezco contar con este material a su asistente de cátedra Gustavo García Conde.

<sup>18</sup> Véase Bolívar Echeverría, *Circulación capitalista y reproducción de la riqueza social. Apunte crítico sobre los esquemas de K. Marx*.

*El proceso práctico de comunicación/interpretación*



Los elementos del quinto<sup>19</sup> esquema son los siguientes:

- A (C+I) = agente emisor con un carácter de comunicante
- B (C+I) = agente receptor con un carácter de interpretante
- r = ruido
- d = desecho
- M = mensaje
- Ct = contacto
- Σ = Signo
- se = substancia de la expresión
- sc = substancia del contenido
- e = expresión (significante)
- c = contenido (significado)
- C = comunicante (emisor)
- Kc = código en función cifradora
- I = interpretante (receptor)
- Kd = código en función descifradora
- Rx = contexto o referente nuevo exterior a la situación comunicativa
- Rn = referente interiorizado en la situación comunicativa

<sup>19</sup> *Definición de la cultura*, p. 77.

Echeverría señala que no nos debe de extrañar el paralelismo que intenta

subrayar entre esta descripción y la del proceso de reproducción social que subyace en *El capital* de Marx [...]. Incluso en el menos “discursivo” de los procesos de producción/consumo de cosas se encuentra una producción/consumo de significaciones; incluso la más sutil de las palabras poéticas deja traslucir el hecho de que es materia trabajada, objeto preparado por un humano para el disfrute de su comunidad.<sup>20</sup>

De tal suerte, tampoco es de extrañar el montaje que realiza Echeverría sobre la disposición de los diagramas que ha realizado a partir de los esquemas de Marx. Sin embargo, más allá de la semejanza, este diagrama es fundamental para comprender una serie de categorías de la obra de Echeverría, entre ellas su noción de *ethos* histórico (detallado en otros trabajos como la conjunción de un *ethos* económico y un *ethos* cultural)<sup>21</sup> y, esencialmente, su definición formal de cultura. El diagrama reconstruye una serie de esquemas y conceptos de Jakobson y Hjelmslev que Echeverría trabaja en un esfuerzo por reunir en una síntesis la teoría de la comunicación de Jakobson y la teoría del signo de Hjelmslev.<sup>22</sup> En última instancia, esta figura le permite a Echeverría acentuar la idea de que el acto de transnaturalización que realiza el ser humano, y que coloca como espectro metafísico el hecho de la libertad o politicidad, es fundamentalmente un acto semiótico que impone una estructura de dominio e interferencia (una forma logocéntrica) a partir del desarrollo de la semiosis lingüística, esto es, del lenguaje sobre todas las otras formas prácticas de comunicación y producción de sentido. Sintetiza así sus alcances:

La semiosis alcanza el máximo de su efectividad en la semiosis de la producción/consumo del objeto “palabra”. En comparación con ésta y la libertad de movimiento que posee, la semiosis de la pro-

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 76.

<sup>21</sup> En especial en *La modernidad de lo barroco*.

<sup>22</sup> Véase “Valor de uso: ontología y semiótica”, en *Valor de uso y utopía*, p. 95.

ducción/consumo de todo el resto de los objetos se demuestra torpe, lenta y limitada. Es perfectamente comprensible, por ello, que la ventaja abismal de la semiosis lingüística sobre el conjunto de la semiosis práctica lleve a la primera a desarrollar sus capacidades específicas de manera tal que le aseguran no sólo un alto grado de independencia respecto de ese conjunto, sino una influencia dominante, “logocentrista”, sobre él. Tampoco resulta extraño, igualmente, que la propia semiosis parezca ser un proceso exterior a la producción/consumo de las significaciones lingüísticas.<sup>23</sup>

Todo esto puede verse con detalle en la lección titulada “Producir y significar”, compilada en su libro *Definición de la cultura*. Sin embargo, lo que me interesa destacar aquí es otro elemento del diagrama, para ponerlo en relación con los cuatro diagramas anteriores. Para tal fin, veamos con mayor detalle cuál es su funcionamiento. Como en las imágenes anteriores, encontramos en ésta dos metafunciones que, correspondientes en los otros diagramas a la esfera de la producción y el consumo, en este caso constituyen las esferas del comunicante como productor y del intérprete como consumidor. [A (C+I)= agente emisor con un carácter de comunicante y B (C+I)= agente receptor con un carácter de interpretante]. Posteriormente, hay una serie de ámbitos externos que no entran en el proceso de producción y consumo, en este caso de comunicación e interpretación. Son ámbitos en los que la “forma natural” se extrema y aparece como indeterminada, accidental o contraproduktiva. Lo que antes era el bien espontáneo ahora aparece, desde la semiosis lingüística, como ruido (r), y lo que era naturaleza desechable, sigue permaneciendo así (d). Si nos detenemos un poco, veremos el potencial de esas “formas naturales” que no son incorporadas en un primer momento al esquema productivo de la comunicación. Por un lado, el ruido es un elemento que siempre podrá interferir de forma substancial en el acto comunicativo, reinsertándose en él y dándole una nueva forma. Pensemos, simplemente, en la importancia del ruido como metáfora, para todo arte, de lo que carece de sentido. No me-

<sup>23</sup> *Definición de la cultura*, pp. 106-107.

nos importante es el elemento de desecho que se realiza en el acto de producción de la comunicación. En ese acto tenemos al comunicante o emisor (C) trabajando un código que cifra el mensaje (Kc). ¿Qué se desecha aquí? No poca cosa: en la búsqueda del significante, el universo que queda afuera del que se elige es esencialmente infinito. Las posibilidades de cifrar un objeto son innumerables, y todo eso, en el momento en que se da un significado, se desecha; pero es tal el poder cualitativo y la masa cuantitativa del objeto “palabra”, que éste es reactualizado por el intérprete; de ahí que la más insignificante palabra pueda tener una valencia de interpretación incuantificable y que sea necesario perfeccionar constantemente el mensaje para evitar que se desborde la interpretación. Uno podría suponer que entre el ruido y los significantes desechados cumple un papel central el contexto, lo que Echeverría llama el “referente exterior a la situación comunicativa” (Kd).

Más complejo aún es el momento de interpretación. Echeverría acierta plenamente incluso al marcar la diferencia de flujo con el esquema de la producción mercantil simple (diagrama 3). Mientras que en ese esquema se presupone que es el sujeto el que controla la situación productiva y consuntiva, en la esfera de la interpretación no es así. Para que el intérprete o receptor (I) se apropie del objeto debe presuponerse un referente interiorizado (Rn), como la posesión de una lengua, y además que ese referente esté en posibilidades de descifrar el código que ha sido cifrado (Kd); sólo así puede darse el acto de interpretación. Y aquí Echeverría va más allá de la semiótica para hacer un montaje de carácter hermenéutico; es decir: diagrama una teoría de la interpretación que llega a funcionar con independencia de la esfera productiva, aunque esto no es lo que quiere acentuar ni destacar Echeverría.

Pese a todo lo que he señalado, me parece que el punto más importante de su diagrama es otro. Es el elemento que en esta ocasión sustituye a la mercancía simple y a la mercancía capitalista (aquella que desarrolla una estructura abstracta de valor). Es la composición de esa mercancía que llama mensaje o palabra y que es la estructura nuclear del proceso comunicativo cuando ha constituido plenamente al comunicante y al receptor. Esta estructura, que es la que ocupa, al igual que en

los otros diagramas, el lugar central en el proceso de socialización, tiene dos elementos constitutivos: el contacto (Ct) y el signo ( $\Sigma$ ). Esta doble constitución nos permite ver que no sólo se trata o puede tratarse del acto del habla entre dos sujetos, sino también, por ejemplo, del acto de lectura, donde el contacto es diferente al de la oralidad, aunque está constituido igualmente por un signo o una marca. En el interior del mensaje tenemos cuatro funciones: las dos primeras, la sustancia de la expresión (se) y la sustancia del contenido (sc), se encuentran del lado del valor de uso; y las dos restantes, la expresión o significante (e) y el contenido o significado (c), se encuentran en el lado del valor de cambio. Las implicaciones de esta sugerencia, si atendemos a su reflejo en el esquema de la circulación mercantil capitalista (diagrama 3) son fundamentales para entender la obra de Echeverría.

En suma, se podría decir que esa forma de valor abstracta, que se materializa como un valor de cambio que es independiente del valor equivalencial del trabajo o del valor de uso, entendido como un bien o útil, en el caso de la comunicación se expresa como expresión y contenido. Esto es, parece sugerirse que nuestra forma de acercarnos a la sustancia de la expresión y del contenido, a las formas que se encontrarían cerca de la “forma natural” y de los valores de uso, siempre es mediada, en el caso paradigmático y rector de la semiosis lingüística, por una forma abstracta de valor, esto es, por una aprehensión particular que necesariamente pone entre paréntesis las formas societales naturales y sus funciones utilitarias, sus valores de uso.

Quizá esto nos muestre con claridad a qué se refiere Echeverría cuando señala que la relación entre una forma de valor abstracta y una forma de valor concreta (natural, de uso) es benigna para el desarrollo de la historia humana. Se trataría de mantener un equilibrio muy complejo para permanecer en la esfera de valor mercantil simple; lo que interesa no es trascender ese espacio, sino retrotraerlo del espacio enajenado del capital, donde la forma del valor por el valor mismo subsume toda otra forma de valorización. Claro, al no ser posible esa utopía regresiva, ese salto mesiánico hacia el pasado mercantil, en lugar de la condena a lo social o de la ceguera romántica que

insiste en su proyecto ilustrado revolucionario, Echeverría propone aprehender y entender toda una serie de formas *dañinas* de afirmar la vida dentro de la paradójica situación del capital. En especial las formas barrocas que muestran la *sabiduría* de sobrevivir en un mundo donde el acto de cultura se vuelve irrenunciable como manifestación de sentido, pero que a la vez acentúa la barbarie capitalista.

Una alegoría sobre el Don Juan, ese mercader de lo erótico y lo sexual, nos muestra con toda claridad esa función enloquecida y gozosa del acto comunicativo que está condenado a no poder jamás alcanzar una forma natural esencial. Bolívar Echeverría la llama *Fuego de paja*:

Si el mundo real del que hablamos abriera las posibilidades de la vida y no fuera lo que es, un mundo reprimido, acosado por la culpa, dominado por la disciplina productivista que le impone su doble autonomizado, “el Mundo de las Mercancías”, entonces Don Juan es sin duda un liberador. Rescata para el momento fugaz de una aventura la promesa de amor loco que llama a la mujer desde su cuerpo encorsetado, reducido a ser el recinto del ama de casa, el soporte de la cámara de procreación de la especie. Aunque tal rescate sólo cumpla en destellos y en rincones esa promesa de locura y aunque esté llamado siempre a un desenlace doloroso, no deja de salvar en ella ese encanto que la embellece en el amor y que el realismo de la vida burguesa espanta sin remedio. Por ello es que Don Juan no siente culpa ni se arrepiente de las grandes penas que va dejando a su paso. Más que de las mujeres que encendió y abandonó, se compadece de las que, tentadas a hacerlo, no se atreven a dejarse caer en su seducción.<sup>24</sup>

<sup>24</sup> Bolívar Echeverría, *Ziranda. Fragmentos*, en: <http://www.bolivare.unam.mx/miscelanea.html> (consultado el 9 de noviembre de 2012).



## 7. ESPONTANEIDAD

Comicidad y espanto van estrechamente juntos, como lo muestran las reacciones de los niños.

Walter Benjamin

### I

Entre febrero y octubre de 1917, Rusia experimentó una serie de procesos revolucionarios cuyas consecuencias siguen latentes en la historia de la humanidad. Todo lo que sucedió en aquel proceso revolucionario tuvo un prolongado eco en Europa durante el siglo xx. Incluso se ha dicho que la derrota del proyecto comunista en ese continente fue el fermento que condujo de manera trágica al desastre para la civilización que fue el nazismo, y posiblemente llevó asimismo al *correctivo* imperialista de la guerra nuclear que Estados Unidos de América desató contra Japón.

A principios del siglo xxi, el asunto parece regresar desde el corazón de sus ruinas. Diversos intelectuales reclaman con toda claridad el legado del gran líder de la Revolución rusa, Lenin, y llaman a estar atentos en la hora actual de la historia, en la que las puertas que detienen la revolución volverían a venirse abajo. De una u otra forma, son intelectuales —con un poderoso *Schauspieler* a la cabeza, Slavoj Zizek— que han previsto con inteligencia y sagacidad la crisis económica, y en general de su civilización, que vuelve a enfrentar Europa en el siglo xxi; pero ahora con la ventaja para el movimiento revolucionario de la crítica y la endeble constitución comunitaria

en el “viejo continente”.<sup>1</sup> Junto a esta actividad intelectual que busca y demanda con urgencia un interlocutor revolucionario, que reactualiza el marxismo y crea una nueva jerga conceptual para la hipotética segunda hora de la revolución comunista, se encuentra presente otra idea de lo que es el marxismo. Con seguridad, el texto más representativo de esa otra idea de la revolución es el famoso *Imperio* de Hardt y Negri; publicado en el año 2000, sintetiza y avanza sobre las posiciones de Foucault y especialmente Deleuze.<sup>2</sup> Como lo señalan Hardt y Negri, se trata de una síntesis del pensamiento “posmoderno” de izquierda, que se nutre, entre otros, de los trabajos de Jamenson, Harvey, Appadurai, Spivak, Said, Arrabi y Dirlik.<sup>3</sup>

Más paradójica no puede ser la cuestión. En cierto sentido, la polémica entre estas tendencias neomarxistas revive la equívoca polémica entre Vladimir I. Lenin y Rosa Luxemburgo; entre lo que podríamos llamar, simplificando esa historia trágica, el “dirigismo” del primero y el “espontaneismo” de la segunda; pero ahora las dirigencias intelectuales que buscan desesperadamente un cuerpo constituido como clase social revolucionaria, y quizá la constitución de un partido diferente y robustecido, se confronta con los que postulan la resistencia de la “multitud” en el interior del llamado imperio mundial.

Además de esta reactualización del escenario en los primeros decenios del siglo XXI, no deja de llamar la atención la ausencia de un cuerpo teórico marxista o neomarxista que se encuentre consolidado en una tradición discursiva y pueda en-

<sup>1</sup> Véase simplemente dos trabajos que ilustran esta reactualización teórica y práctica del leninismo: *Revolution at the Gates. A Selection of Writings from February to October 1917*, y Sebastian Budgen, Stathis Kouvelakis y Slavoj Zizek (edis.), *Lenin Reloaded. Toward a Politics of Truth*. Otro libro importante es *Critical Companion to Contemporary Marxism*, editado por Jacques Bidet y Stathis Kouvelakis, en el que puede verse la reconfiguración teórica del marxismo europeo y algunas notas sobre el marxismo en Japón y Estados Unidos de América.

<sup>2</sup> Una crítica al trabajo de Hardt y Negri en la que especialmente se polemiza con las afirmaciones abstractas sobre el imperialismo, la lleva a cabo Atilio A. Borón en *Imperio e imperialismo. Una lectura crítica de Michael Hardt y Antonio Negri*.

<sup>3</sup> Véase Michael Hardt y Antonio Negri, *Empire*, p. XVI.

trar en discusión con los marxismos europeos. El hecho no sólo es extraño en sí mismo sino que es escandaloso, si se piensa que justamente son Asia, África y Latinoamérica las regiones donde el marxismo se ha concretado en diversos proyectos políticos de forma extremadamente *sui generis*. Así, mientras este cuerpo teórico parece estar ausente en la gran mayoría de las regiones del planeta —teóricamente globalizadas en forma superficial—, lo que aparece desde esas latitudes son tan sólo autores y autoras individuales. Por otro lado, el marxismo estadounidense parece no tener otro remedio que reciclar o potenciar las formas europeas del discurso marxista. Finalmente, ¿qué es Estados Unidos de América —los autodenominados “americanos”— sino un lugar donde la revolución fue una mercancía demasiado elemental para su proceso de transformación y dominio enfebrecido del mundo? ¿Con qué sujetos revolucionarios podría surgir una teoría particular en Estados Unidos si ahí el proceso de individuación es tan incontenible como el proceso de enajenación que les brinda el revolucionamiento de todo, *hic et nunc*?

En este escenario, nada es más equívoco —ni más frecuente— que el intento de reflexionar sobre las realidades nacionales y regionales de acuerdo con el paradigma europeo. No se equivoca Žižek, en efecto, al señalar en sus apariciones públicas que las y los europeos deben ser más modernos que nunca y no caer en la tentación de creer en democracias mayas o bolivarianas. Si realmente Europa vuelve a tener una oportunidad revolucionaria de carácter comunista o socialista, mal haría en no subir el calibre de su discusión.<sup>4</sup> En efecto, en la situación crítica que se encuentra Europa en el segundo decenio del siglo XXI, hay un cierto marxismo-leninismo de corte clásico que se puede reactualizar. En países que habían encontrado una línea de

<sup>4</sup> Es sintomático que ante la elección de Lenin como figura paradigmática, Žižek señale el temor frente a la revolución que encarnarían las figuras de Luxemburgo y Adorno: “The greatness of Lenin was that in this catastrophic situation, *he wasn't afraid to succeed* —in contrast to negative pathos discernible in Rosa Luxemburgo and Adorno, for whom the ultimate authentic act is the admission of the failure which bring the truth of the situation to light”, Žižek, en Lenin, *Revolution at the Gates. A Selection of Writings from February to October 1917*, p. 6.

progreso décadas después de la Segunda Guerra Mundial, que llegaron a abatir los índices de desempleo y a cubrir, en algunas de sus economías, la seguridad social mínima, pero que súbitamente, en tan sólo una década, se encuentran rondando tasas de desempleo de 30% de su población, padeciendo la eliminación salvaje e inmediata de sus derechos y regresando a los grados de precariedad y rapiña propios de los inicios del capitalismo industrial, se pueden realmente considerar las posibilidades de procesos revolucionarios. Si el marxismo ha sostenido que el enfrentamiento económico cotidiano entre una clase capitalista y una clase trabajadora puede dar lugar, como lo pensó Lukács, a un salto utópico desde el enfrentamiento revolucionario, entonces tienen toda la razón los teóricos y teóricas de esa región en pensar y apurar sus armas para acelerar tal proceso. Nunca como ahora Europa vuelve a repetir los procesos seudofeudales despóticos y racistas que en algún momento abrieron las puertas a un proceso revolucionario que, sin embargo, nunca llegó.

Tampoco los teóricos y teóricas posmodernos se equivocan del todo. Aquellos grupos sociales, legiones, que no se encuentran dentro de los esquemas salariales y de seguridad social que hoy se desmantelan, empiezan a constituir, muchas veces de la mano de los medios y las tecnologías de comunicación, multitudes inmediatas y anónimas que, por ahora, han asolado los fastuosos encuentros de los representantes de los poderes y monopolios establecidos en las últimas dos décadas. De forma intermitente y sin grandes conquistas, sin embargo, son grupos que han alentado políticas de resistencia que se traducen en última instancia en la defensa de los espacios ganados por las fuerzas de la izquierda, pese a que han sido derrotadas sistemáticamente durante más de un siglo. Pronto, al llegar 2014, se conmemorará el centenario de esa gran catástrofe que motivó los procesos internacionales revolucionarios de inicios del siglo xx: la Primera Guerra Mundial.

Posiblemente —y esto es lo mejor que puede suceder— se encuentren entonces esas dos formas de la izquierda, estos neo y posmarxismos. Y eso no dependerá, por supuesto, de las y los intelectuales, sino de la configuración de los sujetos en resistencia y de los sujetos revolucionarios que aparezcan en los años por venir.

Nada más equivocado, entonces, que pensar que ese proceso es similar en todos los continentes. En la periferia habrá algunos grupos minoritarios europeizados, conformados en forma clásica, que quizá respondan de manera análoga, en un pequeño teatro, a su par europeo. Pero el proceso de constitución y consolidación del capitalismo fuera de Europa es muy diferente, y también son diversas las formas y modos en que se ha enfrentado a ese sistema.<sup>5</sup>

## II

Detengámonos brevemente en la polémica entre Luxemburgo y Lenin sin pensar en sus hipotéticas derivaciones. Veámosla como muchos lo hicieron a lo largo del siglo xx —en especial en los años trágicos que preludiaban la Segunda Guerra Mundial—: como algo que desborda la idea y los confines de Europa a la vez que integra de manera más modesta a Europa a la historia mundial; no como algo anómalo y ajeno al continente; no como ese espacio discursivo que no acaba de amoldarse al canon europeo, no como ese fenómeno que la Europa de la Revolución francesa y la Revolución industrial quisiera, al igual que al nazismo, olvidar de su historia y verlo como un accidente de su destino ilustrado y romántico.

Ha pasado casi un siglo desde que asesinaron a Rosa Luxemburgo, el 15 de enero de 1919;<sup>6</sup> Lenin murió el 21 de enero

<sup>5</sup> Nada más equívoco, también, que pensar que con tan sólo trasplantar las estructuras centrales del pensamiento europeo a América u otro espacio, se resuelve el problema. Ya lo anotaba Echeverría: “La invocación de una identidad colectiva substancializada, responsable de grandes proezas civilizatorias y estatales, está completamente fuera de lugar en un continente cuya población, en su gran mayoría, ha vivido su historia sólo en los intersticios dejados por las grandes historias de los otros y ha afirmado su identidad cultural ‘a la intemperie’, atravesada por los más variados procesos de mestizaje. Ninguna de las posiciones extremas que compiten entre sí en la definición de la ‘identidad iberoamericana’ deja de ser cuestionable”, “La identidad evanescente”, en B. Echeverría, *Las ilusiones de la modernidad*, pp. 68-69.

<sup>6</sup> Escribe Echeverría al respecto: “Hacia apenas dos meses que se encontraba libre, después de haber estado en prisión desde comienzos de 1915. El estado monárquico del capitalismo alemán había castigado su antibelicismo de comunista internacionalista; sus acciones minaban la moral del ejército, im-

de 1924. Ambos, como muchos otros marxistas radicales, comparten un rasgo interesante que puede, quizá, ser aleatorio: no pertenecen al centro de la Europa imperial ni al proyecto calvinista europeo. Puede ser, insisto, un dato azaroso, pero es probable que la materia revolucionaria del marxismo tenga no poco que ver con ciertas características ajenas a esa Europa. Algo similar pasa con los marxismos asiáticos, africanos, latinos, o con aquellos marxismos teológicos o mesiánicos. No es propiamente esa idea elemental de que el marxismo funciona como una religión más, sino el hecho de que, desde Marx, esta teoría crítica estructura su discursividad de modo diferente a la teoría meramente científica o moral. Está en su cuerpo, podríamos decir, una tendencia crítica, revolucionaria o mesiánica justo por ser una forma moderna del pensamiento en el exilio; el exilio que remite de manera ficcional y artificial a pensar en una nueva forma de comunidad.

Señalo este punto porque Bolívar Echeverría, el autor al que seguí como guía para escribir este libro, encontró parte de esta posibilidad de reestructurar la teoría crítica y el marxismo en aquel enfrentamiento entre Lenin y Luxemburgo; pero al leer esa historia lo hace, de hecho, como si fuera un enfrentamiento equivocado o ajeno a la reflexión sobre los fenómenos de supervivencia, resistencia y revolución en América latina.

En primer lugar, Echeverría señala que la figura y la obra de Luxemburgo han sido manipuladas —la obra tanto en su edición como en su difusión— para montar uno de los dos grandes mitos que sirvieron para el establecimiento del leninismo y, posteriormente, para la realización de los crímenes estalinistas en el siglo xx. Así, el mito teórico lo ocupó Rosa Luxemburgo, mientras que el mito revolucionario lo ocupó Trotsky.

Ante estas configuraciones míticas complejas y de larga duración, ni siquiera es del todo claro cuál es el papel de Lenin en

---

plicaban alta traición a la patria. El Estado republicano del mismo capitalismo alemán —administrado esta vez por quienes años antes fueran sus camaradas de partido— mandó asesinarla sin juicio previo. Era parte de la masacre que desató para aniquilar a los pocos comunistas que intentaron frenar, mediante una insurrección desesperada, el apaciguamiento burgués de la revolución alemana de 1918”, *El discurso crítico de Marx*, p. 156.

la formación de tales mitologías; de ahí el peligro de querer rescatar la figura de Lenin sin antes revisar en forma crítica todas las mitologías positivas y negativas con las que cargó ese personaje durante casi un siglo. Echeverría detecta muy bien que el principal componente teórico del llamado “luxemburguismo” es su teoría de la espontaneidad revolucionaria. Extrañamente, dicho componente no es uno de los que Lenin enuncia cuando se refiere a sus errores.<sup>7</sup> ¿En qué consiste este concepto? Echeverría lo define así:

El concepto luxemburguiano de la espontaneidad de las masas proletarias —que sólo es una ampliación sistemática del concepto de subjetividad (*Subjektcharakter*) o autoactividad (*Selbsttätigkeit*) de la clase obrera, uno de los conceptos clave del discurso comunista de Marx— no pone el acento en el problema, en alguna medida superfluo, de la repartición de las distintas funciones revolucionarias entre las masas y la dirección en un episodio histórico concreto. [...] El problema esencial para Rosa Luxemburgo es el establecer la ley o el principio que rige el proceso de repartición y de permutación de funciones entre las masas proletarias y sus instrumentos organizativos y de vanguardia.<sup>8</sup>

En este sentido, el discurso de Luxemburgo intenta ver cómo esta espontaneidad se encuentra en forma permanente y es profundizada por los sujetos revolucionarios. De ahí que, por un lado, Echeverría señale que son contrarias a este concepto las corrientes revolucionarias que creen en el determinismo,

<sup>7</sup> Dice Lenin: “A veces, las águilas vuelan más bajo que las gallinas, pero las gallinas jamás podrán elevarse a la altura de las águilas. Rosa Luxemburgo se equivocó en el problema de la independencia de Polonia; se equivocó en 1903, en su apreciación del menchevismo; se equivocó en la teoría de la acumulación del capital; se equivocó en julio de 1914, cuando junto con Plejánov, Vandervelde, Kautsky y otros defendió la unidad de los bolcheviques y los mencheviques; se equivocó en sus escritos de la cárcel, en 1918 (por lo demás, ella misma al salir en libertad, a fines de 1918 y principios de 1919, corrigió gran parte de sus errores). Pero a pesar de todos sus errores, Rosa Luxemburgo fue y seguirá siendo un águila”. Tomado de Bolívar Echeverría, *El discurso crítico de Marx*, p. 160.

<sup>8</sup> *Ibid.*, pp. 162-163.

automatismo u obediencia a los sujetos ilustrados que hipotéticamente dirigen los movimientos de emancipación; y por otro, que critique la idea utópica de revolución que busca ese momento histórico mesiánico en el que acontece el cambio revolucionario. La idea de espontaneidad que busca Echeverría, y de la que encuentra una pista en Luxemburgo, será muy diferente del espontaneísmo que se sostiene en la idea de multitud y resistencia, así como de la idea “leninista” que implica el papel director del partido, de un sector de clase, o la catastrófica dictadura de una clase revolucionaria.

Por lo demás, y paradójicamente, en el contexto revolucionario de principios del siglo xx, la idea de revolución no pudo estar separada de un componente capitalista neto: la división del trabajo y de funciones para realizar la revolución:

La relación clase-partido no es, pues, una relación de exterioridad, como la que presupone la concepción llamada “leninista”, sino una relación entre la totalidad de la clase proletaria, en un cierto grado de madurez revolucionaria, y aquella parte especial suya que le posibilita el tránsito a una nueva figura de sí misma, más perfeccionada. La clase proletaria, por su especificidad histórica, no puede existir realmente sin desdoblarse dialécticamente, sin una dinámica interna entre masas y partido.<sup>9</sup>

No sucede lo mismo decenas de años después, de manera abismal para las regiones no europeas y de manera más matizada para Europa, donde por más que se radicalice la situación, no es claro que nos encontremos en la reedición de una situación tan favorable para el hecho revolucionario como el inicio del siglo xx. Esto tiene diversas y variadas explicaciones; pero sobresaliendo en el discurso global de Echeverría hay una nota, en su trabajo sobre Luxemburgo, que ha cobrado una dimensión casi absoluta. Dice Echeverría:

La explotación o “esclavitud” moderna —ésta es su peculiaridad histórica— no puede subsistir sin la “complicidad” o, lo que es lo

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 163.



mismo, sin la libre aceptación de los propios explotados. Y ésta es sólo posible gracias a la sustitución incuestionable de las relaciones reales de explotación por esa apariencia de las relaciones equitativas.<sup>10</sup>

Con esta idea, Echeverría toca el fondo de su propio discurso crítico: la aceptación *libre* de la explotación o la esclavitud salarial no sería posible si estuviera fundada en un engaño; esto es, no se puede sostener como fundamento la idea de la libertad si se parte de la teoría marxista de la ideología como falsa conciencia. La libertad estaría por ganarse, como dicen los marxistas más ortodoxos, y no dada, como podría presuponer Echeverría, pese a su constante secuestro por la enajenación capitalista a través de los comportamientos espontáneos de la socialidad mercantil simple. ¿Cómo resolver esa cuestión elemental? Como lo hemos dicho anteriormente, el problema radica en una idea demasiado cara para los teóricos del siglo xx, la idea de libertad. Poco a poco, a lo largo de su obra, Echeverría irá quitando —sin hacerlo nunca de forma definitiva— el peso ontológico a la idea de libertad, y se irá concentrando en dos líneas que no siempre se complementan: por un lado, la radicalización de su teoría crítica frente a las “relaciones reales de explotación”; por otro, el estudio de los modos en que se vive de manera espontánea y libre el conflicto social de la modernidad capitalista. En cierto sentido, Echeverría es un buen alumno del desastre del siglo xx; desconecta la pregunta ontológica sobre la libertad humana de su relación de determinación con un proyecto de emancipación social, y la sustituye por una pregunta sobre las formas espontáneas de la socialidad que interfieren, ya dañadas, en la constitución del capital.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 166.



## 8. IMPERIO E IMPERIALISMO

El colonialismo y el imperialismo no saldaron sus cuentas con nosotros cuando retiraron de nuestros territorios sus banderas y sus fuerzas policíacas. Durante siglos, los capitalistas se han comportado en el mundo subdesarrollado como verdaderos criminales de guerra. Las deportaciones, las matanzas, el trabajo forzado, la esclavitud han sido los principales medios utilizados por el capitalismo para aumentar sus reservas en oro y en diamantes, sus riquezas y para establecer su poder.

Frantz Fanon

En 2012 murió Eric Hobsbawm, una de las figuras centrales del marxismo en el siglo xx. En 2008 publicaba una serie de ensayos breves bajo un título que enmarcaba algunas de sus últimas reflexiones sobre el mundo actual: *Globalización, democracia y terrorismo*. En uno de estos ensayos, Hobsbawm, quien nació en el crucial año de 1917, narra su vida a la sombra del siglo xx:

La primera guerra quebró en fragmentos el imperio de los Habsburgo y completó la destrucción del imperio otomano. Si no hubiera sido por la Revolución de Octubre, éste habría sido el destino del imperio de la Rusia zarista, aunque fue severamente debilitada, como el imperio Alemán, que perdió su título imperial y sus colonias. La Segunda Guerra Mundial destruyó el potencial imperial de Alemania, que brevemente había creado Adolf Hitler. Destruyó también los imperios coloniales de la era imperialista, grandes y pequeños: el inglés, francés y japonés, el holandés y portugués, el belga y lo poco que quedaba del español. (Dicho sea de paso, significó el fin de la relativamente breve excursión de los Estados Unidos a la forma del modelo colonialista europeo, en Filipinas y en algunos otros pocos territorios.) Por último, al final del siglo pa-

sado, el colapso de los regímenes comunistas europeos significó el final de Rusia como una sola entidad multinacional, que ya había existido bajo el zar y en la más corta vida del imperio soviético en la Europa centro-oriental. Las metrópolis han perdido su poder, así como han perdido sus dependencias. Solamente permanece un potencial poder imperial.<sup>1</sup>

Este poder, potencial y en acto —el llamado imperialismo americano y las formas derivadas de todo imperialismo—, ¿qué clase de constitución mundial ostenta? Pensar este fenómeno dentro de las nociones de imperio e imperialismo, es el objetivo de este capítulo.

La teoría más difundida en los inicios del siglo XXI sobre el fenómeno de expansión del capitalismo, es sin duda la que expusieron Michael Hardt y Antonio Negri en el año 2000.<sup>2</sup> Su libro, *Empire*, no sólo alcanzó fama inusitada, sino que se perfiló como el nuevo libro rojo de los movimientos de resistencia, anticapitalistas o más lúdicamente autonombrados globalifóbicos. A esa obra la han seguido toda una serie de apéndices, conferencias, cátedras y recensiones. Con toda esa infraestructura académica y editorial, los autores han querido salir al paso de las severas críticas y, también, de algunas de las entusiastas recepciones de su obra, matizando y contextualizando aquí y allá sus tesis. Negri, en especial, ha sido enfático al remarcar una y otra vez cuál es el esqueleto de su trabajo, con miras a dejar atrás las polémicas que, con tan sólo contextualizar algunas de las afirmaciones de *Imperio*, muestran, dicen sus críticos, que esa obra es una verdadera joya contrarrevolucionaria.

Negri, pues, ha enfatizado las tres tesis que apuntalan el discurso de *Imperio*: a) la globalización no acontece sin un proceso de regulación; b) la soberanía del Estado-nación se encuentra en crisis, y c) no se considera el proceso de globalización solamente en su resultado final, sino en la dinámica del conflicto en el desarrollo del capitalismo. Esto último es lo que para él diferencia sus posturas del resto de las teorías de

<sup>1</sup> Eric Hobsbawm, *Globalisation, Democracy and Terrorism*, pp. 74-75.

<sup>2</sup> Michael Hardt y Antonio Negri, *Empire*.

izquierda y derecha sobre la globalización y el imperialismo.<sup>3</sup> Negri hace también explícita la ontología social que sostiene la definición de imperio:

La ontología es determinada por la transformación social que ha tenido lugar tanto en el mundo del trabajo (la tendencial transición a una hegemonía del trabajo inmaterial, es decir, la transición del fordismo al posfordismo), y en la política (la transición a una nueva composición social, a una nueva interconexión de la producción, reproducción y circulación de bienes y signos, en un escenario al que nos referimos como la biopolítica).<sup>4</sup>

Desde este fundamento, que él supone en el cambio sustancial operado en la producción de mercancías y signos, puede remontarse a una serie de conceptos foucaultianos para explicar la relación entre la sociedad disciplinaria y la sociedad de control. En la sociedad disciplinaria, señalan Hardt y Negri, la relación entre el cuerpo de poder y el individuo permanece estática. Cartesianamente, “la invasión disciplinaria del poder correspondía a la resistencia individual”. Por el contrario, “cuando el poder deviene enteramente biopolítico, el cuerpo social entero es abarcado por la máquina de poder y desarrollado en su virtualidad”.<sup>5</sup> Esto implicaría que la relación de poder se entabla de forma abierta, cualitativa y efectiva, y a la vez que se inserta profundamente en la conciencia y en el cuerpo de la población, circula y constituye todas las relaciones sociales. En este sentido, los autores fijan su plataforma en los trabajos de Foucault, Deleuze y Guattari y marcan su distancia con los teóricos de la escuela de Frankfurt y con el propio Marx:

<sup>3</sup> “The methodological difference of *Empire*, compared with the positions out lined here, is that it considers the process of globalization not only in its final outcome, but also in terms of its dynamics. *Dynamics that are basically determined by the conflicts taking place within capitalist development*”, *Reflections on Empire*, p. 8.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 1.

<sup>5</sup> Hardt y Negri, *Empire*, p. 24.

En este pasaje de la sociedad disciplinaria a la sociedad de control, entonces, uno podría decir que la relación, cada vez más intensa de la mutua implicación de todas las fuerzas sociales que el capitalismo ha perseguido a lo largo de su desarrollo, se ha realizado plenamente. Marx reconoció algo similar en lo que llamó el paso de la subsunción formal a la subsunción real del trabajo en el capital, y posteriormente los filósofos de la Escuela de Frankfurt analizaron un pasaje estrechamente relacionado, el de la subsunción de la cultura (y de las relaciones sociales) bajo la figura totalitaria del Estado o, en realidad, dentro de la perversa dialéctica de la Ilustración. Sin embargo, el pasaje que referimos es fundamentalmente diferente, ya que en lugar de centrarse en la unidimensionalidad del proceso descrito por Marx y reformulado y ampliado por la Escuela de Frankfurt, el pasaje foucaultiano trata fundamentalmente con la paradoja de la pluralidad y la multiplicidad —y son Deleuze y Guattari quienes desarrollan esta perspectiva aún más claramente.<sup>6</sup>

La conclusión que alcanzan, entonces, es del todo coherente con la tradición a la que se adscriben. En la época imperial del presente, se da un “entorno del evento”, un acontecimiento de “máxima pluralidad” e “incontenible singularización”, y la resistencia deja de ser marginal y se vuelve el “centro de la sociedad que se abre en redes (networks)”. En un seminario que el filósofo marxista Kojin Karatani impartió en la UNAM, planteaba de forma audaz y provocativa una pregunta que básicamente puede reformularse así: ¿hay alguna forma de sostener que Al Qaeda no es parte de la multitud a la que se refieren Negri y Hardt? Quizá la respuesta está en las conclusiones que menciono. La “multitud” parece, antes que un concepto de ficción —y justo por esto cierra toda posibilidad al terror que siempre se encuentra en la “ficción” revolucionaria—, una idea derivada de la ilustración kantiana, pero en sentido positivo. Un suceso profundamente plural, como la lectura, pero que sólo se manifiesta de forma inconteniblemente singular, privativa, individual, ilustrada... Igual que en Kant, la constitución de ese sujeto atomizado es fatalmente elitista; antes se expresaba

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 25.

dando consejos al Príncipe, ahora lo hace a través de la confesión virtual en las redes de comunicación.

¿Es ésta la situación del imperio, una situación —como señalan sus autores— con vectores positivos y negativos que ha dejado atrás el problema de la nación y su constitución soberana, que debe ser comprendida en analogía con la historia de los imperios europeos y no con la situación revolucionaria del siglo xx que dio pie al imperialismo? Es muy probable que en algunos centros civilizatorios, americanizados y virtualizados, similares en su construcción a la experiencia cinematográfica, paradigma de la realidad alterna al mundo real, sea así. Es probable, incluso, que constantemente, en determinados momentos de nuestra vida diaria, haya un margen de determinación dado por esa situación imperial. Es un tema, además, grato a la teoría. Se presta para la invención de conceptos y para el montaje nostálgico del sueño de la rebelión, pero, sobre todo, del sueño feudal, donde el imperio nos armoniza, como lo hacían los griegos y lo pretendían los ingleses; nos civiliza, como lo pretendieron los romanos y los franceses; o nos contamina con su decadencia, como sólo alcanzó a hacerlo el famélico Imperio español en las Américas. En cada una de esas gratas aventuras, hay un infinito “entorno de eventos”.

Más concretamente, percibo que son tres las razones del éxito obtenido por el montaje teórico sobre el nuevo imperio. En primer lugar, el establecimiento de un discurso académico donde se han vuelto plenamente rentables las narrativas derivadas de la revolución fracasada en el siglo xx. Dicho discurso impacta a grupos de académicos y estudiantes que por su sola formación dentro de los sistemas educativos liberales del capitalismo, y hasta en los sistemas conservadores, crean un cuerpo de inteligencia que al no tener un interlocutor claro, propiamente un sujeto revolucionario, y al no poder constituirse este cuerpo en revolucionario, por su dependencia y estratificación feudal-salarial, exagera y radicaliza los modos teóricos. Académicos y estudiantes desfogan ahí entonces un excedente de sentido que no encuentra concreción en la realidad. Aunado a lo anterior, ese discurso, o esos discursos, nutridos de las mitologías románticas e ilustradas, contienen en sí mismos elementos imaginativos y reflexivos de gran

poder y flexibilidad, lo que les permite no sólo niveles muy complejos de formación teórica, sino de cruces inter y transdisciplinarios, como lo muestra la historia del marxismo como teoría en el siglo xx.

La segunda razón es vieja y, sin embargo, toral. Se trata, como ocurrió durante todo el siglo xx, de dar desde Europa una respuesta al avance incontenible del americanismo. Ya desde Heidegger existe una compleja estrategia de crítica y deconstrucción de la modernidad americana. Una modernidad que ha avanzado sobre las ruinas de su madre europea, a la que ha sometido una y otra vez en el terreno político y económico, con inusitado poder, después de la Segunda Guerra Mundial. No es pues extraño que el discurso sobre el nuevo imperio abunde en teóricos norteamericanos, sobre todo en aquellos que se manifiestan contrarios al desarrollo del capitalismo en Estados Unidos, pero no solamente. Si la estrategia ha sido múltiple —desde la extraña claudicación de Heidegger frente a ese poder, para buscar una solución radical en las fuentes raciales de Europa, hasta la esperanza de Benjamin en las formas técnicas del americanismo—, la respuesta que dan Hardt y Negri no es menos sorprendente. Desde su perspectiva, el peso de Estados Unidos es claro en la configuración del imperio, pero propiamente estaría aquel país rebasado como entidad nuclear. Una cosa similar ha dicho Echeverría: el americanismo ha trascendido a Estados Unidos de América, aunque este país conserva un control cultural de las formas más novedosas del capitalismo.<sup>7</sup> Para los autores de *Imperio* no sería así; ese más allá del americanismo implicaría también otra constitución cultural que no puede responder a las coordenadas estadounidenses. Es

<sup>7</sup> Una de las definiciones que Echeverría aporta sobre el americanismo es la siguiente: “La modernidad ‘americana’, como prolongación de la particular modernidad noreuropea, viene a culminar algo que el cristianismo pareciera haber tenido el encargo de preparar: una sociedad dotada de un ‘ethos’ que la vuelve capaz de dar una respuesta positiva ‘realista’, aquiescente y dócil, al ‘espíritu del capitalismo’ (Max Weber), a la sollicitación que éste hace de un cierto tipo de ser humano capaz de ser funcional con la acción que subsume la vida humana al capital; de una cierta humanidad que demuestre una ‘blanquitud’ ético-antropológica como característica básica de su comportamiento y apariencia”. (*Modernidad y blanquitud*, p. 93.)



éste, quizá, el elemento más difícil de su teoría, porque Estados Unidos, hasta ahora, ha hecho valer su poder imperial, desplegándolo y poniendo en cuestión los tres fundamentos de Hardt y Negri. Desde su poder económico y militar, si bien cada vez más mermado, Estados Unidos controla el proceso de globalización; legaliza o balcaniza los procesos nacionales de soberanía y determinación y, finalmente, demuestra que el imperio no puede ser comprendido como un proceso de globalización permanente del capitalismo, sino que es un resultado histórico que determina ese proceso y que sólo concede ante alteraciones superficiales pero jamás ante alteraciones sustanciales del proceso de acumulación y de explotación social que impone el propio capitalismo.<sup>8</sup>

Por último, me parece que la razón más importante de la exitosa recepción de *Imperio* reside en lo atinado de su diagnóstico sobre la situación nacional en muchos de los “países desarrollados”. Por detrás de sus montajes nacionalistas —“el sueño americano”, las decadentes aristocracias europeas o los procesos de formalización democrática a través de la representación legal—, lo cierto es que el paradigma nacional como un centro de sentido frente a un poder imperial es algo muy difuso en los mundos hiperdesarrollados. Alarmanamente, el nacionalismo, en muchas ocasiones, tiene su punto de concreción en neofascismos y en la tradicionalista recuperación de los valores

<sup>8</sup> Incluso el discurso político de corte liberal que caracteriza al americanismo tiene un poder desmedido y omniabarcante. Véase esta reflexión de uno de los intelectuales más críticos del capitalismo que, sin embargo, no puede dejar de ver el proceso de emancipación como un *continuum* a partir de la experiencia americana: “American politicians like to refer to the America dream. The American does exist, and is internalized in most of our psyches. It is a good dream, so good that many others across the world wish the same dream for themselves. What is this dream? The American dream is the dream of human possibility, of a society in which all persons may be encouraged to do their best, to achieve their most, and to have the reward of a comfortable life. It is the dream that there will be no artificial obstacles in the way of such individual fulfillments. It is the dream that the sum of such individual achievements is a great social good—a society of freedom, equality, and a mutual solidarity. It is the dream that we are a beacon to a world that suffers from not being able to realize such a dream”. Immanuel Wallerstein, *The Decline of American Power. The U.S. in a Chaotic World*, pp. 1-2.

raciales. Con algunas excepciones, lo que uno encuentra en las grandes metrópolis europeas, y en no pocas ciudades de otras regiones, es en efecto una especie de norma imperial que obliga a reconocer la apariencia equitativa del proceso democrático individual. La reconocen los habitantes de estos centros, de forma fundamental, no por un reflejo del espíritu democrático pleno de gobernabilidad y autonomía popular, sino por el despliegue de una serie de aparatos de control y comunicación que hacen que sea prácticamente imposible mantenerse fuera de esa norma imperial (incluso el crimen está perfectamente estructurado con esa norma). Se trata de los cuerpos policíacos y militares, de la estructuración del sistema financiero y laboral, de las formas estratificadas de educación y representación, e incluso de las formas programadas de entretenimiento y diversión que se desarrollan en las urbes y los espacios “civilizados”. Atrás y en el fondo, tras la puerta, podemos decir, está la vida de la estructura burguesa de la familia, de las minorías de transerrados y emigrados; están las formas particulares de configurar el tiempo y el espacio, las verdaderas formas religiosas y comunitarias de agrupar, crear y destrozar las vidas singulares. Está, en no pocas ocasiones, el juego perverso de traición y engaño de sociedades que viven balcanizadas, que aparentan una comportamiento civilizado y responden, frecuentemente, con exacerbada violencia a una situación “imperial” que no los niega, sino que los incorpora a sus procesos de acumulación de capital. Todo esto se tolera en el “primer mundo”, siempre y cuando no interfiera, y colabore, con el sistema imperial capitalista y su folia de propiedad y acumulación. En este contexto, Hardt y Negri tienen razón: es muy difícil en esos espacios pensar en una configuración, ya no digamos nacional, sino soberana, autónoma y autárquica. En esos espacios, intervenidos totalmente por las relaciones de un poder que no se materializa, sino que virtualmente configura la vida diaria, las formas de resistencia son muy precarias; de ahí figuras como la de la multitud, la muchedumbre o el civilizado grupo de interés.<sup>9</sup>

<sup>9</sup> En otro contexto, me parece que Echeverría se refiere al mismo problema de la teoría y resistencia en Europa; escribe: “Incapaz [...] de dar cauce al invento de un nuevo tipo de vida política, esto es, de crear instituciones estatales

¿Cómo pensar entonces ese imperio restringido y situado? No sólo con las ideas de Negri y Hardt y otros teórico posmodernos; frente a ellos están los teóricos de la revolución pospuesta, aquellos que quieren ubicar un poder no imperial, sino capitalista, en el que las clases se constituyan de forma subjetiva y, eventualmente, revolucionaria. Hay otras teorías de la misma envergadura en el marxismo de los llamados “países desarrollados”. Las ideas de Samir Amin, Boaventura de Sousa o Kojin Karatani, muestran otras formas en que la sociedad enfrenta los problemas cotidianos generados por el sistema capitalista: la desigualdad, la corrupción y el crimen.<sup>10</sup>

No parece inteligente negar toda esta avanzada de la izquierda. Por el contrario, quiero insistir en dos puntos. Por un lado, serán los sujetos revolucionarios y los sujetos en resistencia los que vayan marcando la pauta a esas mismas teorías y a sus colisiones y concordancias. En la crisis global del capitalismo y de sus formas imperiales —incluidas aquellas nostálgicas de la idea de un imperio—, todas las fuentes teóricas del marxismo crítico y radical contribuirán no sólo al derrocamiento del capitalismo, sino eventualmente, en el corto plazo, a su contención y a la transformación de las condiciones de vida de millones de seres humanos dentro de ese sistema brutal.

Por otro lado, no es ninguna de estas teorías la adecuada para pensar el proceso de cada región del planeta. Específicamente, la semántica, configuración y operación del capitalismo y su despliegue histórico liberal e imperial ha sido muy espe-

---

capaces de superar al Estado nacional tradicional, la sociedad civil de los países centrales prefiere replegarse en lo conocido: dar la espalda al conflicto en su magnitud verdadera, planetaria, y abordarlo en escala minimizadora, como si estuviera ante un asunto de dimensiones regionales. La reivindicación de la micropolítica en contra de la acción devastadora del macroestado es, bajo esta forma, una manera desesperada, ella también ‘salvaje’, de ofrecer resistencia al aspecto negativo de esa modernización ‘salvaje’; un intento de defender ‘en retirada’ la ‘forma natural’ de la vida cotidiana o salvaguardar ‘lo que queda’ del conjunto de valores de uso arcaicos de la “civilización material”. (Bolívar Echeverría, “La identidad evanescente”, en *Las ilusiones de la modernidad*, p. 67.)

<sup>10</sup> Véase por ejemplo Samir Amin, *Capitalism in the Age of Globalization*; Boaventura de Sousa, *A gramática do tempo. Para uma nova cultura política*, y Kojin Karatani, *Transcritique. On Kant and Marx*.

cífico en América latina, y ahí se ha construido un discurso teórico que también busca a las y los interlocutores que, como en pocos lugares del mundo, han permanecido en resistencia y han avanzado en diversos procesos revolucionarios. Estudiar en éste y otros aspectos la obra del filósofo Bolívar Echeverría, es un intento de mostrar franjas importantes de esa teoría con el fin de entender la especificidad de la resistencia y enfrentamiento que se ha desplegado en Latinoamérica.<sup>11</sup>

## II

Hablar del imperio y del imperialismo en el contexto mundial, regional o nacional, no parece fácil. Gran parte de las teorías que se han producido al cobijo de la no siempre productiva metáfora de la “globalización”, han trasladado su punto de enunciación al problema financiero y no a las formas subjetivas que se han desarrollado en el mundo en los últimos 30 años. En gran medida, esto se debe a que estas formas no tienen una constitución sustancial, quizá, desde los años sesenta y seten-

<sup>11</sup> Echeverría insiste una y otra vez en la necesaria distancia crítica de los paradigmas europeos. En un duro comentario sobre la situación actual del viejo continente, señala: “En la historia de la autoconciencia crítica de la cultura europea a lo largo de los últimos cien años puede observarse un periplo cuyo itinerario mayor incluye más o menos las siguientes estaciones. Primero, la nostalgia romántica que versaba sobre ‘lo otro’: aquello capaz de compensar y corregir la prepotencia torpe del espíritu burgués, ciegamente progresista. Luego, la crítica despiadada de toda la historia occidental y sus valores fundamentales. Después, la identificación salvadora con la revolución proletaria y su solidaridad universalista. Y finalmente, la desilusión y el desfallecimiento, que abre el retorno a la reconciliación con aquello de lo que se pretendía huir: la figura burguesa, provincial-europea e incluso cínicamente capitalista de lo occidental. Después de tanta veleidad exotista, de tanto ‘auto-odio’, la complacencia en la propia identidad parece haber vuelto al espíritu europeo. La lección que parece haber sacado de este siglo y medio de historia parece ser la siguiente: ‘los otros, en quienes buscábamos el complemento y la compensación de lo propio, han resultado no ser mejores que nosotros’. Tal vez no sean peores [lo que es cada vez más discutible]; pero nosotros estamos más a gusto entre nosotros mismos. Al menos nos conocemos; sabemos quiénes somos; percibimos nuestra identidad como un trasfondo seguro”. (“La identidad evanescente”, en *Las ilusiones de la modernidad*, p. 63.)

ta; por esto, entre otras razones, ciertos procesos revolucionarios o de resistencia, como el de Cuba y el de Vietnam, tuvieron un rendimiento tan poderoso en los imaginarios mundiales. Sumado a este hecho, de por sí complejo —pues las teorías sobre el imperialismo se vuelven dependientes de análisis económico-financieros, o simplemente, culturales, como en buena parte de la teoría poscolonial—, se encuentra la circunstancia de que gran parte de la teoría sobre el imperio, el imperialismo, el fascismo, el Estado autoritario o la revolución, estaba encadenada a pensar en procesos subjetivos constituidos en la historia. De esta forma, gran parte de las teorías contemporáneas no encuentran un hilo conductor entre sus postulados y todo lo que se había pensado en las últimas décadas del siglo XIX y las primeras tres décadas del siglo XX. Todas esas teorías y actores nos parecen no sólo de otro tiempo, sino de otro mundo.

Sin embargo, como he señalado en el capítulo anterior, la puesta en escena de muchos de los elementos clásicos en la actual crisis del capital, ha hecho que con urgencia se vuelva la mirada a esas décadas. El autor al que dedico todos los ensayos de este libro, tuvo una actitud particular y casi en solitario. Por un lado, emprendió esa revisión a finales de los años setenta, hace más de treinta años, y si se pone atención a su teoría como un conjunto, parece haber llegado desde aquel tiempo a conclusiones muy complejas que apenas se plantean hoy. Por otro lado, parece haber entendido la importancia del problema de la “cuestión nacional”, especialmente en América Latina, pero, a la par, nunca dejó de ser crítico con la idea de nación, a tal grado que fue alejándose de ese punto de referencia para ir radicalizando su crítica hacia la configuración nacional. Paradójicamente, esto no lo movió a regresar a la crítica de las tesis colonialistas o imperialistas, ni tampoco a la crítica de las tesis esencialistas sobre la existencia de un imperio, como ahora lo hacen Hardt y Negri, ni mucho menos a reificar la idea de carácter leninista en la que se entendía al imperialismo como un desarrollo posterior al capitalismo, lo que permitía no sólo una afirmación muy radical de la nación comunista, sino que apuntalaba las tesis, tan caras a la izquierda de la segunda mitad del siglo XX, de la autodeterminación nacional y la solidaridad de los pueblos. Por el contrario, Echeverría se distanció, en última instancia, tanto de los aportes

del bolchevismo como de Rosa Luxemburgo, con quien sin embargo era más afín; recordemos que utilizó varios de sus aportes para reelaborar su teoría de los modos de existencia dentro de la modernidad capitalista. Echeverría, pues, tomó una dirección inesperada. Estuvo muy atento al problema nacional, imperial e imperialista; no dejó de reflexionar sobre el problema del racismo y del fascismo ni acerca de las formas de constitución de lo que llamó, siguiendo a Horkheimer, Estado autoritario; pero insistió en la determinante economicista del mundo en el capital e, igualmente, insistió en pensar todo el problema a partir de la constitución de la subjetividad y sus formas de sujetividad, esto es, de sus formas acción. No eliminó jamás la premisa de pensar siempre a partir de la sujetividad —una sujetividad dañada por la misma contradicción esencial del capitalismo, pero vigente en formas que llamó realistas, barrocas, clásicas, románticas, americanas, orientales, occidentales, nómadas o sedentarias. Más allá de que afinó su conocida teoría de las cuatro formas centrales de sobrevivir la contradicción del capital, lo cierto es que exploró muchas formas (o *ethos*, para castellanizar el término como creo terminará sucediendo) de constituirse dentro de la modernidad capitalista. Justo por esta decisión teórica —y práctica— es que ya en los años ochenta duda de las ideas de praxis, de ideología, de imperio, de imperialismo y de nación; son ideas, palabras, que obstaculizan la comprensión de los fenómenos reales de comportamiento, resistencia o anuencia de la vida en el capital.

Podemos ver cómo sucede esto cuando hace uno de sus más acabados esfuerzos por definir el imperialismo y la nación, para dotarlos de un sentido que, más allá del debate ideológico, pueda dar algunas claves de las luchas dentro del capital.

### III

En un nuevo acercamiento a la obra de Marx, Bolívar Echeverría sostiene que en

la reproducción de la riqueza social-natural bajo la configuración mercantil-capitalista intervienen dos tipos diferentes de existen-

cia del capital: uno que se coloca a la vanguardia debido a que cuenta con un campo instrumental que va a la punta del progreso técnico y otro que se queda a la retaguardia porque cuenta con un conjunto de fuerzas productivas “subdesarrolladas”.<sup>12</sup>

Cuando ambas formas de existencia del capital, en la esfera planetaria, colisionan, aquellos que detentan el campo instrumental-técnico “monopolizan el sistema de instrumentos de vanguardia que los dota eficazmente de superioridad productiva”, mientras que “el resto de capitales son conducidos, inevitablemente, a revolucionar sus medios de producción o a someter su fuerza de trabajo a una tasa de explotación extraordinariamente elevada”.<sup>13</sup> Éste sería el esquema elemental de la relación capitalista entre centro y periferia, un esquema que se basa en la idea de que la confrontación industrial o mercantil del capitalismo se encuentra ya determinada por lo que se conoce como capitalismo financiero y tecnológico. De hecho, Echeverría seguirá explorando esta idea en otros textos, y late en su discurso la posibilidad de señalar que siempre la forma técnica del capital ha sido determinante en las configuraciones mercantiles e industriales.

Pero apeguémonos al tema que replantearía el problema del imperialismo y la nación. Propiamente, en la óptica de Echeverría, la “polarización centro-periferia” sería la contraposición, dentro de una “polarización funcional del sistema económico”, de los capitales de vanguardia frente a los capitales de retaguardia. En este sentido, los “capitales de punta a nivel internacional se concentran geoeconómicamente en determinadas zonas, y relegan a los otros capitales a otras zonas geoeconómicas”.<sup>14</sup> Más aún, la misión de los capitales relegados

<sup>12</sup> Bolívar Echeverría, *Circulación capitalista y reproducción de la riqueza social. Apunte crítico sobre los esquemas de K. Marx*, pp. 96-97.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 97.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 98. La idea de la tensión entre centro y periferia, según Echeverría, ya se encuentra perfilada en Marx a partir de su experiencia en la arena política. Por un lado, el discurso de Marx puede ser entendido, como en general se ha hecho, como un discurso eurocéntrico en el que el capitalismo se expande, no sólo sin freno posible, sino incluso para bien. En este sentido cumple un papel fundamental la teoría de Bernstein. Escribe Echeverría al

es producir el plusvalor extraordinario que los capitalistas que detentan la tecnología de punta se apropiarán.<sup>15</sup>

Sin embargo, en esta competencia intercapitalista, los dueños de técnicas de capitalización rezagadas mantienen un margen de plusvalor; para que esto resulte posible, dividen en dos tipos el plusvalor extra:

- a) el plusvalor extra directo: “el que permanece como beneficio o ‘renta natural’ de los capitalistas que lo extraen dentro del entorno reproductivo del que son propietarios señoriales”; y
- b) el plusvalor extra indirecto: el que siendo explotado por cierto conjunto particular de empresarios capitalistas, es transferido como beneficio o “renta tecnológica” hacia el conjunto de los capitalistas que tienen el dominio monopólico sobre la optimización de la producción.<sup>16</sup>

Una vez establecida esta tensión, la misma

---

respecto: “La tesis de Marx que Bernstein recupera concibe la mundialización del modo de producción capitalista como un crecimiento por ‘contagio’ o, lo que lo mismo, como un movimiento que describe el despliegue de una ‘mancha de aceite’: los países capitalistas de Europa Occidental se apoderan de territorio no capitalistas para contaminarlos capitalistamente convirtiéndolos en sociedades similares o análogas a las de ellas”. *Ibid.*, p. 91. Sin embargo, el discurso tardío de Marx cambia al respecto: “Esta imagen de la planetarización del capitalismo es la que Marx se forja en los años cincuenta; sin embargo, no será la única. Esa primera aproximación teórica deja su lugar a otra —ya desde los *Grundrisse* (1857) pero en especial, con base en el desarrollo de la experiencia política dentro de la I Internacional, desde la *Crítica de la Economía Política* (1867)—. La idea de la expansión capitalista ‘por contagio’ informe es remplazada por la de un capitalismo que se despliega sobre el mundo integrándolo o unificándolo de modo bipolar en países centrales y países periféricos”. *Idem.*

<sup>15</sup> No hay que perder de vista este punto; lo que llamo la teoría sobre el imperialismo en la obra de Echeverría es sólo hipotética, pues nunca fue formulada por él. Dentro de esta hipótesis, uno de los elementos centrales que deben de plantearse, y que ha sido sostenido por muchos autores pero sin hacer énfasis en que se trata de un mismo sistema capitalista, es la relación entre centro-periferia frente a la relación capitalismo-precapitalismo.

<sup>16</sup> *Idem.*



contradicción se neutraliza al exteriorizarse. Se prolonga entrando en contacto con el ámbito internacional de los productores obreros para presionarlos, por conducto de los capitales de retaguardia, imponiendo un proceso sistemático de desvalorización creciente de la fuerza de trabajo como fundamento de la valorización creciente del capital mundial. Así, la clase capitalista del planeta se sintetiza como un bloque, antagónica en el interior pero cerrada hacia el exterior, que ejecuta la tarea de organizar y administrar la producción de plusvalor a escala mundial, y se identifica con ella. Producción cuyos efectos devastadores se reparten igualmente en el mapa mundo: son menores en los núcleos del “primer mundo” que tienden a concentrarse en ciertas zonas y se exacerban en los márgenes del “tercer mundo” que tienden a extenderse sobre otras.<sup>17</sup>

Existe otra consideración importante para entender el desarrollo imperial del capitalismo: la doble generación del plusvalor extra. Echeverría señala que por un lado se da la producción de plusvalor extra en términos absolutos en regiones “donde la magnitud extensiva e intensiva de la jornada laboral puede ampliarse o densificarse de manera excepcional”.<sup>18</sup> Mientras que, por otro lado, la producción de plusvalor extra en términos relativos acontece donde “la magnitud de valor de la fuerza de trabajo es extremadamente baja y, por lo tanto, la jornada necesaria puede reducirse de manera excepcional”.<sup>19</sup> Bajo estas premisas, Echeverría considera que se puede enunciar “un concepto de imperialismo mucho más crítico y mucho menos nacionalista-maniqueo que el tradicional”.<sup>20</sup> Este concepto:

Haría referencia a una mundialización del modo de producción capitalista en la que éste necesariamente se desdobra para realizar sus funciones, constituyendo centros “imperiales” y regiones some-

<sup>17</sup> *Ibid.*, pp. 98-99

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 99.

<sup>19</sup> *Idem.*

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 100.

tidas cuya repartición en el planeta no coincidiría necesariamente con el mapa geopolítico.<sup>21</sup>

Este nuevo imperialismo, que somete y subsume territorios y naciones, incorporándolos al mercado en un estadio de transición entre el precapitalismo y el capitalismo, a la vez construye otras zonas en las que suprime todos los modos de (re)producción precapitalista e “instala una periferia *ad hoc*”. Continúa Echeverría:

La tendencia imperiosa a revolucionar continuamente las fuerzas productivas, que va y viene incesantemente de la esfera circulatoria, conduce a todos los capitales a barrer definitivamente cualquier resto de organización precapitalista de la vida económica del sujeto social y a instalar un sistema de repartición del proceso de trabajo a escala planetaria, que, en concordancia plena con los requerimientos del mercado mundial, salta por encima de las pretensiones de soberanía de los Estados nacionales.<sup>22</sup>

<sup>21</sup> *Idem*. Un teórico que también perfila esta teoría es Grossmann; Echeverría lo cita al respecto: “[...] el acento en la persecución de ganancias monopólicas no basta, pues de esta manera el problema sólo es desplazado. Se trata de explicar *por qué* la persecución de ganancias monopólicas se ha vuelto *necesaria para la existencia* del capitalismo moderno. Por otra parte, no debe olvidarse... [que] el sistema de monopolios alcanzó en el siglo xvii en Inglaterra una esfera de influencia tan grande... e incluso el *capital financiero*, la administración financiera bancaria de organizaciones industriales, no era raro en aquellos tiempos... La persecución del plusvalor fue la característica distintiva del capitalismo desde su nacimiento, y no puede servir por ello para la explicación de sus últimas fases. Sólo la teoría del derrumbe aquí desarrollada conduce a la verdadera raíz del imperialismo y explica su necesidad histórica. El imperialismo moderno de los Estados capitalistas no es sino el esfuerzo necesario —a través de la expansión económica, cuya última etapa es la inserción en el Estado de áreas extranjeras— por *eliminar la tendencia al derrumbe*, que tiene lugar en una determinada etapa de la acumulación de capital, *de superar el cese de la valorización, asegurando la afluencia de plusvalor adicional del exterior*”. Henrik Grossman, en Bolívar Echeverría “La discusión de los años veinte en torno a la crisis: Grossmann y la teoría del derrumbe”, en Pedro López Díaz, *La crisis del capitalismo. Teoría y práctica*, p. 171.

<sup>22</sup> Termina su idea Echeverría con una reafirmación del sacrificio del trabajo vivo o la fuerza laboral al proceso de valorización: “En conclusión, la condición circulatoria dominante de la reproducción ‘armónica’ de la riqueza so-

Si nos detenemos en las aportaciones de Echeverría, a más de 30 años de ser formuladas, podemos ver que lo que ha sucedido ya parece estar presupuesto en su trabajo. El capitalismo elimina *de facto* la soberanía nacional e impone “centros imperiales” que desarrollan un nuevo imperialismo sobre determinadas regiones. No se trataría pues de un imperio hegemónico, pero tampoco, como presuponen los teóricos posmodernos, homogéneo. Nos encontraríamos, realmente, en un singular proceso de *refeudalización* dentro del capitalismo. Al no haber un imperio, justo por estar sometido a las leyes extraterritoriales del capital, lo que se despliega, para los propios fines del capitalismo, es una diversidad de imperios —y hasta de procesos de revolución y resistencia necesarios para el funcionamiento imaginario y real de situaciones imperiales particulares. Imperios, por lo demás, que desatan y necesitan de una figura de expansión bélica, esto es, un desarrollo del imperialismo.

Años después, Echeverría concreta estas ideas en diversas investigaciones. Por ejemplo, cuando explora el carácter racial de la constitución imperial e imperialista de los centros civilizatorios de dominio:

Puede decirse [...] que un racismo identitario, promotor de la *blanquitud* civilizatoria, que no de la *blancura* étnica —es decir, un racismo tolerante, dispuesto a aceptar (condicionadamente) un buen número de rasgos raciales y “culturales” *alien*, “ajenos” o “extranjeros”—, es constitutivo del tipo de ser humano moderno-capitalista. Sin embargo, por más “abierto” que sea, este racismo identitario-civilizatorio no deja de ser un racismo, y puede fácilmente, en situaciones de excepción, readoptar un radicalismo o fundamentalismo étnico virulento [...].<sup>23</sup>

---

cial en el capitalismo de ningún modo le ofrece la ingeniería económica de una proporcionalidad en los intercambios intersectoriales dentro del ámbito puramente capitalista de esa reproducción; le ofrece más bien, el sometimiento de los trabajadores a un mecanismo que adecua, en cada nuevo ciclo económico, el valor de su fuerza de trabajo, a las necesidades de realización valorizadora del valor riqueza-capital”. Bolívar Echeverría, *Circulación capitalista y reproducción de la riqueza social. Apunte crítico sobre los esquemas de K. Marx*, p. 100.

<sup>23</sup> Bolívar Echeverría, “Imágenes de la blanquitud”, en *Modernidad y blanquitud*, p. 63.

Este fenómeno de blanquitud, que se yuxtapone a la idea de la sociedad blanca y calvinista, permite ver las facetas de desarrollo de una serie de imperios que operan sobre una diversidad artificial, pero que a la vez pueden desatar una sola fuerza imperialista, regresiva hacia el hecho dogmático —ya sea racial o ideológico, por ejemplo, al hablar del mundo libre frente al mundo terrorista— que está condicionado por la operación hegemónica del capitalismo.

Otro fenómeno donde es más clara esta operación de imperios que hacen valer una dinámica imperialista, es el complejo proceso de acumulación y producción de tecnologías. Ahí se debate, en gran medida, la hegemonía de determinados centros imperiales sobre otros. Dice Echeverría sobre este fenómeno:

Un hecho histórico de *longue durée* parece prevalecer a lo largo de la historia del sistema económico mundial desde principios del siglo pasado, durante la “era del imperialismo”, logrando extender sus alcances hasta nuestro tiempo. Así lo reveló, hace algunas décadas, la crisis del petróleo, cuando la propiedad de la tecnología para explotarlo demostró ser más importante que la propiedad de los yacimientos mismos. Constituye un *trend* sistemático que ha cambiado gradualmente la posición principal en la apropiación de la renta, llevándola del campo de los señores de la tierra hacia el campo de los señores de la técnica. Un *trend* dentro de la difícil y secular batalla entres estos dos campos que muestra muy nítidamente la decadencia de la renta de la tierra y el consecuente ascenso de la renta tecnológica.<sup>24</sup>

#### IV

A partir de todo lo señalado, se pueden entender varias cosas. En primer lugar, la insistencia de Echeverría en la idea de que el capitalismo mundial y las consecuentes formas de resistencia al sistema, están constituidas por “ámbitos” y no

<sup>24</sup> “‘Renta tecnológica’ y ‘devaluación’ de la naturaleza”, en *Modernidad y blanquitud*, p. 39-40.

por “territorios”. En esto consiste su distancia frente a Rosa Luxemburgo, a quien critica por abandonar la idea de “ámbito no capitalista” y sustituirla por la de “territorio no capitalista”. El problema reside en que la idea de territorio implica que, tarde o temprano, será subsumido por el capitalismo y, en última instancia, se enfrenta a la contradicción de explicar las formas de resistencia al capitalismo. Echeverría señala que esto lo hace Luxemburgo debido al contexto de la polémica de las primeras décadas del siglo xx, pero que el precio que paga es muy alto, pues a la larga se pierde la posibilidad de pensar en ese territorio como un ámbito, esto es, como fuente de “formas naturales” donde interactúan determinados sujetos para configurar espacios de vida más allá de la configuración capitalista. Cito a Echeverría:

[...] el aporte de Rosa Luxemburgo termina por ser también parcial porque, en su discusión contra la política armnicista y colonialista de Bernstein, sacrifica su concepto —más complejo y específico— de *ámbito no-capitalista* en beneficio del concepto —más simple y laxo— de *territorio no capitalista* como esfera requerida para la acumulación mundial del capital. Termina así por reducir su imagen teórica del imperialismo a la relación capitalismo-pre-capitalismo, dejando al margen la polarización centro-periferia.<sup>25</sup>

En segundo lugar, se puede entender su radical y profunda crítica a la idea de nación.<sup>26</sup> Si para Echeverría el problema de la modernidad capitalista no debe de ser pensado en el ámbito ideológico, sino en la esfera del ámbito espontáneo de resistencia al capitalismo, en la concreción de la vida política, entonces el problema de la nación siempre obstaculizará este ámbito, ya que se llena con una serie de ideologemas nacionalistas pro o contraimperialistas que frenan el discurso crítico. Por esto el traslado a una configuración regional, a la que posteriormente estudia como concreción formal de la vida en sus despliegues

<sup>25</sup> Bolívar Echeverría, *Circulación capitalista y reproducción de la riqueza social. Apunte crítico sobre los esquemas de K. Marx*, pp. 95-96.

<sup>26</sup> Véase, por ejemplo, “La religión de los modernos” y “La nación posnacional”, en *Vuelta de siglo*.

semióticos, esto es, políticos, culturales y estéticos. En este sentido él habla, detalladamente, de un *ethos* realista, romántico, clásico y barroco, porque desea mostrar las especificidades de concreción de los mismos en la vida práctica. En este sentido, si pensamos los *ethe* en relación estructural con la forma de producir y consumir en el capitalismo, podemos hablar de una semiótica realista, romántica, clásica o barroca que altera constantemente la relación entre las formas de valor y las formas naturales, más allá de una mera configuración mercantil en el ámbito ya fetichizado de la nación y del imperio.

#### APUNTE SOBRE LA CUESTIÓN NACIONAL

Se podría decir que así como en alguna ocasión se pensó en que el problema de la revolución atraviesa el ámbito nacional, hoy es claro que frente al imperialismo de los centros imperiales que potencia el capital, vuelve a surgir el problema de la regionalización del poder y del saber, y en este sentido vuelve a ser crucial el problema de la nación. Habría que decir que, todavía empañado por los discursos ideológicos del poder, el verdadero problema puede ser otro, el de la autonomía. Echeverría y Luxemburgo llegaron a ver esto en los siguientes y polémicos términos.

En su texto, “Rosa Luxemburgo: espontaneidad revolucionaria e internacionalismo”, escrito de 1979 y publicado en los primeros años de los ochenta como prólogo a una selección de escritos de Luxemburgo, Bolívar Echeverría señala que en la posibilidad de liberación y emancipación del capitalismo, la lucha económica se puede transformar en una lucha revolucionaria, pero que, durante la experiencia de gran parte del siglo XX, esto atravesó por el problema de la denominada “cuestión nacional”. Para Echeverría, el planteamiento de la cuestión nacional se podría fechar en 1893, el año en que Luxemburgo inicia su militancia política. En este contexto escribe:

La manera original que tuvo Rosa Luxemburgo [...] de llevar a cabo esta ubicación de la “cuestión nacional” dentro de la “cuestión revolucionaria” es lo que hace de ella no sólo pionera y fundado-

ra sino también coautora principal de la teoría marxista sobre la “cuestión nacional”; teoría que, si bien se encuentra todavía lejos de tener una estructura precisa y un contenido satisfactorio, ha mostrado ya ocasionalmente por lo menos un perfil inconfundible en su enfrentamiento a las categorías espontáneas de autoapología que genera el capitalismo para explicar la dimensión nacional de la existencia social.<sup>27</sup>

Este carácter inconfundible reside en algo que hasta la fecha no es comprensible para los poderes imperiales y nacionales: el problema de la autonomía.

Pese a que es dentro de los complejos márgenes históricos de la posibilidad de la revolución comunista, Echeverría sostiene que Rosa Luxemburgo logra plantear una distinción entre “dos modos de existencia radicalmente diferentes de la entidad nacional”. Estas modalidades, que en este caso muestran dos formas nacionales, serán retomadas durante toda la obra de Echeverría en diferentes estratos. En la primera forma:

[...] la nación sería el conjunto de los productores-consumidores de la riqueza concreta en tanto que conglomerado social que es doble y conflictivamente anticapitalista: conservador de las formas heredadas de su sistema específico de reproducción y al mismo tiempo introductor de transformaciones interiores de las mismas, enfrentando a la acción destructiva que sobre unas y otras lleva a cabo la organización de la vida dirigida hacia la acumulación del capital.<sup>28</sup>

En la segunda modalidad, por el contrario: “[...] la nación sería el conjunto de productores-consumidores de la riqueza en abstracto en tanto que sociedad de propietarios privados comprometidos en la empresa de mantener un Estado capaz de garantizar el incremento de capitales.”<sup>29</sup>

Desde la perspectiva de Echeverría, Luxemburgo toma partido —claramente en su teoría de la espontaneidad revolucionaria y en su comprensión del internacionalismo del movi-

<sup>27</sup> Bolívar Echeverría, *El discurso crítico de Marx*, p. 169.

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 178.

<sup>29</sup> *Idem.*

miento anticapitalista— por la primera modalidad, esto es, por la afirmación, señala Echeverría, de la “autonomía nacional” y contra la “autodeterminación nacional”; dicha postura es una derivación de estas dos formas de entender la nación y, podemos decir, de trascender la configuración meramente capitalista de la nación. Bolívar Echeverría dice que muchas otras son posibles y que “algunas se han esbozado ya y se esbozan en las muy variadas situaciones en que la lucha de clases contemporánea debe atravesar por la densidad nacional de la realidad concreta”.<sup>30</sup>

Lo singular de esta distinción entre autonomía y autodeterminación es que pone en cuestión uno de los elementos más importantes y, al decir de Echeverría, más acríticamente aceptados por los discursos de emancipación y revolución: el que señala que “el proletariado puede y debe integrar en su lucha revolucionaria la defensa del derecho de las naciones a la autodeterminación”. Echeverría se pregunta:

¿Es siempre válido este principio o sólo bajo qué condiciones? ¿Qué significa “autodeterminación de las naciones”? ¿Cómo se conectan éstas con las necesidades de autodeterminación revolucionaria del proletariado? ¿Cómo se distinguen las necesidades de autonomía de las de autodeterminación de las naciones? ¿Qué relación hay entre las necesidades de autodeterminación nacional y los intereses de clase y el Estado capitalista?<sup>31</sup>

Con sus preguntas, Echeverría parece preludiar algo que desarrollará después en diversas figuras e investigaciones: ¿no es acaso el principio de autodeterminación de las naciones una idea que oculta que esa determinación debe realizarse de acuerdo con el modelo capitalista de la modernidad occidental? ¿No se equivocó la izquierda al acentuar ese principio que siempre fue vulnerado por los poderes imperiales del capital cuando no se ejerció esa determinante de acuerdo con los dictados de los países que han detentado por siglos el poder colonialista y capi-

<sup>30</sup> *Idem.*

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 173.



talista desde Europa y Estados Unidos? ¿No será hora de dejar atrás ese principio, que termina siempre por reinsertar en el sistema capitalista a las naciones que ingenua o hipócritamente defendieran la autodeterminación? Finalmente, ¿cómo puede una entidad nacional autodeterminarse si su determinación originaria es el colonialismo e imperialismo desarrollado en la historia? ¿No es pues tiempo de algo más radical — no la autodeterminación sino la autonomía de regiones, comunidades, grupos sociales e individuos, es decir, la verdadera diversidad de las infinitas formas que puede alcanzar el ser humano? ¿No es condición de esto la desaparición del capitalismo y la preponderancia de un código semiótico basado en las formas que puede alcanzar la vida y no en las formas en que se puede, solamente, valorizar la vida?



## 9. MARXISMO Y CONFIGURACIÓN BARROCA EN EL CAPITAL

Detente, sombra de mi bien esquivo, imagen  
del hechizo que más quiero, bella ilusión por  
quien alegre muero, dulce ficción por quien  
penosa vivo.

Sor Juan Inés de la Cruz

### I

Bolívar Echeverría, se dice, fue un marxista; si es el caso, fue un marxista de lo más singular, del tipo de aquel Marx que sostenía que él no era marxista; posición crítica, antidogmática y anticanónica, pero también irónica y lúdica. No es pues sorprendente, para quien conozca la obra de Echeverría, ver hasta dónde llevó esa postura “antimarxista”; hasta qué punto se enfrentó a la dogmática en torno a Marx y a las tesis de la tradición “marxista”. Fueron sus interlocutores esenciales y, sin embargo, no hay uno al que no le haya dedicado líneas críticas. Mientras más compleja y profunda parecía la teoría marxista en cuestión, mientras más admiraba las biografías de muchas y muchos marxistas, más duros eran sus cuestionamientos teóricos. Cuestionó a Marx, a Sartre, a Benjamin, a Adorno y Horkheimer, a Luxemburgo y a Braudel, y en sus clases pasaba revista a otros tantos de los que no llegó a escribir trabajos específicos; en sus charlas, se desataba como un *zoon criticón*. Dentro de toda esa esfera crítica que manejó con singular audacia, pues ponderó, resguardó, fustigó e incluso eliminó de su espacio teórico a autores y autoras, una de sus obras más sorprendentes es la crítica que dedica a Lukács, ya que se trata a la par de una crítica a Marx y al origen de la teoría crítica del siglo xx. En sus notas

radicalmente críticas que titula “Lukács y la revolución como salvación”, no sólo pueden rastrearse sus desacuerdos con uno de los marxismos de Marx, sino con los continuadores de la parte central de la teoría lukacsiana, los pensadores de la Escuela de Frankfurt. Además, en ese texto puede explorarse una de las configuraciones teóricas más sólidas, la cual dará pie a su teoría de la modalidad barroca dentro de la modernidad capitalista.

Para mayor complejidad, este importante texto está montado en una retórica ya de suyo barroca; es un ensayo —realmente un género barroquísimo si se le entiende en profundidad— que ideológicamente se coloca a la izquierda y que va haciendo cierta mofa de las posiciones de derecha que comúnmente atacan el discurso marxista; pero finalmente, cuando llega a las preguntas centrales, que obvia y barrocamente no contesta de forma directa, parece olvidarse del dispositivo retórico para taladrar el discurso marxista de Lukács y mostrar sus radicales diferencias frente al mismo.

Desde mi punto de vista, se trata de un ensayo crucial dentro del trabajo de Echeverría; por eso mismo voy a glosarlo detenidamente, con independencia de que el lector o la lectora puedan acudir al mismo. Además, pueden observarse otras zonas del pensamiento de Echeverría si se hacen algunas anotaciones sobre lo que siguió a este ensayo que se enmarca en uno de sus libros más importantes, *Las ilusiones de la modernidad*; motivo por el que traeré a colación sus interpretaciones de la idea de lo barroco y de los fenómenos del mesianismo y el utopismo.

## II

Bolívar Echeverría sostuvo que “el discurso de los marxistas” puede y debe ser juzgado como un “hecho específicamente teórico en la vida del discurso contemporáneo”, independientemente de que en un principio haya sido concebido como un “momento” que si bien era esencial, estaba “subordinado al movimiento histórico totalizador [...] de la revolución comunista”.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> “Lukács o la revolución como salvación”, en *Las ilusiones de la modernidad*, p. 97.

Tras la idea de Echeverría de separar por un momento la teoría marxista de su desarrollo práxico, esto es, de no pensarla como un teoría determinada por un sujeto y una sujetividad revolucionaria, se encuentra, entre otras cosas, el fracaso en el siglo xx de la revolución comunista. Frente a ese hecho, fundamental en la historia de Occidente, Echeverría siempre asumió una postura muy compleja, la cual se tradujo en su doble decisión de continuar reflexionando sobre el marxismo como teoría, y de buscar en las formas de la sujetividad contemporánea, nuevas posibilidades teóricas que se encuentran fuera de la órbita del marxismo.

No es casual, en este sentido, que al regresar al problema de la teoría marxista, en cierto sentido al problema de la teoría de la izquierda y de la revolución, insista en el debate teórico y no en su operación en la práctica. Sin embargo, lo hace en una forma enrevesada. Insiste en este hecho —en reflexionar sobre la teoría marxista con independencia—, pero piensa en este discurso como si se tratara de un personaje y no tan sólo una serie de conceptos y axiomas. Se trata, entonces, de una teoría, pero que cobra cuerpo en la historia de sus postulados y refutaciones y que, por lo tanto, no puede ser desprendida de los actores que la encarnan. Echeverría señala, pues, las formas en que se ha querido negar, no ya al proceso de la revolución al que acompañó el marxismo, sino a ese personaje —el discurso marxista— que cobra independencia del hecho práctico, aunque arrastra una constitución dramática que es insoslayable al hablar del marxismo.

Según Echeverría, son tres las formas de negación de este discurso personificado que no sólo es indispensable en la teoría contemporánea sino que cuenta con una sólida y vital “identidad dramática”: “A la lectura de lo real que propone el discurso marxista le han sido aplicados los tres procedimientos idóneos para descalificar a una lectura. Se la ha tratado, primero, como lectura *errónea*, segundo, como lectura *insuficiente* y, finalmente, como lectura *ilusoria*.”<sup>2</sup>

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 97.

Mientras que, desde la posición de Echeverría, la supuesta lectura *errónea* del marxismo, en boga después de la Segunda Guerra Mundial, insistía en que el camino del progreso y la justicia dentro del capitalismo y la socialdemocracia era el panorama que se abría para todos los ciudadanos del mundo, la lectura supuestamente *insuficiente*, que aún se práctica con singular elementalidad, propondría que el marxismo obvia aspectos antropológicos, psicológicos, sociales y culturales que operan en la realidad, muchas veces de manera más o igualmente determinante que la realidad económica. Sobre estos dos aspectos que se objetan al marxismo, Echeverría no se detiene; parece dar por supuesto que el tiempo los ha puesto en su justo lugar. Por un lado, la serie de crisis desatadas en las economías neoliberales, desde los años noventa a la fecha, parece refutar el primer argumento; en efecto, el marxismo parece haber acertado en el hecho de que, más allá de la prosperidad que ha tenido lugar en ciertos espacios muy localizados de las economías capitalistas, el fondo de su sentido se encuentra en la recurrencia de las crisis, la pauperización creciente, la destrucción de la naturaleza y la explotación de hombres y mujeres. Respecto al segundo argumento —el marxismo sería una teoría *insuficiente*—, Echeverría sugiere brevemente que la autorrepresión moderna en beneficio del economicismo no sólo está en el fondo de la crisis de la civilización, sino que dicha represión, generada en un entorno de escasez artificial de la riqueza, está profundamente imbricada con los elementos sociales y culturales; es decir: no se trata, como lo sugieren muchas teorías de los ochenta y los noventa, de fenómenos ajenos al aspecto económico y material de la vida. Una teoría mucho más inteligente, audaz y crítica ha ido resolviendo, en lo que respecta a los discursos marxistas, esta problemática.

Echeverría, pues, se detiene en el tercer tipo de “procedimiento descalificador del discurso marxista”; le parece el “procedimiento más incisivo y el que más obliga al discurso marxista a definir el sentido y el alcance de su lectura-interpretación de lo real”.<sup>3</sup> En esta larga cita, Echeverría sintetiza lo que implica esta tercera impugnación del discurso marxista:

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 99.

Según este procedimiento, el discurso marxista implicaría una lectura *ilusoria* de lo real; no una lectura errónea ni tampoco insuficiente, sino una lectura que estaría guiada por una formulación desvirtuante del código de lo real; una lectura que puede ser perfectamente coherente y exhaustiva, pero que, *al reconstruir* discursivamente el sentido de lo real, le adjudica un centro de coherencia que resulta restrictivo, que puede responder a necesidades históricas que tuvieron vigencia en toda una serie de épocas pero que la han perdido ya definitivamente. Usando como etiqueta cómoda algo que en su autor original, Heidegger, es el nombre tentativo para un destino inquietante, se dice del discurso marxista que es el último gran representante de la “metafísica de Occidente”. “Occidente” sería un modo de existencia del ser humano, organizado en torno al comportamiento técnico como el lugar privilegiado donde el ser de los entes adquiere su sentido más profundo y definitivo. De acuerdo con el discurso occidental, el sentido del ser se da como una inteligibilidad constituida en la perspectiva primordial del poder técnico del hombre. La significación de lo real se revela en el encuentro de la instrumentalidad de los entes con la voluntad productiva del hombre. En esta línea de argumentación, el marxismo resulta ser la versión más acabada y final de este discurso, por cuanto su descripción y su crítica de la modernidad no haría otra cosa que llevar a sus últimas consecuencias el mismo planteamiento básico de la modernidad occidental: la idea de que es el hombre como sujeto del poder técnico el que enciende en definitiva todo el sentido de lo real. El marxismo describiría y criticaría lo moderno en nombre de la posibilidad de una forma de sociedad en la que la existencia técnica del hombre, como ejercicio de poder, llegaría a su culminación; en la que no sólo la Naturaleza, sino la sociedad misma serían instrumentos de la acción que se guía exclusivamente por la razón instrumental. ¿Es así? ¿Es efectivamente el discurso marxista, por debajo de sus declaraciones revolucionarias, un discurso conservador e incluso reaccionario? ¿La transformación de la modernidad, tal como él la plantea, no implica acaso una ratificación del fundamento de esta modernidad?<sup>4</sup>

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 100.

En última instancia pues, nos plantea Echeverría, ¿es el marxismo, como la gran mayoría de los discursos occidentales europeos, un discurso conservador del propio proyecto de la modernidad europea, más allá de sus profundas divergencias concretas en las que se vive ese proyecto? ¿Es finalmente un discurso reaccionario, esto es, una teoría de reacción que intenta preservar, conservar y radicalizar los avances civilizatorios y modernos más caros al occidente europeo: la idea del bien común, el uso de la razón, la individuación como forma de la voluntad y la libertad, la democracia o la construcción de la comunidad política en el despliegue de la ciudad, la reproducción racional de la naturaleza y la mimética en el ejercicio del poder? ¿Tras todo esto se encuentra y se sitúa el marxismo, no como una teoría más, sino como la utopía más desarrollada, a tal grado que siempre se plantea como negación del mundo dado en el discurso teórico contemporáneo? Bolívar Echeverría da un largo rodeo en torno a esta problemática y, desde mi punto de vista, ofrece una contestación positiva. ¿Qué implica, para lograr este objetivo, su idea del marxismo lukacsiano?

En un primer momento, Echeverría descarta lo que él mismo Lukács llamara “marxismo vulgar”, una explicación superficial e ideológica del pensamiento de Marx que, desde su perspectiva, “no reconoce la mercantificación de la vida social como característica distintiva de la historia moderna y cuya teorización no puede arrancar así de los conceptos básicos de *fetichismo mercantil* y de *enajenación* o *cosificación* de la actividad humana”.<sup>5</sup>

Por el contrario, la propuesta de Lukács, en la lectura de Echeverría, no sólo partiría de estos conceptos, sino que al hacerlo retornaría al “planteamiento más profundo y radical del proyecto teórico de Marx”.<sup>6</sup> Para el autor de *El capital*, señala Echeverría:

la mercantificación de la vida social es la característica fundamental de la modernidad occidental porque la existencia efectiva de

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 101.

<sup>6</sup> *Idem.*



todos y cada uno de los conflictos inherentes a la vida social del ser humano se encuentra *mediada*, es decir, posibilitada y modificada, por su “traducción” al lenguaje abstracto e impersonal de la circulación mercantil, en el que la comprensión interindividual es lo mismo que la equi-valencia de los objetos. Este lenguaje dominante, el de la socialidad como intercambio mercantil, es el que Marx intenta describir y explicar con el par de conceptos de “fetichismo” y “cosificación”.<sup>7</sup>

Así pues, Echeverría retoma y explica la teoría del fetichismo mercantil y su consecuencia inmediata, el concepto de cosificación o enajenación que se desarrolla en las relaciones mediadas por la circulación mercantil, las cuales se exacerbaban en el capitalismo. Este concepto permitiría explicar ya no sólo la reproducción económica de las relaciones sino la reproducción política a la que se somete el cuerpo comunitario e individual de la sociedad. Echeverría destaca dos puntos al respecto: por un lado señala que Lukács no reduce con esto toda la problemática de lo social al estudio de la enajenación o cosificación de la vida social, sino que busca “una vía de acceso” efectiva; por otro, dice que la propuesta lukacsiana no tuvo una amplia aceptación ni fue decisiva en la historia del pensamiento marxista. A partir de estos señalamientos, sostiene que esta escasa recepción de la obra de Lukács —y con esto presupondríamos la de sus continuadores en la Escuela de Frankfurt y la de sus antecedentes en el propio Marx— perdió actualidad política y teórica. El señalamiento de Echeverría no sólo se constata a lo largo de la historia del siglo xx, donde la tradición crítica a partir de una teoría de la enajenación y el problema de la socialización mercantil, extrañamente fue profundizada y donde, por lo tanto, esta vía de acceso no fue sistemáticamente trabajada, sino que hasta la fecha se sigue respondiendo al intento de formular una teoría crítica desde los hechos irrefutables que generan los nuevos fetiches y formas de enajenación mercantil, con un regreso dogmático a las categorías que habrían privado en la historia del pensamiento marxista dominante. Categorías que insisten

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 103.

en plantear la vía de acceso al problema del capitalismo en términos externos a la vivencia cotidiana de los fenómenos de enajenación y socialización mercantil que domina las sociedades capitalistas; términos como “ideología”, “conciencia”, “lucha de clases” e, incluso, “praxis revolucionaria”, en los que se insiste en presuponer un uso racional de la voluntad libre de determinados sujetos para cambiar las relaciones de dominación. Curiosa y trágicamente, todas estas formas subjetivas de las teorías críticas y revolucionarias pasan de forma inadvertida sobre sus propias ruinas, presuponiendo una operación revolucionaria de la subjetividad y una pedagogía social de la conciencia histórica mucho más idealista de lo que suponen.

Echeverría señala pues cuáles serían los motivos de que la importante y medular teoría de Lukács, y con ésta, insisto, un centro fundamental de la teoría marxiana y de las escuelas críticas, perdieran actualidad tanto política como teórica. Respecto al primer punto, señala:

El libro de Lukács perdió *actualidad política* en el momento mismo que fue publicado. Redactado en la primera posguerra, dentro de ese ánimo exaltado, de inspiración apocalíptica, para el que la posibilidad del “asalto al cielo” estaba “al orden del día”; cuando la “actualidad de la revolución comunista” parecía haber alcanzado su grado más elevado en las sociedades europeas, la publicación de *Historia y conciencia de clase* coincidió sin embargo con la rápida decaída de esta actualidad revolucionaria y con el encauzamiento abrumador de ese ánimo en una dirección decididamente mesiánica, tanto hacia su burocratización al servicio de la “construcción del socialismo en un sólo país” como hacia su estallamiento contrarrevolucionario, que lo convertiría en el impulso destructor y suicida del nacional-socialismo.<sup>8</sup>

De esta forma, las conclusiones de Lukács quedaban descalificadas por su ajenidad a la situación histórica que enfrentaba el supuesto sujeto revolucionario; sujeto que quedaba no sólo lejos sino eliminado tanto de la concreción de la revolución en

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 105.

el estalinismo como, de manera fáctica y absolutamente radical —y en mucho sentidos en su incorporación a ellas—, en las políticas de exterminio del nazismo y el americanismo, simbolizadas y ejecutadas en los campos de exterminio y en la pesadilla nuclear desplegada sobre Japón. Lo que sucedió a mediados del siglo xx no sólo borraba las teorías de emancipación en su sentido clásico y más avanzado —esto es, en el sentido marxista y revolucionario, el cual contemplaba la posibilidad de un sujeto que ejerciera su libertad racional para establecer una sociedad donde se eliminara la explotación—, sino que a la par colocaba a la teoría, y en especial a la teoría filosófica en cuanto cumbre de la razón, en un exilio del que no ha regresado; un exilio que la margina de forma radical de la operación social y que sólo le permite reinsertarse a través de nichos mercantiles capitalistas perfectamente establecidos. Echeverría ha desarrollado muchas tesis al respecto. Dos de las más penetrantes se refieren al invento de la juventud y a la desaparición de los ismos o formas públicas del discurso filosófico. Sobre ésta última escribe:

Los “ismos”, las modas intelectuales, aunque parecen fenómenos exteriores, ajenos a lo esencial de una doctrina filosófica, pertenecen al momento expositivo de la misma, sin el cual ésta no llega a realizarse plenamente. Los “ismos” intelectuales corresponden históricamente a la época del liberalismo, cuando la “opinión pública” existía o al menos parecía existir como la expresión de los ciudadanos que está en proceso de autoconfigurarse; eran la presencia viva, con todo lo que esto implicaba de malentendidos, deformaciones y empobrecimientos, de las creaciones mentales de los filósofos. El “ismo” del existencialismo fue sin duda el “ismo” por excelencia y además el último de ellos. Los “ismos” que aparecieron después de él, el estructuralismo, el posmodernismo, etcétera, llegaron cuando a la filosofía se le había privado ya del escenario de la “opinión pública” como lugar para exponerse. Después de París 68, la “opinión pública” fue sustituida, golpe tras golpe, por una instancia de “autoconciencia” social instalada y reproducida directamente por esa entidad omniabarcante a la que Horkheimer y Adorno llamaron la industria cultural de la modernidad capitalista. Los “ismos” post-existencialistas no pudieron así rebasar el

alcance de los pasillos universitarios y las columnas de los suplementos culturales.<sup>9</sup>

De esta forma, no sólo los “ismos”, como formas ya agonizantes de hacer público el discurso, sino en general todas las formas de publicidad que el discurso filosófico practicaba, desde la academia vinculada al cuerpo social hasta el consejo al príncipe, han sido desplazadas por el pragmatismo, cálculo y mediocridad del ejercicio del poder en los gobiernos capitalistas. El otro fenómeno que muestra este mismo ejercicio de *desactualización* de los discursos filosóficos de emancipación, lo ejemplifica Echeverría con una radical tesis sobre la invención de la “juventud”. Dice al respecto:

En los años cincuenta y sesenta, primero en Estados Unidos y después en Europa —y posteriormente en el resto del “mundo occidental”—, tuvo lugar la introducción de toda una edad dentro de la serie de edades que se reconocían tradicionalmente en la vía individual: la edad de “la adolescencia” o la “juventud adolescente”. En la Europa moderna (a diferencia de la medieval) no había existido nada así como una edad propia y específicamente juvenil; ésta fue la innovación civilizatoria de la modernidad “americana” introducida en la segunda posguerra del siglo xx.<sup>10</sup>

Echeverría es muy preciso al referirse a esta forma desplegada en los códigos del americanismo; señala que si bien esta edad era considerada anormal en las sociedades modernas, donde se caracterizaba por un periodo de “transición rápida” y “vertiginosa iniciación”, o como una forma anómala que sólo se desplegaba en las deformadas estructuras de la nobleza, ahora se presenta como “un dispositivo civilizatorio que se introduce, no para emancipar a la juventud, sino para ponerla al servicio de una tarea especialmente diseñada para ella”,<sup>11</sup> tarea que consiste en exacerbar sus rasgos revolucionarios para ponerlos al servicio del capital:

<sup>9</sup> “Sartre a lo lejos”, en *Modernidad y blanquitud*, pp. 157-158.

<sup>10</sup> “El 68 mexicano y su ciudad”, en *Modernidad y blanquitud*, pp. 210-211.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 211.

Si los jóvenes son revolucionarios es porque son jóvenes, y ese carácter revolucionario-juvenil es para ella [la sociedad burguesa] un rasgo altamente valorable porque, al fin de cuentas, todo aquello que fue revolución, rebelión, impugnación, iconoclasia puede convertirse fácil y rápidamente en innovación racional depuradora, útil para mantener y fortalecer la continuidad de la vida social establecida.<sup>12</sup>

En última instancia, lo que entra en juego son dos factores que reconoce Echeverría: por un lado, una afirmación de la modernidad americana, “la del progresismo sin trabas, del practicismo descarnado y del igualitarismo pragmático”;<sup>13</sup> por otro, un hecho que se ha rebelado contra esa forma civilizatoria que debió imponerse desde los años setenta. Una buena parte de esas juventudes se ha rebelado y, si no interferido, ha denunciado y cuestionado constantemente y de manera no sólo protagónica sino trágica muchas veces, la modalidad capitalista de civilización. En este sentido, Echeverría observa con detalle a ese sujeto, la juventud, que en muchos aspectos positivos y negativos ha sustituido al sujeto proletario que, en las teorías marxistas del inicio del siglo xx, alcanzaría la revolución.

Éstos son sólo dos ejemplos del proceder de Echeverría, quien estudia con detenimiento y en una gran diversidad de aspectos la falta de actualidad del discurso crítico que va de Marx a la Escuela de Frankfurt y que tiene un punto de inflexión en Lukács. No obstante, Echeverría también indica, como ya lo señalamos, que existe un problema teórico en el que considera la propuesta más avanzada del marxismo. Señala esto en los siguientes términos:

Planteado como vía de acceso a la problematización de la modernidad, el recurso de Lukács a los conceptos de “fetichismo” y “cosificación” es ambivalente: *abre* pero al mismo tiempo *cierra* la vía de acceso que existe en la crítica de la economía política a una problematización radical de la existencia humana en la moderni-

<sup>12</sup> *Idem*

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 212.

dad, tanto en su momento social-individual o íntimo como en su momento social-colectivo o público. La ambivalencia consiste en que, llevada al extremo, su idea de la miseria capitalista como una *deminutio* de la condición humana puede ser vista lo mismo como un abandono de la explicación metafísica —en particular, el mito judeo-cristiano de la caída y la condena del género humano— que como una reedición ilustrada de la misma. Todo sucede como si Lukács, que capta agudamente los efectos del fenómeno histórico de la cosificación bajo una dialéctica de descomposición y recomposición de la vida social, no alcanzara sin embargo a definir adecuadamente esa dialéctica ni a descubrir por tanto el modo en que actúa cuando la cosificación que se manifiesta en ella no es la cosificación simple, puramente mercantil, sino la más compleja, la mercantil-capitalista.<sup>14</sup>

Así pues, el comentario de Echeverría implicaría que, de una u otra forma, el marxismo deja pendiente un problema metafísico fundamental: el ser humano, en su disminuida condición dentro del sistema capitalista, o pierde toda capacidad de religarse con las “formas naturales” o con la socialidad natural que lo determina, o por el contrario puede, al colocarse como centro del universo, reconstruir artificialmente toda una “socialidad natural” de segundo orden. El problema de fondo plantea no sólo una ambivalencia, sino, para Echeverría, una unilateralidad al pensar lo humano; unilateralidad que impide el desarrollo correcto de una teoría. Las consecuencias, que se han continuado y profundizado en muchos sentidos dentro de las teorías marxistas, se pueden resumir de la siguiente forma: por un lado, se presupone la existencia de un sujeto, el ser humano, y por otro, la sujetidad, o actividad de ese sujeto. Cosificada, dice Echeverría, “la actividad, que era *del* hombre y ya no lo es, la sujetidad que se ha enajenado, se determina realmente como *proceso de acumulación del capital*”.<sup>15</sup> Aquí es donde afloran muchas de las paradojas del marxismo; se piensa en una praxis o acción revolucionaria que surge de una metafísica

<sup>14</sup> “Lukács o la revolución como salvación”, en *Las ilusiones de la modernidad*, p. 106.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 108.

voluntad subjetiva y social; pero, por el contrario, la práctica existente, la praxis dentro del capitalismo, está condenada a ser una práctica enajenada. ¿De dónde entonces determinados sujetos adquieren la “superioridad” práxica que los determina como sujetos que encarnan una subjetividad de transformación? Las respuestas apuntan siempre hacia la radicalización del proyecto ilustrado; tales sujetos, dentro del capital, tienen un tipo de formación o de experiencias vitales que los vuelve mucho más susceptibles de un conocimiento y reconocimiento de las injusticias y deformaciones de la vida dentro del capital; descubren, como dice Adorno, la vida dañada. En este sentido, el marxismo se perfila, con toda claridad, como una teoría ilustrada de profunda radicalidad.

Sin embargo, Echeverría insiste en las aporías teóricas de esta postura. ¿Realmente existe, parece preguntarse, un sujeto fuera del campo de enajenación, un sujeto que postula la desenajenación por fuera de su afirmación cotidiana dentro del sistema mercantil? Escribe Echeverría:

Si la característica fundamental del ser humano consiste en el sintetizar la riqueza concreta del mundo de su vida, ¿es él imaginable como una substancia sin forma, como algo aparte, retrotraído o exterior a la dinámica en la que se constituye efectivamente la realidad —a la vez deslumbrante y repugnante— del mundo moderno?<sup>16</sup>

Y en el otro extremo, el de una actividad o subjetividad que estaría totalmente subsumida en el proceso de valorización capitalista, Echeverría se pregunta: “¿Es posible imaginar que en la realidad social exista una *actividad* carente de concreción, que una historia pueda acontecer como un proceso de autoincrementación de la riqueza en abstracto, *sin otra cualidad que la cantidad?*”<sup>17</sup>

En otras palabras, se pregunta si dentro del propio proceso de acumulación capitalista no existe una serie de formas de

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 107.

<sup>17</sup> *Idem.*

concreción del valor que trascienden la simple folia acumulativa y que para el pensador latinoamericano se materializan en diversos grados en las formas de intercambio mercantil simple, donde el proceso de equivalencias no cierra el proceso sino que deja ver otras formas alternativas al capitalismo.

Echeverría concluye señalando que incluso ésta, la forma más acabada del marxismo, encuentra una salida falsa al problema. Lukács debilita el concepto de cosificación y, entonces, puede señalar que hay un núcleo del sujeto que mantiene una sujetividad que no se encuentra enajenada. En palabras de Echeverría, este núcleo se encuentra reducido pero no desaparece: “se refugia en el comportamiento espontáneo anti-capitalista de la clase obrera, es la desadaptación al orden establecido como deseo de comunismo.”<sup>18</sup> El debilitamiento en el otro extremo es también de carácter utópico, pero expresado en forma negativa: el proceso de acumulación del capital, como un proceso de explotación, es cualitativo por cuanto destroza a la clase proletaria y, en este sentido, mina las posibilidades de desarrollo de la acumulación. El reclamo de Echeverría ahora puede ser claro: en esos dos puntos abstractos, la espontaneidad del sujeto revolucionario y la destrucción de la vida social concreta que despliega el capital, se funda la idea positiva, singularmente abstracta, de la transformación del sistema, del derrocamiento del capitalismo. El sujeto, al responder a este núcleo no enajenado y tomar conciencia de las relaciones de explotación y destrucción de la vida social, empata su subjetividad con su acción o sujetividad revolucionaria. Para Echeverría, esta totalidad es inaprehensible:

Su totalización sólo podría ser *puntual e instantánea*: la del momento de la revolución, la del acto salvador en que el proletariado reactualiza su capacidad de sintetización concreta al reapropiarse la actividad sintetizadora que venía existiendo, cosificada en abstracto, en el capital.<sup>19</sup>

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 109.

<sup>19</sup> *Idem.*



Echeverría destaca, pues, que existe la presuposición de que hay un sujeto reducido esencialmente a una “sujetividad defensiva” y de resistencia frente al mundo moderno, “dada la pureza de su positividad concreta”; y en contraposición a esta subjetividad, se piensa en un “objeto sujetizado”, el mundo del capital, que se manifiesta como “ajeno a la sustancia del mundo social, o dotado de una concreción exclusivamente *destruictiva*—dada la pureza de su negatividad concreta”.<sup>20</sup>

Echeverría extrae duras conclusiones al respecto; desde su punto de vista, los supuestos de este marxismo, y podemos presuponer que pone el acento en aquellos marxismos que dan continuidad a este planteamiento, “no sólo carecen de coherencia teórica, sino que desoyen las exigencias que el mundo moderno plantea a la teoría, cuando se intenta pensarlo mediante el concepto de cosificación”.<sup>21</sup> Precisamente por esta razón, extrae otra conclusión fundamental para su propio pensamiento teórico: el concepto de cosificación permitiría pensar, en una reformulación radical, “una realidad que tal vez es la que caracteriza más esencialmente a la modernidad: la existencia del sujeto social como una sujetividad conflictivamente repartida entre el hombre y las cosas”;<sup>22</sup> esto es: la actividad que constituye al sujeto social se encontraría escindida entre una esfera singular e íntima y una esfera cosificada donde operan, de forma fundamental, no sólo los valores de uso que guardan las mercancías y entran en juego en el proceso de socialización, sino aquellos que han sido depositados por otros seres humanos en la producción de dichas mercancías y que, de forma muy compleja, fetichizada y oculta, son el fundamento de dicha socialidad. En este sentido es que Echeverría señala que

con el simple hecho de existir como ser de convivencia social, de afirmarse como agente concreto de capacidades y apetencias, el ser humano se encuentra ya inmerso en la dinámica comandada por el capital; su capacidad de revolucionar el mundo hecho a la

<sup>20</sup> *Idem.*

<sup>21</sup> *Ibid.*, pp. 109-110.

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 110.

imagen del capital no puede ser por tanto una irrupción redentora, salida de la nada: tiene que resultar del propio mundo enajenado, que ser ella misma una ruptura con la metamorfosis que la mantiene traducida a los términos impuestos por el “sujeto” que la enajena.<sup>23</sup>

DOS NOTAS SOBRE EL MESIANISMO Y LA CONTRADICCIÓN  
DEL MODO BARROCO EN LA MODERNIDAD CAPITALISTA

La posición de Echeverría sobre el marxismo es, como se ha visto, compleja. Se trata, podemos decir, de un pensador que no prioriza la teoría en sí misma ni idolatra o mantiene una actitud de dependencia con otro pensador u alguna tradición *per se*. Se deducen de sus críticas que lo central para él es la coherencia teórica y las exigencias del mundo social, no las construcciones utópicas o morales de carácter idealista. De ahí su talante crítico y radical frente al marxismo. En este sentido, Echeverría abre dos posibilidades para desarrollar una teoría de la cosificación o enajenación en el mundo del capital. Por una parte encuentra, especialmente en Benjamin, una reformulación del problema de la utopía revolucionaria que se deduce de la teoría de Lukács, a través del problema de la teología y el mesianismo; por la otra, estudia modos civilizatorios matrices que subsisten dentro de la modernidad capitalista; de estos modos, se interesa especialmente por la configuración barroca dentro del capitalismo.

En lo relativo al primer punto, Echeverría trabaja durante muchos lustros los textos de Benjamin y, entre sus conclusiones, postula una idea que quiero conectar con la crítica que hace a Lukács. Según Echeverría, lo que Benjamin se propone en sus llamadas *Tesis sobre la historia* es “introducir una radical corrección mesiánica al utopismo propio del socialismo revolucionario: sacar de su escondite al ‘enano teológico’ que es el secreto de la eficiencia discursiva del materialismo

<sup>23</sup> *Idem.*

histórico”.<sup>24</sup> Como se sabe, ésta es una de las alegorías más complejas de las tesis de Benjamin. En cierto sentido, me parece, puede entenderse que este enano teológico, permanentemente escondido, es el que maneja los hilos de una conciencia emancipatoria que podría revolucionar las condiciones sociales y terminar con el sistema capitalista. Podríamos ir más allá y señalar que los teóricos de la Escuela de Frankfurt, por lo menos Benjamin de manera totalmente consciente, pero también Adorno y Horkheimer, tienden, ya sea para impugnar o para comprender el discurso comunista que heredan de Marx a través de Lukács, a poner al descubierto las tesis emancipadoras y revolucionarias. Desde el punto de vista de Echeverría, es Benjamin el que lo hace con todas sus letras y, podemos decir, no intenta regresar a una propuesta ilustrada radical a través de una estética de lo sublime, como, por ejemplo, lo hace en cierta medida Adorno. Echeverría, entonces, detalla que la idea sobre el mesianismo de Benjamin implicaría la combinación de dos formas reflexivas extrañas e incluso ajenas:

El núcleo reflexivo o el punto teórico central en torno al que giran los muy variados temas que Benjamin aborda en sus *Tesis* está dado por el intento de mostrar que una teoría de la revolución adecuada a la crisis de la modernidad capitalista sólo puede cumplir su tarea de reflexión si es capaz de construirse al combinar el utopismo con el mesianismo haciendo que ambos se exijan mutuamente dar más de sí mismos.<sup>25</sup>

De tal forma que, con esta introducción de una fuerza mesiánica, lo primero que Benjamin logra es contener la idea de una subjetividad absoluta que puede controlar las transformaciones de lo social. El filósofo alemán, dice Echeverría

pone en tela de juicio la idea de que existe un sujeto, la humanidad; un sujeto que no sólo progresaría sin fin, sino que lo haría

<sup>24</sup> Bolívar Echeverría, “Introducción. Benjamin, la condición judía y la política”, en *La mirada del ángel*, p. 16.

<sup>25</sup> *Idem*.

de manera indetenible. Pero su crítica va más a fondo, atañe a la noción misma de tiempo histórico que da sustento a esta idea de progreso: la peculiar noción moderna del tiempo como un “espacio temporal”, como un ámbito homogéneo y vacío dentro del cual “tienen lugar” los acontecimientos.<sup>26</sup>

Puede observarse, sin forzar el texto, que Echeverría realmente está reescribiendo sus críticas contra Lukács y Marx, pero ahora, junto con Benjamin, las lleva a un plano más abstracto. El problema del planteamiento utópico presupone la continuidad de un tiempo histórico y, necesariamente, este tiempo conlleva una finalidad o, por lo menos, un estado de movimiento interno en donde se colocan, como mónadas, los acontecimientos y, en primer plano, los acontecimientos revolucionarios de la propia historia del capital.

Pese a lo señalado, Echeverría no desestimará esta idea del tiempo histórico, homogéneo y vacío, sino que insistirá en que Benjamin postula que este tiempo se encuentra colmado de una potencia mesiánica, esto es, no de un lugar en espera del mesías, sino de una potencia que en sí misma es redentora:

Aquello que constituye la plenitud del tiempo, aquello que hace que el tiempo no esté vacío, como en la noción progresista, sino lleno, sería, según las *Tesis* de Benjamin, la “potencia mesiánica”. Se trata de una capacidad que se encuentra en todo acto humano y que, aunque puede ser “débil”, nunca deja de ser efectiva; una capacidad que tiene el presente de asumir el compromiso, la “cita” que tiene con el pasado y que lo tiene en deuda con él; de darle vigencia presente a ese pasado alcanzado así, él mismo, una vigencia “vengadora” en él.<sup>27</sup>

La tesis es muy similar a la idea de salvación que Echeverría encuentra en Lukács; sus diferencias son básicamente históricas, mientras que la idea de la utopía comunista se sostiene en un imperativo ilustrado, en la audacia de la razón que

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 31.

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 32.

lograría derrocar las formas de explotación capitalistas y reencauzar la historia hacia una utopía igualitaria, justa y fraterna, donde cada quien merezca aquello que puede producir, no más pero no menos; la idea de Benjamin se encontrará potenciada por un acto de venganza frente aquellos que han llevado al capitalismo a sus fases más avanzadas, las del exterminio racista del fascismo y todas las formas de exterminio que ha sofisticado el sistema en el siglo xx. Echeverría pues no desestima los alcances de este marxismo, pero cree, me parece, que la emancipación y el proceso de des-enajenación se encuentran reflejados con más coherencia y responden a las sociedades actuales si se le piensa desde el fenómeno intrincado de una historia que se llena de contenidos mesiánicos y utópicos en el siglo xx. Justamente por esto el comunismo, entendido —en los términos de Echeverría— como un permanente acompañante del capitalismo —un acompañante que desde la permanencia de los valores de uso y la “forma natural” muestra constante y cotidianamente que hay otra forma de civilización diferente del capitalismo— pierde terreno frente a las propuestas teológicas.<sup>28</sup> Las nuevas teologías del marxismo insisten en que de

<sup>28</sup> Esta idea sobre el comunismo, que al igual que el materialismo sería un permanente acompañante crítico del sistema capitalista, se encuentra en *El discurso crítico de Marx*, pero sobre todo en las primeras versiones publicadas de varios de los ensayos que conformaron el libro. En estas versiones señala, claramente, que el marxismo desarrolla una discursividad comunista. Echeverría irá matizando y refiriéndose con más frecuencia a una discursividad crítica y no necesariamente comunista. Quien insiste en este postulado y, además, lo considerada el aporte fundamental de la lectura de *El capital* que hace Echeverría, es Jorge Veraza. Para él la lectura de Echeverría “se caracteriza por introducir desde la mercancía, desde el primer capítulo de *El capital*, la revolución comunista. Y la revolución comunista está incluida aquí ni más ni menos que como una significación operativa y eficiente de la construcción metódica del texto de Karl Marx, además de tomarla, por supuesto, como un referente real y continuo de la argumentación científica allí expuesta. [...] Esto es, considera al valor de uso como forma natural de la riqueza que prevalece al interior de la sociedad burguesa. Es, justamente, por esta consideración, que se le posibilita a Bolívar Echeverría reencontrar el tema de la revolución comunista y recuperarlo para la intelección del texto de Marx en su conjunto, y, por tanto, de la sociedad burguesa en su totalidad. Percatémonos de que lo dicho significa que la revolución comunista no está simplemente al final del capitalismo —que es la representación común que se tiene de la misma— sino que es una dimensión que continuamente lo acompaña

forma mesiánica, en conjunción con una narrativa utópica, se da la entronización de lo divino —lo divino humanizado—, cualidad que debe detener y, en muchos sentidos, detiene la marcha del capitalismo. En efecto, son teologías negativas porque nunca pretenden alcanzar una divinidad estable o un decálogo normativo; pero eso no elimina que, en última instancia, sean formas sacras de llenar el espacio de la historia, el cual es vaciado una y otra vez por el tiempo de reproducción del capital. Concluye a este respecto Echeverría:

La “teología” escondida del materialismo histórico sería así la capacidad que tiene este discurso de percibir el contenido o la plenitud mesiánica del tiempo histórico allí donde ésta se vuelve actual, es decir, exigente; allí donde se establece el “instante del peligro”, es decir, donde el acontecer está por decidirse en el sentido de la claudicación o en el de la resistencia o rebeldía ante el triunfo de los dominadores.<sup>29</sup>

Frente a este escenario, que algo resguarda de los modos clásicos y románticos de Occidente, Echeverría hace una fenomenología y una semiótica del hecho barroco. No sólo porque es de suyo barroca la forma en que los discursos teológicos y comunistas, mesiánicos y utópicos sobreviven en el capitalismo, sino por un elemento específico que se concentra en el rendimiento histórico, a través de las formas político-culturales y económicas, del llamado *ethos* barroco en el capitalismo occidental. Frente a este modo histórico, los modos realistas y románticos en que se vive la socialidad mercantil capitalista han fracasado en sus formas de impugnación de esa modernidad. Las formas románticas, en cierta forma engeguencias frente a la dinámica social del capitalismo —dinámica que se filtra en poderes holísticos, relacionales y aparentiales—, siempre han presupuesto la posibilidad de una ruptura espontánea y absoluta con las

---

y lo está confrontando; y continuamente el capitalismo logra someterla y resometerla, pero nunca anularla, porque siempre rebrota”. (“La lectura de *El capital* de Bolívar Echeverría, en *Bolívar Echeverría. Crítica e interpretación*, p. 232).

<sup>29</sup> Bolívar Echeverría, “Introducción. Benjamin, la condición judía y la política”, en *La mirada del ángel*, p. 32.

formas heredadas (cuando no su inversión absoluta, la entrega a las formas míticas y tradicionales). Por su parte, las formas realistas, afirmativas de suyo del capitalismo como única realidad posible, tratan de avanzar, en el mejor de los casos, en sus odas fundamentalistas al individuo, la libertad y la democracia formal y culminan, como por ejemplo ha sucedido con el llamado conflicto contra el terrorismo, en las formas más atávicas, irracionales, violentas y falsas de la historia civilizatoria del capitalismo —recordemos a gobiernos enteros que inventan la existencia de armamentos nucleares en otros países para “legalmente” bombardearlos. En este sentido, Echeverría no deja de hacer estudios sobre estos modos civilizatorios ni de ver sus posibilidades, siempre renovadas, de concreción de la historia del capitalismo; por ejemplo, es en la línea de sus estudios sobre el romanticismo y el realismo donde deben colocarse sus estudios sobre la “blanquitud” y el “americanismo”.

En otro sentido, Echeverría tampoco encuentra posibilidades radicales de negación del capitalismo en los modos clásicos o neoclásicos de la socialidad; se trata de formas conservadoras y trágicas, fascinadas por la vida pública y por el sacrificio permanente que la forma debe rendir constantemente a la presupuesta perfección del contenido. La postulación clásica de la realidad, como recuerda Borges, tiende a la simplificación conceptual y, más importante aún, a la “educación del olvido”. Al presuponer un centro de sentido dado, siempre cree que el concepto puede ser aprehendido como una develación del intérprete y, por lo tanto, nos educa en el olvido de lo social y lo fáctico para encontrar las esencias clásicas y permanentes. Un comportamiento de este tipo dentro de la socialidad que “comanda” el capital, es siempre suicida; en el mejor de los casos puede llevar a la marginación social, a los nichos que triste e irónicamente siempre se desmontan y banalizan después de su fugaz paso por el escenario; o por el contrario, puede implicar muestras enrevesadas de autoritarismo mortal y destructivo. De ahí que Benjamin señale, por ejemplo, la importancia de desterrar en la época del capital las ideas de “creatividad” y “genialidad”, de “valor impercedero” y “misterio”, pues siempre incuban una posibilidad de desarrollo fascista. Sin embargo, como él también lo señala, el aura de las cosas regresa y permanece por sí misma. El proble-

ma de lo clásico en el capital es quizá el más intrincado, pues su renuncia a participar en la civilidad pública del capitalismo lo borra —se autoelimina constantemente—; y sin embargo, al ser el más público de los modos civilizatorios, regresa, entra a ultranza una y otra vez en escena con muchos disfraces: al cobijo de la formación artística o incluso, por ejemplo, en la encarnación ridícula de las monarquías o de los anhelos imperiales dentro del modo capitalista de civilización. Sea como sea, esa disociación central con el mundo social, hace que Echeverría lo tenga presente, muchas veces como algo estimable y muchas otras como algo que le provoca un sentimiento de repulsión —gran parte de los breves estudios que hiciera sobre el arte están cortados por sus ideas del modo clásico de representación del mundo, pero también la gran mayoría de sus estudios sobre el nazismo exploran las más terribles posibilidades de lo clásico.

Por lo tanto, el modo civilizatorio donde Echeverría ve las posibilidades de nuevas formas de negación del capitalismo, formas que eventualmente podrían devenir en políticas culturales y económicas de carácter postcapitalista y, de hecho, postbarrocas, es en las propias configuraciones barrocas de la vida en el capital que durante siglos han interferido en la forma de producción central, la que privilegia el valor que se acumula y valoriza a sí mismo, a favor de un complejo remontaje de las formas del valor de uso.

Echeverría sintetiza así esta forma que se sirve de las estrategias clásicas —nominar lo innominado, presuponer una articulación natural— para montar, fantasmalmente, sus simulacros románticos:

La sabiduría particular que se genera dentro del *ethos* barroco es una sabiduría conceptuosa (como diría Gracián) o metafórica (en la acepción original que tiene este término en la *Poética* de Aristóteles); una sabiduría que se atreve sin duda a conocer, que se aventura en la actividad propia de los dioses, la de nominar lo innominado, pero que lo hace sin quitar a estos de su sitio, como si no lo hiciera. En un comportamiento cognoscitivo que concibe al conocer como un poner a lo otro, no metafísicamente en conceptos, sino mundanamente en palabras, en obras; como un trabajo que consiste en desatar primero la articulación natural que constituye



el signo, entre su plano de expresión y su plano de contenido (en cortar la conjunción contingente pero fundadora de necesidad que está en la arbitrariedad del signo), y en arreglárselas inmediatamente después, al multiplicar el significado mediante un llevar más allá (*metáfero*) la vigencia del significante —al reanudar o re-suturar esa articulación en la *mise-en-scène* instantánea de la frase pronunciada y entendida, de la forma modelada y disfrutada—, para prestarle fugazmente un nombre a lo sin nombre, para hacerle por un momento un lugar a lo excluido o inexistente.<sup>30</sup>

De esta forma, al esforzarse por hacer este traslado metafórico, este vapor conducente que articula las imágenes como sugiere Lezama Lima, el modo barroco cumple una función negativa frente a todas las otras formas matrices de la civilización; de modo lateral, siempre al margen, recuerda en cierto sentido el fracaso de las empresas civilizatorias militantes, realistas y afirmativas del capital; románticas, revolucionarias o abrasivas, e incluso, frente a los modos clásicos, al redramatizar varias posibilidades de un sólo signo, pues corta “la conjunción contingente pero fundadora de necesidad que está en la arbitrariedad del signo”, para inmediatamente después multiplicar el signo que encabalgua en las metáforas y los conceptos. El modo barroco hace ver al modo clásico que su mundo ya se ha difuminado y que sólo está aquí para desaparecer una y otra vez. No es casual entonces que Bolívar Echeverría, con toda cautela, vea la puerta de salida de la barbarie civilizatoria del capitalismo a través de una exacerbación de las propias cualidades de la socialidad capitalista en su modo barroco. Por esta razón insiste en que la

sabiduría barroca es una sabiduría difícil, de tiempos furiosos, de espacios de catástrofe. Tal vez ésta sea la razón de que quienes la practican hoy sean precisamente quienes insisten, pese a todo, en que la vida civilizada puede seguir siendo moderna y ser sin embargo completamente diferente.<sup>31</sup>

<sup>30</sup> Bolívar Echeverría, *La modernidad barroca*, pp. 223-224.

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 224.



## 10. TÉCNICA LÚDICA Y MÍMESIS FESTIVA

La palabra, en cualquiera de sus vías de manifestación, alcanza en ocasiones a ser portadora de sentido, y todo sentido trae consigo inevitablemente una referencia a la vida emancipada.

Bolívar Echeverría

Hoy todo parece estar atravesado por una mediación tecnológica; ya no se trata de la técnica como sinónimo de intervención o de perfeccionamiento de las capacidades hasta su sofisticada culminación en la obra arte, sino simplemente de una entidad que lo filtra todo al desarrollar el modo de constitución en que los objetos aparecen ante nosotros. Se trata de una modalidad tecnológica que reviste de una forma muy compleja a los objetos —realmente a la totalidad de las palabras y las cosas— y que potencia las características de la vida en el capital; características que Marx enumeró en sus *Manuscritos* de los años sesenta del siglo XIX: *complementariedad, pasividad, simultaneidad y virtualidad*.

Las mercancías que mejor describen este montaje son la cinematográfica y, a partir de ésta, la publicitaria, que siempre guarda un centro de apertura porno-gráfico, esto es, un centro que nos esclaviza frente a la imagen. Se trata de un “objeto”, si aún podemos referirlo así, que se despliega de forma simultánea frente a un consumidor que se desdobra serialmente en todo el mundo. A la par, es en sí misma una mercancía yuxtapuesta y compuesta, una especie de hidra que nunca muestra cuál es su inicio y cuál su final, ni en su proceso de producción ni en su proceso de consumo. Recordemos cómo, después de una exhibición en la sala cinematográfica —otro fenómeno se desarrolla en la exhibición en otros formatos de reproducción—, esa necesidad de complementarie-

dad que lo abraza todo, aún nos persigue. Al abandonar la sala, al concluir nuestra “experiencia estética”, hay algo que interfiere en nuestra percepción y produce siempre un momento de desubicación temporal y espacial al dejar atrás el espacio cinematográfico. Es necesario un tiempo de reajuste para que la yuxtaposición de espacios y tiempos se agote. Ese fenómeno se da en parte por el despliegue técnico que requiere la producción de esa mercancía. Hay una perfecta dialéctica entre su necesidad de virtuosismo y la creación de un receptor pasivo. A mayor virtuosismo —y virtualidad— en la mercancía, mayor es la pasividad que debe desarrollar el espectador o consumidor de la mercancía. Marx dice al respecto: “El proceso completo de producción de una mercancía se presenta como una operación compuesta, como un complejo de muchas operaciones que se completan una a otra independientemente y que pueden ser ejecutadas una junto a la otra simultáneamente.”<sup>1</sup>

Este proceso, que sólo ejemplifico con el cine, adelanta y nos entrena en el advenimiento cotidiano de la constitución de la mercancía a través de la cual se despliega nuestro proceso de socialización. En este sentido, no sólo es difícil que cada acto de la vida cotidiana no termine siendo traducido en una relación mercantil, sino que por detrás de este acto opere una configuración tecnológica que enmarca nuestra socialidad dentro del mundo del capital.

Walter Benjamin ya señalaba varias tesis al respecto; por ejemplo cuando anota que “las colosales cantidades de sucesos grotescos que se consumen en el cine son un agudo indicio de los peligros que amenazan a la humanidad a partir de las presiones que la civilización trae consigo”.<sup>2</sup> O al dar indicios sobre cuáles son las consecuencias de una tecnología que puede reproducir la representación sin su experimentación real en el actor; cuando la tecnología puede volver cada acto exhibible a partir de un montaje que no concierne al actor, sino a la tecnología:

<sup>1</sup> Marx, *La tecnología del capital. Subsunción formal y subsunción real del proceso de trabajo al proceso de valorización (Extractos del Manuscrito 1861-1863)*, pp. 28-29.

<sup>2</sup> Walter Benjamin, *La obra de arte en la época de la reproductibilidad técnica*, p. 88.

*El actor que se desenvuelve en el escenario se identifica con su papel. Al intérprete de cine, muy a menudo, esto le está prohibido. Su desempeño no es de ninguna manera unitario sino que está conjuntado a partir de muchos desempeños singulares. Además de consideraciones acerca del alquiler de los estudios, de la disponibilidad de colegas, de decorados, etcétera, son necesidades elementales de la maquinaria las que desintegran la actuación del intérprete en una serie de episodios montables.*<sup>3</sup>

Es justo por este avance de la técnica, que vuelve reproducibles al infinito los procesos de producción y consumo centrales de la vida humana, y ya no sólo los procesos mercantiles simples que podrían ser remitidos al actor o a la actriz como metáfora del sujeto, que Benjamin urge a la apropiación de tales técnicas y tecnologías de socialización:

Lo que rige para el fascismo en general rige también por ello también en particular para el capital invertido en el cine; con él, una necesidad indispensable de nuevas estructuras sociales está siendo explotada secretamente para beneficio de una minoría de propietarios. La expropiación del capital invertido en el cine es por ello una exigencia urgente del proletariado.<sup>4</sup>

En este contexto, Benjamin habla de una segunda técnica, misma que tendría escritas las posibilidades para descifrar el jeroglífico de las tecnologías propias del capitalismo. ¿A qué se refiere el marxista alemán cuando señala que existe una segunda técnica?

## I

Podemos comenzar señalando que Benjamin está sintetizando dos ideas muy poderosas de la modernidad. Por un lado, la idea kantiana respecto a la operación de lo sublime natural. Sublimar es un ejercicio de autarquía, implica un reconocimiento de

<sup>3</sup> *Ibid.*, pp. 70-71.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 78.

la superficialidad e impotencia que reside, primordialmente, en lo humano. Este ejercicio, que se manifiesta en el reconocimiento de lo inmenso, lo vasto, lo sacro, o simplemente en el reconocimiento del hecho milagroso de lo natural, coloca al ser humano en una posición de privilegio para realizar, desde su reducción, el proceso de aprehensión y control de aquello que ha reconocido como infinitamente superior. El ser humano entonces sublima, coloca todo fenómeno en el campo liminar de su entendimiento e imaginación. Kant, a través del juicio del gusto o de la capacidad de discernir, trabaja en la idea del arte sublime como constituyente fundamental de las formas de percepción; y este ejercicio le permite postular, desde esta perspectiva de lo sublime, la emancipación humana de la naturaleza. En consecuencia, muestra cómo se alcanza la autonomía y emancipación del espíritu y del sujeto respecto de las formas naturales. Pero el Kant de la *Crítica del juicio* va más allá. Si el sujeto se emancipa, ¿cuál es la norma o el orden de su actividad, cuál es la regla de sublimación que debe seguir?

El autor de los *Sueños de un visionario*, entonces, da un paso atrás. La sublimación no es arbitraria ni es un asunto relativo a cada subjetividad; la naturaleza tiene una estructura formal de sublimación pertinente para lo humano y es esta particular estructura la que da sentido al ejercicio humano de lo sublime. Dos son los elementos de tal estructura: *la fuerza*, que es lo que origina lo *sublime dinámico* en la sociedad, y *lo inmenso*, que a su vez constituye lo *sublime matemático*. Así, la constitución de lo moderno a partir del siglo XVIII tiene como ejes extraídos de la propia naturaleza lo mensurable, a través del volumen, y lo instrumentalizable, a través de la fuerza, y esto se concreta en las técnicas sublimes y violentas que operan hasta la fecha.<sup>5</sup>

<sup>5</sup> Adorno explica cómo se da en la Ilustración la incorporación de la naturaleza al proyecto sublime de la modernidad: “El concepto de naturaleza propio de la Ilustración contribuyó a la invasión del arte por lo sublime. Al hacer la crítica de un mundo absolutista de formas que convertía a la naturaleza en tabú por impetuosa, indómita, plebeya, penetró en toda Europa hacia finales del siglo XVIII, concretamente en el ejercicio artístico, lo que Kant había reservado a la naturaleza, lo sublime, lo cual entró en creciente conflicto con el gusto estético”. Theodor W. Adorno, *Teoría estética*, p. 258. Es del todo correcta la

En segundo lugar, Benjamin está sintetizando, con su idea de la existencia de una segunda técnica, la teoría marxiana de la subsunción real de la naturaleza. En la teoría de Marx, el capital, en su proceso de producción de riqueza, subsume formalmente las configuraciones precapitalistas de producción y con ello a las comunidades que mantienen un índice de diferencia frente a la modernización capitalista. Esta subsunción es primero formal, no afecta los modos producción, sólo ejerce un control de la fuerza de trabajo al convertirla en una mercancía más; pero paulatinamente, al desarrollar la cooperación, la división de trabajo y la empresa o taller, termina por afectar los modos de producción y por alterar, sustancialmente, a la fuerza de trabajo, esto es, al ser humano que enajena su trabajo para la obtención de plusvalía. Altera, de igual forma, a la propia naturaleza, como se ve en la lectura que Kant hace de la misma como un hecho esencialmente inmenso y poderoso, y genera una potencialidad muy específica del mundo natural que lo vuelve caótico y autodestructivo.

La teoría de subsunción, al decir de Echeverría, “es el intento más avanzado hecho por Marx de mostrar en términos teórico generales la *manera* en que se articulan” los dos procesos que se encuentran en el núcleo teórico del discurso crítico: “la teoría de la contradicción entre el proceso social-natural de producción/consumo y el proceso social-capitalista de valorización del valor”.<sup>6</sup> Y dicha teoría permite:

[...] explicar este desarrollo aparentemente natural de la tecnología moderna como un proceso que, lejos de provenir de necesidades espontáneamente progresistas de aplicar los avances de la ciencia

---

lectura dialéctica de Adorno; el hecho de que se extraigan esos elementos de la naturaleza, mecánicos y violentos, tiene que ver con el concepto que se forma de la misma la Ilustración, porque, en última instancia, ese concepto negativo es el más importante para la artificialidad artística, que necesita conseguir su autonomía al confrontar el mundo social; por esta razón Kant se ve obligado a incorporar de forma polémica la idea de lo sublime a la idea de lo bello natural.

<sup>6</sup> Bolívar Echeverría, “Presentación”, en Marx, *La tecnología del capital. Subsunción formal y subsunción real del proceso de trabajo al proceso de valorización (Extractos del Manuscrito 1861-1863)*, p. 13.

a la producción, se desata más bien de una necesidad social regresiva, la de perfeccionar la explotación de la fuerza de trabajo.<sup>7</sup>

Desde esta síntesis, que implica reconocer el pleno desarrollo de la subsunción real en la sociedad capitalista, en cierto sentido engarzada en el ejercicio de sublimación de las tecnologías sobre la naturaleza, Benjamin intenta mostrar las posibilidades de emancipación a partir —prácticamente valiéndose— de la técnica que genera tal subsunción y tal ejercicio de sublimación. Se trata de una técnica que ha subsumido a la naturaleza y que aparece franca, como una “segunda naturaleza”, en su emancipación de la tecnología neolítica —la tecnología de la época en que el ser humano se encuentra atado a la tierra, a través de la agricultura, la ganadería y la alfarería. Podríamos decir, es tal el grado de penetración de la técnica sobre el mundo natural que debemos pensarla no sólo como una segunda técnica, sino como una segunda naturaleza que nos constituye tan elementalmente como lo hizo la naturaleza siglos atrás.

## II

Benjamin no es en absoluto ingenuo frente a esto. Al igual que Kant, opta por el ejemplo del arte, quizá de ahí la distorsión de no acentuar, como lo hará en sus *Tesis sobre la historia*, el efecto brutal y destructivo de esta segunda técnica. El arte que se inscribe en la primera técnica, señala Benjamin, por encontrarse al servicio de la magia “conserva ciertas propiedades que tienen utilidad práctica”, y estas propiedades no son superfluas; de hecho, están introyectadas en el cuerpo social. La operación, prefiguración y contemplación mágicas, y la constitución de la obra de arte en su forma primitiva, son todo uno. “Los objetos con este tipo de propiedades ofrecían imágenes del ser humano y su entorno, y lo hacían en obediencia a los requerimientos de una sociedad cuya técnica sólo existe si está confundida con el ritual”.<sup>8</sup>

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 11.

<sup>8</sup> Walter Benjamin, *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*, p. 55.



Poco importa, sostiene Benjamin, que esta técnica esté atrasada frente a la segunda técnica —la técnica de las máquinas—; lo que sí es relevante es la “diferencia tendencial” o prognóstica entre ambas. El punto importante, parece indicarnos, es la imposibilidad de regresar a la primera técnica, y también los cambios que se han operado en el proceso de sustitución de una técnica por otra:

[...] mientras la primera involucra lo más posible al ser humano, la segunda lo hace lo menos posible. En cierto modo, el acto culminante de la primera técnica es el sacrificio humano; el de la segunda está en la línea de los aviones teledirigidos, que no requieren de tripulación alguna. Lo que guía a la primera técnica es el “de una vez por todas” (y en ella se juega o bien un error irremediable o bien un sacrificio sustitutivo eternamente válido). Lo que guía a la segunda es, en cambio, el “una vez no es ninguna” (y tiene que ver con el experimento y su incansable capacidad de variar los datos de sus intentos). El origen de la segunda técnica hay que buscarlo allí donde, por primera vez y con una astucia inconsciente, el ser humano empezó a tomar distancia frente a la naturaleza. En otras palabras, hay que buscarlo en el juego.<sup>9</sup>

### III

El hecho de que Benjamin no parara aquí, señalando quizá la banalización del juego frente a la tragedia que ya representaba y que continuaba representando la “segunda técnica”, ha sido uno de los motivos más recurrentes de la inclemente crítica en su contra. Ya Adolfo Sánchez Vázquez escribía en 1965, si no en referencia directa a Benjamin, sí a los desarrollos y al impacto de su teoría:

Lejos de estar en el origen mismo del arte, la magia se entrelaza con él cuando ya ha dejado muy atrás sus balbuceos, cuando el artista prehistórico es ya dueño de una serie de medios expresivos

<sup>9</sup> *Ibid.*, pp. 55-56.

como la figuración, alcanzados a lo largo de milenios y milenios de trabajo humano. El arte se pone al servicio de la magia, es decir, se vuelve útil, sólo después de haber desbordado por la vía de la abstracción y la figuración, la significación estrechamente utilitaria de los objetos del trabajo.<sup>10</sup>

Esto implicaría, a juicio de Sánchez Vázquez, echar por la borda la teoría de la magia como origen del arte; “teoría que ha corrido con buena fortuna desde comienzos de nuestro siglo y que algunos marxistas han acogido favorablemente sin adoptar la correspondiente actitud crítica hacia ella”.<sup>11</sup>

El más mordaz de los críticos de Benjamin fue, sin duda, su alumno Adorno. La tesis que descubre el origen de la segunda técnica en el juego y que desde ahí destruye constantemente el arte aurático o clásico y nos muestra la actitud ejemplar, ya revolucionaria, que nos permite lidiar con la tecnología capitalista “realmente existente” en nuestra vida cotidiana, le inspiró este tipo de comentarios: “Las obras de arte que quieren vaciarse a sí mismas mediante la penetración de un fetichismo políticamente muy discutible se enredan en los lazos de la falsa conciencia, [...]. Al penetrar ciegamente en una praxis alicorta su propia ceguera continúa.”<sup>12</sup>

Así, cuando Adorno defiende sin miramientos la autonomía de la obra de arte frente a cualquier praxis, ya sea revolucionaria o lúdica, dictamina que el “arte es también más que la praxis porque al separarse de ella renuncia a la vez [a] la estúpida falsedad de lo práctico”.<sup>13</sup> Y en el mismo sentido que Sánchez Vázquez, duda profundamente que la primera técnica esté plenamente subsumida en la constitución de la obra de arte, y de hecho sugiere que las posibilidades de emancipación reales se encuentran, justamente, en la permanencia de algunos rasgos de la primera técnica:

<sup>10</sup> Adolfo Sánchez Vázquez, *Las ideas estéticas de Marx*, p. 75.

<sup>11</sup> *Idem.*

<sup>12</sup> Theodor W. Adorno, *Teoría estética*, p. 299.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 315.

En estética, el nombre para el dominio de los materiales es el de técnica. Tomado del uso de la Antigüedad que incluía las artes entre las actividades artesanales, su significado actual es de fecha reciente. Tiene los rasgos de una época en la que, como sucedió con la ciencia, él médico apareció como algo autónomo frente a la cosa. Todos los procedimientos artísticos, que dan forma a los materiales y se dejan conducir por ellos, se funden retrospectivamente en el aspecto tecnológico, aun aquellos que aún no se han separado de la praxis artesanal de la producción medieval de bienes, praxis con la que el arte no ha roto nunca su conexión por su resistencia a la integración capitalista.<sup>14</sup>

Una recepción similar, nos dice Echeverría en la introducción a *La obra de arte en la época de la reproductibilidad técnica*, tienen Gerschom Scholem y Bertold Brecht. Scholem indica que no puede encontrar el nexo filosófico entre la concepción metafísica del aura y su decadencia ni, por otra parte, las elucubraciones marxistas sobre el nuevo arte. A lo que Benjamin contesta: “El nexo filosófico que no encuentras entre las dos partes de mi trabajo lo entregará, de manera más efectiva que yo, la revolución”.<sup>15</sup> Por su parte, Brecht escribe en su diario de trabajo: “Todo pura metafísica, bajo una actitud antimística. ¡Vaya manera de adaptar la concepción materialista de la historia! ¡Bastante funesto!”<sup>16</sup>

#### IV

En este contexto, la postura de Echeverría es muy diferente. Quisiera señalar aquí algunas hipótesis al respecto. En principio, sitúa de manera muy precisa el texto de estas tesis, *La obra de arte en la época de la reproductibilidad técnica*, a la par que otro texto “Las tesis sobre la historia”.<sup>17</sup> Del primero reali-

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 279.

<sup>15</sup> Bolívar Echeverría, “Introducción”, en Benjamin, *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*, p. 18.

<sup>16</sup> *Idem.*

<sup>17</sup> Escribe Bolívar Echeverría: “El ensayo sobre la obra de arte es un *unicum* dentro de la obra de Walter Benjamin; ocupa en ella, junto al manuscrito

za el prólogo a la versión más acabada con que se cuenta en español, y del segundo es no sólo el introductor sino el traductor. Los dos textos de Echeverría adquirieron su forma definitiva: el primero se intitula “Arte y utopía” y está publicado en su libro póstumo *Modernidad y blanquitud*; el segundo, “El ángel de la historia y el materialismo histórico”, fue publicado en *Vuelta de siglo*. Existe otro texto importante en el que regresa al tema para, entre otras cosas, esbozar una postura respecto a las aporías del trabajo de Benjamin; se trata del ensayo que publica en 2009 y que lleva por título “De la academia a la bohemia y más allá”. Sumado a lo anterior, y con todas las reservas del caso que debemos tener frente a estos materiales, se han venido publicando transcripciones de clases que impartió, específicamente sobre Benjamin, en los años en que se dedicaba, supongo, al estudio de tales textos. Pues bien, si uno revisa la parte de este *corpus* referente al problema de la obra de arte, puede señalar tres cosas:

1. Los juicios sobre la postura de Benjamin respecto a la segunda técnica no difieren de lo que podríamos llamar tradiciones ilustradas y proletarias del marxismo; de hecho, en algunos casos son más extremos. En todos los textos referentes al tema, hay siempre una nota final sobre la ingenuidad o la equivocación de Benjamin. Por ejemplo, en el texto que se ha titulado “Una lección sobre Walter Benjamin” que publicó la revista *Contrahistorias*, en 2011, Echeverría anota que Benjamin, profundamente influido por Brecht, no alcanza a ver la idea marxista de la subsunción real. Mientras que Marx tiene una “idea mucho más oscura, menos optimista” sobre la técnica, por cuanto considera que “la técnica misma ha recibido ya el virus del capital, y ha desarrollado su programa de funcionamiento de acuerdo con las indicaciones de este virus

---

inacabado de la *Tesis* sobre el materialismo histórico, un lugar de excepción; es la obra de un militante político, de aquel que él había rehuido ser a lo largo de su vida, convencido de que, en la dimensión discursiva, lo político se juega —y de manea a veces incluso más decisiva— en escenarios aparentemente ajenos a la política propiamente dicha. Pero no sólo es excepcional dentro de la obra de Benjamin, sino también dentro de los dos ámbitos discursivos a los que está dirigido: el de la teoría política marxista, por un lado, y el de la teoría y la historia del arte, por otro”. *Ibid.*, p. 9.

capitalista”,<sup>18</sup> Benjamin y Brecht, sostiene Echeverría, piensan que las “fuerzas productivas tienen una tendencia que es siempre y en sí misma positiva”, y que la tendencia de transformación puede inaugurar otro tipo de técnica. “Para Benjamin, en cambio, y podríamos decir que hay en esta postura una cierta ingenuidad, la técnica está simplemente siendo mal usada, así que si la usamos bien, esa técnica funcionaría de manera favorable para el hombre.”<sup>19</sup>

De una forma mucho más elaborada, Echeverría trata el tema en “Arte y utopía”, texto que sintetiza algunos de los puntos nodales de la obra del autor de *Las ilusiones de la modernidad*. En este breve texto se encuentran planteados tres temas centrales de la relación entre modernidad y capitalismo: el problema de la configuración del valor de uso bajo las tecnologías del capital; el asunto de la vigencia de la revolución, y el tema de la neobarbarie en el esquema civilizatorio moderno. Echeverría comienza por sintetizar la postura de Benjamin y, a diferencia del plano anecdótico que ofrece la cátedra, hace una reconstrucción brillante —a partir de notas a pie de página que operan como mónadas de sentido en el texto— de la historia de la lectura del texto de Benjamin. En este sentido, escribe:

A la inversa de Hegel para quien el arte “muere” si es privado de su altísimo encargo metafísico —ser la figura más acabada del espíritu—, para Benjamin, el arte sólo comienza a ser tal una vez que se emancipa de su aura metafísica. Sin embargo, en el texto de este ensayo puede rastrearse una idea singular y trágica de lo que ha sido y tiende a ser el destino del arte en el devenir de la historia. Pareciera que, para Benjamin, la consistencia propiamente artística de la obra humana ha sido siempre un fenómeno parasitario que, pese a su autonomía, nunca ha tenido, y tal vez nunca podrá tener, una existencia independiente; que el arte apareció atado al “valor para el culto” de la obra precisamente cuando comenzaba la decadencia o descomposición de ese valor y que, sirviendo de puente fugaz entre dos épocas extremas, comienza a desvanecerse

<sup>18</sup> Bolívar Echeverría, “Una lección sobre Walter Benjamin”, en *Contrahistorias. La otra mirada de Clío*, núm. 15, p. 61.

<sup>19</sup> *Idem*.

como arte independiente o emancipado, sometido ahora a un “valor para la exhibición” o a la experiencia que se encuentra recién formándose y que corresponde a una figura futura de la obra, apenas sugerida en el presente.<sup>20</sup>

En este sentido, frente a la lectura crítica del libro de Benjamin, Echeverría opta por una estrategia diferente. Sintetiza las ideas de Benjamin, aun corriendo el riesgo de no ser del todo puntual frente al texto, pero con la ventaja de radicalizar esa síntesis. Así, en esta primera lectura tendríamos una postura sumamente original en la historia del arte. En lugar de adscribirse a la polémica sobre la muerte o no muerte del arte, Benjamin realmente hace a un lado el asunto y da a entender, trágicamente dice Echeverría, que el arte es un *fenómeno parasitario*. Esto implicaría que el arte debe estudiarse sin ninguna idealización, tal como acontece en la época de la reproductibilidad técnica, esto es, subsumido en una apertura lúdica, sublime e hipertecnologizada que hace imposible la posibilidad sustancial del arte. Además, y en consecuencia, debe esperarse una mutación del arte, mutación parasitaria en función del desenvolvimiento de la técnica.

<sup>20</sup> Bolívar Echeverría, “Introducción”, en W. Benjamin, *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*, p. 13-14. Adorno tiene una relación muy compleja con la obra de Benjamin; la fustiga y critica sin tregua y, sin embargo, siempre hay una nota que parece implicar que, en el fondo, él reconoce que las posibilidades de emancipación, en última instancia, estarán del lado de esa compleja sacralidad teológica y ese violento mesianismo material que plantea, dice Benjamin, la redención final del tiempo ahora. Un ejemplo es una observación similar a la de Echeverría en la que Adorno reconoce la posibilidad de que el arte, como fenómeno parasitario, mute de acuerdo con la nueva apertura tecnológica: “La construcción puede codificar la huida del sujeto debilitado y convertir en cuestión propia del arte la alienación absoluta que va en sentido contrario. También puede servir de anticipación de la imagen de un estado de reconciliación que estuviera sobre la estática y sobre la dinámica. Cualquier puente lateral con la tecnocracia hace sospechar que el principio de la construcción obedece a un mundo administrado, pero también puede terminar en una forma estética todavía no conocida cuya organización racional apunte a la supresión de todas las categorías de manipulación y de todos sus reflejos en el arte”. Theodor W. Adorno, *Teoría estética*, p. 295.

Por otra parte, Echeverría destaca la otra tesis que es fuente de discordia y encono, en especial dentro de la izquierda. Benjamin, señala nuestro autor, “detecta en las nuevas masas un nuevo tipo de ‘percepción’ o sensibilidad que sería la ‘rúbrica formal’ de los cambios que caracterizan a la nueva época. Una nueva ‘percepción’ o sensibilidad que trae consigo ante todo la ‘decadencia del aura’”.<sup>21</sup>

Esta tesis, en efecto, aparece invicta y constatada en el siglo xx y en los inicios del siglo xxi. El arte clásico o aurático se ha vuelto un ejercicio elitista y sofisticado, cuando no decadente, secuestrado y oculto, incapaz de salir a la esfera pública sin ser choteado, incomprendido y expulsado por un sujeto masificado que es distraído y frívolo frente al recuerdo de la sacralidad del arte. De esta forma, ya en un desplante de alto riesgo, y siguiendo a Marcuse, Echeverría señala que el carácter político del arte sublime que genera un valor de exhibición “no se debe a que aporte al proceso cognoscitivo pro-revolucionario sino al hecho de que propone un comportamiento revolucionario ejemplar”.<sup>22</sup> Comportamiento que implicaría la secularización permanente de todo vestigio aurático, clásico o romántico del arte. Quizá, por esto, sólo queda el estudio, que Echeverría realiza en este contexto, de dos comportamientos feroces de constitución de lo moderno y de la propia obra de arte: el comportamiento barroco y el comportamiento realista. Desde esta perspectiva, Echeverría puede vindicar la “segunda técnica”:

La reflexión de Benjamin acerca de la obra de arte en la época de la nueva técnica culmina teóricamente en una distinción —que da fundamento a todo el vuelo utópico de su discurso— entre la base técnica actual del proceso de trabajo social capitalista, continuadora de las estrategias técnicas de las sociedades arcaicas —dirigidas todas ellas a responder a la hostilidad de la naturaleza mediante la conquista y el sometimiento de la misma—, y la nueva base técnica que se ha gestado en ese proceso —reprimida, mal usada y defomada por el capitalismo—, cuyo principio no es ya el

<sup>21</sup> Bolívar Echeverría, “Introducción”, en Benjamin, *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*, p. 21.

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

de la agresión apropiativa a la naturaleza, sino el “telos lúdico” de la creación de formas en y con la naturaleza, lo que implica una nueva manera de abrirse hacia ella o el descubrimiento de “otra naturaleza”. Tratar con el nuevo “sistema de aparatos” en el que se esboza esta “segunda técnica” requiere la acción de un sujeto democrático y racional capaz de venir en lugar del sujeto automático e irracional que es el capital. El nuevo arte sería el que se adelanta a poner en acción a ese sujeto, el que le enseña a dar sus primeros pasos.<sup>23</sup>

Pese a todo lo anterior, Echeverría termina poniendo el énfasis en los efectos que esta segunda técnica ha tenido en el establecimiento de un arte realista y comprometido con el sistema de aparatos del capital:

De todas las lecturas críticas que han recibido estas “tesis” de Benjamin sobre la obra de arte tal vez la más aguda y desconsoladora sea la que se encuentra en la base del capítulo intitulado “La industria cultural” en el famoso libro de M. Horkheimer y Th. W. Adorno, *Dialéctica de la Ilustración*. Todo ese capítulo puede ser visto como una refutación de ellas, que si bien no es explícita, sí es fácilmente reconstruible. La revolución, que debía llegar a completar el ensayo de Benjamin, no sólo no llegó, sino que en su lugar vinieron la contrarrevolución y la barbarie. [...] En la antípoda de las masas proletarias soñadas por Benjamin, lo que ellos encuentran es una masa amorfa de seres sometidos a un “Estado autoritario”, manipulada al antojo de los *managers* de un monstruoso sistema generador de gustos y opiniones cuya meta obsesiva es

<sup>23</sup> *Ibid.*, pp. 22-23 Jorge Juanes ha insistido en la atención que Echeverría otorga a esta nueva técnica: “Bolívar Echeverría no se cansará de distinguir, en su obra, entre una técnica destructiva (cuyos orígenes se remontan al neolítico), que implica el sometimiento negativo del cuerpo humano y el dominio sin paliativos de la naturaleza, y una técnica lúdica encaminada a liberar al hombre del trabajo necesario con la consiguiente apertura del tiempo de la libertad: de la fiesta, del goce. Técnica lúdica entendida como arma de la emancipación y la libertad que, sobra advertirlo, no tiene por objeto convertir las relaciones de los hombres entre sí y con la naturaleza en relaciones opresivas”. “La política y lo político en Bolívar Echeverría”, en *Bolívar Echeverría. Crítica e interpretación*, p. 176.



la reproducción, en infinidad de versiones de todo tipo, de un solo mensaje apologético que canta la omnipotencia del capital y alaba las mieles de la sumisión.<sup>24</sup>

Pero Echeverría va más allá que los frankfurtianos: ve en Benjamin, y esto lo estudiará de manera muy detenida en su trabajo sobre las tesis de la historia, una *encarnación* del despliegue de esa segunda técnica; a alguien que ha logrado, como diría Adorno, “el dominio de los materiales” a partir de un permanente conflicto y entrenamiento forzado en las nuevas tecnologías de la neo-barbarie. No es pues un nuevo sujeto que termina constituyéndose, como lo marcaba el guión utópico del niño que estira la mano ante la pelota y ante la luna, en el consumo cinematográfico o en el “derecho que todos tenemos a ser filmados”, sino en el sistema de aparatos que constituye, como también lo constató Kafka, la vida en el exilio, en la guerra, en la desigualdad y en la miseria. Dice Echeverría sobre el personaje que encarna Benjamin:

El suyo no era el comunismo del “compañero de ruta”, del intelectual que simpatiza con el destino del proletariado explotado o que intenta incluso entrar en empatía con él, sino el comunismo del autor-productor judío, proletarizado él mismo, incluso “lumpenproletarizado”, en la Alemania del “detenible” ascenso del nazismo.<sup>25</sup>

Esto parece ser lo que constituye a un sujeto que está condenado a reconstruir a la naturaleza desde estas tecnologías; y quizá, en plena sombra, su afirmación lúdica, y finalmente erótica, es lo que permanece de su *resguardo neolítico*, de su reminiscencia natural. Quizá son el juego y la experiencia erótica, llevadas al extremo de su resistencia en el sujeto exfoliado dentro de la violencia del capital, la última puesta en marcha del valor de uso de nuestra vida como tal y no como un valor tan sólo de intercambio. Juego y erotismo que se manifiestan

<sup>24</sup> Bolívar Echeverría, “Introducción”, en Benjamin, *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*, p. 25.

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 28.

incluso en las brutales mediaciones técnicas de la *naturalizada* segunda tecnología.

Así, Echeverría parece sugerir que es desde la situación extrema del ser humano proletarizado, incluso lumpenizado dentro de la tecnología del capital, que puede sostenerse que la respuesta a la estetización de la guerra es la politización del arte.

2. Si bien Echeverría ya señala que la conjunción de la obra de arte que produce esta segunda técnica y la revolución se daría utópicamente, en primer lugar, como un acoplamiento de las masas proletarizadas a las nuevas tecnologías —y por lo tanto como destrucción del mundo aurático—, y en segundo lugar, como una conjunción histórica que acontece cuando el comunismo tiene posibilidades reales de tomar el poder y detener la constitución del fascismo y del Estado autoritario, será hasta 2009 cuando, en el texto sobre la bohemia y el montaje académico, estudie cuáles son las implicaciones revolucionarias del arte postaurático. En ese trabajo Echeverría anota:

El apareamiento de las “vanguardias artísticas” del “arte moderno” introdujo toda una revolución en la manera de hacer arte que era propia de la época moderna: esta apreciación tiene un amplio consenso entre los tratadistas del arte y de la historia del arte. Un completo desacuerdo reina, en cambio, en la interpretación de este hecho. ¿En qué consistió propiamente esa revolución?<sup>26</sup>

Para Echeverría, ya inmersos en la misma tecnología sublime, o segunda tecnología como señala Benjamin:

La obra de arte solicitada por la sociedad moderna capitalista debe completar la apropiación pragmática de la realidad —la naturaleza y el mundo social, sea real o imaginario— que el “nuevo” ser humano lleva cabo a través de la industria maquinizada y el peculiar conocimiento técnico-científico que la acompaña. Y lo hace de una manera especial; la apropiación que ella entrega de esa realidad es por un lado indirecta y por otro directa: indirecta, porque, en el objeto que ella vuelve apropiable, la realidad misma no está allí

<sup>26</sup> “De la academia a la bohemia y más allá”, en *Theoría*, núm. 19, p. 49.

sino sustituida o “representada” por un símbolo o simulacro suyo; y directa o placentera (“estética”) porque el símbolo que representa esa realidad es aprehendido como una especie de “adelanto” cognitivo sensorial de la “verdadera” apropiación de la realidad, la apropiación pragmática, que se cumple con los productos del trabajo humano industrializado.<sup>27</sup>

En este sentido, la revolución del arte de principios de siglo se manifiesta por un lado que no alcanzó a ver Benjamin, pero que, no obstante, se encuentra en la ruta trazada por él y no por el camino de los marxismos ilustrados:

El “no” a la representación pragmática que este arte “alter-moderno” —más que “moderno”— pone en práctica se acompaña de un “sí” a la mimesis festiva, trae consigo el proyecto de un recentramiento de la esencia del arte en torno a la que fuera su matriz arcaica, pre-moderna: la fiesta.<sup>28</sup>

Se trataría de la vía del juego, la de la tecnología de lo sublime, la que guía el arte, pero con una regresión, con un principio conservador en su interior, el regreso a la mimesis festiva. Si interpretamos esto dentro del *corpus* total de la obra de Echeverría, podemos intuir que en este movimiento lo que realmente hace es reinsertar la experiencia barroca dentro de los estrechos márgenes de la sublimación moderna de la reproducción capitalista. En este sentido, él señala que la

existencia festiva consiste en un simulacro: en su “mundo aparte”, de trance o traslado, sobre un escenario ceremonial construido *ex profeso*, hace “como si”: juega a que gracias a ella, a su desrealización teatral de lo real, a su puesta en escena de un mundo imaginario, aconteciera por un momento un vaivén de destrucción y reconstrucción de la consistencia cualitativa concreta de la vida y su cosmos; un vaivén de anulación y restablecimiento de la subcodificación que en cada caso singulariza o identifica a la semiosis

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 51.

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 53.

humana, y por lo tanto un ir y volver que deforma y reforma las formas vigentes en la estructuración de un “mundo de la vida” determinado. La experiencia del éxtasis en torno a la que se desenvuelve la existencia festiva es la de un retorno mimético al *statu nascendi* de la contraposición entre cosmos y caos, al estado de plenitud de cuando la subcodificación de la semiosis humana se está constituyendo, lo informe está adquiriendo forma y lo indecible está volviéndose decible; de cuando la objetividad y la subjetividad están fundándose.<sup>29</sup>

En este sentido, el problema toma totalmente otra dimensión si en lugar de observar la operación de la segunda técnica, se observa la experiencia formal y existencial de la mimesis de segundo grado, esto es, no el conflicto entre el arte aurático y el arte sublime o entre el valor de culto y el valor de exhibición, pues éstas son las formas en las que la modernidad capitalista apresa el fenómeno del arte, sino si se observa cómo, dentro de la jaula de oro, opera una mimesis que desquicia el hecho moderno: acentúa la forma sublime romántica pero regresa de modo enrevesado a una festividad fundacional como la del arte clásico. En este sentido Echeverría señala que, en efecto, no es la industria cultural el lugar donde puede entrenarse ejemplarmente el acontecer revolucionario, sino en la estetización salvaje de la vida cotidiana que, frente a la barbarie, opta por la afirmación festiva de la vida. La mimesis, no en su proceder claro y trágico del mundo comunitario y clásico, ni en su proceder claro y fiduciario del mundo del capital, sino en un plano ya degradado. Una mimesis de segundo grado porque trabaja con materiales ya sublimados por el capital pero insiste en el regreso festivo a la afirmación de sentido en la vida y, desde ese montaje imposible y barroco que termina negociando y regresando al carril, abre no obstante las posibilidades de pensar en emanciparse de la vida actual.

3. El tercer punto tiene que ver, básicamente, con el desarrollo pleno de las posibilidades teológicas y mesiánicas que se abren en la crisis global del capital. Echeverría anotaba que

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 54.

este tema se encuentra, casi en plenitud, en las tesis benjaminianas sobre la historia. Al respecto sólo quiero recuperar una idea de la cátedra de Echeverría que ha sido transcrita y que nos muestra el avance increíble de esta intuición del marxista latinoamericano.

La concepción provocadora y audaz de una “segunda técnica” o “técnica lúdica” que concibe Benjamin, cobra una inmensa y compleja fuerza en el pensamiento del siglo XXI. Echeverría observa que en medio del marxismo ilustrado de la Escuela de Frankfurt y el marxismo proletario de Brecht, el autor de las *Iluminaciones* apunta, con la idea de la segunda técnica, hacia otro lugar. Esta técnica que basa su apertura en el juego y que es recalcitrante en esta postura, apunta de manera subterránea a una idea mucho más compleja, a una idea teológica dentro del proceso histórico presente. En efecto, llevar al extremo la forma lúdica de la vida humana es un modo intrincado y radical de volver a comprender la “forma natural” en su apertura sacra, misteriosa, terrible y, quizá también, alegre en su movimiento afirmativo de la vida corporal y material.



## 11. CULTURA Y NATURALEZA

Infame turba de nocturnas aves  
gimiendo tristes y volando graves.  
Góngora

### TEORÍA Y CULTURA

Preguntar qué es la cultura fue uno de los ejercicios redundantes del siglo xx. Han existido muchas definiciones al respecto; se han desplegado debates inmensos sobre el tema; y se ha fatigado la posibilidad misma de alcanzar una definición. ¿No es acaso esta interrogante sólo una generalización teórica que intenta capturar el movimiento vital de la cultura misma?

*Theorós*, en griego, es el enviado a participar en la fiesta, y la *theoría* es el hecho, y muchas veces padecimiento, de sólo contemplar el acto festivo. Si bien hay cierta distancia en el teórico —es el que va al ritual, no el que está inmerso desde el origen mismo de la celebración—, esto no significa que esté condenado a ser siempre un “extranjero” o un *bárbaro* según la palabra griega. La teoría no siempre ha pretendido ser, como se entiende ahora, un ejercicio de explicación y transformación del mundo, sino un proceso de participación, de *asemejarse*, podríamos decir, al mundo mismo.

No es casual, en este sentido, que Platón escenifique uno de sus diálogos más importantes en un banquete. Los invitados llegan y hablan sobre el *erotismo* al exaltar a la divinidad *Eros*; pero, más importante aún, todos ellos van entrando en la dinámica de la fiesta misma. El banquete es el prelude de la

verdadera revelación, es el comienzo de una orgía; por esto mismo hay procedimientos para iniciar el ritual, como, de manera central, la ingesta del vino. También por esta causa Platón no detalla —salvo cuando es imprescindible o se busca con ello un reacomodo del propio discurso teórico, como en el ataque de hipo que sufre Aristófanes— lo que sucede en el ritual mismo; la teoría se queda fuera de la fiesta, su función es narrar sólo aquello que se va figurando como inminente y trazar el límite donde no puede entrar ésta.

Así pues, la teoría —antes de que la modernidad sentara sus reales de manera definitiva— buscaba formas de hacer más cercana su participación en la construcción ritual del sentido del mundo. Esencialmente, la teoría era un intento de semejanza. La semejanza, a su vez, se desplegaba en cinco nociones. Las recuerda en una enumeración ya clásica Michael Foucault:

- La noción de *convenientia*, que significaba el ajuste (por ejemplo del alma al cuerpo, o de la serie animal a la serie vegetal).
- La noción de *sympatheia*, la simpatía: identidad de los accidentes en sustancias distintas.
- La noción de *emulatio*, que era el muy curioso paralelismo de los atributos en sustancias o seres distintos, de tal forma que los atributos eran como el reflejo de unos en otros, en una sustancia y en la otra. (Así Porta explicaba que el rostro humano, con las siete partes que en él distinguía, era una emulación del cielo con sus siete planetas).
- La noción de *signatura*, la signatura, que era, entre las propiedades visibles de un individuo, la imagen de una propiedad invisible y oculta.
- Y después, por supuesto, la noción de *analogía*, que era la identidad de las relaciones entre dos o más sustancias distintas.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Foucault, *Nietzsche, Freud, Marx*, 1970, pp. 26-27.



Todas son nociones metafísicas en las que se encuentra un eco de formas primigenias o genéticas que operan como condiciones de posibilidad de la propia condición transhumana.<sup>2</sup> El cosmos mismo se percibe en la conveniencia, la simpatía, la emulación, la signatura y la analogía. Son nociones primordialmente estéticas, porque sólo pueden ser percibidas. Si la *intelligentia* quiere aprehenderlas sólo puede hacerlo desde una premisa central: *el pensamiento también es una sensación*.

Todo lo anterior se puede entender mejor si observamos a la figura humana como una entidad rebasada. Acaso como una huella, un hueco donde resuenan estas potencias de comprensión. La teoría las comunica en tanto participa de ellas; es decir: no mientras las deconstruye, las analiza o las segmenta, sino sólo si las escucha y las percibe. Desde esta perspectiva, me parece, es pertinente preguntarse por la cultura.

Irónicamente, el alejamiento de esta opción teórica es lo que ha llevado al desencanto de la teoría. La soberbia moderna y positivista, con la que los intérpretes y transformadores postularon sujetos vanguardistas que transformarían al mundo, o sostuvieron la idea de fuerzas invisibles que cumplirían los designios inexorables de la humanidad, minó, poco a poco, la verdadera función teórica. El remate de la desconfianza hacia la teoría ha estado escrito en el magro y patético resultado de los grandes sistemas que prometían progreso para los más y que nunca como ahora se ven tan lejos de sus utópicos paraísos.

Por otra parte, el “horror a la teoría” fomenta

la proliferación de teorías *ad hoc*, ansiosas de sustituir con ideologemas sacados de las luchas por la supremacía étnica, social, religiosa o política los teoremas clave que se requieren para alcan-

<sup>2</sup> El prefijo *trans* indica una metamorfosis radical, en la que incluso una supuesta y fija identidad está en juego. Justo por esta radicalidad es que las últimas posibilidades del cambio en el ser humano no estarían dadas por su racionalidad, sino por sus capacidades metafísicas de percepción; no estarán ancladas en el artificio racional, sino en una capacidad metamórfica que ya está inscrita dentro de las formas naturales.

zar una “traducción múltiple y cruzada” de los distintos saberes contemporáneos sobre la dimensión cultural de la vida humana.<sup>3</sup>

Por esto mismo, sin llevar a cabo una apología de la teoría, es necesario intentar responder a la pregunta sobre la formación de la cultura y aventurar una definición de ella entre nosotros.

### CULTURA, MATERIALIDAD Y MESTIZAJE

Bolívar Echeverría propone dos condiciones centrales de la manifestación cultural, las mismas que engloba dentro de lo que llama “la transnaturalización”: *el carácter meta-físico o político del animal humano y las formas de producción y consumo que realiza este animal*. Esta transnaturalización se concreta, en su primera condición, en dos vías que separan, traumáticamente, a lo humano de la naturaleza: *la libertad y el lenguaje*.<sup>4</sup>

La segunda condición, sin dejar de guardar una “identidad esencial” con la primera, es bifurcada de esta forma por el filósofo: por un lado, tendríamos la producción y consumo de objetos prácticos; por otro, la producción y consumo de significaciones.

<sup>3</sup> Bolívar Echeverría, *Definición de la cultura. Curso de Filosofía y Economía 1981-1982*, p. 14.

<sup>4</sup> La importante noción de transnaturalización, en Bolívar Echeverría, tiene que ver con su idea de Ilustración que retoma de Adorno y Horkheimer. La Ilustración, nos dice, parte elementalmente de un acto violento de autoconstitución de lo humano. Esta forma en que el ser humano se constituye, produce y realiza en su vida cotidiana puede tener dos caminos: “la *selbsterhaltung* o autoconservación” o la “auto-puesta en peligro (*selbstpreisgabe*)”. Sea cuál sea el modo cultural por el que se opte, esto es, el despliegue transnatural que se haga, lo fundamental es que “la posibilidad de la Ilustración se encuentra en esta ‘violencia’ ontológica fundamental que está en la auto-afirmación (*selbstbehauptung*) del sujeto respecto de lo otro; que constituye al ‘sí-mismo’ (*selbst*), en su sujetividad concreta o identidad (*selbstheit*) determinada ‘trans-naturalmente’ (o ‘meta-físicamente’)”. En este sentido, lo central es que se trata de una “negación determinada” por su aspecto formal; la trans-naturalización no sólo interviene a la naturaleza, sino que primordialmente vuelve la forma y los procesos de formalización y producción de la forma, por ejemplo la mercancía, algo natural. En términos kantianos: sublima de manera natural toda la experiencia cultural. Véase: <http://www.bolivare.unam.mx/ensayos/ilustracion.html> (consultado el 3 de diciembre de 2012).

La tesis no sólo se reconoce deudora del marxismo, sino que deja ver una materialidad epicureísta.<sup>5</sup> La concreción del animal humano no abandona la forma de concreción del cosmos o de la naturaleza. La tesis que Epicuro desarrolló está por detrás de la historia de un marxismo *sui generis*: todo es materia y, por lo tanto, todo implica, más allá de la producción y el consumo, la permanente transformación, incluso dentro de las esferas de la producción y consumo mercantil que potencia el sistema capitalista. Dice Bolívar Echeverría:

[...] ¿acaso la palabra no es también un objeto práctico, de materialidad sonora? ¿Acaso la pronunciación de una palabra no es un “trabajo” de transformación del estado acústico de la atmósfera, mediante ciertos “utensilios” del cuerpo humano, que es “consumida” o disfrutada al ser percibida auditivamente? [...] ¿Acaso el contacto no es una “materia prima” y el código un “campo instrumental”?<sup>6</sup>

De esta forma, al seguir esta escuela materialista, la investigación cultural no puede recaer en un puro campo ontológico, epistemológico o lingüístico. Lejos está del autor la pretensión

<sup>5</sup> Se sabe que la filosofía de Epicuro puede ser dividida en tres partes: la canónica, la física y la ética. Se sabe también que, como la gran mayoría de las filosofías helenistas, es una filosofía del cuerpo y de la ciencia. Pero el dato esencial para nosotros es su radical materialidad atomista que fundamenta todo el posible sistema. Lo expresa de manera muy atinada Alfonso Reyes: “El interés práctico de este atomismo psico-filosófico es acabar con el pavor a la muerte y dejar el ánimo sereno. No hay un sustrato, un ser oculto que recibe las impresiones y que puede sobrevivir a la muerte biológica. No hay fantasma superviviente que esté llamado a una ulterior existencia temerosa, triste y exangüe como aquellas sombras que, en el mitológico Prado de Asfódelos, suspira por una pérdida morada terrestre y se precipitan sobre el pozo que Odiseo colma de sangre, para apurarla y cobrar con el sorbo unos instantes de vida; no. La vida está en cada lugar del cuerpo y desaparece con el cuerpo”. (“La filosofía helenística”, en *Obras Completas de Alfonso Reyes*, xx, p. 270). Esta idea positiva de la materia y su transformación será esencial para los marxistas que aborden el problema de la cultura y la corporalidad. A la manera de Kant, expresa la necesidad de realizar estudios fenomenológicos de las cosas dadas o producidas, sin caer en ninguna eidética que elimine la inmanencia material.

<sup>6</sup> Bolívar Echeverría, *Definición de la cultura. Curso de Filosofía y Economía 1981-1982*, p. 97.

de desprender el problema de la libertad y el lenguaje de su concreción material. Existe, dado el *factum* de la materialidad, un contexto en el que se desarrolla el problema de la cultura. Este contexto no es otro que el del mundo de la escasez y la posibilidad histórica y traumática de superarlo. Cuando ha acontecido el desprendimiento del mundo natural, la dialéctica entre la escasez originaria de la comunidad natural y la posibilidad de fundar una comunidad autónoma y única, pone en marcha “la existencia en ruptura”. Ahí está dada, de muy diversas maneras, la cultura. Su definición sería la siguiente:

La cultura es el momento autocrítico de la reproducción que un grupo humano determinado, en una circunstancia histórica determinada, hace de su singularidad concreta. Es por ello coextensiva a la vida humana, una dimensión de la misma; una dimensión que sólo se hace especialmente visible como tal cuando, en esa reproducción, se destaca la relación conflictiva (de sujeción y resistencia) que mantiene —como “uso” que es de una versión particular o subcodificada del código general del comportamiento humano— precisamente con esa subcodificación que la identifica.<sup>7</sup>

Este comportamiento “en ruptura”, que generará las manifestaciones culturales más diversas, adopta, en el análisis de Echeverría, tres formas o manifestaciones paradigmáticas: *el juego, la fiesta y el arte*. En todas se busca, obsesivamente, la “experiencia cíclica” a partir de la libertad, la cual busca, en forma paradójica, eliminar el momento de fundación de la misma libertad: construir y reconstruir la “naturalidad de lo humano” y la contingencia de su existencia.

En última instancia, lo que se define en cada uno de estos paradigmas culturales es la identidad de un pueblo, de una comunidad, de una sociedad e, incluso, de un individuo. La subcodificación que ha hecho un grupo humano tiene su valencia más potente en el momento en que se intenta representar y revivir la mítica formación de una identidad popular o pública. En este esquema, sobra decir que el problema del relativismo cultu-

<sup>7</sup> *Ibid.*, pp. 187-188.

ral sólo atañe a los investigadores que observan desde fuera la vida de la comunidad, que no participan en la representación cultural fáctica. La identidad no necesita siquiera ser comunicada entre un mismo grupo social. Hay un *fatis*, como señala Echeverría, un rumor que cohesiona a la comunidad.

De tal suerte que, por ejemplo, ninguna cultura e identidad opta por el mestizaje. No hay comunidades que hayan, por su propia voluntad, negado su subcodificación del mundo, esto es, su lengua, sus hábitos, sus gustos, sus juegos y sus ritos festivos para la muerte, la vida y el amor.

La tesis hace sonar huecas a la mayoría de las concepciones pluriculturalistas que abogan por un universalismo generado en una subcodificación racional. Por el contrario:

La única entrada a un universalismo concreto parece ser aquella fugaz y vertiginosa que tiene lugar cuando, por alguna razón, en un momento de crisis radical de la pertinencia al código propio, estamos en el salto que nos lleva a intentar asomarnos al cosmos abierto por otro código, por otra perspectiva del mundo.<sup>8</sup>

Dentro de esta dinámica, parece imposible que un marxismo con estas características pudiera cometer la ingenuidad de darnos alguna esperanza de transformación de la situación actual al amparo de cualquier otra subcodificación, por ejemplo, la razón histórica, el sujeto social, la lucha de clases desde una perspectiva económica o algún fundamento religioso. Si acaso, Echeverría deja testimonio de que, históricamente, lo que él llama “la empresa histórica mestiza” es la única que nos salva de la barbarie:

Es una empresa a primera vista imposible, pues debe “cuadrar el círculo”, poner en concordia dos identidades provenientes de la elección, ya en tiempos arcaicos, de dos vías de concretización contrapuestas, la de Oriente y la de Occidente. Pero es una empresa que, aunque haya avanzado “por el lado malo” —como decía Hegel que avanza la historia—, ha demostrado que es la única que puede

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 144.

guiar a una sociedad moderna diferente de la establecida en una vía que no sea la barbarie; barbarie hacia la que conduce inevitablemente la estrategia arcaica de convivencia con el otro, restaurada por la modernidad capitalista bajo la forma de “apartheid”, que propugna la toma de distancia y el respeto hostil hacia él.<sup>9</sup>

Tal observación sobre la cultura y la compleja categoría del “mestizaje”, es clave en el tiempo actual. La lucha de identidades planetarias parece ser el contexto del siglo XXI. El “mestizaje” tendría a su favor ser una identidad más huidiza por su origen como subcódigo de sobrevivencia; tiene en contra lo mismo, algo ancla a esta categoría ideológica en la permanencia de la sobrevivencia, en la continua demolición de su propio código, en un permanente juego donde las escenas paradigmáticas se vuelven estériles. Parecería no haber nada detrás de cierta ingenuidad académica que reivindica constantemente el laberinto, el vacío, el paraíso o la barbarie como los escenarios a los que conduce constantemente el mestizaje entendido como una identidad sustancial que se sostiene, en última instancia y paradójicamente, en su propia capacidad de mezcla o hibridación.

Años después de postular esta idea de mestizaje, Echeverría realiza, en *Las ilusiones de la modernidad*, un abordaje crítico más complejo de tal noción. En su ensayo “La identidad evanescente”, sostiene que el problema de la metáfora naturalista del mestizaje cultural sólo puede describir ese proceso de tres maneras:

a) como la “mezcla” o emulsión de moléculas o rasgos de identidad heterogéneos, que sin alterarlos, les daría una apariencia diferente; b) como el “injerto” de un elemento o una parte de una identidad en el todo de otra, que alteraría de manera transitoria y restringida los rasgos del primero; o c) como el “cruce genético” de una identidad cultural con otra, que traería consigo una combinación general e irreversible de las cualidades de ambas.<sup>10</sup>

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 242.

<sup>10</sup> Bolívar Echeverría, “La identidad evanescente”, en *Las ilusiones de la modernidad*, p. 73.

En este sentido, el problema de la metáfora naturalista es que impide entender el mestizaje como “un acontecer histórico” donde la propia identidad estaría siempre en juego al realizarse el proceso de concreción. En rigor, Echeverría observa agudamente que en las tres posibilidades de definición se postula que el objeto es afectado, pero ese mismo objeto guarda una pasividad engañosa, como si fuera susceptible sólo de una intervención subjetiva y externa que resustancializa una identidad. Por el contrario, Echeverría cree que hay una diversidad de formas que se juegan tanto en el proceso de sujetividad —la acción dramática de los sujetos— como en la esfera de objetividad —los presupuestos formales del objeto que entran en escena—. En este sentido, sostiene que quizá ha

llegado la hora de que la reflexión sobre el conjunto de hechos esenciales de la historia de la cultura que se conectan con el mestizaje cultural abandone de una vez por todas la perspectiva naturalista y haga suyos los conceptos que el siglo xx ha desarrollado para el estudio específico de las formas simbólicas, especialmente los que provienen de la ontología fenomenológica, del psicoanálisis y de la semiótica.<sup>11</sup>

#### ONTOLOGÍA CULTURAL

Dentro de esta posibilidad de relectura de la cultura y el mestizaje como un fenómeno central de circulación semiótica y subjetiva, Echeverría concreta la “transnaturalización” de lo humano en su naturaleza política —en su libertad— y en el uso material que hace de los objetos y de las significaciones (las cuales tienen la particularidad de que se manifiestan como una forma de comunicación lingüística, esto es, creadora de un sentido irrepetible no sólo en el subcódigo de identidad —la lengua materna, por ejemplo—, sino que pueden, con base en la semiótica del idioma, producir y consumir significaciones novedosas —pensemos cómo el mismo saludo cotidiano, en su simple variación tonal, puede cambiar radicalmente el significado de un

<sup>11</sup> *Idem.*

día a otro—); sin embargo, no puede eliminarse de su esquema el hecho de que ha introducido una ontología cultural.

El elemento esencial de la cultura sería, ontológicamente, el proceso de transnaturalización. Un desprendimiento humano de la naturaleza. Un hecho traumático, radical y con franjas incontroladas en su acontecer cotidiano y, como lo viera el platonismo, en su paradigma erótico; por lo mismo, la cultura tendría este carácter de cura y, a la vez, de erótica frente al desgarramiento original. La cultura es pensada, muy en concordancia con el pensamiento mediterráneo, como el producto de una herida —no como suele pensarse en otras latitudes de la modernidad occidental, por ejemplo cuando se piensa la cultura sajona, no en franjas y magmas, sino como un comportamiento de superficie, o una frivolidad. Por el contrario, en estas concepciones y pensamientos densos, como los de Echeverría, que tienden al clasicismo y al barroquismo, categorías centrales de la percepción, por ejemplo lo bello, ocultarían lo siniestro en su interior y desde ahí desatarían una dialéctica particular, como en las muestras del tenebrismo barroco.<sup>12</sup> También, por la misma razón, hay un halo hedonista latente en toda cultura, porque aspira al olvido de esa pérdida de naturalidad y para lograrlo debe de extremar los placeres en los mundos artificiales de lo social.

Sin embargo, ¿no es acaso ésta una idea fundacional de la cultura occidental y, especialmente, de la cultura moderna? ¿No es la idea de cultura una idea formada esencialmente dentro de la modernidad? ¿No son la fiesta, el arte y el juego representaciones de una identidad y una cultura que han tomado conciencia de su separación de lo que fastuosamente ha sido llamado “lo Otro”, de la Naturaleza? ¿No es pues incorrecto pensar que los otros términos de identidad, digamos “los orientales”, pueden ser pensados bajo la subcodificación de cultura?

Echeverría no parecería compartir esta preocupación; él opta por asumir las condiciones de posibilidad enunciadas para la manifestación de una cultura dentro de cualquier subcódigo

<sup>12</sup> Véase al respecto el trabajo de Margarita Peña “Bolívar Echeverría: la modernidad de lo barroco. El *ethos* barroco”, en *Bolívar Echeverría. Crítica e interpretación*, pp. 275-280.



de identidad, y sólo después observar sus diferencias. De tal forma que postula dos magmas de identidad, por un lado Occidente, por el otro, Oriente.

En el oriental podemos observar las siguientes características: la formación de una gran comunidad y, por lo tanto, de un solo sujeto social. Dicha modalidad “despótico-asiática”, como ha sido caracterizada, no tiene el impulso tecnológico del Occidente, pero en cambio, dado su carácter orgánico, muy cercano al natural, tiene un cuerpo piramidal sumamente especializado y jerarquizado. Desarrolla un tiempo cíclico y lento, donde los grandes cambios acontecen “sólo con grandes movimientos de relevo o sustitución dinástica en la entidad organizadora de la fuerza de trabajo, y que, por lo demás, son provocados por lo general por cataclismos naturales”.<sup>13</sup> Domina un orden religioso que estratifica verticalmente a la sociedad. “Podríamos llamar productivista concreta a esta primera versión histórica del proceso de reproducción social”, concluye Echeverría.<sup>14</sup>

Occidente, en cambio, dice Echeverría, se caracteriza por un “productivismo abstracto”, que acontece como acumulación de capital o dinero. Tiene sus mitos originales, mucho antes del iluminismo griego, en las odiseas míticas de Prometeo y Teseo, encargados del desafío a la divinidad y de la muerte del orden cosmológico dictado por la materia misma. El robo del fuego, que es el símil de la invención de la tecnología, y el asesinato del Minotauro, que es la imagen que simboliza el fin del misterio y la instauración del poder político del animal racional, marcarían claramente el inicio de la humanidad cultural, el desprendimiento radical de la naturaleza y el antecedente pro-teico de la modernidad.

Otras características de la transnaturalización occidental son su acumulación y perfeccionamiento técnico, lo cual redimensiona el tiempo, le da un carácter lineal y progresivo y una velocidad de crecimiento constante. De ahí, podemos pensar, se desprende la naturaleza conquistadora de Occidente, una belicosidad y un expansionismo jamás alcanzado por las socie-

<sup>13</sup> Bolívar Echeverría, *Definición de la cultura. Curso de Filosofía y Economía 1981-1982*, p. 233.

<sup>14</sup> *Idem.*

dades orientales. Echeverría concluye su análisis de Occidente y Oriente en la siguiente forma:

Dos tipos de identidad concreta, dos situaciones diferentes para la actividad cultural. En el Oriente puro ella tiene ante sí una reproducción del código y de su subcodificación de carácter hermenéutico; en el Occidente puro, en cambio, una reproducción de los mismos es de carácter re-constructivo. El momento crítico, esencial para la dimensión cultural, se cumple por dos vías contrapuestas que sólo difícilmente pueden reconocerse como tales entre sí: dentro de la primera la crítica sólo puede darse como un modo de la conservación; dentro de la segunda, ella tiene que darse como un modo de la innovación.<sup>15</sup>

La definición de paradigmas tan amplios y generales como Occidente y Oriente corre riesgos evidentes. Se ha dicho que es característico del pensamiento imperial definir al “Otro” para asegurarse una identidad y colocar en lo ajeno elementos propios que desprecia. Hay mucho de cierto en esta tesis. Oriente y Occidente son dos construcciones teóricas y ficticias; pero no sólo eso. Son también dos formas de identidad, asumidas por diversos pueblos, con ciertas características primarias definibles.

En los tiempos actuales, es mucho más fructífero y honesto arriesgar la definición de estos paradigmas que apostar por la imposibilidad de la misma. Existe una necesidad moral y teórica de reconocer que las guerras dentro de la modernidad, en especial aquellas que inauguran el siglo XXI, tienen relación con formas de pensamiento, representaciones culturales e identidades asumidas. De lo contrario, se corre el riesgo, aún peor, de insuflar con ideologemas los actos de barbarie y conquista que desarrollan actualmente las “potencias occidentales” sobre los “pueblos orientales”.

La crítica, acaso, debe considerar asimismo una fase anterior. Insisto, no creo que la transnaturalización de lo humano sea tan radical en todas las formas de humanidad como para inventar siempre una cultura. En caso de que no exista una

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 241.

cultura que forme identidades, lo que continúa permaneciendo es una naturaleza donde la forma no se traduce en principios lógicos y políticos de identidad. En estos casos, hipotéticamente, lo que existiría no sería la transnaturalización.<sup>16</sup> Estaríamos frente a grupos humanos que mantienen referentes naturales más poderosos y vigentes que los de las sociedades ilustradas en el capitalismo; “comunidades” que no han padecido el desgarramiento de las grandes civilizaciones y culturas; o sencillamente “comunidades” que deciden no potenciar la forma transnatural y entrar en sus carriles de desarrollo mercantil y capitalista. Esto puede ser estudiado caso por caso, pero es una posibilidad que debe permanecer abierta. No todo es cultura, ni identidad. Hay un *fatis*, un rumor, algo no dicho que ancla a algunos pueblos en un origen difícilmente cuestionable, donde la naturaleza del arte (y la artesanía), la fiesta y el juego no serían sólo una representación, sino una empatía con el sentido dado, en el cual se cumple un rol para la destrucción y la construcción cíclicas de la existencia en el mundo.

Pero no sólo podemos observar esto como una posibilidad de sentido en pueblos alejados de los grandes centros civilizadores; hay atisbos de que este comportamiento acontece en la vida cotidiana de las sociedades industrializadas, modernas y capitalistas. Quisiera señalar dos.

El erotismo es un comportamiento de ruptura radical para Echeverría; en la relación erótica el ser humano no hace más que gozar del cuerpo ajeno y del propio, rompiendo todas las reglas del instinto de reproducción:

<sup>16</sup> Los límites de la propia idea de transnaturalización estarían en el presupuesto desarrollo cultural. Si todo acto que performa la naturaleza, que rompe con ella, tiene que ligarse a un desarrollo cultural para recomponer artificialmente esa ruptura, estaríamos, permanentemente, en el acto artificial y fetichista de la recomposición a través de la transculturización. Si, por el contrario, no se da ese desenvolvimiento cultural o no sólo se expresa en las formas privilegiadas del despliegue metafísico: la política, la libertad humana y el lenguaje, entonces podemos entender la capacidad de transformación de la naturaleza como una capacidad que no crea una segunda naturaleza y que permanece en los referentes sustanciales de la materia o, metafísicamente, de la naturaleza.

La autonomía que la concreción erótica dé a la sexualidad humana no sólo saca a ésta de su función ancillar respecto de la procreación sino que invierte el orden de las prioridades; la procreación deja de ocupar el lugar esencial y se vuelve un pretexto no indispensable de la relación erótica.<sup>17</sup>

Recientemente vi una exposición de fotografías cuyo tema era la naturaleza erótica de las frutas. Era simple, el artista realizaba ciertos desprendimientos, similares a cuando comemos las frutas o a las rasgaduras que tienen cuando caen de los árboles, se pudren con el tiempo o son agredidas por la naturaleza y el azar. En algunos momentos, el fotógrafo buscaba similitudes explícitas con partes erógenas del cuerpo; en otras ocasiones no lo hacía de manera obvia. El punto es: se puede pensar que lo erótico está en el ojo del fotógrafo y no en la fruta misma. Pero quizá no es tan simple. El fotógrafo captura e intenta darle un valor temporal más largo a algo que es erótico en sí mismo y que tiene un tiempo erótico circular. Las semillas del melón, la textura de un durazno o el color de una sandía serán siempre una materialidad ya transnaturalizada, ya alejada por sí misma de otras materias, y parte de esa distancia es una distancia erótica. En cierto sentido, hay una protoforma de diferencia entre unos y otros frutos que impacta, como lo señala Echeverría en su idea de mestizaje, la concreción posterior que se hará del código erótico en diversas manifestaciones culturales humanas.

¿Ya existe ahí una cultura, en la protoforma de determinados elementos naturales y vivos que se manifestarían singularmente en un entorno específico de la naturaleza? No, la cultura es un artificio determinado y altamente elaborado que necesita mediaciones humanas, como la socialidad, la historia y la existencia de un código semiótico, o la presunción de la libertad de dar una forma proyectiva, como lo señala Marx. Sin embargo, no puede señalarse que no exista algo específico en cada elemento “natural”. Por ejemplo, hay diferencias muy

<sup>17</sup> Bolívar Echeverría, *Definición de la cultura. Curso de Filosofía y Economía 1981-1982*, p. 165.

complejas entre las frutas y las piedras y no es del todo claro que un sentido captado por un artista, en este caso un sentido erótico en ambos objetos, sólo emane del ojo subjetivo y no sea una cualidad misma de una “forma natural” que tiene pliegues internos, movimientos mismos de transnaturalización, podríamos decir. La forma, finalmente, obstaculiza la posibilidad de crear el sentido como una totalidad, la posibilidad de hablar del Ser, de la Naturaleza, de la Humanidad o de lo Otro como abstracciones de sentido. Contrariamente a esta prerrogativa logocéntrica de lo humano, esa interferencia de sentido, esa negación constante que nos recuerda lo singular, lo único, lo irrepetible e irreproducible, está inscrita ya en cada elemento de la naturaleza.

El segundo caso en el que pienso es el arte en general. El problema nodal de la representación artística es su carácter virtual y verosímil, y la negación que debemos hacer de su naturaleza de verdad y “realidad”. Echeverría sigue esta tendencia aristotélica donde el arte es, primordialmente, representación:

La experiencia de la totalidad de la fiesta sólo puede repetirse como experiencia de una totalidad virtual en los términos reales de cada una de las artes. Cada una de las artes está obligada, así, a “deformar” la figura perfecta de lo que debería de ser una traducción completa, como drama escénico global, de la ceremonia festiva; está obligada a hacerlo porque tiene que elegir uno de los ejes de simbolización, el espacial, el temporal o el de la palabra, para desarrollar su propuesta de experiencia estética. Y está obligado, además, a hacer de esa “deformación” una virtud, a trabajarla de tal manera que haga superflua toda añoranza a la perfección traicionada.<sup>18</sup>

La tesis es correcta si pensamos en la primera significación de arte como desarrollo progresivo de la técnica dentro de la cultura occidental. De lo contrario, la misma definición parece ser parca para lo que representa el arte dentro de la fiesta o, aún más, el llamado arte popular. En la mayoría de las so-

<sup>18</sup> *Ibid.*, pp. 214-215.

ciedades, el arte que acontece como producción y consumo de significación es un arte incrustado, deficitariamente, en el ritual festivo; conserva, pese a sus valores de exhibición y culto, un valor de uso ritual. Las salas de concierto, las lecturas de poesía, los teatros, las instalaciones, los espacios arquitectónicos, los libros de ficción y hasta las salas cinematográficas, son representaciones trágicas y fallidas de la fiesta; no son la fiesta en sí misma. En cambio, cuando esas formas de arte son trasladadas a la vida cotidiana y a sus ritos extremos, como los funerales, las bodas y los nacimientos, entonces arte y fiesta no tienen este desprendimiento radical.<sup>19</sup> Podemos decir que ahí sigue aconteciendo una representación; pero si éste es el caso, hay que eliminar la diferencia entre mundo virtual y mundo real. En dado caso, lo único que acontece es el mundo virtual de la representación de la materia y no una materialidad cargada *per se* con algún sentido que tenga que ser transnaturalizada a través del artificio cultural.

Esto puede conllevar, por otra parte, una de las poderosas tesis de Benjamin:

[...] así como en los tiempos prehistóricos la obra de arte fue ante todo un instrumento de la magia en virtud del peso absoluto que recaía en su valor ritual —un instrumento que sólo más adelante fue reconocido en cierta medida como obra de arte—, así ahora, cuando el peso absoluto recae en su valor de exhibición, la obra de arte se ha convertido en una creación dotada de funciones completamente nuevas, entre las cuales destaca la que nos es conocida: la función artística —la misma que más tarde será reconocida tal vez como accesorio.<sup>20</sup>

En este sentido, caben dos conclusiones: o Echeverría tiene razón y la función esencial del arte es deformar la virtud ritual de la obra mágica, esencialmente lumínica y material,

<sup>19</sup> Basta recordar los pasajes de *Cien años de soledad* donde la comunidad destierra al cine por considerarlo una burla, ya que un mismo personaje a quien se le había guardado luto, volvía a aparecer en la pantalla.

<sup>20</sup> Walter Benjamin, *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*, p. 54.

hasta hacer imposible su añoranza, o tanto Benjamin como Echeverría aciertan de una manera trágica: la obra de arte tiene funciones sociales y su valor estético es accesorio. Así, el problema del arte no puede tener como referente la materia sino sólo su representación radical, su montaje virtual; en este sentido, el arte sin duda reforzaría el artificio cultural y universal de Occidente. Si es el caso, nadie mejor que Adorno para concluir este ensayo: el desarrollo de la obra de arte “es lo mismo que su destrucción”.<sup>21</sup>

<sup>21</sup> Theodor W. Adorno, *Teoría estética*, p. 236.





## 12. ANTROPOFAGIA Y CODIGOFAGIA

La imagen es la causa secreta de la historia [...] pero la imagen tiene que estar al lado de la muerte, sufriendo la abertura del arco en su mayor enigma y fascinación, es decir, en la plenitud de la encarnación, para que la posibilidad adquiera un sentido y se precipite en lo temporal histórico.

José Lezama Lima

### I

Al decir del filósofo Mauricio Beuchot, la analogía es acompañada naturalmente de un elemento icónico. Habría, así, tres espacios donde la analogía y la iconocidad acontecen de manera ejemplar: *el diagrama*, donde se muestran como proporcionalidad propia, casi como traducción literal; *la metáfora*, donde se trata de una proporcionalidad figurada; y *la imagen*, donde el ícono, nos dice Beuchot, es casi unívoco.

Es indudable que de todos estos elementos, el más excitante es, en última instancia, la metáfora. Ésta es la que produce más equívocos y la que alumbra la diferencia. Beuchot llega a considerarla un habla particular: “La metáfora es un idioma. Es el idiolecto del poeta, del metaforizador”.<sup>1</sup> Sin duda alguna, es ahí donde la comprensión es más compleja; pero quizá no es donde sea más necesaria. El mundo contemporáneo no está poblado de metáforas, ni de diagramas, sino de imágenes.

<sup>1</sup> Mauricio Beuchot, *La hermenéutica analógica en la filosofía de la cultura y en las ciencias sociales*, p. 100.

Desde el medievo, la imagen es la guía de la construcción de la historia de los pueblos occidentales que devendrán modernos. Desde el inicio del cristianismo, la vida de estos pueblos se centra en la producción de íconos y de ídolos. No son lo mismo, como señala Beuchot:

El símbolo y el ícono son los que aglutinan, los que frenan la diáspora [...] En cambio, la contrapartida del ícono, que es el ídolo, esclerotiza y endurece a un pueblo, lo vuelve fanático y fundamentalista, xenófobo y enemigo de las diferencias. El símbolo, cuando es ícono, hace tolerante y hasta solidario con las diferencias.<sup>2</sup>

Sin embargo, ambos están presentes en la posibilidad de la imagen y en el encadenamiento de imágenes que precipita la formación de relatos históricos. Es la imagen, en su planicie y univocidad, la que permea las sociedades contemporáneas y, por esto mismo, es ahí donde se dirime uno de los aspectos centrales del ser humano: la comprensión del mundo que lo rodea.

La construcción de una imagen tiende a crear ídolos; justo por esto el discurso debe mostrar si en una imagen permanece una latencia metafórica capaz de generar la interpretación del mundo, o si, por el contrario, en la imagen sólo hay un deslumbramiento efímero, una moda o una idolatría. El problema es aún más profundo. Si podemos descubrir en el interior de determinadas imágenes la posibilidad de construcciones metafóricas que generen el movimiento de la analogía y no la estática copia, ¿qué nos garantiza que la metáfora misma no es, a fin de cuentas, una analogía equívoca?

Según Aristóteles, debemos entender por metáfora “la traslación de un nombre ajeno, o desde el género a la especie, o desde la especie al género, o desde una especie a otra especie, o según la analogía”.<sup>3</sup> Esta definición conserva la idea etimológica de la palabra; en griego y en latín, metáfora significa transportar; pero ha sido duramente criticada por eliminar lo

<sup>2</sup> *Ibid.*, pp. 85-86.

<sup>3</sup> Aristóteles, *Poética*, p. 204.

trascendental de la idea de movimiento y transformación, esto es, por su carácter formal y positivo.

La metáfora no tiene como función primordial indicarnos cada uno de los cuatro posibles traslados entre géneros o especies, sino mostrarnos la indefinición entre las cosas particulares. De lo contrario, si siguiéramos sólo la definición aristotélica, la metáfora sólo tendría una función técnica y retórica dentro del lenguaje y no una función negativa primordial: la ruptura estética o perceptiva.

Esto alcanza un grado mayor de complejidad si pensamos en la interpretación de la historia y en su relación con las imágenes y metáforas que genera. Por ejemplo, el filósofo latinoamericano Horacio Cerruti trabaja sobre el problema de recurrir a metáforas para historiar. En una síntesis del planteamiento, escribe:

[...] las metáforas vendrían a rellenar histórico-culturalmente los requerimientos de mediaciones en el juego de los opuestos de una dialéctica *interrupta*. Harían las veces de ilusión de mediación, de panacea para los opuestos o de simulacro de mediación. Un artificio de simulación que eludiría el esfuerzo del pensamiento en algo que se presentaría, de golpe, como ya pensado o sin requerimiento de pensarse. Al hablar un lenguaje (auto) contradictorio reemplazarían el movimiento dialéctico y no le permitirían cumplirse acabadamente.<sup>4</sup>

Este señalamiento de Cerutti está precedido en su texto por la interpretación e historiación de algunas de las más importantes metáforas que se han desarrollado dentro del pensamiento latinoamericano. El trabajo hecho muestra lo acertado de su tesis, pero dentro de los magmas de configuraciones históricas complejas del pensamiento no hay, en todos los casos, dialécticas fragmentadas o imposibles, como él señala; por el contrario, lo que acontece algunas veces son transformaciones acabadas, perfectas tautologías de sentido que, por lo tanto,

<sup>4</sup> Horacio Cerutti Guldberg, *Filosofar desde nuestra América. Ensayo problematizador de su modus operandi*, p. 143.

pueden producir metáforas precisas como las del eco de Europa que es América, o la del pensamiento como oleaje débil e incierto que recalca en Latinoamérica. Más allá de que coincidamos con estas metáforas-conceptuales, éstas guardan una fijación no sólo ficcional sino histórica y epistémica en el entramado social.

El punto es el siguiente: cuando la metáfora es perfecta se debe a que su traducción conceptual y dialéctica es exacta. Curiosamente, la metáfora entonces, al perder su analogicidad, empieza a perder su fuerza de movimiento. Por esto mismo, me parece que Cerutti se deja llevar por la norma del entendimiento sobre la imaginación cuando señala que “no procuramos erradicar las metáforas del discurrir filosófico, sino controlarlas racionalmente. Para ello hay que hacerlas conscientes y acotarlas”.<sup>5</sup> Es justo esto lo que elimina la metáfora como fuente de analogicidad y potencia imaginativa. Por el contrario, aun con el riesgo de incurrir en equívocos que contiene la metáfora, el hecho de demarcar su historia y mostrar su transformación debe conducir a la formación de nuevas metáforas e imágenes, es decir, de procesos análogos. No es con la vieja fórmula del control racional como la dispersión y cancelación del pensamiento dialéctico podrá evitarse. La metáfora, por el contrario, tiene su principal valor en insertar, en el rígido cuerpo conceptual, el elemento ambiguo y vital del mundo y del lenguaje. Cuando una metáfora está muerta es porque se asemeja demasiado a un concepto. Ninguna metáfora puede aspirar a la perfección conceptual, al acabamiento de sentido o al emparejamiento tautológico. Habría que pensar, en cambio, en que una imagen debe generar metáforas e imágenes para su desdoblamiento. En este sentido, recuerdo lo que Wittgenstein escribió: “Se puede considerar nuestro lenguaje como a una vieja ciudad: un laberinto de callejas y de plazuelas, casas nuevas y viejas, y casas ampliadas en épocas recientes, y eso rodeado de bastantes barrios nuevos de calles rectilíneas bordeadas de casas uniformes.”

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 145.

Y pregunta entonces: “¿A partir de cuántas casas o calles una ciudad empieza a ser una ciudad?”<sup>6</sup>

La paradoja de sorites, que aquí reescribe Wittgenstein, es igualmente válida para la relación de la analogía con la metáfora y la imagen. ¿En qué momento tenemos la imagen de nuestra ciudad? ¿Cuál es la metáfora precisa para hablar de nuestra identidad? ¿Dónde termina la analogía equívoca y acontece la univocidad conceptual? Ninguna de estas preguntas puede ser contestada. Son antinomias estrictas, no se pueden dejar de preguntar pero no se pueden responder.

## II

Una imagen es una representación de sentido. No el sentido mismo, pues éste es infinito y opaco, por ser plural, y al ser sólo captado por interpretación no es transparente. Pero la imagen, en su límite, intenta delinear y formar un perímetro del sentido común: la figura del mundo, la experiencia comunitaria de un pueblo. Así, una historia puede narrarse a través de las imágenes, del intento de comprensión de la forma que recoge la imaginación.

¿Cuáles y de quién son esas imágenes? La pregunta no puede tener respuesta, por cuanto es una formulación equívoca. Por un lado, la pregunta se refiere al objeto representado por la imagen; por otro, al sujeto creador de la imagen; presupone entonces que la imagen es un medio: el sujeto representa al objeto a través de una imagen. La verdad radicaría en la adecuación de la imagen al objeto.

Un primer error se encuentra en la noción de que un ser necesita la comunicación con otro para encontrar la verdad del objeto; en la formulación clásica que hemos señalado antes, ese segundo “sujeto” está de antemano suprimido. Es perfectamente dispensable en el proceso sugerido entre el objeto y el sujeto.

<sup>6</sup> Citado por Jean-François Lyotard, *La condición postmoderna*, p. 77.

Más aún, si propusiéramos que las imágenes son imágenes de una entidad —por ejemplo, un país o una región— demarcaríamos arbitrariamente una experiencia. La gestación de la imagen sólo surge, precisamente, en la experiencia de la representación. Así pues, la imagen que nos interesa es algo que acontece y no una copia o un producto que se transmite sin variación del que observa la imagen y de la misma imagen.

Sin embargo, y pese a la infranqueable concreción y singularidad de cada imagen, este juego y contrajuego de observación crea una historia a modo de narrativa imagológica. Este relato o narración, por su parte, tiene que ver, de forma central, con la lógica mercantil y capitalista que, apologeticamente, prioriza la formación de imágenes unívocas para que se dé una socialización a través de mercancías que pueden ser abstraídas en imágenes mercantiles que facilitan la producción y consumo. Esto se ve claramente en las tres imágenes míticas del capitalismo, fuentes de gran parte de su imaginario e imagología: la *nación*, la *democracia* y la *revolución*.

¿Cómo salir de todas estas aporías? ¿Es posible realmente el estudio de la imagen sin recaer en la apología del capital? Hay dos imágenes que exploran momentos de la historia americana y que pueden sugerir cuál es el proceso analógico de formación de la imagen que resiste o interfiere en el mero hecho capitalista: la propuesta “antropofágica” de Oswald de Andrade y la propuesta que Bolívar Echeverría ha llamado “codigofagia”. Ambas se pueden inscribir en lo que Echeverría llama el estudio de un *ethos* histórico determinado. Él señala que la ventaja de estudiar bajo este paradigma es que el

concepto de *ethos* histórico centra su atención, primero, en el motivo general que un acontecimiento histórico profundo, de larga duración, entrega a la sociedad para su transformación y, segundo, en las diferentes maneras como tal motivo es asumido y asimilado dentro del comportamiento cotidiano. Se trata de un proceso de asunción y asimilación que la comunidad humana, como “sujeto” de la actividad cultural, cumple necesariamente —eligiendo en cada caso un modo de hacerlo— en todos y cada uno de los mapas o planos de determinación que puedan ser proyectados sobre ella:

el de las condiciones biológicas, étnicas, geográficas o laborales, el de la jerarquización económicosocial, el de la integración nacional o el de la tradición cultural.<sup>7</sup>

De esta forma, pensar las imágenes, la imaginación subjetiva y objetiva y las narrativas imagológicas, implicaría ver en estos espacios de sentido de la representación no tan sólo mercancías consolidadas en el proceso de producción y consumo, sino representaciones de larga duración, en las que permanece un conflicto y nos muestran, en el centro de la imagen construida, una narrativa en tensión que es ambivalente y, por lo tanto, crítica con la apología capitalista y la consecuente apatía que el enajenante despliegue del capital genera en el cuerpo social.

#### LA ANTROPOFAGIA: *TUPI OR NOT TUPI...*

Las imágenes propuestas tienen como origen dos ángulos de visión: la construcción histórica de los conceptos, en el caso de la *antropofagia*, y la perspectiva crítica de la edificación histórica, en el caso de la *codigofagia*.

En el caso de la *antropofagia*, la imagen no sólo se nutre de un proceso histórico sino también de una serie de necesidades culturales y políticas del grupo modernista constituido en Brasil a principios del siglo XX; grupo que posteriormente funda la *Revista de Antropofagia*. Fechado su primer número en 1928 o Año 374 de la Deglución del Obispo Sardinha, es ahí donde Oswald de Andrade da a conocer el “Manifiesto Antropófago”. Provocador y críptico, el texto es realmente un ejercicio antropofágico. El padre Vieira representa la retórica y la elocuencia; la madre de los Griegos simboliza la moral severa y el culto a la virtud; Goethe el sentido del equilibrio y la plenitud de la inteligencia. Todos ellos son devorados por el Sol o la Cobra Grande.<sup>8</sup>

<sup>7</sup> Bolívar Echeverría, *La modernidad de lo barroco*, pp. 166-167.

<sup>8</sup> Tal interpretación es desarrollada puntualmente por Benedito Nunes. Véase su prólogo a las obras de Andrade, “Antropofagia ao Alcance de Todos”, en Oswald de Andrade, *Do Pau-Brasil à Antropofagia e às Utopias*.

El manifiesto parte de lo que el poeta brasileño llama el instinto *Caraiíba*. Instinto descubierto sincrónicamente en la creación de Cristo y la renuencia a la catequización; en el engaño del carnaval y los buenos sentimientos portugueses; en la sincronía con la revolución francesa, romántica, bolchevique y surrealista; y en el deseo del retorno a la felicidad. Acercándose al final del texto, Oswald de Andrade deglute: “Antes dos portugueses descobrirem o Brasil, o Brasil tinha descoberto a felicidade”.<sup>9</sup>

Por *antropofagia* podemos entender el acto de asimilación, ritual y simbólica, de la cultura occidental.<sup>10</sup> Este acto consiste en la incorporación de una alteridad, la que representa el proyecto de la modernidad europea que conquista a Brasil. Tragada es la cultura del conquistador a través del juego metafórico. Ingerir es incorporar. La imagen y la metáfora tienen que ver con el imaginario de Calibán; pero, a la vez, tienen profundas diferencias. Esto se explica en parte porque el modernismo en Brasil, a diferencia de los pueblos hispanoamericanos, es el periodo donde se desarrollan diversas vanguardias plásticas, literarias y musicales. Mientras que en los pueblos hispano-parlantes el modernismo es un movimiento que acentúa los lazos con la tradición europea y hace hincapié en la forma de la obra, en Brasil se resalta la ruptura con la tradición y se buscan conexiones con las manifestaciones artísticas que tengan las mismas inclinaciones en la Europa vanguardista. El modernismo brasileño tiene una importante conexión con el futurismo italiano, el surrealismo, el dadaísmo y el cubismo. Este particular modernismo —llamado así por su ruptura con las formas del idealismo simbolista y el naturalismo, que representan en Brasil su periodo postromántico— es un movimiento de renovación no solamente literario sino, en general, político y cultural.

<sup>9</sup> “Antes de que los portugueses descubrieran el Brasil, el Brasil había descubierto la felicidad”. Oswald de Andrade, *Do Pau-Brasil à Antropofagia e às Utopias*, p. 18.

<sup>10</sup> He publicado parte de esta definición en Cerutti Guldberg, Mario Magallón y María del Rayo (eds.), *Diccionario de filosofía latinoamericana*.



En el periodo de 1922 a 1930, considerado por la crítica como la fase de consolidación del modernismo, se dan importantes acontecimientos políticos y sociales en Brasil. Entre los años 1917 y 1920 estallan las grandes huelgas en São Paulo y Río; en 1922 se forma el Partido Comunista; ese mismo año empiezan los levantamientos de grupos de la burguesía brasileña, levantamientos que culminan en la llamada revolución de 1924. En el mundo se destacan los movimientos artísticos de vanguardia en Europa y la situación económica y política que ha resultado de la Primera Guerra Mundial. Es el tiempo del fin de la Guerra, de la instauración fugaz del bolchevismo y de la neutralización de la Revolución mexicana.

En medio de todo acontece la Semana de Arte Moderno en São Paulo en 1922. Virtual acta de nacimiento del movimiento modernista, en ella se da a conocer la obra de los creadores más importantes del Brasil, así como de algunos jóvenes aún desconocidos. Se encuentran ahí, por ejemplo, Guilherme de Almeida, Ronald de Carvalho, Menotti del Picchia, Mario de Andrade, Oswald de Andrade, Sergio Millet, Sergio Buarque de Hollanda y Graça Aranha. El problema que se enfrenta en Brasil es el de su formación como nación, y una línea fundamental de los movimientos modernistas está constituida por las ideas y prefiguraciones que tienen de Brasil. Por un lado, se dan dentro del movimiento las tendencias hacia el nacionalismo metafísico que intenta demarcar las esencias de la nación, y el nacionalismo práctico *verdeamarelo*, ligado al espiritualismo católico; por el otro, surge el grupo que propondrá la *antropofagia*. Antonio Candido ve en la propuesta antropofágica “la vocación dionisiaca” de Oswald de Andrade, Raul Bopp y Mario de Andrade; y ve en los manifiestos *Pau-Brasil* (1924) y *Antropofagia* (1928), ambos del mismo Oswald de Andrade, “la actitud de devoración frente a los valores europeos; por otra parte, la manifestación de un lirismo telúrico al mismo tiempo que crítico, hundido en un inconsciente individual y colectivo, del cual *Macunaíma* sería su más alta expresión.”<sup>11</sup>

<sup>11</sup> Antonio Candido, “Literatura y cultura de 1900 a 1945”, en *Crítica Radical*, pp. 213-234.

El término, pues, se va construyendo en una compleja relación, mediante las herramientas de las vanguardias, entre la necesidad de un pasado dado y el presente de Brasil. La metáfora de la *antropofagia* no puede ser equiparada a la idea del buen salvaje o a la idea del caníbal, ni, por otra parte, propone un regreso al estado de naturaleza de los pueblos originarios en Brasil; para entenderla cabalmente, es necesario considerar la misma metáfora. Señala Luiz Costa Lima:

Parece, em primeiro lugar, útil ressaltar que, na antropofagia, o inimigo não é identificado com algo impuro ou com um corpo poluído, cujo contato então se interditar-se. Esta antes seria uma concepção própria aos puritanos. Deste modo, a negação do inimigo, sua condenação ao completo esquecimento representa o avesso do que postula o *Manifesto*. Em segundo lugar, convém destacar que a antropofagia, tanto no sentido literal como no metafórico, não recusa a existência do conflito, senão que implica a necessidade da luta. Recusa sim confundir o inimigo com o puro ato de vingança. A antropofagia é uma experiência cujo oposto significaria a crença em um limpo e mítico conjunto de traços, do qual a vida presente de um povo haveria de ser contruída.<sup>12</sup>

Metafóricamente, es al deglutir las formas del arte de Europa que estos escritores brasileños figuran su pasado. El modernismo libera de una manera alegórica una serie de datos históricos, sociales y étnicos en forma de imágenes y símbolos que dan gran fuerza a sus obras y a su lenguaje. Como señaló

<sup>12</sup> “Parece, en primer lugar, útil resaltar que, en la antropofagia, el enemigo no es identificado con algo impuro o con un cuerpo contaminado, cuyo contacto entonces se interferiría. Ésta sería antes una concepción propia a los puritanos. De este modo, la negación del enemigo, su condenación al completo olvido representa lo contrario de lo que postula el *Manifesto*. En segundo lugar, conviene destacar que la antropofagia, tanto en el sentido literal como en el metafórico, no rehúsa la existencia del conflicto, sino que implica la necesidad de la lucha. Rehúsa sí confundir al enemigo con el puro acto de venganza. La antropofagia es una experiencia cuyo opuesto significaría la creencia en un limpo y mítico conjunto de trazos, del cual la vida presente de un pueblo habría de ser construida”. Luiz Costa Lima, “Antropofagia e Controle do Imaginário”, en *Pensando nos trópicos*, p. 26.

Antonio Candido, en el proceso antropofágico existe un sentimiento de triunfo y de encuentro profundo del mestizo que por un momento rompe la ambigüedad fundamental: “la de ser un pueblo *latino*, de herencia cultural europea, pero étnicamente mestizo, situado en el trópico e influenciado por las culturas primitivas, amerindias y africanas”.<sup>13</sup>

Este primer resultado de la *antropofagia* no deja de mantener un alto grado de humor e ironía, y así lo ve Costa Lima. La corrosividad del término elimina la dimensión trágica de la identidad:

Associando agudeza e humor. O *Manifesto antropófago* tem como base uma questão existencial: a de ajustar a experiência brasileira da vida com a tradição que herdamos. O problema era como alcançá-lo. Provavelmente, a questão encontra sua melhor formulação na glosa tropical da frase shakespeariana: *Tupi, or not tupi that is the question*.<sup>14</sup>

El hecho resulta de algo que también sucede, por ejemplo, en la obra de Lezama Lima; existe una ingenuidad que se troca confianza en uno mismo, en el paisaje y en el pasado, el cual se está dispuesto a reconstruir con plena certeza de su fuerza constitutiva presente. Oswald de Andrade escribió en su *Manifesto antropófago*: “Nunca fomos catequizados. Vivemos através de um direito sonámbulo. Fizemos Cristo nascer na Bahia. Ou em Belém do Pará”.<sup>15</sup> Y más adelante: “Contra as histórias do homen que começam no Cabo Finisterra. O mundo não datado. Não rubricado. Sem Napoleão. Sem

<sup>13</sup> Antonio Candido, *Literatura y cultura de 1900 a 1945*, p. 220.

<sup>14</sup> “Asociando agudeza y humor. El *Manifesto antropófago* tiene como base una cuestión existencial: la de ajustar la experiencia brasileña de la vida con una tradición que heredamos. El problema era cómo alcanzarlo. Probablemente, la cuestión encuentra su mejor formulación en la glosa tropical de la frase shakesperiana *Tupi, or not tupi that is the question*.” Luiz Costa Lima, *Antropofagia e Controle do Imaginário*, p. 25.

<sup>15</sup> “Nunca fuimos catequizados. Vivimos a través de un derecho sonámbulo. Hicimos nacer a Cristo en la Bahia. O en Belém de Pará.” Oswald de Andrade, *Do Pau-Brasil à Antropofagia e às Utopias*, p. 18.

César”.<sup>16</sup> Para desde ahí revelar la existencia de una memoria propia, con la que se juega y se dispone a engullir todas las lenguas del mundo:

Contra o mundo reversível e as idéias objetivadas. Cadaverizadas. O stop do pensamento que é dinâmico. O indivíduo vítima do sistema. Fonte das injustiças clássicas. Das injustiças românticas. E o esquecimento das conquistas interiores.<sup>17</sup>

Propuesta de asimilación del colonizador, relectura de la historia, la imagen de Oswald de Andrade, inmersa en toda una serie de transformaciones sociales, desborda la intención de historiar la imagen y se vuelve la historia misma. El carnaval donde el tiempo ritual permanece eterno.

#### CODIGOFAGIA

—La historia —afirmó Esteban— es una pesadilla de la que estoy tratando de despertar.  
James Joyce

Bolívar Echeverría, por su parte, propone leer la historia como una trama, encontrar a los personajes y poner atención ante “lo absurdo”: la urdimbre de los procesos discontinuos que terminan formando la continuidad histórica.

El potente sentido de su discurso lleva a Echeverría a proponer lo virtual y lo posible no sólo en el futuro, sino de igual forma en la “lectura” del pasado. El centro de la propuesta es siempre el sujeto presente y su acción dramática o sujetidad. Si ella o él son capaces de mirar otra realidad en el pasado, pueden entonces proyectar otras realidades hacia el futuro. La

<sup>16</sup> “Contra las historias del hombre que comienzan en el Cabo Finisterra. El mundo no fechado. No firmado. Sin Napoleón. Sin César.” *Idem*.

<sup>17</sup> “Contra el mundo reversible y las ideas objetivadas. Cadaverizadas. El stop del pensamiento que es dinámico. El individuo víctima del sistema. Fuente de las injusticias clásicas. De las injusticias románticas. Y del olvido de las conquistas interiores.” *Idem*.

deconstrucción del discurso establecido tendría su principal efecto no sólo en el descubrimiento de una realidad contradictoria, sino además en la revelación del mundo de sentido que se trama en medio de esa contradicción. Es algo que Echeverría ha llamado la historia de los indicios frente a la historiografía o la historia de las ideas.<sup>18</sup>

En este sentido, el autor remite a lo que llama una épica “nunca antes vivida”. La historia de dos dramas diversos que se encuentran y se destruyen en el tiempo. Por un lado, la trama de la Conquista y la evangelización; por otro, la del mestizaje civilizatorio y cultural. El drama se gesta en dos formas temporales contrapuestas que deben, sin embargo, convivir más allá de la destrucción de ellas. Ese “más allá” sólo tiene una posibilidad real de existencia: la del ser humano abatido por ambas tramas. Echeverría nos dice que a principios del siglo XVII

un drama histórico había llegado a su fin, se había quedado sin actores antes de agotar su argumento: el drama del gran siglo de la conquista y la evangelización, en el que la afiebrada construcción de una sociedad utópica —cuyo sincretismo debía mejorar por igual a sus dos componentes, los cristianos y los paganos— intentó desesperadamente compensar la destrucción efectiva de un mundo entero, que se cumplía junto a ella.<sup>19</sup>

Con simultaneidad a ese acontecimiento que muestra un hecho trágico sin resolución, se gesta un nuevo protagonista, *el mestizo*. Figura que, según Echeverría, no debe analizarse desde una perspectiva química (“yuxtaposición de cualidades”) o biológica (“cruce o combinatoria de cualidades”). Por el con-

<sup>18</sup> Escribe Echeverría a este respecto: “Los historiadores de la vida cotidiana prefieren cada vez más una historia indiciaria, desconfiada de los documentos y descifradora de huellas, porque una y otra vez se topan con una discrepancia que no tiene nada de inocente entre lo que una época dice que es y lo que ella es en realidad, entre lo que ella pretende hacer formalmente y lo que ella hace en efecto, aunque lo haga informalmente”. “El guadalupanismo y el *ethos* barroco en América”, en *Modernidad y blanquitud*, p. 193.

<sup>19</sup> Bolívar Echeverría, “El *ethos* barroco”, en Bolívar Echeverría (comp.), *Modernidad, mestizaje cultural, ethos barroco*, p. 30.

trario, la constitución predominante de lo mestizo sería la configuración semiótica, la cual crea constantemente un acto de *codigofagia*. Escribe al respecto:

Las subcodificaciones o configuraciones singulares y concretas del código de lo humano no parecen tener otra manera de coexistir entre sí que no sea la de devorarse las unas a las otras; la del golpear destructivamente en el centro de simbolización constitutivo de la que tienen enfrente y apropiarse o integrar en sí, sometiéndose a sí mismas a una alteración esencial, los restos aún vivos que quedan de ella después.<sup>20</sup>

¿Cómo justifica lo anterior Echeverría en el periodo histórico de la América española que va de 1595 a 1635? Él ve una mínima potencialidad en el código comunicativo de la primera trama —la Conquista y la evangelización— entre los cristianos y los paganos, lo que conlleva la fractura de las formas comunicativas e instaura una norma de *apartheid*. En esta trama, una dialéctica —simbolizada al modo de las figuras del amo y el esclavo— era imposible. El código mínimo, la posibilidad de afirmación y la negación, no era factible en esta situación. Si el dominado ejerciera su capacidad de negación ante el dominador, éste optaría por el abandono del proceso comunicativo y de todo proceso en general, dejando sin efecto tal negación; del otro lado, el dominador no puede afirmarse ante el dominado, porque en ese momento entraría en crisis su cosmología. La diferencia que se plantea entre ambos códigos es de tal dimensión que no puede llevarse a cabo un proceso de transferencia plena de sentido por parte de quien tiene el poder (cosa que sí parece ocurrir en franjas de la América del Sur y en el extremo norte —EUA y Canadá—, donde esta transferencia casi plena materializará siglos después el *americanismo*.) Así, en el proceso de conquista, la ruptura queda congelada sin que se haya dado ninguna mediación.

La *codigofagia* se muestra entonces como destino inexorable; de lo contrario, el hombre de la América española perde-

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 32.

ría el lenguaje. Condenados unos y otros a hablar, finalmente el código es deglutido. Surge así el *mestizo*, primer actor que experimenta y dramatiza en muchos sentidos el proceso codigofágico:

Es su vida la que necesita disponer de la capacidad de negar para cumplirse en cuanto vida humana, y son ellos los que inventan en la práctica un procedimiento para hacer que el código vigente, que les obliga a la aquiescencia les permita sin embargo decir “no”, afirmarse pese a todo, casi imperceptiblemente, en la línea de lo que fue su identidad.<sup>21</sup>

Así el mestizaje aparece como una “estrategia de supervivencia”, una forma peculiar de negatividad formada por una trama de *síes*, donde las negaciones no sólo operan contra lo hispano, sino, de manera radical, sobre lo indígena mismo. Esta frenética negación del enemigo y de uno mismo se revela como la única posibilidad de sobrevivencia y, por lo tanto, de afirmación.

De la misma forma, esta dialéctica inaugura en la historia occidental otra forma de pensar el problema de la identidad. Dice Echeverría:

Una realidad sólo es idéntica a sí misma en medio del proceso en el que o bien gana su identidad o bien la pierde; mejor, en el que a un tiempo la gana y la pierde. Toda identidad es, por ello, en igual medida efésica —porque dice que la sustancia es el cambio y la permanencia su atributo— que eleática —porque dice, al contrario, que la sustancia es la permanencia y el cambio su atributo. Contra la prescripción última o primera del *tertium non datur*, la identidad practica la ambivalencia: es y no es. Si existe, tiene que existir bajo el modo de la evanescencia, de un condensarse que es a un tiempo esfumarse, de un concentrarse que es difuminarse; de aquello que al perderse se gana o al ganarse se pierde.<sup>22</sup>

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 34.

<sup>22</sup> Bolívar Echeverría, “La identidad evanescente”, en *Las ilusiones de la modernidad*, pp. 60-61.

Dentro de esta identidad que inaugura esta etapa de la modernidad, puede comprenderse el complejo procedimiento de luchas y resistencias para afirmar y mutar los procesos de identidad. La *antropofagia* es en este sentido un complejo proceso de mestizaje que no sólo absorbe, en la *virtualidad concreta* del tiempo, al enemigo, sino que constantemente, en su manifestación cultural y política, lo deglute. Algo similar ocurre con el proceso lingüístico de la *codigofagia*; se interioriza la lengua del conquistador pero no se usa, o no solamente, para atacarlo o para introyectar sus métodos civilizatorios, religiosos y político-culturales, sino que, con el tiempo, se deglute el código y se muestra diferente del código primigenio. Como señala Echeverría al pensar este proceso, de forma invertida, como mestizaje:

Puede decirse, por ello, que la historia de las muchas “humanidades” reales ha sido la historia de un *mestizaje* cultural permanente que ha acompañado —no siempre en el mismo sentido— a la guerra económica, política y militar de las naciones y a la conquista y la sumisión de unos pueblos por otros. El mestizaje cultural ha consistido en una “*codigofagia*” practicada por el código cultural de los dominadores sobre los restos del código cultural de los dominados. Ha sido un proceso en el que el dominador ha debido muchas veces transformarse radicalmente para absorber de manera adecuada la sustancia devorada; en el que la identidad de los vencedores ha tenido que jugarse su propia existencia intentado apropiarse la de los vencidos.<sup>23</sup>

Descubrir este intrincado relato de dos tramas que optaron por ignorarse dada su diversidad radical, pero que finalmente una de ellas tuvo que inventar a quien la negara por la situación de devastación en que había quedado parte de su identidad, sigue siendo deslumbrante en la actualidad; es una historia de larga duración que fractura, constantemente, la asunción de una imagen identitaria en las comunidades latinoamericanas.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 61.



## III

Basta una mirada ligera a los fenómenos antropofágicos y codigofágicos para observar la potencialidad que guarda una imagen en su despliegue metafórico y narrativo de larga duración. Toda representación implica un ejercicio del entendimiento y la imaginación, en el que los riesgos de postulación y de visión de la imagen entran en juego con la virtualidad propia de la imagen. Ella contiene una dimensión conceptual y analítica que se colude con una dimensión imaginativa.

En dichas metáforas de deglución existe un ejercicio de olvido que decodifica un discurso y en este sentido abre la posibilidad para la autocrítica sobre franjas del mismo proceso de olvido.<sup>24</sup> Hay en estas imágenes y juegos metafóricos una sutil dialéctica entre la capacidad de la imagen y la capacidad de mirarla; un juego interno, enloquecido y evanescente, de una identidad que se construye y deconstruye constantemente. Es algo que Lezama enuncia en su fascinante lectura de *Rayuela*:

Pasarse las manos por los ojos, o los ojos por las manos, para precisar el semiencandilamiento. Infinitas compuertas, sucesivos crujidos, como el ordenamiento arenoso de la piel de la cebrá. Sus círculos, sus variantes y reencuentros de páginas, surgen de esas infinitas defensas sicilianas, dándoles su intransferible relieve a las figuras que terminan por coincidir, después hablar, después soplarse.<sup>25</sup>

<sup>24</sup> Véase Arturo Andrés Roig, *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, p. 73.

<sup>25</sup> José Lezama Lima, "Córtazar y el comienzo de la otra novela", en Julio Cortázar, *Rayuela*, pp. 711.



## PROCEDENCIA DE LOS TEXTOS

“Teología y revolución” es una versión tan sólo ligeramente modificada del trabajo intitulado “El mito de la revolución”, en *Bolívar Echeverría. Crítica e interpretación*, UNAM-Itaca, México, 2012, pp. 131-140.

“Los diagramas de Bolívar Echeverría: producción, consumo y circulación semiótica”, fue publicado con ligeras modificaciones en *Revista Valenciana*, núm. 11, Universidad de Guanajuato, 2013, pp. 181-206.

“Cultura y naturaleza” es una versión ampliada del trabajo intitulado “Cultura y transnaturalización”, en *El artificio de la cultura*, UNAM, México, 2009, pp. 19-31.

“Antropofagia y codigofagia” es también una versión ampliada del texto que lleva por título “Historia e imagen”, en *La creación de la mirada. Ensayos sobre literatura latinoamericana*, Verdehalago/INBA, México, 2004, pp. 67-79.

Todos los otros textos son inéditos.



## BIBLIOGRAFÍA

- Adorno, Theodor W., *Teoría estética*, Paidós, Barcelona, 1991.
- Amin, Samir, *Capitalism in the Age of Globalization*, Zed, Londres-Nueva Jersey, 1997.
- Andrade, Oswald de, *Do Pau-Brasil à antropofagia e às utopias, Obras Completas*, vol. VI, Civilização Brasileira, Río de Janeiro, 1978.
- Aristóteles, *Poética*, trad. de Valentín García Yebra, Gredos, Madrid, 1988.
- Arriarán Cuellar, Samuel, “Una alternativa socialista al *ethos* barroco de Bolívar Echeverría”, en *Diánoia*, vol. XLIX, núm. 53, noviembre 2004.
- Bartra, Roger, “Romanticismo y modernidad. Variaciones sobre un tema de Bolívar Echeverría”, en Diana Fuentes, Isaac Venegas y Carlos Oliva (comps.), *Bolívar Echeverría. Crítica e interpretación*, Itaca-UNAM, México, 2012.
- Benjamin, Walter, *La obra de arte en la época de la reproducibilidad técnica*, trad. de Andrés E. Wiekert, Itaca, México, 2003.
- Beuchot, Mauricio, *La hermenéutica analógica en la filosofía de la cultura y en las ciencias sociales*, Red Utopía-Jitanjáfora, Morelia, 2002.
- , *Tratado de hermenéutica analógica*, Itaca-UNAM, México, 2000.

- Borón, Atilio A., *Imperio e imperialismo. Una lectura crítica de Michael Hardt y Antonio Negri*, Clacso, Buenos Aires, 2002.
- Budgen, Sebastian, Stathis Kouvelakis y Slavoj Žižek (eds.), *Lenin Reloaded. Toward a Politics of Truth*, Universidad de Duke, Durham, 2007.
- Candido, Antonio, “Literatura y cultura de 1900 a 1945”, en *Crítica radical*, Biblioteca Ayacucho, Caracas, 1991.
- Cerutti Guldberg, Horacio, *Filosofar desde nuestra América. Ensayo problematizador de su modus operandi*, Porrúa-CECYDEL-CRIM-UNAM, México, 2000.
- Cerutti Guldberg, Horacio, Mario Magallón y María del Rayo (eds.), *Diccionario de filosofía latinoamericana*, UAM, México, 2000.
- Cortázar, Julio, *Rayuela*, edición crítica de Julio Ortega y Saúl Yurkievich, CNCA, México, 1992.
- Costa Lima, Luiz, “Antropofagia e controle do imaginário”, en *Pensando nos trópicos*, Rocco, Río de Janeiro, 1991.
- Echeverría, Bolívar, *Circulación capitalista y reproducción de la riqueza social. Apunte crítico sobre los esquemas de K. Marx*, UNAM-Editores Unidos Nariz del Diablo, Bogotá, 1994, pp. 5-6.
- , “Crítica y marxismo”, en *Contrahistorias. La otra mirada de Clío*, núm. 11, México, septiembre 2008-febrero 2009.
- , “De la academia a la bohemia y más allá”, en *Theoría*, núm. 19, FFYL, UNAM, México, 2009.
- , *Definición de la cultura. Curso de Filosofía y Economía 1981-1982*, Itaca-FFYL-UNAM, México, 2001.
- , *El discurso crítico de Marx*, Era, México, 1986.
- , “El ethos barroco”, en Bolívar Echeverría (comp.), *Modernidad, mestizaje cultural, ethos barroco*, El Equilibrista-UNAM, México, 1995.
- , “El ‘valor de uso’: ontología y semiótica”, en Bolívar Echeverría, *Valor de uso y utopía, Siglo XXI*, México, 1998.
- , “Introducción”, en Walter Benjamin, *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*, trad. de Andrés E. Wiekert, Itaca, México, 2003.
- , *La americanización de la modernidad*, Era-UNAM, México, 2008.

- \_\_\_\_\_, “La comprensión y la crítica (Braudel y Marx sobre el capitalismo)”, en Bolívar Echeverría, *Las ilusiones de la modernidad*, El Equilibrista-UNAM, México, 1995.
- \_\_\_\_\_, “La discusión de los años veinte en torno a la crisis: Grossmann y la teoría del derrumbe”, en Pedro López Díaz, *La crisis del capitalismo. Teoría y práctica*, Siglo XXI-UNAM, México, 1984.
- \_\_\_\_\_, “La ‘forma natural’ de la reproducción social”, en *Cuadernos políticos*, núm. 41, julio-diciembre, 1984.
- \_\_\_\_\_ (comp.), *La mirada del ángel: en torno a las Tesis sobre la historia de Walter Benjamin*, Era-UNAM, FFyL, México, 2005.
- \_\_\_\_\_, *La modernidad barroca*, Era, México, 1998.
- \_\_\_\_\_, “La modernidad ‘americana’ (claves para su comprensión)”, en Bolívar Echeverría, *Modernidad y blanquitud*, Era, México, 2012.
- \_\_\_\_\_, *Las ilusiones de la modernidad*, El Equilibrista-UNAM, México, 1995.
- \_\_\_\_\_, *Modernidad y blanquitud*, Era, México, 2012.
- \_\_\_\_\_, (comp.), *Modernidad, mestizaje cultural, ethos barroco*, El Equilibrista-UNAM, México, 1995.
- \_\_\_\_\_, “Sartre a los lejos”, en Bolívar Echeverría, *Modernidad y blanquitud*, Era, México, 2012.
- \_\_\_\_\_, “¿Un socialismo barroco?”, en *Diánoia*, vol. XLIX, núm. 53, noviembre 2004.
- \_\_\_\_\_, “Una introducción a la Escuela de Frankfurt”, en *Contrahistorias. La otra mirada de Clío*, núm. 15, México, septiembre 2010-febrero 2011.
- \_\_\_\_\_, “Una lección sobre Walter Benjamin”, en *Contrahistorias. La otra mirada de Clío*, núm. 15, México, septiembre 2010-febrero 2011.
- \_\_\_\_\_, *Valor de uso y utopía*, Siglo XXI, México, 1998.
- \_\_\_\_\_, *Vuelta de siglo*, Era, México, 2006.
- \_\_\_\_\_, *Ziranda. Fragmentos*, en: <http://www.bolivare.unam.mx/miscelanea.html> (consultado el 9 de noviembre de 2012).
- Foucault, Michel, *Les motes et les choses*, Gallimard, París, 1966.
- \_\_\_\_\_, *Nietzsche, Freud, Marx*, Anagrama, Barcelona, 1970.

- Fuentes, Diana, Isaac Venegas y Carlos Oliva (comps.), *Bolívar Echeverría: crítica e interpretación*, Itaca-UNAM, México, 2012.
- Gandler, Stefan, *Marxismo crítico en México: Adolfo Sánchez Vázquez y Bolívar Echeverría*, FCE-UNAM-UAQ, México, 2007.
- Hardt, Michael y Antonio Negri, *Empire*, Universidad de Harvard, Cambridge, 2000.
- Harvey, David, *A Companion to Marx's Capital*, Verso, Londres-Nueva York, 2010.
- Hobsbawm, Eric, *Globalisation, Democracy and Terrorism*, Little, Brown, Reino Unido, 2008.
- Karatani, Kojin, *Transcritique. On Kant and Marx*, MIT, Cambridge, 2005.
- Lenin, Vladimir Ilich, *Revolution at the Gates. A Selection of Writings from February to October 1917*, Slavoj Zizek (ed.), Verso, Londres-Nueva York, 2002.
- Lezama Lima, José, “Córtazar y el comienzo de la otra novela”, en Julio Cortázar, *Rayuela*, edición crítica de Julio Ortega y Saúl Yurkievich, CNCA, México, 1992.
- López Díaz, Pedro, *La crisis del capitalismo. Teoría y práctica*, Siglo XXI-UNAM, México, 1984.
- Löwy, Michael, “Prólogo”, en Stefan Gandler, *Marxismo crítico en México: Adolfo Sánchez Vázquez y Bolívar Echeverría*, FCE-UNAM-UAQ, México, 2007.
- Lyotard, Jean-François, *La condición postmoderna*, trad. Mariano Antolín Rato, Rei, México, 1993.
- Marx, Karl, “La metamorfosis de las mercancías”, en Karl Marx, *El capital. Crítica de la economía política*, tomo 1, trad. de Wenceslao Roces, FCE, México, 2006.
- , *Das Kapital. Kritik der politischen Oekonomie*, tomo 1, Verlag von Otto Meissner, Hamburgo, 1872.
- , *La tecnología del capital. Subsunción formal y subsunción real del proceso de trabajo al proceso de valorización (Extractos del Manuscrito 1861-1863)*, selección y trad. de Bolívar Echeverría, Itaca, México, 2005.
- Moulier, Yann, “Introduction”, trad. de Philippa Hurd, en Antonio Negri, *The Politics of Subversion. A Manifesto for the Twenty-First Century*, trad. de James Newell, Polity, Cambridge, 1989.



- Nadal, Alejandro, “En el laboratorio secreto de la producción burguesa”, en *La Jornada*, 22 de febrero, México, 2012.
- Negri, Antonio, *Reflections on Empire*, trad. Emery, Polity, Cambridge, 2008.
- , *The Politics of Subversion. A Manifesto for the Twenty-First Century*, trad. de James Newell, Polity, Cambridge, 1989.
- Reyes, Alfonso, “La filosofía helenística”, en *Obras Completas de Alfonso Reyes*, xx, FCE, México, 2000.
- Reyes, Pedro Joel, “¡Qué cosa!”, en Diana Fuentes, Isaac Venegas y Carlos Oliva (comps.), *Bolívar Echeverría. Crítica e interpretación*, Itaca-UNAM, México, 2012.
- Roig, Arturo Andrés, *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano, Una ventana*, Buenos Aires, 2009.
- Sánchez Prado, Ignacio M., “Echeverría avec Rancière: lo político, el ethos barroco y la distribución de lo sensible”, en Diana Fuentes, Isaac Venegas y Carlos Oliva (comps.), *Bolívar Echeverría: crítica e interpretación*, Itaca-UNAM, México, 2012.
- Sánchez, Vázquez, Adolfo, *Las ideas estéticas de Marx*, Siglo XXI, México, 2003.
- Sarduy, Severo, *Barroco*, Sudamericana, Argentina, 1974.
- Sebeok, Thomas (ed.), *Style in Language*, MIT, Nueva York, 1960.
- Sousa, Boaventura de, *A gramática do tempo. Para uma nova cultura política*, Afrontamento, Porto, 2006.
- Veraza Urtuzuástegui, Jorge, “La lectura de *El capital* de Bolívar Echeverría”, en Diana Fuentes, Isaac Venegas y Carlos Oliva (comps.), *Bolívar Echeverría: crítica e interpretación*, Itaca-UNAM, México, 2012.
- Virilio, Paul, *Ciudad pánico. El afuera comienza aquí*, trad. de Iar Kon, Libros del Zorzal, Buenos Aires, 2006.
- Wallerstein, Immanuel, *The Decline of American Power. The U.S. in a Chaotic World*, The New Press, Nueva York-Londres, 2003.

*Semiótica y capitalismo. Ensayos sobre la obra de Bolívar Echeverría*, de Carlos Oliva Mendoza, editado por la Facultad de Filosofía y Letras y la Dirección General de Apoyo Académico de la UNAM, y Editorial Itaca, se terminó de imprimir el 11 de diciembre de 2013 en los talleres de Impresiones y Acabados Finos Amatl, S.A. de C.V., Fray Juan de Torquemada 108, Colonia Algarín, México, D.F. Se tiraron 1000 ejemplares en papel cultural de 75 gramos. Se utilizaron en la composición, elaborada por Marta Lilia Prieto, tipos Century Schoolbook de 10:12.2, 9:12.2 y 8:10 puntos, y Lucida Grande de 17, 14 y 7 puntos. La edición estuvo al cuidado de David Moreno Soto.